Contents

[**تقریرات درس خارج اصول فقه حضرت استاد اردمه نیشابوری دام عزه در سال تحصیلی 1401-1402** 27](#_Toc124710965)

[جلسات اول تا چهارم، چهارشنبه، 6 تا 9 شهریور 1401 27](#_Toc124710966)

[**1.** **مساله اول: تنبیه اول اصاله البرائه** 27](#_Toc124710967)

[**1-1.** **مطلب اول:** 27](#_Toc124710968)

[**1-2.** **مطلب دوم:** 28](#_Toc124710969)

[**1-3.** **مطلب سوم: هشت صورت منشا شک در حلیت و حرمت گوشت** 28](#_Toc124710970)

[**1-3-1. صورت اول: منشا شک این است که نمی دانیم این حیوان ماکول اللحم است یا نه؟** 28](#_Toc124710971)

[**1-3-2. صورت دوم و سوم و چهارم: جایی است که شک در تذکیه وجود دارد** 28](#_Toc124710972)

[**1-3-2-1. تاره منشا شک این است که آیا این حیوان ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد؟** 29](#_Toc124710973)

[**1-3-2-2. تاره منشا شک این است که این حیوان ذاتا قابل تذکیه هست ولی نمی‌دانیم عنوانی عارض شده؟** 29](#_Toc124710974)

[**1-3-2-3. تاره منشا شک این است که اساسا نمی دانیم شرایط تذکیه در خارج محقق شده است یا نه؟** 29](#_Toc124710975)

[**1-3-3. توضیح هشت صورت با مثال** 29](#_Toc124710976)

[صورت اول: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد شبهه حکمیه 29](#_Toc124710977)

[صورت دوم: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد شبهه موضوعیه 29](#_Toc124710978)

[صورت سوم: نمی دانیم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد در شبهه حکمیه 29](#_Toc124710979)

[صورت چهارم: نمی دانیم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد در شبهه موضوعیه 29](#_Toc124710980)

[صورت پنجم: حیوان ذاتا قابل تذکیه هست ولی نمی‌دانیم عنوانی عارض شده در شبهه حکمیه 30](#_Toc124710981)

[صورت ششم: حیوان ذاتا قابل تذکیه هست ولی نمی‌دانیم عنوانی عارض شده در شبهه موضوعیه 30](#_Toc124710982)

[صورت هفتم: در تحقق شرایط شک است در شبهه حکمیه 30](#_Toc124710983)

[صورت هشتم: در تحقق شرایط شک است در شبهه موضوعیه 30](#_Toc124710984)

[**1-4.** **مطلب چهارم: بررسی موارد جریان استصحاب عدم تذکیه در هشت صورت** 30](#_Toc124710985)

[**1-4-1. بررسی صورت اول: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد در شبهه حکمیه** 30](#_Toc124710986)

[**1-4-2. بررسی صورت دوم: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد در شبهه موضوعیه** 30](#_Toc124710987)

[**1-4-3. بررسی صورت سوم و چهارم: نمی دانیم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد در شبهه حکمیه و موضوعیه** 31](#_Toc124710988)

[1-4-3-1. مقدمات تبیین بحث مربوط به صورت سوم 31](#_Toc124710989)

[1-4-3-1-1. مقدمه اولی: موضوع حرمت در لحوم عدم مذکی است یا میته؟ 31](#_Toc124710990)

[1-4-3-1-2. مقدمه ثانیه: مبنای بسیط و مرکب در تعریف شارع از تذکیه 32](#_Toc124710991)

[جلسه پنجم ۱۲ شهریور ۱۴۰۱ 33](#_Toc124710992)

[1-4-3-1-3. مقدمه سوم: اضافه تذکیه به ذات حیوان یا به ذاهق الروح 33](#_Toc124710993)

[1-4-3-2. بررسی صورت سوم در جریان یا عدم جریان استصحاب عدم تذکیه با تلفیق مقدمات 34](#_Toc124710994)

[1-4-3-2-1. فرض اول: تذکیه امر بسیط و اضافه به ذات حیوان شده 34](#_Toc124710995)

[1-4-3-2-2. فرض دوم تذکیه امر بسیط و اضافه به حیوان ذاهق الروح شده 34](#_Toc124710996)

[1-4-3-2-2-1. حالت اول فرض دوم: عدم تذکیه نعت حیوان ذاهق الروح باشد(عدم نعتی) 35](#_Toc124710997)

[1-4-3-2-2-2. حالت دوم فرض دوم: عدم تذکیه محمول حیوان زاهق الروح باشد(عدم محمولی) 35](#_Toc124710998)

[1-4-3-2-2-2-1. نظرات در استصحاب عدم ازلی 36](#_Toc124710999)

[جلسه ششم یکشنبه ۱۳ شهریور ۱۴۰۱ 36](#_Toc124711000)

[1-4-3-2-3. فرض سوم تذکیه امر مرکب و عدم اعتبار هیچ خصوصیتی در حیوان 36](#_Toc124711001)

[1-4-3-2-3-1. اثرات تذکیه 37](#_Toc124711002)

[1-4-3-2-4. فرض چهارم: تذکیه امر مرکب با اعتبار یک ویژگی در شبهات حکمیه 37](#_Toc124711003)

[1-4-3-2-4-1. تبیین جریان یا عدم جریان استصحاب موضوعی در شبهات حکمیه 37](#_Toc124711004)

[جلسه هفتم دوشنبه ۱۴ شهریور ۱۴۰۱ 40](#_Toc124711005)

[1-4-3-2-5. فرض پنجم: تذکیه امر مرکب با اعتبار یک ویژگی در شبهات موضوعیه 40](#_Toc124711006)

[1-4-3-2-5-1. فرق جزء و قید و تقید در فقه 40](#_Toc124711007)

[1-4-3-2-5-2. فرض پنجم حالت اول: تذکیه امر مرکب با اعتبار ویژگی که جزء است در شبهات موضوعیه 40](#_Toc124711008)

[1-4-3-2-5-3. فرض پنجم حالت دوم: تذکیه امر مرکب با اعتبار ویژگی که قید است در شبهات موضوعیه 41](#_Toc124711009)

[**1-4-4. بررسی صورت پنجم: حیوان ذاتا قابلیت تذکیه را دارد** **اما نمی‌دانیم آیا مانعی از این تذکیه وجود دارد در شبهه حکمیه** 41](#_Toc124711010)

[1-4-4-1. قاعده کلی: عدم جریان استصحاب در موارد شک در موضوعیت موجود و جریان در موارد شک در وجود موضوع 42](#_Toc124711011)

[1-4-4-2. اشکال به مرحومین سیدین خوئی و صدر 43](#_Toc124711012)

[1-4-4-3. جریان برائت در احکام تکلیفی و وضعی 44](#_Toc124711013)

[**1-4-5. بررسی صورت ششم: حیوان ذاتا قابلیت تذکیه را دارد** **اما نمی‌دانیم آیا مانعی از این تذکیه وجود دارد در شبهه موضوعیه** 45](#_Toc124711014)

[1-4-5-1. استصحاب تعلیقی معارض 46](#_Toc124711015)

[جلسه هشتم سه شنبه ۱۵ شهریور ۱۴۰۱ 46](#_Toc124711016)

[1-4-5-2. آیا استصحاب در تعلیقیات جاری است؟ آیا در صورت جریان مقدم است؟ 46](#_Toc124711017)

[**1-4-6. بررسی صورت هفتم و هشتم: در تحقق شرایط شک است در شبهات حکمیه و موضوعیه** 47](#_Toc124711018)

[1-4-6-1. بررسی صورت هفتم: در تحقق شرایط شک است در شبهات حکمیه 47](#_Toc124711019)

[1-4-6-2. بررسی صورت هشتم: در تحقق شرایط شک است در شبهات موضوعیه 49](#_Toc124711020)

[**1-4-7. جریان استصحاب بقای قابلیت** 50](#_Toc124711021)

[**1-5.** **مطلب پنجم: بحث سی و دو صورت دارد اگر چه در ابتدای بحث هشت صورتی مطرح شد** 50](#_Toc124711022)

[1-5-1. روش رجوع استاد به کفایه الاصول در تبیین مطالب برای درس خارج 50](#_Toc124711023)

[**1-6.** **مطلب ششم: تحقیق متن کفایه الاصول در مورد بحث مذکور** 51](#_Toc124711024)

[جلسه نهم چهارشنبه ۱۶ شهریور ۱۴۰۱ 52](#_Toc124711025)

[جلسه دهم ۹ مهر ۱۴۰۱ شنبه 58](#_Toc124711026)

[2. مساله محل بحث: تنبیه دوم اصاله البرائه: آیا احتیاط در خصوص عبادات ممکن است؟ 58](#_Toc124711027)

[2-1. مطلب اول: تبیین ارتباط بحث با مباحث گذشته 58](#_Toc124711028)

[2-2. مقدمه اول: آیا احتیاط عقلا و شرعا حسن است؟ 60](#_Toc124711029)

[2-2-1. نظر مرحوم آخوند و اشکال شیخنا الاستاذ به آخوند 60](#_Toc124711030)

[2-2-2. دفاع مقرر از نظر آخوند 60](#_Toc124711031)

[2-2-3. اشکال شیخنا الاستاذ به آخوند و استدلال اول ایشان در این مساله 60](#_Toc124711032)

[2-2-4. اشکال مقرر به استدلال شیخنا الاستاذ 61](#_Toc124711033)

[2-2-5. استدلال دوم شیخنا الاستاذ در این مساله 61](#_Toc124711034)

[جلسه یازدهم یکشنبه 10 مهر 1401 64](#_Toc124711035)

[2-2-5-1. نکته‌ی مقدمی جهت تبیین استدلال دوم: اقسام مضمون اخبار احتیاط 65](#_Toc124711036)

[2-2-5-1-1. مضمون اول: احتیاط طریقی: 65](#_Toc124711037)

[2-2-5-1-2. مضمون دوم: احتیاط با مطلوبیت نفسیه: 65](#_Toc124711038)

[2-2-5-2. راه اول جمع بین دو دسته روایات 65](#_Toc124711039)

[2-2-5-3. راه دوم جمع بین دو دسته روایات 66](#_Toc124711040)

[2-2-5-4. نتیجه حاصل از بحث و تبیین نظر شیخنا الاستاذ 66](#_Toc124711041)

[2-2-5-5. تخصیص حجیت قطع در طهارت و نجاست توسط بعض مراجع فعلی 66](#_Toc124711042)

[2-2-6. اشکال مرحوم ایروانی به مرحوم آخوند که اصلا احتیاط لغو است 66](#_Toc124711043)

[2-2-7. جواب به اشکال مرحوم ایروانی 67](#_Toc124711044)

[2-3. مقدمه دوم: محتاط مستحق ثواب است 67](#_Toc124711045)

[2-3-1. نظر شیخنا الاستاذ در این مقدمه 67](#_Toc124711046)

[2-3-2. اشکال صاحب منتقی به وضوح استحقاق ثواب محتاط 68](#_Toc124711047)

[2-3-3. جواب شیخنا الاستاذ به اشکالات صاحب منتقی 68](#_Toc124711048)

[جلسه دوازدهم، دوشنبه، 11 مهر 1401 68](#_Toc124711049)

[2-4. تبیین استدلال بر اینکه احتیاط در عبادات ممکن است 68](#_Toc124711050)

[جلسه سیزدهم سه شنبه 12 مهر 1401 73](#_Toc124711051)

[جواب شهید صدر از مشکل دوری که آخوند مطرح کرد 77](#_Toc124711052)

[جلسه چهاردهم شنبه 16 مهر 1401 79](#_Toc124711053)

[محل بحث 79](#_Toc124711054)

[جواب از شیخ انصاری 79](#_Toc124711055)

[جواب های آخوند به شیخ 79](#_Toc124711056)

[دفاع بعض متاخری المتاخرین 80](#_Toc124711057)

[اشکال به متاخر متاخرین 80](#_Toc124711058)

[جواب دیگر آخوند از اصل اشکال 80](#_Toc124711059)

[جواب به آخوند 81](#_Toc124711060)

[نتیجه بحث بر مبنای صاحب جواهر در بودن عبادیت عبادت به قصد امر جزمی 81](#_Toc124711061)

[**بحث جدید: آیا امر به احتیاط در عبادات ارشادی است یا مولوی** 81](#_Toc124711062)

[مبنای مرحوم : نائینی امر در سلسله علل احکام و در سلسله معلولات احکام 82](#_Toc124711063)

[جلسه پانزدهم یکشنبه 17 مهر 1401 82](#_Toc124711064)

[اشکال مرحوم نائینی به شیخ اعظم 82](#_Toc124711065)

[تفصیل مرحوم نائینی 83](#_Toc124711066)

[اشکال اول به مرحوم نائینی 83](#_Toc124711067)

[اشکال دوم به مرحوم نائینی 84](#_Toc124711068)

[رد لغویت 84](#_Toc124711069)

[اشکال سوم به مرحوم نائینی 85](#_Toc124711070)

[مضافا بر اینکه 85](#_Toc124711071)

[مضافا به اینکه 85](#_Toc124711072)

[نتیجه اینکه 86](#_Toc124711073)

[خلاصه احتیاط دو راه دارد 86](#_Toc124711074)

[جلسه شانزدهم دوشنبه 18 مهر 1401 86](#_Toc124711075)

[مساله محل بحث: آیا احتیاط در عبادات ممکن است؟ 86](#_Toc124711076)

[این جمع بندی چرا مطرح شد؟ 88](#_Toc124711077)

[**بحث جدید : اخبار من بلغ** 88](#_Toc124711078)

[ارتباط این بحث با ما قبل 88](#_Toc124711079)

[بررسی سندی اخبار من بلغ 88](#_Toc124711080)

[تعریف تواتر اجمالی 88](#_Toc124711081)

[مفاد روایات من بلغ به بیان اجمالی 89](#_Toc124711082)

[مفاد روایات من بلغ به بیان تفصیلی 89](#_Toc124711083)

[احتمال اول تسامح در ادله سنن و رد آن 89](#_Toc124711084)

[رد احتمال اول 90](#_Toc124711085)

[احتمال دوم و ذیل آن فرق مساله اصولی و مساله فقهی و استحباب نفسی 90](#_Toc124711086)

[رد احتمال دوم 90](#_Toc124711087)

[احتمال سوم استحباب طریقی 91](#_Toc124711088)

[رد احتمال سوم 91](#_Toc124711089)

[احتمال چهارم ارشاد به حکم عقل 91](#_Toc124711090)

[رد احتمال چهارم 91](#_Toc124711091)

[احتمال پنجم 91](#_Toc124711092)

[نظر شیخنا الاستاذ دام ظله همین احتمال است 92](#_Toc124711093)

[اشکال مرحوم آخوند 92](#_Toc124711094)

[جلسه هفدهم سه شنبه 19 مهر 1401 92](#_Toc124711095)

[تعمیم کارآیی اخبار من بلغ و ثمره فقهی آن 92](#_Toc124711096)

[مشهور بین علما احتمال اول و دوم است 92](#_Toc124711097)

[اشکال شیخنا الاستاذ دام ظله 92](#_Toc124711098)

[نکته: انواع قائم شدن خبر ضعیف 93](#_Toc124711099)

[توضیح اصطلاح تسامح در ادله سنن 93](#_Toc124711100)

[تعارض اخبار من بلغ با مفهوم آیه نبا بر اساس احتمال اول 93](#_Toc124711101)

[بررسی وجود تعارض بین منطوق آیه نباء با اخبار من بلغ 94](#_Toc124711102)

[جلسه هجدهم چهارشنبه 20 مهر 1401 95](#_Toc124711103)

[رد احتمال اول 95](#_Toc124711104)

[بررسی احتمال دوم جعل استحباب نفسی 95](#_Toc124711105)

[دلایل و شواهد بر اثبات احتمال دوم 95](#_Toc124711106)

[دلیل اول از مرحوم آخوند: اجر و ثواب مترتب بر ذات عمل 95](#_Toc124711107)

[اشکال خودشان به این دلیل 95](#_Toc124711108)

[موید و شاهد لا یقال 95](#_Toc124711109)

[رد این دلیل 96](#_Toc124711110)

[دلیل دوم برای احتمال دوم از مرحوم نائینی 96](#_Toc124711111)

[اشکال مرحوم صدر به مرحوم نائینی 96](#_Toc124711112)

[دفاع از مرحوم نائینی 97](#_Toc124711113)

[دفاع از شهید صدر 97](#_Toc124711114)

[دلیل سوم از مرحوم اصفهانی برای دفاع از احتمال دوم 97](#_Toc124711115)

[رد دلیل مرحوم اصفهانی 98](#_Toc124711116)

[جلسه نوزدهم شنبه 23 مهر 1401 98](#_Toc124711117)

[بررسی احتمال سوم: ارشاد به حکم عقل 98](#_Toc124711118)

[بررسی صحت و سقم این احتمال 98](#_Toc124711119)

[شاهد اول فاء تفریع از مرحوم خوئی 99](#_Toc124711120)

[اشکالات سه گانه بر شاهد اول 99](#_Toc124711121)

[اشکال اول از شیخ 99](#_Toc124711122)

[جواب مرحوم اصفهانی به شیخ 99](#_Toc124711123)

[تایید مرحوم اصفهانی توسط شیخنا الاستاذ 99](#_Toc124711124)

[اشکال دوم از آخوند 99](#_Toc124711125)

[رد فرمایش آخوند 100](#_Toc124711126)

[اشکال سوم مستفاد از اصفهانی 100](#_Toc124711127)

[تایید اشکال مرحوم اصفهانی توسط شیخنا الاستاذ 100](#_Toc124711128)

[اشکال مبنایی به ارشادی بودن اخبار من بلغ 101](#_Toc124711129)

[شاهد دوم استظهار: روایات من بلغ دو دسته می شود 101](#_Toc124711130)

[اشکال آخوند: شرایط تقیید مطلق توسط مقید 101](#_Toc124711131)

[جلسه بیستم یکشنبه 24 مهر 1401 104](#_Toc124711132)

[اشکال مرحوم نائینی به آخوند: اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست 104](#_Toc124711133)

[اشکال مرحوم اصفهانی به نائینی 104](#_Toc124711134)

[اشکال مرحوم اصفهانی به آخوند 105](#_Toc124711135)

[دفاع شیخنا الاستاذ از آخوند 105](#_Toc124711136)

[اشکال آیت الله العظمی وحید دام عزه بر مرحوم آخوند 106](#_Toc124711137)

[جلسه بیست و یکم دوشنبه 25 مهر 1401 107](#_Toc124711138)

[رد اشکال آیت الله العظمی وحید خراسانی دام ظله توسط شیخنا الاستاذ دام عزه 107](#_Toc124711139)

[تقریب مرحوم ایروانی از کلام مرحوم آخوند «بداهه ان داعی العمل لا موجب وجها و عنوانا للعمل» 108](#_Toc124711140)

[اشکال آیت الله العظمی وحید خراسانی به تقریب 109](#_Toc124711141)

[جلسه بیست و دوم سه شنبه 26 مهر 1401 109](#_Toc124711142)

[عدم امکان حمل مطلق بر مقید بخاطر ضعف سندی روایات مقید 109](#_Toc124711143)

[اختلاف نظر مرحوم خوئی در مساله در دو کتابشان مصباح الاصول و دراسات 109](#_Toc124711144)

[احتمال چهارم: استحباب طریقی 110](#_Toc124711145)

[جلسه بیست و سوم چهارشنبه 27 مهر 1401 110](#_Toc124711146)

[اشکال شیخنا الاستاذ به مرحوم سید یزدی 112](#_Toc124711147)

[اشکال دوم شیخنا الاستاذ به مرحوم سید یزدی 113](#_Toc124711148)

[جلسه بیست و چهارم شنبه 30 مهر 1401 113](#_Toc124711149)

[احتمال پنجم: مفاد اخبار من بلغ تبیین تفضل الهی 113](#_Toc124711150)

[مدعای شیخ انصاری رحمه الله 113](#_Toc124711151)

[رد محقق اصفهانی بر شیخ انصاری رحمهما الله 114](#_Toc124711152)

[اشکال به مرحوم اصفهانی رحمه الله 114](#_Toc124711153)

[دفاع از مرحوم اصفهانی 115](#_Toc124711154)

[رد احتمال پنجم که شیخ مطرح کرد 116](#_Toc124711155)

[نظر شیخنا الاستاذ 116](#_Toc124711156)

[فرق تفضل و جعل ثواب 116](#_Toc124711157)

[مرحله دوم بحث ثمره اخبار من بلغ 116](#_Toc124711158)

[مقام اول: بررسی ثمره بین دو احتمال اول 117](#_Toc124711159)

[مرحوم خوئی قائل است بین این دو احتمال ثمره وجود ندارد 117](#_Toc124711160)

[پژوهش‌های مقرر 117](#_Toc124711161)

[قیل: وجود ثمره بین دو احتمال اول 117](#_Toc124711162)

[رد مرحوم خوئی بر این قیل 118](#_Toc124711163)

[جلسه بیست و پنجم یک شنبه 1 آبان 1401 118](#_Toc124711164)

[ثمره اولی: مستحب است و مستحب نیست 118](#_Toc124711165)

[ثمره ثانیه: مستحب مطلق و مستحب مقید 119](#_Toc124711166)

[نکته: کبرای کلی: حمل مطلق بر مقید در مستحبات نیست 119](#_Toc124711167)

[جلسه بیست و ششم دو شنبه 2 آبان 1401 120](#_Toc124711168)

[ثمره سوم: خبر ضعیف مقید و شک در ما بعد قید 120](#_Toc124711169)

[بررسی صحت ثمره 120](#_Toc124711170)

[ثمره چهارم: دو خبر ضعیف دو عمل مختلف مستحب 121](#_Toc124711171)

[بررسی دو مبنا بر مبنای مرحوم نائینی 121](#_Toc124711172)

[بررسی دو مبنا بر مبنای مرحوم آغا ضیاءالدین عراقی 122](#_Toc124711173)

[پژوهش‌های مقرر 122](#_Toc124711174)

[جلسه بیست و هفتم سه‌شنبه 3 آبان 1401 123](#_Toc124711175)

[ادامه تبیین نظر مرحوم عراقی 123](#_Toc124711176)

[رد نظر مرحوم عراقی 124](#_Toc124711177)

[فرق حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه 125](#_Toc124711178)

[خبر ضعیف اماره نیست 125](#_Toc124711179)

[جلسه بیست و هشتم چهار‌شنبه 4 آبان 1401 125](#_Toc124711180)

[مقام دوم از ثمرات بین دو احتمال اول و سه احتمال دیگر 125](#_Toc124711181)

[ثمره اولی مسترسل اللحیه 125](#_Toc124711182)

[ثمره ثانیه وضو گرفتن به قصدی و غایتی 126](#_Toc124711183)

[ثمره ثالثه فتوا دادن یا خبر دادن به استحباب 127](#_Toc124711184)

[جلسه بیست و نهم ‌شنبه 7 آبان 1401 128](#_Toc124711185)

[اشکال به ثمره سوم منقول از کتاب منتقی الاصول 128](#_Toc124711186)

[پژوهش‌های مقرر 128](#_Toc124711187)

[مناقشه در اشکال 129](#_Toc124711188)

[مناقشه در مناقشه 129](#_Toc124711189)

[نظریه شیخ انصاری در ثمره ثالثه 130](#_Toc124711190)

[پژوهش‌های مقرر 131](#_Toc124711191)

[جلسه سی‌ام ‌یکشنبه 8 آبان 1401 131](#_Toc124711192)

[مناقشه در نظریه شیخ انصاری 131](#_Toc124711193)

[اشکال اول 131](#_Toc124711194)

[اشکال دوم 132](#_Toc124711195)

[اشکال سوم 132](#_Toc124711196)

[نتیجه نهایی ثمره ثالثه 133](#_Toc124711197)

[جلسه سی و یکم دوشنبه 9 آبان 1401 133](#_Toc124711198)

[مقام سوم: اخبار من بلغ چه مواردی را می‌گیرد؟ 133](#_Toc124711199)

[مورد اول: اگر مفاد خبر ضعیفی استحباب بود 134](#_Toc124711200)

[راه اول 134](#_Toc124711201)

[راه دوم 134](#_Toc124711202)

[اشکال استخدام به راه دوم 134](#_Toc124711203)

[پژوهش‌های مقرر 135](#_Toc124711204)

[راه سوم 135](#_Toc124711205)

[اشکال به راه سوم و جواب به آن 135](#_Toc124711206)

[راه چهارم 135](#_Toc124711207)

[مقرر گوید 136](#_Toc124711208)

[جلسه سی و دوم سه‌شنبه 10 آبان 1401 136](#_Toc124711209)

[آیا اخبار من بلغ شامل مکروهات می‌شود؟ 136](#_Toc124711210)

[مناقشه اول 136](#_Toc124711211)

[نظر شیخنا الاستاذ درباره این مناقشه 136](#_Toc124711212)

[مناقشه دوم 137](#_Toc124711213)

[جواب به مناقشه دوم 137](#_Toc124711214)

[راه اول 137](#_Toc124711215)

[نظر شیخنا الاستاذ درباره راه اول 137](#_Toc124711216)

[راه دوم 137](#_Toc124711217)

[مناقشه شیخنا الاستاذ در راه دوم 137](#_Toc124711218)

[راه سوم 138](#_Toc124711219)

[مناقشه در راه سوم 138](#_Toc124711220)

[تبیین راه سوم با بیان محقق اصفهانی 138](#_Toc124711221)

[پژوهش‌های مقرر 138](#_Toc124711222)

[مناقشه شیخ شیخنا الاستاذ در تبیین راه دوم توسط محقق اصفهانی 139](#_Toc124711223)

[نتیجه اینکه اخبار من بلغ شامل مکروهات نمی‌شود خلافا للمشهور 139](#_Toc124711224)

[بررسی مکروهات غیر اصطلاحی 139](#_Toc124711225)

[مناقشه در شمول اخبار من بلغ نسبت به این مکروهات 140](#_Toc124711226)

[راه دیگر برای اینکه اخبار من بلغ شامل این مکروهات شود 140](#_Toc124711227)

[اشکال این راه 140](#_Toc124711228)

[نتیجه اینکه اخبار من بلغ شامل مکروهات غیر اصطلاحی نمی‌شود 140](#_Toc124711229)

[تذکر در مکروهات غیر اصطلاحی 141](#_Toc124711230)

[نتیجه نهایی 141](#_Toc124711231)

[جلسه سی و سوم و سی و چهارم چهار‌شنبه و یکشنبه 11 و 15 آبان 1401 141](#_Toc124711232)

[آیا اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود؟ 141](#_Toc124711233)

[مرحوم نائینی: اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود 141](#_Toc124711234)

[پژوهش‌های مقرر 141](#_Toc124711235)

[مرحوم عراقی: اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود 142](#_Toc124711236)

[پژوهش‌های مقرر 142](#_Toc124711237)

[مشهور: اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود 143](#_Toc124711238)

[مقدمه اول: بررسی کلمات اصولیین در تبیین حقیقت وجوب 143](#_Toc124711239)

[مقدمه دوم: پنج احتمال اخبار من بلغ 144](#_Toc124711240)

[مقدمه سوم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت 144](#_Toc124711241)

[نظر شیخنا الاستاذ در مقدمه سوم 145](#_Toc124711242)

[بررسی نظرات 145](#_Toc124711243)

[تبیین اصل بحث توسط شیخ شیخنا الاستاذ حضرت آیت الله وحید خراسانی دام عزه با مقدمات بالا 145](#_Toc124711244)

[بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مشهور 145](#_Toc124711245)

[اشکال شیخنا الاستاذ به تبیین استادشان در اینجا 146](#_Toc124711246)

[بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مرحوم آخوند 148](#_Toc124711247)

[از جمله نتایج مهم این قسمت اثبات بطلان احتمال جعل حجیت است 148](#_Toc124711248)

[جلسه سی و پنجم دوشنبه 16 آبان 1401 149](#_Toc124711249)

[بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مرحومین نائینی و خوئی 149](#_Toc124711250)

[بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مرحوم آغا ضیاء الدین عراقی 149](#_Toc124711251)

[نظر نهایی شیخنا الاستاذ به اینکه جعل استحباب نفسی طبق هیچ کدام از این بیست حالت جا ندارد 150](#_Toc124711252)

[اخبار من بلغ مختص اخبار ضعیف نیست 150](#_Toc124711253)

[بحث حرمت در اخبار من بلغ 151](#_Toc124711254)

[جمع‌بندی نهایی 151](#_Toc124711255)

[جلسه سی و ششم سه‌شنبه 17 آبان 1401 152](#_Toc124711256)

[بحث جدید: تنبیه چهارم 152](#_Toc124711257)

[موضوع بحث: جریان برائت در شبهات موضوعیه تحریمیه 152](#_Toc124711258)

[مقدمه: فرق شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه 152](#_Toc124711259)

[پژوهش‌های مقرر 153](#_Toc124711260)

[بررسی منشأ شک در شبهات موضوعیه تحریمیه 156](#_Toc124711261)

[منشأ اول اینکه چرا شبهه شده در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی‌شود 156](#_Toc124711262)

[**منشأ دوم** اینکه چرا شبهه شده در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی‌شود 157](#_Toc124711263)

[جواب به شبهه اینکه در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی‌شود 157](#_Toc124711264)

[جواب نقضی 157](#_Toc124711265)

[جواب حلی 158](#_Toc124711266)

[تبیین سیر بحث شیخنا الاستاذ از تنبیه چهارم و نیز سیر تحول این تنبیه 159](#_Toc124711267)

[جلسه سی و هفتم چهارشنبه 18 آبان 1401 159](#_Toc124711268)

[اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی شیخ انصاری رحمت الله علیه 159](#_Toc124711269)

[دفاع شیخنا الاستاذ از جواب نقضی شیخ اعظم رحمت الله علیه 159](#_Toc124711270)

[اشکال و توجیه آیت الله وحید خراسانی به جواب حلی شیخ اعظم رحمت الله علیه 160](#_Toc124711271)

[جواب مرحوم آخوند خراسانی به اشکال مستشکل که در شبهات موضوعیه تحریمیه نباید برائت جاری کرد 160](#_Toc124711272)

[صورت اول 160](#_Toc124711273)

[جلسه سی و هشتم شنبه 21 آبان 1401 161](#_Toc124711274)

[صورت دوم 161](#_Toc124711275)

[مقرر گوید: 161](#_Toc124711276)

[قسم اول: نهی طبیعی 161](#_Toc124711277)

[اشکال به استصحاب 162](#_Toc124711278)

[جواب به اشکال 162](#_Toc124711279)

[پژوهش‌های مقرر 163](#_Toc124711280)

[تقریب دوم برای استصحاب مذکور توسط حضرت امام رحمت الله علیه 163](#_Toc124711281)

[پژوهش‌های مقرر 163](#_Toc124711282)

[اشکال به تقریب دوم استصحاب 164](#_Toc124711283)

[اشکال مرحوم عراقی به آخوند 165](#_Toc124711284)

[پژوهش‌های مقرر 166](#_Toc124711285)

[دفاع از مرحوم آخوند و اشکال به مرحوم عراقی 166](#_Toc124711286)

[بررسی ثمره بحث بر اساس دو دیدگاه مرحوم آخوند و مرحوم عراقی 167](#_Toc124711287)

[جلسه سی و نهم یکشنبه 22 آبان 1401 167](#_Toc124711288)

[اشکال مرحوم خوئی در مصباح الاصول به مرحوم آخوند 167](#_Toc124711289)

[پژوهش‌های مقرر 167](#_Toc124711290)

[جواب شیخنا الاستاذ به اشکال مرحوم خوئی در مصباح الاصول 171](#_Toc124711291)

[اشکالات مطرح شده بر اساس تبیین مرحوم خوئی در دراسات وارد نیست 171](#_Toc124711292)

[پژوهش‌های مقرر 171](#_Toc124711293)

[جلسه چهلم دوشنبه 23 آبان 1401 174](#_Toc124711294)

[نظر مرحوم حائری در این قسم که نهی به طبیعت بما هو طبیعت تعلق گرفته 174](#_Toc124711295)

[پژوهش‌های مقرر 174](#_Toc124711296)

[نظر شیخنا الاستاذ در قسم صرف الوجود 174](#_Toc124711297)

[قسم دوم: نهی انحلالی 175](#_Toc124711298)

[نظر آخوند و اکثر اصولیین در نهی انحلالی برائت است 175](#_Toc124711299)

[نظر مرحوم نائینی تفصیل بین متعلق و متعلق المتعلق 175](#_Toc124711300)

[پژوهش‌های مقرر 175](#_Toc124711301)

[تفصیل نظر مرحوم نائینی از کتاب اجود التقریرات 176](#_Toc124711302)

[پژوهش‌های مقرر 177](#_Toc124711303)

[اشکال شیخنا الاستاذ به مرحوم نائینی 180](#_Toc124711304)

[جلسه چهل و یکم سه‌شنبه 24 آبان 1401 180](#_Toc124711305)

[اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی که قضیه مبتنی به مفروض الوجود بودن نیست 180](#_Toc124711306)

[بیان شیخنا الاستاذ از این مساله 182](#_Toc124711307)

[قسم سوم: نهی مجموعی 183](#_Toc124711308)

[تبیین معنای نهی مجموعی 183](#_Toc124711309)

[تحلیل اقل و اکثر 183](#_Toc124711310)

[تفاوت اقل و اکثر در نواهی با واجبات 183](#_Toc124711311)

[جلسه چهل و دوم چهارشنبه 25 آبان 1401 184](#_Toc124711312)

[انواع دوران امر بین تعیین و تخیییر 185](#_Toc124711313)

[خلاصه قسم سوم 186](#_Toc124711314)

[قسم چهارم: امر بسیطی متحصل از تروک عدیده 186](#_Toc124711315)

[خلاصه چهار قسم 188](#_Toc124711316)

[در شریعت از این چهار قسم کدام مصداق دارد؟ 188](#_Toc124711317)

[جلسه چهل و سوم شنبه 28 آبان 1401 188](#_Toc124711318)

[تتمه برای قسم چهارم 188](#_Toc124711319)

[آخوند سه قسم مطرح کرده نه دو قسم 189](#_Toc124711320)

[پژوهش‌های مقرر: 189](#_Toc124711321)

[بحث مرحوم نائینی در شبهه موضوعیه 191](#_Toc124711322)

[ماخذشناسی این مبحث 191](#_Toc124711323)

[توضیح اصطلاحات متعلق و موضوع و قید 191](#_Toc124711324)

[شک در متعلق 192](#_Toc124711325)

[حالت اول: متعلق، متعلق المتعلق ندارد 192](#_Toc124711326)

[اشکال: 193](#_Toc124711327)

[حالت دوم: متعلق، متعلق المتعلق دارد 193](#_Toc124711328)

[ملاک مرحوم نائینی تشخیص شک در تکلیف و شک در مکلف به 194](#_Toc124711329)

[جلسه چهل و چهارم یکشنبه 29 آبان 1401 194](#_Toc124711330)

[بیان سرّ اینکه چرا در واجبات باید احتیاط کرد و در محرمات برائت جاری کرد؟ 194](#_Toc124711331)

[شک در موضوع 195](#_Toc124711332)

[موضوع جزئی 195](#_Toc124711333)

[موضوع کلی 195](#_Toc124711334)

[اشکال 196](#_Toc124711335)

[شک در قیود تکلیف 196](#_Toc124711336)

[جلسه چهل و پنجم دوشنبه 30 آبان 1401 196](#_Toc124711337)

[بیان اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی 196](#_Toc124711338)

[جلسه چهل و ششم سه‌شنبه 1 آذر 1401 197](#_Toc124711339)

[پژوهش‌های مقرر 197](#_Toc124711340)

[ان قلت به شهید صدر 198](#_Toc124711341)

[قلت جواب شهید صدر در بحوث 199](#_Toc124711342)

[جلسه چهل و هفتم چهار‌شنبه 2 آذر 1401 199](#_Toc124711343)

[بررسی شک در موضوع تکلیف 199](#_Toc124711344)

[شک در موضوع جزئی 200](#_Toc124711345)

[اشکال بعض معاصرین به مرحوم نائینی 200](#_Toc124711346)

[دفاع شیخنا الاستاذ از مرحوم نائینی 200](#_Toc124711347)

[اشکال به دفاع 201](#_Toc124711348)

[شک در موضوع کلی 201](#_Toc124711349)

[اشکال مرحوم هاشمی 201](#_Toc124711350)

[شک در موضوع ناشی از تحقق موضوع 201](#_Toc124711351)

[اشکال مرحوم هاشمی 202](#_Toc124711352)

[شک در قیود تکلیف 202](#_Toc124711353)

[اشکال مرحوم هاشمی 202](#_Toc124711354)

[جلسه چهل و هشتم شنبه 5 آذر 1401 202](#_Toc124711355)

[فرق موضوع جزئی و موضوع کلی 203](#_Toc124711356)

[اشکال‌های شهید صدر به ضابطه مرحوم نائینی 203](#_Toc124711357)

[اشکال اول در موارد عام مجموعی 203](#_Toc124711358)

[اشکال دوم شک در اینکه خمر است یا نه 204](#_Toc124711359)

[ضابطه شهید صدر 204](#_Toc124711360)

[جلسه چهل و نهم یکشنبه 6 آذر 1401 205](#_Toc124711361)

[ادامه تبیین ضابطه شهید صدر 205](#_Toc124711362)

[توضیح و تبیین عبارت مباحث الاصول 207](#_Toc124711363)

[توضیح و تبیین عبارت بحوث فی علم الاصول 209](#_Toc124711364)

[جلسه پنجاهم دوشنبه 7 آذر 1401 211](#_Toc124711365)

[جمع بندی مباحث مطرح شده در تنبیه سوم 211](#_Toc124711366)

[شک در قدرت 211](#_Toc124711367)

[جلسه پنجاه و یکم سه‌شنبه 8 آذر 1401 212](#_Toc124711368)

[ادله تکلیف به قدرت(دو بیان برای تکالیف مشروط به قدرت) 212](#_Toc124711369)

[حکم سیره عقلا و ارتکاز عقلی بر احتیاط در موارد شک در قدرت 213](#_Toc124711370)

[ان قلت 213](#_Toc124711371)

[قلت 214](#_Toc124711372)

[راه اول اثبات اینکه عمل عاجز ملاک دارد اطمینان شخصی است 214](#_Toc124711373)

[راه دوم: تمسک آغا ضیاء الدین عراقی به اطلاق ماده 215](#_Toc124711374)

[اشکال به راه دوم 215](#_Toc124711375)

[راه سوم: مرحوم نائینی از راه دلالت التزامی وارد شد 216](#_Toc124711376)

[اشکال به مرحوم نائینی و مبنای شیخنا الاستاذ 216](#_Toc124711377)

[راه چهارم: استفاده مرحوم صاحب مستمسک از خطابات اولیه 216](#_Toc124711378)

[اشکال به راه چهارم 217](#_Toc124711379)

[نظر شیخنا الاستاذ در مساله 217](#_Toc124711380)

[معنای مشهور در علم اصول 217](#_Toc124711381)

[خلاصه اینکه شک در قدرت مجرای احتیاط 217](#_Toc124711382)

[جلسه پنجاه و دوم چهارشنبه 9 آذر 1401 217](#_Toc124711383)

[بررسی الحاق شک در ضرر و حرج و اضطرار و اکراه به شک در قدرت 217](#_Toc124711384)

[بررسی الحاق شک در ضرر 218](#_Toc124711385)

[بررسی الحاق شک در حرج و اضطرار و اکراه 218](#_Toc124711386)

[بررسی احتیاط در دماء و فروج و اعراض و اموال 218](#_Toc124711387)

[بررسی نظر مشهور 219](#_Toc124711388)

[دلیل اول مشهور اهتمام شارع به این امور مهمه 219](#_Toc124711389)

[جلسه پنجاه و سوم شنبه 12 آذر 1401 219](#_Toc124711390)

[دلیل دوم مشهور قاعده میرزائیه 219](#_Toc124711391)

[مثال برای فروج 220](#_Toc124711392)

[مثال برای دماء 220](#_Toc124711393)

[مثال برای اموال 220](#_Toc124711394)

[نظر شیخنا الاستاذ در قاعده میرزائیه 221](#_Toc124711395)

[جلسه پنجاه و چهارم یکشنبه 13 آذر 1401 221](#_Toc124711396)

[بررسی و نقد نظر مشهور در رابطه با اموال 221](#_Toc124711397)

[بررسی و نقد نظر مشهور در رابطه با فروج 221](#_Toc124711398)

[بررسی و نقد نظر مشهور در رابطه با دماء 222](#_Toc124711399)

[عدم ثمره بین نظر مشهور قائلین به احتیاط و متاخرین قائلین به برائت 222](#_Toc124711400)

[ثمره است ولی قابل اعتنا نیست 223](#_Toc124711401)

[جمع بندی تنبیه 223](#_Toc124711402)

[بحث جدید: تنبیه چهارم برائت درکفایه و پنجم بحث ما که احتیاط حسن است مطلقا 224](#_Toc124711403)

[نقد و بررسی نظرات مرحوم آخوند در تنبیه آخر 225](#_Toc124711404)

[اول: حسن احتیاط عقلا و شرعا مطلقا ثابت نیست 225](#_Toc124711405)

[دوم: احتیاط حسن باشد و لو حجت بر خلاف داشته باشد محل اشکال است 225](#_Toc124711406)

[سوم: در اختلال نظام احتیاط حسن نیست یا اصلا جای احتیاط نیست؟ 225](#_Toc124711407)

[چهارم: عدم لزوم احتیاط در امور مهمه خلافا للمشهور 225](#_Toc124711408)

[پنجم: تبعیض در احتیاط 226](#_Toc124711409)

[جلسه پنجاه و پنجم دوشنبه 14 آذر 1401 226](#_Toc124711410)

[چرا فقیهی احتیاط واجب می‌دهد؟ 226](#_Toc124711411)

[بحث جدید: اصاله التخییر(دوران بین المحذورین) 226](#_Toc124711412)

[تبیین محل بحث 226](#_Toc124711413)

[جلسه پنجاه و ششم سه‌شنبه 15 آذر 1401 227](#_Toc124711414)

[اصاله التخییر اصل مستقل یا همان برائت است؟ 227](#_Toc124711415)

[مثال شبهه حکمیه در دوران محذورین برای روشن شدن اصل بحث 227](#_Toc124711416)

[مثال شبهه موضوعیه برای روشن شدن اصل بحث 227](#_Toc124711417)

[عدم امکان احتیاط و عدم امکان موافقت و مخالفت قطعیه در دوران بین المحذورین 227](#_Toc124711418)

[اقوال در مساله 228](#_Toc124711419)

[توضیح عبارت مرحوم آخوند 228](#_Toc124711420)

[نظریه اول: جریان برائت در هر کدام از وجوب و حرمت عقلا و نقلا 228](#_Toc124711421)

[نظریه دوم: واجب است اخذ باحدهما تعیینا که جانب حرمت است 228](#_Toc124711422)

[نظریه سوم: واجب است اخذ باحدهما تخییرا 228](#_Toc124711423)

[نظریه چهارم: تخییر عقلی و توقف شرعی 228](#_Toc124711424)

[نظریه پنجم: تخییر عقلی و اباحه شرعی 229](#_Toc124711425)

[توضیح نظریه پنجم نظر مرحوم آخوند 229](#_Toc124711426)

[مطلب اول: تخییر عقلی 229](#_Toc124711427)

[مطلب دوم: اباحه شرعیه 229](#_Toc124711428)

[جلسه پنجاه و هفتم چهارشنبه 16 آذر 1401 230](#_Toc124711429)

[رفع مانع تخییر عقلی و اباحه شرعی توسط مرحوم آخوند 231](#_Toc124711430)

[مطلب سوم: رد ادله دیگر 231](#_Toc124711431)

[ان قلت قائلین به قول سوم 232](#_Toc124711432)

[قلت مرحوم آخوند به ایشان 233](#_Toc124711433)

[قلت بر مبنای سببیت 233](#_Toc124711434)

[قلت بر مبنای طریقیت 233](#_Toc124711435)

[توضیح عبارت مرحوم آخوند 233](#_Toc124711436)

[جلسه پنجاه و هشتم شنبه 19 آذر 1401 235](#_Toc124711437)

[تبیین ادله نظریه مرحوم آخوند 235](#_Toc124711438)

[اشکالات به استدلال مرحوم آخوند به حدیث 235](#_Toc124711439)

[اشکال اول: مختص به شبهات تحریمیه 235](#_Toc124711440)

[جواب اشکال 236](#_Toc124711441)

[دفاع از مرحوم آخوند 236](#_Toc124711442)

[اشکال دوم: مربوط به شبهات موضوعیه 237](#_Toc124711443)

[پذیرش اشکال توسط شیخنا الاستاذ 237](#_Toc124711444)

[اشکال سوم وجود تناقض 237](#_Toc124711445)

[دفاع از مرحوم آخوند که به واقع کاری نداریم 238](#_Toc124711446)

[جلسه پنجاه و نهم یکشنبه 20 آذر 1401 238](#_Toc124711447)

[جلسه شصتم دوشنبه 21 آذر 1401 242](#_Toc124711448)

[پژوهش‌های مقرر 245](#_Toc124711449)

[نظر شیخنا الاستاذ در تضاد اباحه ظاهریه و الزام واقعیه 245](#_Toc124711450)

[تتمه بحث از نظریه مرحوم آخوند 245](#_Toc124711451)

[نظریه اول برائت عقلی و برائت شرعی 246](#_Toc124711452)

[جلسه شصت و یکم سه‌شنبه 22 آذر 1401 246](#_Toc124711453)

[اشکال اول مرحوم نائینی 246](#_Toc124711454)

[جواب مرحوم خوئی به اشکال مرحوم نائینی 247](#_Toc124711455)

[اشکال آیت الله وحید خراسانی به جواب مرحوم خوئی 247](#_Toc124711456)

[بیان شهید صدر 248](#_Toc124711457)

[استظهار تعیین کننده است 249](#_Toc124711458)

[پژوهش‌های مقرر 249](#_Toc124711459)

[جلسه شصت و دوم چهارشنبه 23 آذر 1401 251](#_Toc124711460)

[اشکال دوم مرحوم نائینی 251](#_Toc124711461)

[جواب اشکال دوم 251](#_Toc124711462)

[اشکال سوم از مرحوم اصفهانی: عاجزید نه جاهل 251](#_Toc124711463)

[اشکال به مرحوم اصفهانی 252](#_Toc124711464)

[نظر شیخنا الاستاذ دام عزه 252](#_Toc124711465)

[نکته فرق منجَّز و منجِّز 253](#_Toc124711466)

[تحصیل برائت شرعی با اجرای استصحاب در دوران بین محذورین 253](#_Toc124711467)

[استصحاب در شبهات موضوعی و حکمی 254](#_Toc124711468)

[نظر شیخنا الاستاذ 254](#_Toc124711469)

[جلسه شصت و سوم شنبه 26 آذر 1401 255](#_Toc124711470)

[تقریب جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه 255](#_Toc124711471)

[جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی در شبهات حکمیه با تبیین نظر شیخ اعظم 255](#_Toc124711472)

[نقد و جواب به مرحوم شیخ 255](#_Toc124711473)

[سه اشکال مرحوم نائینی به جریان دو استصحاب در دوران بین محذورین 256](#_Toc124711474)

[اشکال اول مرحوم نائینی 256](#_Toc124711475)

[جواب اشکال مرحوم نائینی 256](#_Toc124711476)

[دفاع مرحوم امام از مرحوم نائینی و جواب دفاع 256](#_Toc124711477)

[نظر شیخنا الاستاذ 257](#_Toc124711478)

[نکته: چرا کلام مرحوم شیخ مطرح شد؟ 257](#_Toc124711479)

[اشکال دوم مرحوم نائینی 257](#_Toc124711480)

[جواب اشکال دوم 257](#_Toc124711481)

[اشکال سوم مرحوم نائینی 257](#_Toc124711482)

[جواب اشکال سوم 258](#_Toc124711483)

[جواب اول اشکال سوم 258](#_Toc124711484)

[پذیرش جواب مبنایی است 259](#_Toc124711485)

[تعبیر دقیق‌تر 259](#_Toc124711486)

[جریان استصحاب عدم جعل منوط به مبنای نزول دفعی و تدریجی قرآن کریم 260](#_Toc124711487)

[نظر شیخنا الاستاذ در بحث نزول دفعی و تدریجی 260](#_Toc124711488)

[مقرر گوید 260](#_Toc124711489)

[جواب دوم اشکال سوم 261](#_Toc124711490)

[نظر شیخنا الاستاذ در دوران بین محذورین برائت با کمک استصحاب 261](#_Toc124711491)

[مقرر گوید 261](#_Toc124711492)

[جلسه شصت و چهارم یکشنبه 27 آذر 1401 262](#_Toc124711493)

[بررسی قول سوم در دوران بین محذورین: تعیین جانب حرمت 262](#_Toc124711494)

[دلیل تعیین جانب حرمت 262](#_Toc124711495)

[اشکال به دلیل 262](#_Toc124711496)

[بررسی قول چهارم در دوران بین محذورین: تخییر 264](#_Toc124711497)

[بررسی تخییر عقلی 264](#_Toc124711498)

[جلسه شصت و پنجم دوشنبه 28 آذر 1401 265](#_Toc124711499)

[بررسی تخییر شرعی 265](#_Toc124711500)

[بررسی وجوب تخییر شرعی در مساله فرعیه فقهیه 265](#_Toc124711501)

[بررسی وجوب تخییری در مباحث اصولیه 267](#_Toc124711502)

[ان قلت 267](#_Toc124711503)

[قلت 267](#_Toc124711504)

[مسلک سببیت 267](#_Toc124711505)

[مسلک طریقیت 268](#_Toc124711506)

[نظریه پنجم تخییر بین فعل و ترک 268](#_Toc124711507)

[اشکال مرحوم امام 269](#_Toc124711508)

[جواب اشکال به نظر شیخنا الاستاذ 269](#_Toc124711509)

[جلسه شصت و ششم سه‌شنبه 29 آذر 1401 270](#_Toc124711510)

[مقرر گوید 271](#_Toc124711511)

[نظر نهایی شیخنا الاستاذ در مساله 271](#_Toc124711512)

[بررسی جریان برائت عقلی در دوران بین محذورین 272](#_Toc124711513)

[استدلال مرحوم خوئی به اثبات برائت عقلی 272](#_Toc124711514)

[استدلال به عدم جریان برائت عقلیه در دوران بین محذورین 272](#_Toc124711515)

[استدلال مرحوم آخوند به عدم جریان برائت 272](#_Toc124711516)

[اشکال به مرحوم آخوند 272](#_Toc124711517)

[دفاع از مرحوم آخوند 272](#_Toc124711518)

[رد دفاع مذکور 273](#_Toc124711519)

[نتیجه 273](#_Toc124711520)

[استدلال مرحوم نائینی در قبح عقاب بلابیان 273](#_Toc124711521)

[استدلال مرحوم آغا ضیاء‌الدین عراقی در قبح عقاب بلابیان 273](#_Toc124711522)

[جلسه شصت و هفتم چهارشنبه 30 آذر 1401 274](#_Toc124711523)

[جمع‌بندی نظر شیخنا الاستاذ 274](#_Toc124711524)

[مقرر گوید 274](#_Toc124711525)

[دوران امر بین محذورین در توصلیات و تعبدیات 275](#_Toc124711526)

[دوران امر بین محذورینی که احدهما محتمل یا احتمال الاهمیه است 275](#_Toc124711527)

[بحث دوران امر بین محذورین که یکی محتمل یا احتمال الاهمیه است طبق کدام مبنا جا دارد؟ 275](#_Toc124711528)

[نظر مرحوم آخوند در دوران امر بین محذورین که یکی محتمل یا احتمال الاهمیه است 276](#_Toc124711529)

[مقدمه: اقسام دوران امر بین تعیین و تخییر 276](#_Toc124711530)

[قسم اول: دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام جعل 276](#_Toc124711531)

[قسم دوم: دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال 277](#_Toc124711532)

[قسم سوم: بحث اعلم و عالم در خبرین متعارضین 277](#_Toc124711533)

[آیا دوران امر بین محذورین کدام از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است؟ 277](#_Toc124711534)

[نظر مرحوم آخوند 277](#_Toc124711535)

[اشکال به مرحوم آخوند با فرض اینکه دلیل لفظی وجود نداشته باشد 277](#_Toc124711536)

[جلسه شصت و هشتم شنبه 10 دی 1401 278](#_Toc124711537)

[اشکال به مرحوم آخوند با فرض اینکه دلیل لفظی وجود دارد 278](#_Toc124711538)

[رابطه متزاحمین که دلیل لفظی دارند با متعارضین 279](#_Toc124711539)

[تبیین مرحوم بروجردی از بحث تقدیم محتمل الاهمیه 280](#_Toc124711540)

[اشکال به مرحوم بروجردی 281](#_Toc124711541)

[اشکال اول 281](#_Toc124711542)

[اشکال دوم 281](#_Toc124711543)

[جلسه شصت و نهم یکشنبه 11 دی 1401 282](#_Toc124711544)

[قسم دوم دوران امر بین محذورین: تعبدیات 282](#_Toc124711545)

[تبیین مساله محل بحث 282](#_Toc124711546)

[نظر مرحوم شیخ اعظم 282](#_Toc124711547)

[نظر مرحوم آخوند 283](#_Toc124711548)

[بررسی دو نظر برای دستیابی به قول حق 283](#_Toc124711549)

[نظر شیخنا الاستاذ 284](#_Toc124711550)

[جلسه هفتادم دوشنبه 12 دی 1401 284](#_Toc124711551)

[مقرر گوید: 286](#_Toc124711552)

[آیا علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه علت تامه است یا مقتضی است؟ 286](#_Toc124711553)

[ثمره بین علیت و اقتضا کجا است؟ 287](#_Toc124711554)

[از چهار قسم علم اجمالی کدام مربوط به بحث است؟ 287](#_Toc124711555)

[اشکال مرحوم عراقی 288](#_Toc124711556)

[جلسه هفتاد و یکم سه‌شنبه 13 دی 1401 289](#_Toc124711557)

[پژوهش‌های مقرر 289](#_Toc124711558)

[جواب اشکال مرحوم عراقی 289](#_Toc124711559)

[تذکر: مبنای آخوند در بحث اضطرار اشتباه است 291](#_Toc124711560)

[شهید صدر: قسم دوم اضطرار معین است نه لابعینه 291](#_Toc124711561)

[جواب به شهید صدر 292](#_Toc124711562)

[جلسه هفتاد و دوم چهار‌شنبه 14 دی 1401 293](#_Toc124711563)

[بحث: احتمال اهمیت یک طرف 293](#_Toc124711564)

[تبصره: تخییر در دوران محذورین در جایی که نشود احتیاط کرد 294](#_Toc124711565)

[بحث جدید: صورت ثالثه: تکرار وقایع 294](#_Toc124711566)

[مورد اول: عرضی 294](#_Toc124711567)

[مورد دوم: طولی 294](#_Toc124711568)

[جلسه هفتاد و سوم شنبه 17 دی 1401 295](#_Toc124711569)

[تبیین مورد اول: دوران امر بین محذورین و تعدد واقعه در عرض هم 295](#_Toc124711570)

[تبیین مرحوم خوئی 295](#_Toc124711571)

[تبیین قائلی دیگر 297](#_Toc124711572)

[کدام تبیین بهتر است؟ 297](#_Toc124711573)

[نکته مهم 298](#_Toc124711574)

[پژوهش‌های مقرر 298](#_Toc124711575)

[جلسه هفتاد و چهارم یکشنبه 18 دی 1401 299](#_Toc124711576)

[تبیین مورد دوم: دوران امر بین محذورین و تعدد واقعه در طول هم 299](#_Toc124711577)

[اقوال در مساله 300](#_Toc124711578)

[نظر مرحوم شیخ انصاری رحمه الله 300](#_Toc124711579)

[دلیل اول تخییر بدوی: قاعده احتیاط 301](#_Toc124711580)

[مناقشه مرحوم شیخ در دلیل اول 301](#_Toc124711581)

[اشکال مرحوم آخوند به مناقشه مرحوم شیخ 302](#_Toc124711582)

[پژوهش‌های مقرر 302](#_Toc124711583)

[جلسه هفتاد و پنجم دوشنبه 19 دی 1401 302](#_Toc124711584)

[تبصره بسیار مهم: مثال بحث باید عوض شود 302](#_Toc124711585)

[ادامه نظر مرحوم شیخ انصاری رحمه الله 303](#_Toc124711586)

[دلیل دوم تخییر بدوی: استصحاب 303](#_Toc124711587)

[مناقشه مرحوم شیخ در این استصحاب 303](#_Toc124711588)

[اشکال به مرحوم شیخ 303](#_Toc124711589)

[نکته اول: استصحاب سببی و مسببی 304](#_Toc124711590)

[نکته دوم: تسبب شرعی 304](#_Toc124711591)

[در ما نحن فیه 305](#_Toc124711592)

[اشکال: بطلان استصحاب و ارکانش در ناحیه تخییر 305](#_Toc124711593)

[جواب اشکال 305](#_Toc124711594)

[اشکال شیخنا الاستاذ به مرحوم شیخ 306](#_Toc124711595)

[جلسه هفتاد و ششم سه‌شنبه 20 دی 1401 306](#_Toc124711596)

[جوابی قوی‌تر از جواب مرحوم شیخ به طرفدار تخییر بدوی مستدل به استصحاب 306](#_Toc124711597)

[دلیل سوم تخییر بدوی: حرمت مخالفت قطعیه 307](#_Toc124711598)

[جلسه هفتاد و هفتم چهار‌شنبه 21 دی 1401 307](#_Toc124711599)

[مناقشه مرحوم شیخ 307](#_Toc124711600)

[اشکال به مرحوم شیخ اعظم 308](#_Toc124711601)

[نتیجه تا اینجا: تخییر بدوی در دوران امر بین محذورین در تعدد وقایع طولی 309](#_Toc124711602)

[نظر مرحوم خوئی در مساله 309](#_Toc124711603)

[پژوهش‌های مقرر 310](#_Toc124711604)

[جلسه هفتاد و هشتم ‌یکشنبه 25 دی 1401 310](#_Toc124711605)

[بررسی حلی مساله: آیا در دوران محذورین وقایع متعدد طولی مولا ترخیص در مخالفت حکم الزامی می‌دهد؟ 310](#_Toc124711606)

[وجه اول: ترخیص در معصیت مولا 310](#_Toc124711607)

[وجه دوم: نقض غرض 311](#_Toc124711608)

[نتیجه نهایی دوران بین محذورین در وقایع مختلف طولی ناشی از فقدان نص، اجمال نص و شبهه موضوعیه 311](#_Toc124711609)

[بررسی شق دوم بحث مرحوم شیخ انصاری: منشا شک در دوران محذورین تعارض نصین باشد 311](#_Toc124711610)

[مقدمه: تخییر در مساله اصولیه 311](#_Toc124711611)

[دلیل اول قائلین به تخییر استمراری در دوران بین محذورین در وقایع متعدد طولی ناشی از تعارض نصین 312](#_Toc124711612)

[اشکال به دلیل اول 312](#_Toc124711613)

[دلیل دوم: استصحاب تخییر در مساله اصولیه 313](#_Toc124711614)

[اشکال به دلیل دوم 313](#_Toc124711615)

[جلسه هفتاد و نهم دوشنبه 26 دی 1401 313](#_Toc124711616)

بسم الله الرحمن الرحیم

# **تقریرات درس خارج اصول فقه حضرت استاد اردمه نیشابوری دام عزه در سال تحصیلی 1401-1402**



# جلسات اول تا چهارم، چهارشنبه، 6 تا 9 شهریور 1401

## **مساله اول: تنبیه اول اصاله البرائه**

اولین تنبیه براءت این است که براءت یا اصاله الحل یا هر اصل ترخیصی وقتی جاری می شود که یک اصلی حاکم بر او نباشد.

## **مطلب اول:**

از جمله اصل‌های حاکم اصل موضوعی است. در اینجا در فهم منظور مرحوم آخوند اختلاف شده است که آیا در اینجا که مثلا مرحوم آخوند گوید از شرایط برائت این است که اصل موضوعی نباشد آیا خصوص اصلی است که فقط در موضوع جاری می شود و یا اعم است؟

اختلاف شده بعضی گفته اند مراد ایشان این نیست که هر اصلی جاری شود مقدم بر براءت است و لو مثل استصحاب حکمی باشد. بعضی دیگر گفته اند بحث تعمیم دارد هر اصلی که جاری شود موضوع برائت را از بین ببرد او یک اصل حاکم است.

از این بحث گذشتیم هر کسی هر طور برداشت کرده مهم نیست لذا افرادی مثل مرحوم صدر عنوانی که اصلا در کتابش داده «تقدیم الاصول بعض علی بعض» که اشاره کردیم اصل این اصول چه رابطه ای با هم دارند اینها را در تتمه بحث استصحاب مطرح می کنند رابطه اصول بعضیها مع البعض مثلا استصحاب رابطه اش با براءت چی است آیا مقدم است یا نه؟ اصلش آنجا است بعضی هم گویند اینجا هم که شرایط برائت را جاری می کنیم هر اصلی که جاری شود و موضوع برائت را از بین ببرد حالا یا حکومتا یا ورودا بحث ما این هم است

## **مطلب دوم:**

بعد گفتند حالا که از شرایط برائت این است که اصل حاکمی یا واردی نباشد تا موضوع برائت را از بین ببرد شیخ انصاری برای این مساله یک تفریعی مطرح کرده کرده است گفته در مواردی که یک گوشتی است شک داریم که حلال است یا حرام است در اینجا برائت از حرمت اکل جاری نمی کنیم بلکه استصحاب عدم تذکیه اگر جاری بشود بر این برائت مقدم است.

فرض کنید گوشت گوسفندی در اینجا است نمی دانید تذکیه شده یا نشده احتمال می دهید این ذابح عمدا بسم الله نگفته عمدا رو به قبله اش نکرده یا عمدا با شیشه سرش را بریده عوض اینکه با آهن سرش را ببرد با شیشه بریده است شاید هم درست بریده است. حالا اگر فرض کردیم اصاله الصحه در فعل مسلم جاری نشود یعنی شک کردیم آیا تذکیه شده یا نشده و جا برای اصاله الصحه هم نیست مثلا. آیا می توانیم بگوییم کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام هر شیئی حلال است تا زمانی که علم به حرمت داشته باشیم الان هم شک در حلیت و حرمت داریم خوب برائت جاری کنیم؟

شیخ انصاری گفته در اینجا یک اصلی داریم که موضوع برائت را از بین می برد و آن عبارت است از استصحاب عدم تذکیه قبلا که تذکیه نشده بود شک می کنیم که الان تذکیه شده یا نشده تا استصحاب عدم تذکیه جاری شد دیگر جا برای اصاله الصحه باقی نمی ماند لذا می گوید این استصحاب مقدم بر برائت است پس شرط جریان برائت محقق نشده است چون شرطش این بود که یک اصلی جاری نشود که موضوعی را از بین ببرد حالا که استصحاب عدم تذکیه جاری شده موضوع آن را از بین برده است.

گفتیم به این مناسبت که شیخ انصاری تفریع کرده است استصحاب عدم تذکیه را علمای اصول بعد از ایشان آمده اند همین استصحاب را بحث کردند که کجا جاری می شود و کجا جاری نمی شود و بعد وارد بحث های فقهی هم شده اند و الا الان یک تفریعی است که شیخ کرده است جا نداشت این قدر بحث شد ولی حالا آخوند و دیگران وارد شدند ما هم عرض کردیم به تبع ایشان وارد می شویم.

## **مطلب سوم: هشت صورت منشا شک در حلیت و حرمت گوشت**

هر گوشتی که شک داریم حلال است یا حرام است منشا این شک چهار امر می تواند باشد:

### **1-3-1. صورت اول: منشا شک این است که نمی دانیم این حیوان ماکول اللحم است یا نه؟**

این صورت اصلا ربطی به تذکیه و عدم تذکیه ندارد. یقین داریم این حیوان حتما تذکیه شده است یعنی سرش با تمام شرایط بریده شده منتهی الان هم نمی دانیم این حیوان هم حلال است یا حرام ولی منشا شک چی است؟ منشا شک این است که نمی دانیم این حیوان ماکول اللحم است یا نه؟ شما می دانید حیوانات دو قسم هستند بعضی ماکول اللحم هستند مثل شتر و گاو و بعضی غیر ماکول اللحم هستند مثل شیر و پلنگ و خرگوش و روباه.

### **1-3-2. صورت دوم و سوم و چهارم: جایی است که شک در تذکیه وجود دارد**

قسم قبلی ربطی به تذکیه نداشت ولی در این قسم منشا شک ما تذکیه و عدم تذکیه است که خود این سه قسم می شود:

### **1-3-2-1. تاره منشا شک این است که آیا این حیوان ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد؟**

خوب بعضی از حیوانات ذاتا قابل تذکیه هستند مثل گاو و گوسفند و شتر اما بعضی ذاتا قابل تذکیه برای خوردن نیستند مثل شیر و پلنگ و گرگ الان فعلا یک حیوانی است شک داریم اصلا ذاتا قابل تذکیه هست یا نه؟ مثل حیوان متولد از گوسفند و کلب که نه شباهت به گوسفند دارد و نه شباهت به کلب دارد اگر طوری باشد که شباهت به یکی از این دو تا داشته باشد که ملحق شود بحثی نداریم مشخص است ولی شک داریم چهره اش طوری است که نه به گوسفند می ماند و نه به کلب می ماند آیا این الان خوردنش حلال است یا حرام؟ این قسم دوم از اقسام رئیسه منتهی قسم اول از اقسام تذکیه و عدم تذکیه.

### **1-3-2-2. تاره** **منشا شک این است که این حیوان ذاتا قابل تذکیه هست ولی نمی‌دانیم عنوانی عارض شده؟**

مثل شتر یا گاو منتهی نمی دانیم یک عن عنوانی عارض شده مثل جلل یا عارض نشده است؟ خوب می دانید بعضی از حیوانات جلال می شوند نجاست خور می‌شوند این جلل عارضی است که اگر گوسفند هم جلال شود این قابل تذکیه نیست عرضا. منشا شک ما این است این هم می شود قسم دیگر.

### **1-3-2-3. تاره منشا شک این است که اساسا نمی دانیم شرایط تذکیه در خارج محقق شده است یا نه؟**

این حیوان گوسفند است ولی نمی دانیم بسم الله گفته یا نگفته؟ رو به قبله کرده یا نکرده؟ و هکذا

این چهار صورت رئیسی منتهی تمام این چهارصورت باز به دوصورت تقسیم می شوند:

هر کدام از چهار صورت تاره شبهه حکمیه است و اخری شبهه موضوعیه است

که در مجموع هشت صورت می شود.

### **1-3-3. توضیح هشت صورت با مثال**

### صورت اول: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد شبهه حکمیه

مثل همین حیوانی که نمی دانیم محلل الاکل است یا محرم الاکل است در خرگوش ما معمولا شک داریم آیا خرگوش مالایؤکل است یا مایؤکل؟ این می‌شود شبهه ی حکمیه.

### صورت دوم: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد شبهه موضوعیه

مثل این که یک حیوانی است یک گوشتی است در تاریکی نمی دانیم گوسفند است نمی دانیم کلب است یا گرگ است؟ این می شود شبهه موضوعیه

### صورت سوم: نمی دانیم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد در شبهه حکمیه

مثال همان حیوان متولد از حیوانین است که نمی دانیم قابلیت تذکیه دارد یا ندارد؟

### صورت چهارم: نمی دانیم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد در شبهه موضوعیه

این است که یک گوشتی است نمی دانیم از گوسفند است که قابلیت تذکیه دارد یا از شیر و پلنگ است که قابلیت تذکیه ندارد. شک داریم این حیوان آیا کلب است یا گوسفند است خارجا بر اثر تاریکی هوا در اینجا آیا استصحاب عدم تذکیه جا دارد یا ندارد؟

### صورت پنجم: حیوان ذاتا قابل تذکیه هست ولی نمی‌دانیم عنوانی عارض شده در شبهه حکمیه

اساسا اگر شک کردیم جلل مانع از تذکیه است یا نه شبهه حکمیه است.

### صورت ششم: حیوان ذاتا قابل تذکیه هست ولی نمی‌دانیم عنوانی عارض شده در شبهه موضوعیه

می دانیم جلل مانع است اما یک گوشت است نمی دانیم از یک حیوانی است که جلل پیدا کرده یا از یک حیوانی است که جلل پیدا نکرده

### صورت هفتم: در تحقق شرایط شک است در شبهه حکمیه

اینکه نمی دانیم اصلا در شریعت معتبر است که حدید باشد چاقوی ما یا معتبر نیست؟ نمی دانیم اصلا حدید بودن چاقو معتبر است یا نیست؟

### صورت هشتم: در تحقق شرایط شک است در شبهه موضوعیه

اگر بدانیم در شریعت بریدن سر گوسفند با آهن معتبر است حالا اینجا یکی با آهن بریده شده و یکی با استیل در شبهه حکمیه نمی دانیم یکی از شرایط آهن بودن است یا نه؟ اما در شبهه موضوعیه می دانیم آهن بودن معتبر است یکی را با چاقو بریدند و یکی را با استیل بریدند و قاتی شده است؟ این می شود شبهه موضوعیه.

مثال دوم: دو تا گوشت را فرض کن یکی شرایطش است بسم الله گفته و شرایط همه است یکی گفته نشده اما اینها قاتی پاتی شده شک داریم این از آن قسم بود که تذکیه شده یا از قسمی است که تذکیه نشده این مثال دیگر برای شبهه موضوعیه.

تمام این بحث ها را در همین هشت صورت مطرح کردند ما باید ببینیم تمام این هشت صورت کجاهایش مورد استصحاب عدم تذکیه هست و کجاها مورد عدم تذکیه نیست؟

## **مطلب چهارم: بررسی موارد جریان استصحاب عدم تذکیه در هشت صورت**

### **1-4-1. بررسی صورت اول: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد در شبهه حکمیه**

صورت اول این بود که نمی دانیم این حیوان محلل الاکل است یا نه؟ اینجا اگر عام فوقانی داشتیم به آن مراجعه می کنیم اگر نداشتیم کل شیء لک حلال و اینجا اصلا نیازی به استصحاب نداریم اگر ادله‌ای داشتیم که هر حیوانی قابل تذکیه است الا ما خرج به آن رجوع می‌کنیم اگر داشتیم که هیچ حیوانی قابل تذکیه نیست الا ما خرج به آن رجوع می کنیم. اگر همچین عام فوقانی نداشتیم دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شده است الان شک داریم این حلال است یا حرام است؟ کل شیء لک حلال.

### **1-4-2. بررسی صورت دوم: منشا شک ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم باشد در شبهه موضوعیه**

اما شبهه موضوعیه اش مثل اینکه در اینجا می دانیم کلب غیر ماکول اللحم است و گوسفند ماکول اللحم است اما الان در اینجا یک گوسفندی است نمی دانیم از این است یا از آن؟ در اینجا عموماتی داریم مثل آیه شریفه قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه که رجوع می کنیم به این آیه که تمام اینها حلال است منتهی این تخصیص خورده بعضیها خارج شدند مثل کلب و خنزیر ما الان احتمال می دهیم کلب و خنزیر باشد اگر بخواهیم به این عام تمسک کنیم و بگوییم حلال است می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص. باید چه کنیم در اینجا؟ باید پناه ببریم به استصحاب عدم ازلی بگوییم این حیوان ذاتا کلب بود که این گیر دارد می‌شود از موارد استصحاب عدم ازلی در ذاتیات هم اصل عدم ازلی گیر دارد در ذاتیاتش گیر بالای گیر دارد.

خلاصه اینکه قسم اول که شبهه حکمیه اش این بود نمی دانیم این حیوان محلل الاکل است یا نه رجوع می‌کنیم به عام فوقانی اگر نبود اصاله الحل قسم دوم که شبهه موضوعیه باشد عام فوقانی داریم ولی تخصیص خورده اگر بخواهیم به آن عام تمسک کنیم برای حلیت این می شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص باید با استصحاب مشکل را حل کنیم ولی چون استصحابش در اینجا عدم ازلی است در ذاتیات گیر دارد. این بحث تمام شد.

این مطلب شایان تذکر است که این دو صورت اصلا ربطی به استصحاب عدم تذکیه ندارد چرا که یا عام فوقانی بود در شبهه حکمیه اش یا استصحاب عدم ازلی بود در تمسک به عام ولی ربطی به استصحاب عدم تذکیه نداشت. اینکه شیخ انصاری متفرع کرده متوجه می‌شویم دو صورت اول اصلا ربطی به حرف ایشان ندارد.

### **1-4-3. بررسی صورت سوم و چهارم: نمی دانیم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد در شبهه حکمیه و موضوعیه**

در این صورت منشا شک در تذکیه این است که اصلا این حیوان به نحو شبهه حکمیه آیا قابلیت تذکیه را دارد یا ندارد؟ در این صورت معمولا مثال به خرگوش می‌زنند که شک داریم آیا خرگوش قابلیت تذکیه را دارد یا ندارد؟ این حیوان نمی‌دانیم در شریعت از حیواناتی است که شارع گفته اگر تذکیه شود پاک می شود یا پاک نمی‌شود؟یا مثال دیگر حیوانی است شک داریم ذاتا قابلیت تذکیه دارد یا ندارد یا به نحو شبهه حکمیه مثل حیوان متولد از کلب و گوسفند نمی دانیم قابلیت تزکیه دارد یا ندارد ؟ شبهه موضوعیه مثل اینکه شک داریم این حیوان آیا کلب است یا گوسفند است خارجا بر اثر تاریکی هوا در اینجا آیا استصحاب عدم تذکیه جا دارد یا ندارد؟

از آنجا که در این دو صورت شک است این حیوان قابلیت تذکیه دارد یا ندارد اینجا به استصحاب عدم تذکیه ارتباط پیدا می‌کند باید بررسی شود در اینجا استصحاب عدم تذکیه جاری می شود یا نه؟

برای بررسی جریان استصحاب عدم تذکیه مقدماتی لازم است تبیین شود:

### 1-4-3-1. مقدمات تبیین بحث مربوط به صورت سوم

### 1-4-3-1-1. مقدمه اولی: موضوع حرمت در لحوم عدم مذکی است یا میته؟

مقدمه اولی به بررسی موضوع حرمت در لحوم می‌پردازد که آیا عبارت است از عدم مذکی یا عبارت است از میته؟ اینکه یک گوشتی حرام است آیا چون میته هست حرام است یا چون مذکی نیست؟ میته امر وجودی است ولی عدم مذکی امری عدمی است. کدام یک از اینها درست است؟

اگر بخواهیم استصحاب عدم تذکیه را جاری کنیم باید احراز کنیم موضوع حرمت غیر مذکی است تا اثر داشته باشد اما اگر موضوع میته باشد یا شک کنیم میته است یا غیر مذکی این استصحاب جاری نیست چون یا اثر شرعی ندارد یا مشکوک است که اثر دارد یا ندارد در جایی که مشکوک است اثر دارد یا ندارد می شود تمسک به عام در شبهه موضوعیه خود عام.

شما خودتان مثلا می گویید موضوع حرمت میته است شما می خواهید بگویید استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را خوب مذکی است فوقش ثابت می‌کنید که غیر مذکی است غیر مذکی که اثر شرعی ندارد. پس بخواهیم استصحاب عدم تذکیه را جاری کنیم باید بگوییم موضوع حرمت در شریعت عدم مذکی است.

یک سوال اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه چرا اگر موضوع میته باشد نمی توانیم به استصحاب عدم تذکیه تمسک کنیم؟ جواب داده شد چون اگر موضوع میته باشد جریان استصحاب عدم تذکیه اثر شرعی ندارد.

حال اگر یک کسی اشکال کند خوب اثر شرعی نداشته باشد؟ اگر بخواهیم یک موضوعی را که اثر شرعی ندارد ثابت کنیم چه اشکالی دارد؟ جواب داده شده که اگر اثر شرعی نداشته باشد چون لاتنقض الیقین بالشک یک تعبد شرعی است لاتنقض در جایی که در رابطه با حیطه کار شارع باشد جاری می شود پس معنا ندارد جایی جاری شود که اثر شرعی ندارد.

بعد سوال فنی این است ما شک کردیم که آیا موضوع حرمت غیر مذکی است یا موضوع حرمت میته است آیا اینجا می توانیم به لاتنقض تمسک کنیم؟ در جواب باید گفت نمی‎شود چرا که اگر کسی بگوید لاتنقض الیقین بالشک جاری می‌شود و همان اثر حرمت را بار می کنیم اینجا تمسک به عام است در شبهه موضوعیه یا مصداقیه خود عام است یعنی تمسک به عام در جایی که نمی دانیم موضوع دارد یا ندارد. به این خاطر است که گویند اگر شک داریم جاری نمی شود. چرا که باید نقض یقین به شک صدق کند نقض یقین به شک وقتی صدق می کند اثر شرعی بر این بار شود و علی تقدیر اینکه موضوع غیر مذکی باشد این لاتنقض صادق است چون اثر شرعی دارد ولی اگر موضوع شما میته باشد این جاری نمی شود.

اما اینکه در شریعت موضوع غیر مذکی است یا میته این مورد اختلاف است این بحثی فقهی است که بایستی ادله شرعی من الایات و الروایات بررسی شود است که موضوع در شریعت غیر مذکی است یا میته؟ در پایان این بحث به آن پرداخته خواهد شد.

### 1-4-3-1-2. مقدمه ثانیه: مبنای بسیط و مرکب در تعریف شارع از تذکیه

جریان استصحاب عدم تذکیه متوقف است بر اینکه تفسیر تذکیه فهمیده شود. در تفسیر تذکیه اختلاف شده است. مبنای مشهور است این است که تذکیه عبارت است از همین نفس اعمال خارجی همین که با چاقو سرش را می بریم و بسم الله می گوییم همین ها تذکیه است. مشهور من جمله نائینی قائل است تزکیه همین اعمال خارجی است به چه دلیل؟ زیرا آیه شریفه فرموده است حرمت علیکم المیته و و و الا ما ذکیتم کلمه ذکیتم فعل ماضی از باب تفعیل است ظهور دارد در فعل مباشری وقتی ظهور دارد در فعل مباشری یعنی همین کارهای شخص در خارج همین تذکیه است ذکیتم یعنی همین سر بریدن با شرایط پس تذکیه می شود مرکب از همین فعل خارجی با شرایط مثل طهارت در وضو و غسل آنجا هم همین اختلاف است که آیا طهارت عبارت است از امر بسیط مسبب از غسلات و مسحات که اکثرا همین را قائلند یا طهارت عبارت است از نفس غسلات و مسحات که اسباب باشند یعنی عبارت است از خود اسباب یا عبارت است از مسببات همین اختلاف در اینجا هم است.

غیر مشهور از جمله مرحوم خوئی گفته‌اند تذکیه مسبب است از همین اعمال خارجیه یعنی سر بریدن و بسم الله گفتن و رو به قبله بودن از ذبح با شرایط پس تذکیه یک امری است بسیط و مسبب است از همین افعال ذبح با شرایط و این هم که مشهور من جمله مرحوم نائینی گفته ذکیتم ظهور دارد در فعل مباشری جواب دادند گفته‌اند در فعل غیر مباشری هم اسناد صحیح است مثال زدند مثلا وقتی که یک کسی یک تیری شلیک می کند می خورد به طرف کشته می‌شود در حقیقت گلوله شخص را کشته است یا با شمشیر کسی را می کشد شمشیر قتاله است ولی صحیح است بگوییم زید قتله و هکذا در اینجا هم درست است که ذکیتم گفته ولی در عین حال منافات ندارد آن مسبب از این شخص حاصل شود علی ای حال اختلافی است بعضی گویند تذکیه همین اعمال خارجی است و بعضی گویند تذکیه یک امر مسبب است.

مرحوم خوئی به همین مقدار اکتفا کرده است ایشان فرمودند تذکیه یا بسیط است یا مرکب است اما مرحوم شهید صدر یک مقدار بسط داده گفته در جایی که تذکیه بسیط باشد تاره مسبب است به معنای تکوینی مثل میته شدن که با چاقو سر بریدن تکوینا محقق می‌شود به عبارت واضحتر حالا که تذکیه یک امر مسببی است آیا رابطه این تذکیه با این افعال خارجی که سبب و مسبب است آیا واقعا با عنوان یک امر تکوینی است این مسبب که بگوییم همان طور که زهاق روح تکوینا مسبب از ذبح است تذکیه هم تکوینا مسبب از افعال خارجی است؛ احتمال دیگر اینکه تذکیه مسبب است ولی یک اعتبار شرعی است مثل اینکه در بیع و شراء می‌خوانید ملکیت حاصل می‌شود ملکیت یک اعتبار شرعی است یعنی در طول ایجاب و قبول خواندن طبق مبنای مشهور همین سبب می‌شود که ملکیت ایجاد شود اعتبارا پس این افعال خارجی سبب می شود شارع اعتبار کند تذکیه را یعنی تذکیه یک امر اعتباری است. احتمال سوم اینکه گفته شده رابطه تذکیه که امری بسیط است با این افعال خارجی رابطه عنوان و معنون است اصلا علت و معلول و سبب و مسبب نیستند تذکیه امر بسیطی است از قبیل عنوان و معنون است مثلا تعظیم یک عنوانی است منطبق می شود بر قیام خارجی یک کسی وارد می شود شما تمام قد بلند می شوید به قصد تعظیم، قیام که سبب تعظیم نیست تعظیم یک عنوانی است که منطبق است بر این قیام خارجی عنوان و معنون است نه سبب و مسبب. در حقیقت تذکیه یک عنوانی است که منطبق می شود بر این افعال خارجیه که معنونند[[1]](#footnote-1).

نظر جناب استاد ادرمه دام عزه این که است که تذکیه یک امر مسبب است. ایشان قائلند تذکیه اعتبار شرعی می‌باشد یعنی بعد از آنکه این افعال خارجیه محقق می‌شود شارع مقدس این تذکیه را اعتبار می‌کند و هذا مذکی.

# جلسه پنجم ۱۲ شهریور ۱۴۰۱

### 1-4-3-1-3. مقدمه سوم: اضافه تذکیه به ذات حیوان یا به ذاهق الروح

یک بحث فقهی دیگر هم است که آیا این عدم تذکیه که دخیل در حرمت است آیا مضاف است به ذات حیوان که گفته شود عدم تذکیه مضاف به ذات حیوان است یعنی عدم تذکیه‌ی حیوان یا عدم تذکیه مضاف است به حیوان ذاهق الروح چون مرده است یعنی عدم تذکیه‌ی حیوان ذاهق الروح؟ پس دو احتمال است آیا عدم تذکیه‌ای که موضوع حرمت است اضافه می‌شود به حیوان بما هو حیوان یا به حیوان بما هو ذاهق الروح؟ اینکه تذکیه مضاف به چیست دخیل در جریان و عدم جریان بحث استصحاب عدم تذکیه است.

منشا این برداشت از آیه شریفه است که حرمت علیکم المیته و المتردیه .. الا ما ذکیتم از این آیه چه استفاده می‌شود؟ ما ذکیتم حلال است غیر ما ذکیتم حرام است حالا این غیر ما ذکیتم اضافه به حیوان بما هو حیوان شود اعم از زنده و مرده اگر این باشد استصحاب جاری است چون حالت سابقه دارد ولی اگر گفتیم الا ما ذکیتم استثنا شده از حرمت علیکم المیته و المتردیه و غیره و اینها همه میته است پس در حقیقت مذکای از میته حلال است اما غیر مذکی از میته حرام است پس می‌شود غیر مذکای مضاف به ذاهق الروح که اینجا استصحاب جاری نمی‌شود چون حالت سابقه ندارد.

خلاصه اینکه حالا که استفاده کردید موضوع حرمت عدم مذکی است عدم مذکی از چی؟ از حیوان بما هو حیوان اعم از اینکه زنده یا مرده باشد یا به حیوان ذاهق الروح یعنی حیوانی که مرده باشد که این هم باز بحثی فقهی است که برداشت جناب استاد اردمه دام عزه از آیه شریفه این است که این عدم تذکیه از میته و حیوان ذاهق الروح است نه عدم تذکیه از میته و زنده که حیوان بما هو حیوان باشد.

## 1-4-3-2. بررسی صورت سوم در جریان یا عدم جریان استصحاب عدم تذکیه با تلفیق مقدمات

بعد از اینکه این مقدمات روشن شد در بررسی استصحاب عدم تذکیه با تلفیق این مقدمات فروض بسیاری پیدا می شود که در بعضی از این فروض استصحاب عدم تذکیه جاری و در بعضی جاری نیست.

### 1-4-3-2-1. فرض اول: تذکیه امر بسیط و اضافه به ذات حیوان شده

در صورت سوم و چهارم هستیم که به نحو شبهه حکمیه یا موضوعیه شک داریم این تذکیه شده یا نه؟ حالا یا از اساس قابلیت تذکیه نداشته باشد یا قابلیت تذکیه دارد ولی نمی‌دانیم از مذکی است یا غیر مذکی است؟ پس شک ما در تذکیه یا عدم تذکیه ذاتی است نسبت به این حیوان حال در این فرض اگر این تذکیه که یک امر بسیطی است اضافه شده باشد به ذات حیوان اعم از اینکه زنده باشد یا مرده باشد الان شک داریم این امر بسیط حاصل شده یا حاصل نشده استصحاب گوید در حال حیات که محقق نشده بود الان شک می‌کنیم به نحو شبهه موضوعیه یا حکمیه آیا این امر بسیط محقق شده یا نه استصحاب گوید همان حالت سابقه عدمی باقی است لذا عدم تحقق امر بسیط را ادامه می دهیم هم در شبهه حکمیه‌ و هم موضوعیه.

به عنوان مثال در شبهه حکمیه حیوانی است متولد از کلب و شات نمی‌دانیم قابلیت تذکیه را دارد یا قابلیت تذکیه را ندارد تذکیه یک امر بسیطی است به هر معنایی باشد یا عنوان و معنون باشد یا اعتبار شرعی باشد یا تکوینی باشد به هر حال مسبوق به عدم است حادث من الحوادث و مسبوق به عدم است یعنی این تذکیه در حال حیات که نبود الان شک می‌کنیم ذبح شده با شرایط آیا محقق شده یا محقق نشده استصحاب می‌کنیم عدمش را.

در شبهه موضوعیه اش هم همین طور است شما یقین داری که کلب قابلیت تذکیه ندارد شات قابلیت تذکیه دارد یک لحمی است در هوای تاریک مرددی از این باشد یا از این باشد بگوییم قبل از اینکه کشته بشود که آن امر بسیط حاصل نشده بود الان هم حاصل نشده است پس اینجا مجالی برای استصحاب عدم تذکیه هست و دیگر نوبت به برائت و اصاله الحل نمی‌رسد لذا گوید استصحاب عدم تذکیه حاکم است بر اصاله الحل این صاف و روشن است و بحثی ندارد.

### 1-4-3-2-2. فرض دوم تذکیه امر بسیط و اضافه به حیوان ذاهق الروح شده

اما اگر در همین صورت سوم و چهارم فرض کردیم این تذکیه که امر بسیط است اضافه شده به حیوان ذاهق الروح و مبنای فقهی ما هم این شد که غیر مذکی موضوع حرمت است نه میته در اینجا اگر مذکی باشد حلال است اگر مذکی نباشد حرام است بنابراین باید در اینجا عدم تذکیه را باید با این حیوان ذاهق الروح ملاحظه کنیم اینجا باز دو فرضیه دارد تاره عدم تذکیه نعت حیوان ذاهق الروح است که اصطلاحا عدم نعتی نامیده می‌

شود تاره عدم محمولی است این دو کلمه حداقل یک جلسه توضیح دارد و اینها در بحث استصحاب عدم ازلی بحث می شود.

برای توضیح بحث گفتیم موضوع حیوانی است که مرده باشد ذاهق الروح که یعنی مرده و غیر مذکی هم باشد این دو تا که باشد می‌شود موضوع حرمت می‌گوید ذاهق الروح وصفش این باشد که غیر مذکی باشد یعنی ذاهق الروح الذی صفته غیر مذکی است اصطلاحا گویند عدم نعتی یعنی عدم تذکیه وصف او است این یک فرض یک فرض دیگر عدم محمولی است یعنی حیوانی که ذهق روحه و در کنارش غیر مذکی هم است یعنی آن غیر مذکی صفتش نیست بلکه در کنار آن است دو تا جزءاند مثل خبر است وصف نیست.

### 1-4-3-2-2-1. حالت اول فرض دوم: عدم تذکیه نعت حیوان ذاهق الروح باشد(عدم نعتی)

اگر گفتیم غیر مذکی بودن وصف او است دیگر استصحاب جا ندارد چون از زمانی که این زهاق روح شده نمی‌دانیم متصف به عدم تذکیه شده یا نه؟ چون حالت سابقه ندارد. در استصحاب عدم قرشی هم این حرفها را می‌زدند در بحث استصحاب عدم ازلی می‌گفت مراه از بدو تولدش یا متصف است به عدم قرشی یا غیر متصف است حالت سابقه عدمی ندارد ولی اگر گفتیم عدم محمولی است یعنی زن باشد قرشی نباشد می‌گوییم زمانی که زن نبود قرشی هم نبود الان هم حمل می‌کنیم به بقای آن یعنی اینکه قرشی نیست. در اینجا هم همین طور است الذی ذهق روحه اگر متصف بود به عدم تذکیه موضوع حرمت است می‌گوییم الان می خواهیم چه کنیم حیوان مرده است نمی‌دانیم متصف است به عدم تذکیه یا متصف نیست حالت سابقه وصفی ندارد از همان زمانی که زهاق روح کرده یا متصف بوده یا نبوده نمی‌توانی بگویی قبلا متصف بوده به عدم تذکیه الان متصف نیست نه آن ذات حیوان بود اگر این طور بود در اینجاها زهاق روح است موضوع ما. لذا در اینجا می‌گوییم این استصحاب عدم تذکیه حالت سابقه ندارد.

بنابراین نه تنها استصحاب عدم تذکیه به نحو نعتی جاری نیست بلکه عکسش جاری است یعنی استصحاب عدم اتصاف به عدم تذکیه چرا که زمانی بود که متصف نبود به عدم تذکیه شک می‌کنیم با زهاق روح اتصاف پیدا کرد به غیر مذکی بودن یا نه استصحاب می‌کنیم عدم اتصاف به عدم تذکیه را پس در اینجا نه تنها مجال برای اتصاف به عدم تذکیه نیست بلکه عکسش جاری است استصحاب می‌کنیم عدم اتصاف به عدم تذکیه را.

### 1-4-3-2-2-2. حالت دوم فرض دوم: عدم تذکیه محمول حیوان زاهق الروح باشد(عدم محمولی)

اگر این غیر مذکی بودن عدم محمولی باشد یعنی زهاق الروح که در کنارش هم غیر مذکی بودن هست، در اینجا می‌توان استصحاب را جاری کرد منتهی یک اشکالی دارد و آن اینکه استصحاب عدم ازلی است یعنی در زمانی که زنده بوده و زاهق الروح نبوده در آنجا غیر مذکی نبوده منتهی یک غیر مذکایی که از باب اینکه زهاق روح نداشته مثل آنجا که گفته قرشی نبوده چون مراه‌ای نبوده اینجا می‌توان استصحاب جاری کرد یعنی زمانی که زنده بود زهاق روح نشده بود این غیر مذکی نبود از باب سالبه به انتفاع موضوع یعنی زهاق روحی نشده بود تا غیر مذکی شده باشد شک می‌‌کنیم مبدل شده به مذکی یا غیر مذکی استصحاب گوید کما کان این است منتهی مبتنی است بر استصحاب عدم ازلی. به عبارت دیگر زمانی که زهاق روح نبود تذکیه نبود می‌شود سالبه به انتفاع موضوع حالا زهاق روح شده نمی‌دانیم تذکیه حاصل شده یا نشده همان عدم تحقق امر بسیط را به نبود موضوعش که زهاق روح است ادامه می‌دهیم می‌گوییم زمانی که زهاق روح نشده بود این امر بسیط نبود شک می‌کنیم با زهاق روح امر بسیط آمده یا نه استصحاب می‌کنیم نیامدن را به نحو سالبه به انتفاع موضوع.

### 1-4-3-2-2-2-1. نظرات در استصحاب عدم ازلی

استصحاب عدم ازلی را عده‌ای قبول دارند و عده‌ای قبول ندارند و بنده هم قبول ندارم چون استصحاب عدم ازلی عرفی نیست خیلی دور از ذهن است بگوییم زنی که نبود قرشی نبود این سنگ نبود سیاه نبود این دور از ذهن است اینها از مدلول عرفی لاتنقض خارج است ولی آقای خوئی جاری می‌داند آقای صدر جاری می‌داند مرحوم امام هم جاری نمی‌داند و گوید عرفی نیست.

تا اینجا روشن شد قسم اول رئیسی این بود که اگر تذکیه امر بسیطی باشد فروض مختلفی دارد باید ببینیم عدم تذکیه ای که در حیوان اخذ شده آیا اضافه شده به ذات حیوان یا به حیوان زاهق الروح باز اولی یا نعتی است یا عدم محمولی است دومی هم هکذا در بعضی جاری بود و در بعض جاری نبود از این بحث خارج شدیم.

# جلسه ششم یکشنبه ۱۳ شهریور ۱۴۰۱

فرض می‌کنیم تذکیه امر مرکبی است امر مرکبی است یعنی همین افعال خارجیه ذبح در خارج محقق شده یعنی با چاقو سرش را بریدند، رو به قبله بوده، این ذابح بسم الله گفته، مسلمان هم بوده تذکیه همینها است. شبیه این بحث در وضو و غسل و تیمم است که آیا طهارت وضویی یک امر بسیطی است حاصل می‌شود از این غسلات و مسحات یا همین غسلات و مسحات وضو است همین اختلاف هم در اینجا هست ما فعلا فرض کردیم که تذکیه یک امر مرکب خارجی است همین ذبح مع الشرایط می شود تذکیه الان شک کردیم که اینجا همین تذکیه که یک امر خارجی است محقق شده یا نشده؟ علت شک کردن هم این است که نمی‌دانیم این حیوان قابلیت تذکیه دارد یا ندارد منشا شک ما این است آیا می‌شود در اینجا استصحاب عدم تذکیه را جاری کرد؟

این نکته هم شایان توجه است که وقتی شما می‌گویید این تذکیه کار خارجی است آیا یک شرط دیگری هم دارد به نام اینکه این حیوان یک خصوصیتی داشته باشد که این اعمال خارجیه با توجه به آن خصوصیت بشود تذکیه که اسمش را در کتابهای قدیمی گذاشته‌اند «قابلیت تذکیه»؟ ولی این عبارت به قول آقای صدر مسامحه دارد باید بگویی یک ویژگی در این حیوان است به نام غنمیت، اهلیت آیا باید چنین ویژگی خاص و معینی در حیوان باشد تا این تذکیه محقق شود یا بودن چنین ویژگی شرط نیست طبق هر دو فرض بحث می کنیم.

### 1-4-3-2-3. فرض سوم تذکیه امر مرکب و عدم اعتبار هیچ خصوصیتی در حیوان

یک فرض این است که اینکه گفته شود همین اعمال خارجی تذکیه هستند و هیچ خصوصیتی هم در حیوان معتبر نیست اگر این طور بحث شود علم به تذکیه وجود دارد. ذبح محقق شده است، تسمیه واقع شده است، رو به قبله بوده است در نتیجه ما شک نداریم تا استصحاب عدم تذکیه کنیم ولی مع ذلک شک در حلیت و حرمت دارد. فرض کنید حیوانی واقع شده نمی دانیم از قبیل حشرات باشد که حرمت اکل داشته باشد یا از قبیل غنم و اینها باشد که حرمت اکل نداشته باشد اگر این طوری باشد در حقیقت جا برای استصحاب عدم تذکیه نیست در حقیقت شک داشتن اینکه این حیوان قابل اکل است یا قابل اکل نیست ربطی به تذکیه ندارد این برمی‌گردد به صورت اول و دوم چطور در آنجا گفته شد منشا شک این است که مالایوکل هست یا مالایوکل نیست این حیوان هم شک داریم مالایوکل است یا غیر مالایوکل است این ربطی به تذکیه و عدم تذکیه ندارد.

در حقیقت این یک نحوه خروج از بحث است تخصصا چرا که بحث در فعلی در صورت سوم و چهارم بود که در جایی است که منشا شک در حلیت و حرمت از ناحیه‌ی قابلیت و عدم قابلیت داشتن تذکیه باشد ولی طبق این فرضی که تذکیه مرکب باشد و در حیوان هم هیچ ویژگی شرط نباشد از این قسم خارج شدیم و ربطی به این قسم ندارد. بنابراین خروج تخصصی از بحث است و استصحاب عدم تذکیه جایی ندارد چرا که آنکه تذکیه است قطعا واقع شده است که در حقیقت ذبح با شرایط است که واقع شده است و فرض این است که در تحقق تذکیه هم قابلیتی در حیوان شرط نیست بنابراین جا برای استصحاب نیست و تخصصا خارج است عملا همان صورت اول و دوم است که شک ما در حلیت و حرمت، از غیر ناحیه تذکیه است که از بحث خارج است. خلاصه اینکه بحث ما این است که شک داریم این حیوان قابلیت برای تذکیه دارد یا ندارد و فرض کردیم تذکیه هم امر مرکبی است و در حیوان هم فعلا قابلیت را شرط نمی دانیم می گوییم بنابراین تذکیه قطعا محقق شده شک نداری شما تا بخواهی استصحاب عدم تذکیه بکنی منتهی موضوعا دیگر از بحث خارج می شود می افتد در قسم اولی که شک ما در حلیت و حرمت از غیر ناحیه تذکیه است.

### 1-4-3-2-3-1. اثرات تذکیه

تذکیه یک معنای عامی دارد یک اثرش حلیت است یک اثرش هم طهارت جلدش است دو اثر دارد ما فعلا منشا بحثمان در رابطه با حلیت و حرمت است حلیت اکل است و کار به آن جهتش نداریم.

### 1-4-3-2-4. فرض چهارم: تذکیه امر مرکب با اعتبار یک ویژگی در شبهات حکمیه

فرض دیگر این است که بگوییم تذکیه همین عملیات خارجی هست و لکن شرط تذکیه این حیوان هم این است که یک ویژگی داشته باشد مثلا اهلیت یعنی حیوان اهلی باشد وحشی نباشد یا غنمیت یا شتریت یا گاویت یا یک ویژگی این طوری داشته باشد یا مثلا سم داشته باشد بنابراین باید یک ویژگی در این حیوان باشد تا این اعمال خارجی بشود تذکیه به عبارت دقیقتر تذکیه همین اعمال خارجی هست و لکن به عنوان، یک ویژگی هم اضافه می شود منتهی در شبهه حکمیه ما شک داریم این ویژگی دیگر چی است؟

توضیح اینکه یک ویژگی شرط است منتهی نمی‌دانیم به عنوان شبهه حکمیه آن ویژگی اهلیت است تا شامل اسب و قاطر و اینها هم بشود یا آن ویژگی غنمیت است تا شامل آنها نشود یک ویژگی باید باشد و ما شک داریم آن ویژگی چی است خصوص غنمیت است یا اهلیت است کدام یک از اینها است؟ در اینجا آمده گفته شبهه حکمیه با شبهه موضوعیه‌اش با هم فرق می‌کند اما اگر شبهه حکمیه باشد می‌دانیم یک ویژگی شرط است منتهی نمی‌دانیم اهلیت است تا شامل اسب بشود یا غنمیت است تا شامل اسب نشود الان در شبهه حکمیه یک اسبی را ذبح کردند ما شک داریم این گوشتش حلیت اکل دارد یا حلیت اکل ندارد آیا می‌توان در اینجا استصحاب عدم تذکیه جاری کرد یا نه؟ منشا شک در این است که آیا این تذکیه شده یا نشده تذکیه هم عبارت است از ذبح مع الشرایط با یک ویژگی در حیوان منتهی نمی‌دانیم شارع آن ویژگی را اهلیت قرار داده است تا شامل اسب بشود یا غنمیت قرار داده که شامل اسب نشود الان ما در اینجا چه کار کنیم؟ می‌توانیم استصحاب کنیم عدم تذکیه را یا نه؟

### 1-4-3-2-4-1. تبیین جریان یا عدم جریان استصحاب موضوعی در شبهات حکمیه

یک بحثی است که آیا استصحاب موضوعی در شبهات حکمیه جاری است یا نیست مخصوصا اگر آن شبهه حکمیه منشاش مفهومیه باشد؟ چون می دانید منشا شبهه حکمیه چهار چیز است یا فقدان نص است یا تعارض نصین یا اجمال نص و یا شبهه مفهومیه و البته اجمال نص هم همان شبهه مفهومیه نیست چون شبهه مفهومیه دائر بین اقل و اکثر یا متباینین است ولی در اجمال نص اصلا نمی فهمیم چه می خواهد بگوید.

اول یک مثال که شنیدید و ثمره فقهی هم دارد و بین شیعه و سنی هم اختلافی است و آن اینکه در شریعت نمی‌دانیم غروب به چی محقق می‌شود؟ گفته صم الی الغروب در ماه رمضان روزه بگیر تا غروب یا مثلا وقتی غروب محقق شد نماز مغربت را بخوان ما نمی‌دانیم الان این مفهوم غروب به استتار قرص محقق می‌شود یا به زوال حمره مشرقیه که یک فترتی است بین استتار قرص و زوال حمره مشرقیه که حدود ۱۷ دقیقه است ما الان می خواهیم در همین ۱۷ دقیقه‌ای که بین استتار قرص است و زوال حمره روزه‌مان را افطار کنیم می‌خواهیم نماز مغرب بخوانیم می‌شود یا نه؟ اگر غروب استتار قرص باشد می‌شود ولی اگر زوال حمره مشرقیه باشد نمی‌شود یک کسی بگوید استصحاب می‌کنم بقای نهار را که موضوع هست گوید قبل از استتار قرص روز موجود بود نهار بود الان استتار قرص شده ولی زوال نهار نشده استصحاب می‌کنیم بقای نهار را آیا می‌شود یا نمی‌شود استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه اینجا اختلاف است از نظر فقهی هم می‌دانیم سنی ها به استتار قرص همه احکام را انجام می‌دهند از نظر ادله هم فی الجمله توجه داریم تقریبا حق با همان‌ها است ولی فقهای شیعه همه‌شان گویند نه باید زوال قرص باشد البته بعضی اجازه می‌دادند در نجف مرحوم قاضی می‌گفتند من که مبنایم استتار قرص است لذا افطار می‌کردند و نماز هم چه بسا می خواندند ولی بقیه نه الان هم فی الجمله ممکن است باشد ولی ابراز نمی‌کنند.

استصحاب بقای نهار چه اشکالی دارد؟ گویند نمی‌شود چرا که در خارج شکی نیست استصحاب قوامش به شک در خارج است و شما در خارج شک ندارید چون استتار قرص را یقین دارید که شده است زوال حمره مشرقیه هم یقین داریم نشده است پس چی را می خواهیم استصحاب کنیم؟ در خارج شما شک ندارید تا بخواهید استصحاب کنید پس آنکه در خارج است دو تا یقین است یقین داریم استتار قرص شده و یقین داریم که زوال حمره مشرقیه نشده بخواهیم استصحاب کنیم بقای نهار را نهار چی است امدش چی است؟ اگر امدش استتار قرص بوده که شده پس قطعا مرتفع است اگر هم امدش زوال حمره مشرقیه است که قطعا نشده پس شما چی را می خواهید استصحاب کنید؟ در خارج پس شک نداریم ولی مفهوم غروب را نمی دانیم چی است مفهوم بما هو مفهوم که اثر شرعی نیست غروب خارجی موضوع اثر شرعی است.

دقت کنید آنچه موضوع اثر شرعی است نهار خارجی است واقع النهار و واقع النهار اگر استتار قرص امدش باشد آمده اگر زوال حمره باشد نیامده واقع النهار که اثر شرعی دارد برای روزه آن را باید حل کنیم و در آن شک نداریم و دو تا یقین داریم مفهوم بما هو مفهوم موضوع اثر شرعی نیست. استصحاب موضوعی در شبهات حکمیه جاری نیست چون موضوع مشخص نیست یعنی ماهیت و مفهوم موضوع مشخص نیست یعنی مثلا رد مثال صم نهار ماهیت نهار مشخص نیست که تا زوال است یا تا حمره مشرقیه. وقتی نمی دانیم شارع چه چیزی را موضوع حلیت یا حرمت قرار داده است چطور می گوییم نیست؟

در ما نحن فیه حیوانی ذبح شده تمام شرایط قطعا هست اسب هم قطعا هست یعنی آنکه اهلی است اگر شارع اعتبار کرده باشد هست و اگر غنم را معتبر کرده قطعا نیست پس شما به لحاظ آنکه اثر شرعی دارد در خارج مردد بین دو تا قطع هستید شک شما چی بود؟ اینکه شارع برای تحقق تذکیه اهلیت را معتبر کرده که هست اسب اهلی است اگر غنمیت را معتبر کرده قطعا نیست پس شما در خارجی که موضوع اثر شرعی است موضوع اثر شرعی ما یعنی حلیت ما بار شده بر تذکیه ی خارجیه ای که شرطش یا اهلیت است که قطعا هست پس قطع داریم هست اگر آنچه شارع اعتبار کرده غنمیت است که قطعا نیست پس شما چی را می خواهید استصحاب کنید؟ شما می خواهید استصحاب کنید عدم تحقق تذکیه‌ای را که شرطش غنمیت است قطعا نیست عدم تذکیه‌ای که شرطش اهلیت است قطعا هست پس شما در خارج شک ندارید. لذا می‌گویند استصحاب بقای موضوعی در شبهات حکمیه‌ای که منشاش حکم شرعی باشد نیست.

مثالی که بیان شد مفهومیه بود در اینجا غیر مفهومیه است. منشا شبهه مفهومیه هم فقدان نص است در حقیقت علم اجمالی داریم شارع یکی را در خارج معتبر کرده است نمی دانیم کدام است پس شما در خارج شک ندارید لذا استصحاب مبتنی بر این است.

ان قلت: همانی را که شارع مقدس معتبر کرده که تذکیه از آن انتزاع می شود همان نیست اگر غنمیت است اگر اهلیت است ما که نمی دانیم اهلیت باشد قطعا هست غنمیت باشد قطعا نیست ما به اینها کار نداریم همانی را که شارع مقدس اعتبار کرده همان نیست ؟

قلت: این مثل همان است که در مفهوم ورود می‌گفتید استصحاب جاری کنید اینجا آن امر انتزاعی منشا اثر نیست آن عنوان بما هو عنوان در حقیقت نه قید ماست و نه جزء ماست و نه اثری به نام حلیت بر آن بار است و نه بر عدمش حرمت بار است پس آنکه در حقیقت موضوع اثر شرعی است شک نداریم دو تا یقین داریم یکی یقین به وجود و یکی یقین به عدم آن را که می خواهیم استصحاب جاری کنیم نه قید شرعی است نه جزء شرعی است پس موضوع اثر شرعی نیست.

مثال عرفی دیگر اینکه ما علم اجمالی داریم مولا گفته یا فقیر را اکرام کن یا عالم را اکرام کن رابطه‌ی بین فقیر و عالم مطلق است هر فقیری عالم است ولی هر عالمی فقیر نیست علم اجمالی داریم نمی‌دانیم گفته فقیر را اکرام کن یا عالم را اکرام کن حالا یک زیدی است در اینجا فقط فلسفه بلد است فقه بلد نیست آیا در این جا می‌توانیم بگوییم واجب نیست اکرام کنیم؟ چون اگر گفتیم گفته عالم را اکرام کن اینجا واجب الاکرام است ولی اگر گفته فقیر را اکرام کنیم واجب الاکرام نیست اینجا چه بگوییم؟ بگوییم استصحاب کنیم عدم موضوع حکم شرعی را این زید که الان فلسفه بلد است فقه بلد نیست نمی‌دانیم موضوع وجوب اکرام هست یا موضوع وجوب اکرام نیست چون نسبت به خارج که نمی توانیم استصحاب جاری کنیم چرا که اگر موضوع وجوب اکرام عالم باشد هست اگر فقیر باشد نیست دو تا قطع داریم پس در خارج شک نداریم دو تا یقین داریم ولی در یک چیز شک داریم و آن موضوع حکم شرعی است. بگوییم همان که موضوع حکم شرعی است در اینجا نیست گوید آن عنوان موضوع حکم شرعی که عنوان بما هو عنوان است وجود خارجی ندارد لذا در اینجا نمی‌توان استصحاب عدم موضوع حکم شرعی را کرد مثل اینکه در ما نحن فیه استصحاب می‌کردی همان که موضوع حکم شرعی تذکیه است همان نیست این نمی شود.

مثال در شبهه مفهومیه اینکه شما فهمیدید شارع مقدس غنمیت را معتبر دانسته است منتهی غنمیت باز شبهه مفهومیه دارد چون غنم ها دو جور هستند یک وقت پدر و مادرش هم غنم است اگر این را ذبح کردیم حلال است اما اگر آمدیم حیوانی را ذبح کردیم که پدرش کلب است مادرش غنم است آیا آن مفهوم غنم این را می‌گیرد یا نمی‌گیرد؟ می‌شود شبهه مفهومیه. الان حیوانی را ذبح کردیم که پدرش کلب است مادرش غنم است آیا اینجا می‌شود استصحاب کرد عدم تذکیه را گوید باز اینجا نمی‌شود چون در حقیقت آن مفهوم شما اگر حلیت رفته روی غنمی که پدر و مادرش غنم باشد قطعا نیست اگر غنمی است که پدرش کلب باشد مادرش غنم باشد این هم گرفته قطعا غنم است پس باز شما شبهه و شک ندارید لذا اینجا هم نمی توانیم استصحاب کنیم عدم تذکیه را چون شما بین الیقینین هستی اگر سعه داشته باشد قطعا هست اگر ضیق داشته باشد قطعا نیست.

نتیجه شد که اگر در اینجا شک ما در تذکیه و عدم تذکیه منشاش این است که نمی دانیم شارع چه چیزی را معتبر کرده است تذکیه یک امر خارجی باشد شبهه هم شبهه حکمیه باشد اینجا استصحاب عدم تذکیه جا ندارد. بخاطر همین مثالهایی که زدیم که استصحاب موضوعی در شبهات حکمیه جاری نیست. وقتی استصحاب عدم تذکیه از کار افتاد نوبت می‌رسد به اصاله الحل چون اصل حاکم از دست ما گرفته شد استصحاب عدم تذکیه جاری نشد نوبت می رسد به برائت و اصاله الحل.

# جلسه هفتم دوشنبه ۱۴ شهریور ۱۴۰۱

### 1-4-3-2-5. فرض پنجم: تذکیه امر مرکب با اعتبار یک ویژگی در شبهات موضوعیه

بحث در رابطه با جریان استصحاب عدم تذکیه بود در صورتی که منشا شک در قابلیت حیوان بود بحث در شبهه حکمیه‌اش مطرح شد، شبهه موضوعیه‌اش باقی مانده است. در اینجا از نظر حکمی می‌دانیم چه حیوانی قابلیت تذکیه دارد و چه حیوانی ندارد منتهی الان نمی‌دانیم این لحم موجود از آن حیوانی است که قابل تذکیه است یا از آن حیوانی است که قابل تذکیه نیست. آیا در اینجا استصحاب عدم تذکیه مجال دارد یا ندارد؟

در اینجا مفروغ عنه است که برای اینکه حیوان قبول تذکیه کند یک خصوصیتی در حیوان اخذ شده است و شبهه حکمیه هم نداریم و حکم واضح است، نمی دانیم این ما تحقق فی الخارج یعنی این لحم موجود آن خصوصیت معتبره را دارد یا ندارد؟

### 1-4-3-2-5-1. فرق جزء و قید و تقید در فقه

آن خصوصیت معتبره تاره به نحو جزء اخذ شده است و تاره به نحو قید اخذ شده است و در علم فقه فرق است بین جزء و قید، به عنوان نمونه در نماز رکوع جزء است، سجده جزء است، قرائت جزء است لکن طهارت قید است اینها گاهی احکامش به لحاظ استصحاب فرق می‌کند لذا این جمله را هم شنیده اید که: «تقیدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجٌ» در بحث نماز مثلا صلاه مشروط است به طهارت اما این طور نیست که طهارت یک امر مستقلی از صلاه باشد تقید صلاه به طهارت قید است آنچه بر ما واجب است صلاه متطهرٌ است این را گوید تقیدٌ جزءٌ. تقیدٌ جزءٌ یعنی تقیدُ الصلاه بالطهاره جزء نماز است ولی قید که وضو و غسل و تیمم باشد آنها خارج از نماز است وضو که جزء نماز نیست، غسل که جزء نماز نیست، تیمم که جزء نماز نیست، تقید صلاه به طهارت جزء است.

### 1-4-3-2-5-2. فرض پنجم حالت اول: تذکیه امر مرکب با اعتبار ویژگی که جزء است در شبهات موضوعیه

در ما نحن فیه هم آن خصوصیت مثلا اهلیت حیوان یا غنمیت حیوان آیا جزء لحاظ شده که منهاض باشد یا نه تقید الحیوان بالاهلیه جزء است که قید باشد؟ اثر اینکه آن خصوصیت جزء لحاظ شود یا قید این است که در هر دو استصحاب جاری می شود لکن به دو بیان مختلف.

اگر آن خصوصیت دخیله مثل اهلیت جزء باشد شک داریم آن جزء در خارج محقق شده یا محقق نشده است؟ فرض کنید اهلیت برای تحقق تذکیه جزء تذکیه است الان شک داریم این حیوانی که در خارج ذبح شده آن جزئش که اهلیت باشد محقق شده یا محقق نشده است؟ استصحاب گوید زمانی که این حیوان نبود اهلی هم نبود غنم هم نبود شک می‌کنیم بعد که به وجود آمد آن همراهش بود تا کشته شد؟ استصحاب می گوید کما کان محقق نشده است؛ منتهی اینجا یک نکته ظریفی هم است و آن اینکه اگر آن خصوصیت از خصوصیات ذاتیه باشد اصطلاحا می‌رود در استصحاب عدم ازلی در ذاتیات که دو اشکال دارد یکی این است که اصل استصحاب عدم ازلی مشکل دارد خیلی‌ها قبول ندارند ما هم قبول نداریم. اشکال دوم هم این است که استصحاب عدم ازلی در ذاتیات است که اشکال روی اشکال می‌شود.

اما اگر آن خصوصیت ماخوذه ذاتی نباشد مثلا حیوان اهلی باشد وحشی نباشد خوب آن خصوصیت جزء ذاتیاتش نیست یعنی بعد از آنکه حیوان متولد می‌شود یا اهلی است یا وحشی است و اهلی بودن یا وحشی بودن جزء ماهیتش نیست بلکه از عوارض وجودش است نه جزء ماهیتش اینجا هم باز استصحاب عدم ازلی است. گوییم زمانی که این حیوان نبود اهلی نبود شک می‌کنیم که وجود پیدا کرد اهلی شد یا اهلی نشد استصحاب می‌کنیم همان عدم اهلیت قبل از وجود را این هم همان استصحاب عدم ازلی است و لکن نه در ذاتیات این یک کمی وضعش از قبلی بهتر است.

### 1-4-3-2-5-3. فرض پنجم حالت دوم: تذکیه امر مرکب با اعتبار ویژگی که قید است در شبهات موضوعیه

فرض بعدی این است که آن خصوصیت قید باشد یعنی همین اهلیت یا غنمیت معتبر است از نظر شارع در تذکیه ولی به عنوان قید یعنی این اعمال خارجیه من الذبح و الاستقبال و غیره مقیدند به اینکه در حیوان عن اهلیه باشند، عن غنمیه باشد. اینجا استصحاب عدم تذکیه جاری می‌شود. استصحاب عدم ازلی هم نیست بلکه استصحاب عدم نعتی است چرا که قبل از آنکه این حیوان ذبح بشود مقید بما هو مقید محقق نشده است؛ مقید عبارت است از ذبح مع الشرایط عن قابلیت الحیوان من الاهلیه و الغنمیه این مقید بما هو مقید قبل از ذبح محقق نبود حیوان بود ولی این تقید به این قید محقق نبود شک می‌کنیم با ذبح مع الشرایط آیا این مقید بما هو مقید حاصل شد یا نشد می‌گوییم حالت سابقه عدمی دارد در زمانی که این حیوان زنده بود این مقید را استصحابش می‌کنیم عدمش را می‌گوییم اصل عدم تحقق مقید بما هو مقید است به عنوان استصحاب عدم نعتی پس مشکل ازلی را هم این ندارد.

بنابراین در ما نحن فیه که شبهه موضوعیه است ما می‌توانیم هم استصحاب عدم جزء را جاری کنیم اگر جزء باشد هم استصحاب عدم قید را جاری کنیم اگر قید باشد اولیش عدم ازلی است دومی‌اش عدم نعتی است این هم در رابطه با این شبهه موضوعیه.

**1-4-4. بررسی صورت پنجم: حیوان ذاتا قابلیت تذکیه را دارد** **اما نمی‌دانیم آیا مانعی از این تذکیه وجود دارد در شبهه حکمیه**

در این دو صورت حیوان ذاتا قابلیت تذکیه را دارد مثل غنم یا شتر یا گاو است منتهی نمی‌دانیم این حیوان جلال شده یا نشده؟ آیا مانعی از این تذکیه وجود دارد یا مانعی از تذکیه وجود ندارد؟ علی ای حال بحث ما این است که این حیوان که قابلیت تذکیه دارد آیا جلل مانعیت دارد یا نه به عنوان شبهه حکمیه؟ و اگر هم مانعیت دارد به نحو شبهه موضوعیه نمی دانیم این حیوان جلال شده یا نشده؟

مثال در شبهه حکمیه اینکه یک لحم حیوانی است جلال و نجاست‌خور شده لکن نمی‌دانیم آیا جلل مانع از تذکیه هست یا نیست. در اینجا می توان استصحاب عدم تذکیه را جاری کرد یا نه؟

نمی دانیم چطور شده شخصیت بزرگی مثل مرحوم خویی در اینجا دقیق حرف نزده است گفته ما در اینجا نمی‌توانیم به اطلاقات مراجعه کنیم. مرحوم صدر در اینجا که نمی‌دانیم این جلل مانعیت دارد در اینکه می‌توان به استصحاب عدم تذکیه رجوع کرد یا نه؟

گفته تاره تذکیه یک امر مرکبی است و تاره یک امر بسیطی است.

تذکیه مرکب باشد یعنی همین ذبح مع الشرایط این می‌شود تذکیه اعمال خارجیه منتهی الان نمی‌دانیم این عدم جلل دخلی در تحقق تذکیه دارد یا دخل ندارد؟

آيا به عنوان یک جزء مدخلیتی دارد یا به عنوان یک جزء مدخلیتی ندارد؟

هر چه وجودش مانع باشد عدمش شرط است در اینجا نمی‌دانیم در این تذکیه که یک امر مرکبی است آیا این جلل مانعیت دارد یا مانعیت ندارد و عدم جلل شرط است یا نه؟

تذکیه هم که یک امر مرکبی است نمی‌دانیم این مرکب با بودن جلل محقق می‌شود یا محقق نمی‌شود؟

آیا می‌توانیم استصحاب جاری کنیم یا نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم؟

بنابراین شک داریم این ذبح با این حیث آیا در خارج تذکیه هست یا تذکیه نیست؟

اصطلاحا این را در خارج شک در موضوعیت موجود گویند. یک چیزی موجود هست الان ذبح شده با شرایط منتهی نمی‌دانیم آیا این جلل مانعیت دارد در نتیجه این امر خارجی موضوع حلیت نباشد یا جلل مانعیت ندارد تا این امر موجود موضوع برای حلیت باشد؟

در اینجا آقای صدر می‌فرمایند چون شبهه حکمیه است نمی‌دانیم جلل مانعیت دارد یا ندارد اگر مانعیت نداشته باشد این ما تحقق فی الخارج موضوع هست برای حلیت اگر جلل مانعیت داشته باشد این ما تحقق فی الخارج موضوع نیست. امر دائر است بین اینکه این ما وقع قطعا موضوع است اگر جلل مانع نباشد یا قطعا موضوع نیست اگر جلل مانع باشد؟ همان اشکالات قبلی مطرح می‌شود.

لذا یک قاعده کلی همیشه در ذهنتان باشد

### 1-4-4-1. قاعده کلی: عدم جریان استصحاب در موارد شک در موضوعیت موجود و جریان در موارد شک در وجود موضوع

هر وقت شک در موضوعیت موجود باشد استصحاب جاری نیست ولی هر وقت شک در وجود موضوع باشد استصحاب جاری است. اینجا بحث طوری است که شک داریم آیا ما تحقق فی الخارج موضوع برای حلیت هست یا نه؟ اینجا استصحاب مجالی ندارد چطور شده مرحوم خوئی اینجا استصحاب عدم تذکیه را جاری کرده است معلوم نیست.

به هر حال استصحاب عدم تذکیه در اینجا جاری نیست چرا که تذکیه همین اعمال خارجیه است منتهی نمی‌دانیم یک قیدی یک شرطی به نام عدم جلل دارد یا ندارد؟ اگر دارد یعنی در حقیقت این شرط دخالت دارد که به این معناست که موضوع نیست اگر این قید را ندارد قطعا موضوع هست پس شما در خارج شک ندارید تا بتوانید استصحاب جاری کنید.

فرض این است حلیت یک حکم شرعی است بر اساس آیه شریفه الا ما ذکیتم که بار شده بر تذکیه و تذکیه هم است که همین اعمال خارجیه است منتهی نمی‌دانیم این اعمال خارجیه یک شرط عدمی دارد یا ندارد؟ آیا شارع مقدس عدم جلل را شرط کرده یا شرط نکرده؟ شبهه حکمیه است اگر شرط کرده باشد این ما تحقق فایده ندارد این تذکیه نیست اگر نکرده باشد تذکیه هست شما که می‌گویید استصحاب عدم تذکیه می‌خواهید چه کار کنید؟ شما می‌خواهید بگویید موضوع هست یا نیست؟ در خارج شک وجود ندارد بلکه دو تا یقین وجود دارد یا یقین دارید موضوع هست علی تقدیرٍ یا یقین دارید موضوع نیست علی تقدیرٍ پس شک نداریم و در شبهات حکمیه هر وقت شک در موضوعیت موجود باشد نمی‌توانیم استصحاب جاری کنیم چون در حقیقت شک نداریم آنکه موضوع اثر شرعی است در خارج است و ما در حقیقت دائر بین دو تا قطعیم یا قطع داریم این تذکیه هست علی تقدیر یا تذکیه نیست علی تقدیر اخری دیگر جا برای استصحاب نیست.

اما اگر بنا باشد تذکیه یک امر بسیطی باشد آیا در اینجا باز استصحاب جاری است یا جاری نیست؟ امر بسیط یا رابطه اش عنوان معنون است یا رابطه اش سبب و مسبب است به عنوان حکم شرعی و اعتباری یا به عنوان یک امر تکوینی است امر بسیط در هر صورت از موارد بسیط مذکور باشد یا محقق شده یا نشده می‌گوید قبل از آنکه این حیوان ذبح بشود محقق نشده بود الان شک می‌کنیم محقق شده یا نه اینجا استصحاب عدم جاری است می‌گوییم این امر بسیط محقق نشده است. وقتی محقق نشده است نتیجه این است که اگر حیوانی جلال شده بود شک کردیم آیا این جلل مانعیت دارد یا ندارد بر اساس استصحاب عدم تذکیه که امر بسیطی است این گوشت به حرمت محکوم می‌شود. استصحاب گوید تذکیه نشده پس خوردنش حرام است این جا می‌شود شک در تحقق موضوع شک در وجود موضوع. موضوع برای حلیت همین امر بسیط بود که تذکیه دارد شک دارید این امر بسیط محقق شده یا نشده است می‌شود شک در وجود موضوع و هر وقت شک در وجود موضوع باشد استصحاب جاری است.

پس این قاعده کلی در ذهنتان باشد این قاعده در بحث کر هم مطرح می‌شود. گوید اگر شک در وجود کر داشته باشیم استصحاب جاری است شک داریم کری وجود دارد یا نه اصل در عدمش است ولی اگر شک در کریت موجود داشته باشیم جاری نیست حالا این در بحث خودش.

نتیجه اینکه در این دو صورت اگر شک از ناحیه مانعیت از تذکیه بود تاره شبهه حکمیه است و در این شبهه حکمیه تاره علی ترکب تذکیه بحث می‌شود که استصحاب جاری نیست و اخری علی نحو بساطت تذکیه بحث می‌شود که استصحاب جاری هست.

### 1-4-4-2. اشکال به مرحومین سیدین خوئی و صدر

می خواهم یک مقداری صورت مساله را عوض کنم فی الجمله هم اشکال به آقای خویی وارد می شود هم اشکال به آقای صدر وارد می شود. چرا اصلا این طوری بحث کنیم؟ ما می آییم در اینجا این طوری بحث می کنیم مگر نه اینکه در اینجا جلل مانعیت دارد؟ اگر مانعیت داشته باشد شارع مقدس عدمش را اعتبار کرده می‌گوید اگر بخواهد این گوشت حلال بشود از شرایطش این است که این حیوان جلال نشده باشد این اعتبار شرعی است و هر اعتبار شرعی دلیل می‌خواهد باید در شریعت یک دلیلی باشد تا این را ثابت کند. تاره مراجعه می‌کنیم به ادله‌ای که در آن تذکیه آمده است مثلا به آیه الا ما ذکیتم گفته هر حیوانی همان را که در آیه شریفه شمرده میته و متردیه و ما اکل السبع و غیره که گفته اینها را نخورید بعد گفته الا ما ذکیتم حالا شک داریم آیا از شرایط تذکیه عدم جلل هست یا نیست تمسک می کنیم به اطلاق شک می‌کنیم از شرایط این است یا نه اطلاق گوید از شرایط این نیست تا اینجا را آقای صدر هم فی الجمله مطرح کرده است ولی متاسفانه آقای خویی در اینجا گفته نه به این اطلاقات نمی‌توان تمسک کرد. برای نفی شرطیت عدم جلل اگر بتوانیم به اطلاقات تمسک کنیم مشکل حل خواهد شد. در مکاسب و رسائل هم آمده هر وقت شک در شرطیت یا جزئیت چیزی داشتیم به اطلاقات تمسک کرده آن شرط یا جزء را نفی می‌کنیم.

شارع مقدس می‌گوید اقیموا الصلاه شک در مقام بیان هم باشد در مقام بیان اجزاء و شرایط باشد صلوا، ما رایتمونی اصلی ما شک کردیم بعد از ۱۴۰۰ سال آیا شارع مقدس یک شرطی در نماز دارد یک جزئی در نماز دارد که هر وقت بخواهی نماز بخوانی باید بگویی اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. شما به عنوان یک فقیه قرن ۲۰ یا قرن ۱۴ یا ۱۵ شک می‌کنید آیا اعوذ بالله در نماز جزء شرط است یا نیست؟ چه می گوییم؟ می‌گوییم شارع می گوید صلّوا کما رایتمونی اصلی اطلاق دارد چه اعوذ بالله بگویی چه نگویی با اطلاق این جزئیت و شرطیت را نفی می‌کنیم حالا در ما نحن فیه هم فرموده شارع که هر چه تذکیه شد بخورید تذکیه یک امر عرفی است شک می‌کنی از شرایطش عدم جلل است یا نه؟ فرموده ما ذکیتم بخورید و لو این جلل باشد.

آقای خوئی گفته به این ادله نمی‌توانیم تمسک کنیم. چون تذکیه یک امر عرفی نیست خطابات ما ملقی به عرف است و عرف از این تذکیه نمی‌فهمد تا بخواهد عدم جلل را نفی کند؟

این متاسفانه چیز عجیبی است! اکثر اطلاقات ما در شریعتین امری تاسیسی است عرف نماز را چه می‌فهمد که چه چیز است؟ حج را چه می فهمد چی است؟ شما اطلاقاتی دارید به همین اطلاقات تمسک می‌کنیم اینها را نفی می‌کنید هر وقت شک کردید لذا در اینجا هم ما می توانیم به این اطلاقات تمسک کنیم به عنوان شبهه حکمیه نفی کنیم شرطیت عدم جلل را این یک مساله.

مساله بعدی هم که آقای خویی گفته در همین جا گفته ما می توانیم استصحاب کنیم عدم تذکیه را مبهم حرف زده آقای خوئی خوب طبعا افرادی مثل مرحوم صدر و شاگردان آقای صدر اشکال کردند به آقای خوئی که آقا اینجا الان گفتید اگر شبهه حکمیه باشد استصحاب عدم تذکیه جاری نیست چون در حقیقت شما شک دارید در موضوعیت موجود دو تا یقین داری در کارت نمی شود استصحاب عدم تذکیه جاری کرد ولی ما چون آقای خوئی را از نظر علمی آدم بزرگی می دانیم این طور دفاع می کنیم اینجا لعل و به احتمال قوی مرادش عدم تذکیه که گوید جاری می شود بر مبنای بساطت تذکیه است همین الان گفتیم دیگر تذکیه اگر امر بسیطی باشد شک داریم در تحقق این امر بسیط استصحاب عدم تذکیه جاری است اگر آقای خویی در اینجا گفته استصحاب عدم تذکیه به لحاظ این معنای دومی است اتفاقا مختار خودش هم همین است که آیا تذکیه یک امر مرکب یا یک امر بسیطی است مختارش این است که تذکیه یک امر بسیطی است پس طبق مبنای خودش حرف زده بله اگر خواست مفصل حرف بزند باید این تقسیم بندی را بکند که اگر تذکیه امر مرکبی باشد که نائینی می‌گوید استصحاب جاری نیست اما اگر امر بسیطی است که خودش می گوید جاری است.

فتلخص که دو اشکالی که به آقای خوئی است اولش وارد است به نظر ما به اطلاقات اگر باشد می توانیم تمسک کنیم برای نفی اشتراط عدم جلل ولی اگر کسی اشکال کند به آقای خوئی که چرا استصحاب عدم تذکیه جاری کردی؟ می گوییم ایشان بنابر بساطت تذکیه بحث کرده است لذا این هم دفاع از آقای خوئي.

### 1-4-4-3. جریان برائت در احکام تکلیفی و وضعی

یک بحث دیگر در همین تتمه مانده و آن اینکه اگر اطلاقی نداشتیم الا ما ذکیتم بگوییم از این حیث در مقام بیان نیست یا حرف آقای خوئی را زدیم که عرفی نیست نمی توانیم ما به اطلاقش تمسک کنیم و نفی کنیم شرطیت عدم جلل را آیا راه دیگری داریم برای نفی این شرطیت یا نه؟

بعضی مثل مرحوم آخوند اینجا حرف نزدند طبق مبنای اصولی‌اش داریم حرف می زنیم می‌گوید نه این است که شما شک دارید که آیا این عدم جلل شرطیت دارد یا ندارد؟ رفع ما لا یعلمون برائت از شرطیت جاری می‌کنیم این را در کفایه خواندید که آیا برائت مختص در احکام تکلیفیه است یا شامل احکام وضعیه هم می‌شود علی المبنا آخوند قبول دارد بعضی‌ها قبول ندارند از نظر ما نه هیچ مشکلی ندارد برائت است و در جزئیت چیزی شک کردیم برائت از جزئیت در شرطیت چیزی شک کردیم برائت از شرطیت الان هم شک داریم عدم جلل شرطیت دارد یا شرطیت ندارد برائت جاری می‌شود و رفع ما لا یعلمون تا رفع ما لا یعلمون جاری کردیم این گوشت می‌شود حلال این هم در این زمینه که ما از اول بحث را این طور می‌چینیم که البته فی الجمله در کلمات آقای صدر است که اگر اطلاقی بود برای نفیش در شبهات حکمیه به آن اطلاق تمسک می‌کنیم اگر نبود به برائت از تقیید تمسک می‌‌کنیم و در نتیجه مشکل را حل می‌کنیم این هم در رابطه با شبهه حکمیه.

**1-4-5. بررسی صورت ششم: حیوان ذاتا قابلیت تذکیه را دارد** **اما نمی‌دانیم آیا مانعی از این تذکیه وجود دارد در شبهه موضوعیه**

در شبهه موضوعیه نمی‌دانیم این حیوان جلال شده یا نه؟ می دانیم جلل مانع است منتهی نمی‌دانیم این حیوان این گوسفند این گاو این شتر الان نجاستخوار شده یا نشده؟

حالا نمی دانیم حیوان جلال شده یا نه می دانیم مانع است و جلال شده باشد گوشتش حرام است نمی دانیم این حیوان جلال شده یا نشده در اینجا آیا می‌توانیم استصحاب عدم تذکیه جاری کنیم یا نه؟

صورت مساله این طور است که فرض می‌شود تذکیه یک امر مرکبی است یعنی ذبح با شرایط و باید جلل هم نباشد ولی نمی‌دانیم این حیوان جلل دارد یا ندارد آیا می توانیم در اینجا استصحاب عدم تذکیه جاری کنیم یا نه؟

فرض این است شبهه موضوعیه است نمی‌دانیم حیوان جلال شده یا نه؟ تذکیه هم یک امر مرکبی است آیا استصحاب عدم تذکیه جاری است یا نه؟ به عبارت دیگر اینجا مجرای چه اصلی است؟ چه اصلی اینجا جا دارد جاری باشد و محکوم اصول دیگر نباشد و موضوع اثر باشد و مشکل حل شود؟ شما الان با یک حیوان برخورد کردید نمی‌دانید جلال هست یا نه می‌خواهید ذبحش کنید گوشتش را بخورید آیا اینجا می‌توایند گوشتش را بخورید؟ مگر نه این است که شما شک دارید این حیوان جلال شده است یا نه؟

در اینجا استصحاب می‌کنیم عدم جلل را یعنی از زمانی که از مادرش متولد شده بود که جلل نبود حیوان چند روز در دنیا زنده بود همه‌اش که نجاست نمی‌خورد که و شک بدوی است تا زمانی که اصل موضوعی باشد نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد رابطه موضوع با حکم کالعله و المعلول است. رابطه بین الحکم و الموضوع کرابطه بین العله و المعلول یعنی اینها طوری هستند که در خارج از هم منفک نیستند موضوع محقق شود حکم هم محقق است لذا اگر یک اصلی در ناحیه موضوع جاری شود حکم خود به خود روشن است لذا ما باید ریشه را درست کنیم که موضوع است اینجا استصحاب گوید یک زمانی جلل نبود الان هم استصحاب گوید جلل نیست شما ضم الوجدان الی الاصل می‌کنید حلیت را بار می‌کنید می‌گویید تذکیه که شده یعنی ذبح شده رو به قبله هم بوده و همه اینها هم هست فقط نمی‌دانیم یک مانعیتی دارد یا نه زنده باد استصحاب استصحاب گوید زمانی جلال نبوده الان هم جلال نیست فتلخص که این در خارج این تذکیه که امر مرکبی است درست شد منتهی بخشی بالوجدان و بخشی بالتعبد موضوع حلیت که تذکیه است محقق شد. یعنی یقین داریم مانع نبوده شک کردیم مانع پیدا شده استصحاب گوید مانع پیدا نکرده ذبح با شرایط هم که محقق شده حلیت مترتب است هیچ گیری ندارد این در رابطه با جایی که تذکیه یک امر مرکبی باشد.

اما در جایی که تذکیه یک امر بسیطی باشد بارها گفتیم بسیط است از همین اعمال خارجی محقق می‌شود یا امر تکوینی است محقق می شود هر چی باشد بالاخره امر بسیطی است ما شک داریم الان این امر بسیط محقق شده یا نه منشا شک این است که این حیوان جلال شده یا جلال نشده اینجا چه باید کرد؟ شبهه موضوعیه است یعنی این حیوان الان جلال شده یا جلال نشده چرا استصحاب عدم جلل را جاری نمی‌کنید استصحاب گوید جلل پیدا نکرده آیا این استصحاب درست است؟ تذکیه هم امر بسیطی است این را می‌گویید تذکیه هم امر بسیطی است ما الان شک داریم این امر بسیط محقق شده یا این امر بسیط محقق نشده استصحاب گوید همه چیز که محقق است فقط نمی دانیم یک جللی پیدا شده یا نه استصحاب بگوید جلل محقق نشده پس تذکیه محقق نشده است.

استصحاب گوید جلل حاصل نشده پس تذکیه محقق نشده درست است.

در این مقداری حرف هست شک داریم در تحقق وجود موضوع استصحاب گوید جلل پیدا نکرده پس موضوع محقق شده یک اصل دیگری هم دارد اصل عدم تحقق او است. اصل عدم جلل گوید محقق شده اصل عدم تحقق او گوید محقق نشده است.

این استصحاب عدم جلل طبق بعضی فروض جاری است طبق بعضی فروض جاری نیست اگر این تذکیه‌ای که امر بسیط است یک اعتبار شرعی باشد که موضوعش عبارت است از ذبح مع الشرایط در اینجا استصحاب عدم جلل جاری است و اثر شرعی هم دارد استصحاب گوید زمانی این حیوان جلال نبود الان هم جلال نیست اثرش این است که پس تذکیه محقق است لذا می‌شود یک موضوع دارای اثر شرعی و مستصحب ما هر وقت دارای اثر شرعی بود جاری می‌شود عدم جلل اثرش این است که آن امر بسیط به عنوان یک حکم شرعی برش بار می‌شود تا اینجا هیچ مشکلی نداریم اما اگر آن امر بسیط یک امر تکوینی باشد که قبلا گفتیم یکی از احتمالات همین است اگر امر تکوینی باشد اینجا اصل مثبت است چرا که استصحاب جلل برش بار می‌شود تحقق تذکیه که یک امر تکوینی است بعد بر این امر تکوینی بار می‌شود حلیت که در شرع است لذا می‌شود ترتب حکم شرعی که حلیت است بر استصحاب عدم جلل با یک واسطه‌ی یک امر تکوینی که غیر شرعی است و این از ابرز مصادیق اصل مثبت است پس ببینید آن مقدماتی که گفتیم همه جا کارساز است منتهی قدم به قدم باید برویم. این هم در رابطه با جایی که تذکیه امر بسیط باشد و شبهه موضوعیه باشد.

### 1-4-5-1. استصحاب تعلیقی معارض

این بحث تمام شد فقط یک استصحاب معارضی اینجا وجود دارد و آن اینکه شما در شبهه حکمیه‌اش گفتید اگر شک کردیم آیا تذکیه که یک امر بسیطی است محقق شده یا محقق نشده اصل عدم تحقق تذکیه است نتیجه‌اش اینکه این گوشت حرام است در آنجا یک اصل معارضی است و آن استصحاب تعلیقی است.

این حیوان قبل از جلل پیدا کردن اگر ذبح مع الشرایط می‌شد که گوشتش حلال بود الان که شک داریم جلل پیدا کرده اگر ذبحش با شرایط شده باشد گوشتش حلال است یعنی همان قضیه تعلیقیه را در اینجا می‌آوریم می‌گوییم هذا الحیوان لو کان ذبح قبل الجلل لکان لحمه حلالا و الان کما کان در نتیجه این استصحاب یا حاکم بر آن استصحاب عدم تذکیه است که امر بسیطی است یا معارض است این دیگر بحثش در جای خودش است این استصحاب تعلیقی که نتیجه‌اش حلیت است اگر حاکم باشد کما ذهب الیه صاحب الکفایه در جای خودش گفته استصحاب تعلیقی حاکم است در نتیجه موضوع را از بین می‌برد در نتیجه می‌شود گوشت حلال یا لااقل معارض است استصحاب عدم تحقق تذکیه که یک امر بسیطی است گوید این گوشت حرام است استصحاب تعلیقی گوید این گوشت حلال است تعارضا تساقطا رجوع می‌کنیم به اصل عملی اصاله الحل وقتی استصحاب‌ها با هم تعارض کردند که دو تا اصل حاکم باشند موضوعی باشند نوبت می رسد به اصل محکوم که اصاله الحل باشد هذا تمام الکلام در رابطه با صورت پنجم و ششم.

# جلسه هشتم سه شنبه ۱۵ شهریور ۱۴۰۱

### 1-4-5-2. آیا استصحاب در تعلیقیات جاری است؟ آیا در صورت جریان مقدم است؟

آيا استصحاب در تعلیقیات جاری است؟ اختلافی است عده‌ای قائلند جاری است عده‌ای دیگر گویند جاری نیست. مرحوم آخوند جاری می‌دانند. اگر جاری باشد باز سوال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه آیا این استصحاب تعلیقی بر استصحاب طرف مقابلش مقدم است؟ بعضی قائلند مقدم است چون حکومت دارد چرا که شک ما در حقیقت سببی مسببی است و قضیه استصحاب تعلیقی شک ما را از بین می‌برد؛ چون شک از این جهت است که جلال شدن مانع از تذکیه است یا نه؟ وقتی استصحاب تعلیقی جاری کردیم دیگر شک باقی نمی‌ماند اگر این را قائل شدیم نتیجه حلیت است اگر قائل نشدیم در این صورت این دو استصحاب تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند در نتیجه هیچ استصحابی باقی نمی‌ماند بعد شک می کنیم که آیا این گوشت حلال است یا حرام است اصاله الحل جاری می‌شود.

**1-4-6. بررسی صورت هفتم و هشتم: در تحقق شرایط شک است در شبهات حکمیه و موضوعیه**

صورت هفتم و هشتم این بود که ما نمی‌دانیم در تذکیه مثلا بسم الله گفتن شرط است یا نیست؟ یا شک کردیم آیا عدم تخنیع شرط است یا نه؟ گوسفند را وقتی ذبح می‌کنند آن چهار رگ را که می‌برند می‌رسد به نخاعش بحث است که آیا بلافاصله آن نخاع را قطع نکنیم؟ بعضی ممکن است فتوا داده باشند سریع نخاع را قطع نکنید بگذارید کاملا روح از بدنش جدا شود بعد نخاعش را قطع کنید حالا شک در این است که آیا عدم تخنیع شرط برای ذبح و تذکیه است؟ آیا استقبال شرط است یا شرط نیست؟ در اینجا نیز تاره شبهه حکمیه است مثل همین مثال‌های مذکور و تاره شبهه موضوعیه است مثل اینکه می‌دانیم که شرط تسمیه یا تخنیع است ولی نمی دانیم ذابح این شرط را در خارج رعایت کرده یا نه؟ در اینجا نیز باید بحث شود آیا استصحاب عدم تذکیه جاری هست یا جاری نیست؟

1-4-6-1. بررسی صورت هفتم: در تحقق شرایط شک است در شبهات حکمیه

اما شبهه حکمیه از این قرار است که شک در اشتراط است که مثلا آیا تسمیه شرط است یا شرط نیست؟ به عنوان یک شبهه حکمیه آیا جزء است یا جزء نیست؟

در اینجا ممکن است قائلی بگوید به اطلاقات ادله تذکیه آن روایات یا آیه شریفه الا ما ذکیتم تمسک می‌کنیم مثلا در یکی از اینها شک داریم تمسک می‌کنیم به اطلاق ادله‌ای که تذکیه را بیان کردند با اطلاق این شرطیت را نفی می‌کنیم وقتی با اطلاق شرطیت را نفی کردیم این گوشت حلال است.

مرحوم خویی اشکال کرده که الا ما ذکیتم چون تذکیه امر عرفی نیست ما نمی‌توانیم چرا امر عرفی نیست گوید اگر شارع نفرموده بود گوسفند باید تذکیه شود ما که نمی فهمیدیم الان در خیلی از کشورهای غربی اصلا تذکیه نکنند چینی‌ها گربه و سگ و اینها را خفه می‌کنند و می‌خورند آنها هم مردمند و مثل عقلا هستند بنابراین اگر شارع نفرموده بود باید تذکیه شود گوسفندها را خفه می‌کردند یا حیوانات ماکول اللحم و غیر ماکول اللحم را می خوردند پس این یک امر عرفی نیست تا ما بفهمیم وقتی یک امر عرفی نبود ما نمی توانیم به اطلاقش تمسک کنیم.

مثلا در احل الله البیع که شارع فرموده شک داریم وقتی بیع و شراء می‌کنیم باید الفاظ را عربی بگوییم حتما یا فارسی هم کافی است چی بگوییم؟ گفته احل الله البیع اطلاق دارد چه بیع شما عربی باشد یا فارسی باشد با اطلاق احل الله البیع نفی می‌کنیم اشتراط عربی بودن را می‌گوید اینجا درست است چرا که بیع یک امر عرفی است از قدیم و ندیم مردم بیع می‌کردند همان انسان‌های اولیه هم که شاید بلد نبودند حرف بزنند یک کسی کشاورز بوده گندم داشته یکی هم صیاد بوده ماهی داشته این نیاز به ماهی داشته آن نیاز به گندم داشته می‌آمدند ماهی می‌دادند گندم می‌خریدند پس بیع یک امر عرفی است وقتی بیع یک امر عرفی بود خودشان بیع داشتند بیع را می‌فهمیدند حالا هم که شریعت مقدس اسلام آمده گفته احل الله البیع می‌گوید اگر بنا بود عربیت صیغه شرط باشد می‌فرمود از اینکه نفرموده معلوم می‌شود شرط نیست خود ما می‌فهمیم چی است اما تذکیه را آقای خویی حرفشان این است چه می فهمیم چی است که فرموده الا ما ذکیتم و بعد شک کردیم آیا تسمیه شرط است یا نه تمسک کنیم به اطلاق تذکیه و نفی کنیم این را ما نمی فهمیم این؟

آقای خویی می‌فرماید نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم اشکال می‌شود شرط نیست که ما بفهمیم تذکیه چی است آن طور که بیع را بفهمیم تذکیه را هم بفهمیم ما چکار داریم شارع مقدس الا ما ذکیتم را گفته در چهار تا دلیل چهار تا شرطش را هم بیان کرده است ما الان احتمال می‌دهیم یک شرط دیگرش را هم بیان کرده به ما نرسیده است اصاله الاطلاق جاری می‌کنیم همین که دلالتش عرفی باشد کافی است ما تمسک می‌کنیم. اگر تذکیه شرط دیگری داشت باید بیاید از سکوتش با اطلاقی که گفته نفی می‌کنیم و الا لازمه حرف ایشان این است که در نماز و روزه و حج و جهاد این همه اطلاقات داریم اگر شک کنیم هیچ وقت نباید بتوانیم تمسک کنیم ولی الی ما شاء الله خود ایشان تمسک می کند علی ای حال این حرف درست نیست.

ایشان قائل است آن کلمه‌ای که در اینجا آمده مثل بیع ذکیتم باید عرف بفهمد چی است و حال آنکه نمی‌فهمد حج هم نمی‌فهمد چی است البته شاید شما اشکال کنید که نه این عبادت از همان اول اصلش بوده حج هم در جهالیت می‌کردند منتهی حجشان فرق داشته است نماز هم به معنای دعا باشد از قدیم بوده؟ ایشان گفته اگر عرفی باشد می‌توانیم تمسک کنیم غیر عرفی باشد نمی‌توانیم تمسک کنیم می‌گوییم چرا نتوانیم تمسک کنیم؟ این حرف ایشان درست نیست ما می توانیم به اطلاق ما ذکیتم تمسک کنیم و این قید را نفی کنیم و گوشتش حرام است این در شبهه حکمیه.

مطلب دوم این است که آقای خویی در همین جا دیگر مرتبه بعدیت از اطلاق فوقانی که تمام شدیم حالا تمسک کنیم یا نکنیم نوبت می‌رسد به مرحله بعدی آیا جای استصحاب عدم تذکیه هست یا نه؟ صورت مساله این است که نمی دانیم تسمیه شرط است به عنوان شبهه حکمیه یا تسمیه شرط نیست و یک گوسفندی را ذبح کردیم بدون تسمیه بسم الله نگفتیم آیا این حلال است این نیست اگر در واقع تسمیه شرط باشد حرام است شرط نباشد حلال است در اینجا چه کنیم می توانیم استصحاب عدم تذکیه جاری کنیم یا نه؟ آقای خویی گفته بله عدم تذکیه را استصحاب می‌کنیم.

اشکالی که به ایشان می‌تواند وارد باشد این است که تذکیه به چه معناست؟ اگر تذکیه امر بسیطی باشد حرف شما متین است استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه را چون آن امر بسیط قبلا محقق نشده بود شک می‌کنیم با ذبح بدون تسمیه محقق شده یا محقق نشده آن امر بسیط چه شرعی باشد چه تکوینی حالت سابقه عدمی دارد استصحاب عدم جاری می‌شود. تا اینجا حرف آقای خوبی درست است این حالت بسیط است اما اگر تذکیه یک امر مرکب باشد یعنی همین ذبح خارجی مع الشرایط باشد حرف ایشان درست نیست چون تذکیه یعنی ذبحی که در خارج محقق شده و بسم الله نگفته از دو حال خارج نیست یا بسم الله گفتن شرط است قطع داریم محقق نشده یا شرط نیست پس شما شک ندارید اگر شک ندارید استصحاب عدم موضوع در مواردی که شک در موضوعیت موجود داریم جاری نمی‌شود پس بنابراین باید شما تفصیل می‌دادید. اینجا اطلاق کلام ایشان اشکال دارد این که در این دو صورت به نحو مطلق گفتند استصحاب عدم تذکیه جاری است این اطلاق کلام اشکال دارد و باید تفصیل می‌دادند که اگر تذکیه امر بسیطی باشد جاری است اگر مرکب باشد جاری نیست چون عملا در خارج شک نداریم و بر عکس قطع داریم که یا قطعا تذکیه محقق است یا قطعا محقق نیست. اگر هم بگوییم همان را که موضوع شرعی است همان عنوان موضوع شرعی شک داریم محقق شده یا محقق نشده قبلا این را پنبه ش را آقای صدر زد گفت عنوان بما هو عنوان که موضوع اثر شرعی نیست آنچه موضوع است خارج است که الان این حیوان تذکیه شده است موضوع خارجی است که اثر شرعی است عنوان بما هو عنوان یک امر انتزاعی است نه قید است نه شرط است موضوع حکم شرعی نیست.

فتلخص که اگر در قسم چهارم در شبهه حکمیه تفصیل می دهیم اگر چنانچه این شک در اشتراط به عنوان شبهه حکمیه است اگر تذکیه را امر بسیط بگیریم استصحاب جاری هست اگر امر مرکب بگیریم جاری نیست منتهی این در مرتبه نازله است ما با اطلاقات می‌توانیم نفی کنیم اشتراط امر مشکوک را پس در حقیقت با دلیل اجتهادی آمدیم به حلیت رسیدیم اگر دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد یا نداشتیم یا اگر داشتیم مثل آقای خویی اشکال کردیم نوبت می‌رسد به استصحاب در شبهه حکمیه تفصیل است گفتیم.

### 1-4-6-2. بررسی صورت هشتم: در تحقق شرایط شک است در شبهات موضوعیه

در شبهه موضوعیه چطور؟ شبهه موضوعیه اینگونه است که ما یقین داریم تسمیه شرط است اما در خارج شک داریم تسمیه محقق شده یا محقق نشده به عنوان شبهه موضوعیه آیا در اینجا استصحاب عدم تذکیه جاری هست یا جاری نیست؟ بسم الله را شرط می‌دانیم نمی‌دانیم این ذابح در خارج بسم الله گفته یا نگفته؟ چون در حقیقت مبهم بود اصل عدم تذکیه است شک داریم ذابح بسم الله گفته یا نگفته اصل این است که بسم الله نگفته است.

استصحاب عدم نعتی هم می‌توانیم جاری کنیم به این صورت که این ذابح قبل از این‌که بسم الله بگوید بود هنگام ذبح زنده بوده الان شک می‌کنیم بسم الله گفته هنگام ذبح یا نگفته استصحاب می‌کنیم عدم گفتنش را.

در نتیجه آن امر مرکب شک داریم محقق شده یا محقق نشده بخشی محقق شده بخشی شک در تحقق است استصحاب گوید محقق نشده پس این حیوان حرام است.

این نکته شایان توجه است که گفتن بسم الله امر حادثی است مسبوق به عدم است انسان همیشه مشغول گفتن بسم الله نیست ساکت بود قبلا نگفته بود شک می‌کنیم هنگام ذبح بسم الله گفته یا نه استصحاب می‌کنیم نگفته است.

یکی از مقدمات این بود تذکیه موضوع حلیت است عدم تذکیه موضوع حرمت است آيا این اضافه شده به ذات حیوان یا به حیوان زاهق الروح؟ اگر اضافه شده باشد به ذات حیوان می‌شود استصحاب نعتی منتهی این بسم الله گفتن باز فرق می‌کند و متکی به شخص است در قبل که می‌گفتیم فرق می‌کرد حالا علی ای حال اگر هم دوران بین نعتی و این محمولی که همان ازلی باشد بستگی به همان اختلاف دارد که آیا تذکیه اضافه شده به ذات حیوان یا اضافه شده به حیوان زاهق الروح ولی اگر شرطی باشد که مربوط به حیوان باشد مثل بحث جلل در دیروز این جا دارد که بگوییم عدم ازلی و عدم محمولی ولی چون در اینجا متکی به این شخص است این می‌شود در اینجا عدم محمولی عدم نعتی این شخص زمانی بود بسم الله نگفته بود الان هم هست نمی‌دانیم بسم الله گفته یا نه ان شا الله ذابح بما هو ذابح بسم الله نگفته است این می‌شود عدم نعتی.

ذابح نبود ولی شخص بود که ما بالاخره شک می کنیم از شرایط تذکیه ای که عند الذبح که باید ذابح بگوید این عند الذبح توصیفی که نیست که ذابح که یک شخص است ما تذکیه را کار داریم ذابح که یک شخص است را کاری نداریم او سبب تحقق ذبح است تذکیه و عدم تذکیه از اوصاف حیوان است ذابح مثل یک آلت است. آنچه مهم است باید تسمیه بر حیوان واقع شود بسم الله گفتن آيه و یذکر اسم الله علیه باید اسم الله علیه باشد ما الان شک داریم اسم الله علیه بر این است یا نه نام خدا بر این خوانده شده یا نه؟ شک می کنیم استصحاب می‌گوید یک زمانی خوانده نشده بود الان هم خوانده نشده است مهم نیست که.

اما اگر بسیط باشد که واضح است در نتیجه اگر گفته باشد آن امر بسیط محقق می شود اگر نگفته باشد محقق نشده استصحاب می کنیم عدم تحقق آن امر بسیط را حالا چه شرعی باشد چه تکوینی باشد

فتلخص که اگر در شبهه موضوعیه آن تسمیه را شک کردیم که گفته یا نگفته مطلقا استصحاب عدم تذکیه جاری است چه تذکیه امر مرکبی باشد چه امر بسیطی باشد اما در شبهه حکمیه‌اش گفتیم اختلافی است دو فرض دارد در ترکبش جاری نیست اما در بساطتش جاری است می‌بینید در تمام این بحث‌ها که جمع و جور می‌کنیم هر جا تذکیه را امر بسیط گرفتیم استصحاب جاری است چون آن یک امری است حاصل می‌شود از چیزهای دیگر هر وقت شک کردیم چه به نحو شبهه حکمیه و چه به نحو شبهه موضوعیه لولا الاطلاق می‌توانیم این استصحاب آن عدم امر بسیط را جاری کنیم.

### **1-4-7. جریان استصحاب بقای قابلیت**

یک نکته که مربوط به تمام اقسام است و لازم است مطرح شود این است که بعضی مثل محقق عراقی که فرد دقیقی است گفته در صورت پنجم و ششم آنجا که شک کردیم این حیوان جلل پیدا کرده یا پیدا نکرده به عنوان شبهه موضوعیه می‌دانیم جلل مانع از تذکیه است اما نمی‌دانیم جلل پیدا کرده یا نکرده؟ گفتیم اصل این است که جلل پیدا نکرده در نتیجه گوشتش حلال است ایشان گفته در آنجا استصحاب می‌کنیم بقای قابلیت را فرض این است که این حیوان ذاتا قابلیت تذکیه را دارد گوسفند است گاو است شک داریم جلل پیدا کرده تا از قابلیت بیفتد یا پیدا نکرده تا نیفتد گفتیم استصحاب می‌کنیم عدم جلال شدن را گفته شما می‌توانید استصحاب کنید بقای قابلیت را آخوند خراسانی حرف خوبی زده نه که در مقابل ایشان اصلا گفته آقای صدر هم دارد استصحاب قابلیت معنایش همان استصحاب تعلیقی است به این بیان که خود قابلیت بما هو قابلیت که موضوع اثر شرعی نیست منتهی تحلیلش این است وقتی شما می‌گویید قبل از جلل قابلیت داشت معنایش این است که اگر همان زمان ذبح می‌شد حلال بود قابلیت دارد یعنی اگر ذبح شود با شرایط گوشتش حلال است الان هم که جلال شده الان هم که شک داریم جلال بودن مانع است یا مانع نیست همان استصحاب بقای قابلیت را می‌گوییم معنایش این است لو ذبح الان حلالا کذلک پس قابلیت هم بر می‌گردد به همان استصحاب تعلیقی. این مطلب در کفایه است جهت حضور ذهن لازم بود مطرح شود.

* 1. **مطلب پنجم: بحث سی و دو صورت دارد اگر چه در ابتدای بحث هشت صورتی مطرح شد**

تا اینجا گفتیم منشا شک در حلیت و حرمت یا ربطی به تذکیه ندارد می شود ما یوکل و ما لا یوکل یا ربط به تذکیه دارد سه قسم شد یا بخاطر این است که ذاتا قابل تذکیه است یا مانع دارد یا نه یا در خارج محقق شده یا نشده هر کدام از اینها یا شبهه حکمیه بود یا شبهه موضوعیه در هر کدام گفتیم یا تذکیه امر مرکب است یا امر بسیط است می شود شانزده قسم باز شما اینها را اضافه کنید در بعضی از اینها یا تذکیه اضافه شده به ذات حیوان یا به حیوان ذاهق الروح اگر در همه جا جاری شود می‌شود سی و دو قسم در بعضی ممکن است جاری شود یا جاری نشود آنجا که قید است یا جزء هست آیا استصحاب عدم ازلی است عدم نعتی است اینها فرق می کند. علی ای حال سی قسم اینجا اجمالا مطرح کردیم.

### 1-5-1. روش رجوع استاد به کفایه الاصول در تبیین مطالب برای درس خارج

حالا ببینیم مرحوم آخوند خراسانی اینها را چطور مطرح کرده است این نکته شایان توجه است هر جا آخوند مطلب را روشن و واضح مطرح کرده ابتدا آن را مطرح می کنیم هر جا در هم باشد ابتدا مطلب را مطرح می کنیم بعد کلام آخوند را اینجا از همان موارد است.

* 1. **مطلب ششم: تحقیق متن کفایه الاصول در مورد بحث مذکور**

کفایه آل البیت صفحه ۳۴۸ بقی امور مهمه لا باس بالاشاره الیها الاول انه انما تجری اصاله البرائه شرعا و عقلا فیما لم یکن هناک اصل موضوعی مطلقا ببیند عبارت گوید و لو کان موافقا لها اگر یادتان باشد همان اولین جلسه دو تا مثال زدیم هم برای موافقش هم مخالفش کار نداریم فانه معه چون با آن اصل موضوعی لا مجال برای آن برائت چه شرعی چه عقلی چرا لوروده علیها گوید اصلا استصحاب اصل موضوعی وارد است بعضی گویند حاکم است بعضی گویند وارد است کاری به این تعبیرات نداریم کما یقع تحقیقه کما یجری ایشان مثال می زنند بلافاصله رفتند سراغ آن فرع اصل بحث تنبیه اول این است که وقتی اصل برائت جاری می شود یا اصاله الحل جاری می شود که اصل موضوعی نباشد بعد آمده یک مثالی زده پس اگر یک گوشتی را شما شک داشتید حلال است یا حرام است نمی دانی حکم به اصاله الحل کنی چون اصل عدم تذکیه است به این مناسبت وارد شده است در این مثال گفته فلا تجری مثلا اصاله الاباحه فی حیوان شک فی حلیته مع الشک فی قبوله التذکیه تا گفت شک فی قبوله التذکیه دو قسم می شود اینها مبهم است در کفایه آیا ذاتا قابلیت تذکیه ندارد یا عرضا که جلال بودن باشد این در این عبارت نهفته است لذا فرموده فی قبوله التذکیه لذا فرموده است فی قبوله التذکیه فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبره فی التذکیه فاصاله عدم التذکیه تدرجه فیما لم یذک این را درجش می کند در آنچه تذکیه نشده و هو حرام اجماعا حیوان غیر مذکی هم حرام است اجماعا شما می توانید به آیه شریفه تمسک کنید ایشان اجماعا گفته شما بگویید آیه هم گفته حرمت علیکم چی و چی الا ما ذکیتم از مفهوم الا ما ذکیتم استفاده کنید که هر چه غیر مذکی است حرام است. و هو حرام اجماعا کما اذا مات حتف انفه چطور وقتی خود به خود بمیرد حرام است اگر بکشندش ولی تذکیه نشده باشد یا قابلیت تذکیه را نداشته باشد یا شرایط رعایت نشده باشد آن هم حرام است. فلا حاجه الی اثبات ان میته تعم غیر المذکی شرعا این را در آینده تذکر خواهیم داد که رابطه بین میته و غیر مذکی چی است که بعضی ها بحث کردند ضروره کفایه کونه مثله حکما تا آخر می گوید لازم نیست ما ثابت کنیم این حیوان میته است همین قدر ک

که غیر مذکی هم باشد کافی است میته امر وجودی است غیر مذکی امر عدمی است و ذلک لان التذکیه انما هی عبارت عن فری اوداج الاربعه مع سائر شرائطها مع خصوصیتها فی الحیوان ببینید اینها همه درش نکته دارد از همین شما می توانید در بیاورید که آیا آخوند تذکیه را امر بسیط می داند یا امر مرکب معلوم است ایشان مرکب می داند عبارت عن فری اوداج الاربعه مع سائٰر مرکب را می رساند مرحوم نائینی هم مرکب می داند که شاگرد ایشان است. عن خصوصیه فی الحیوان التی بها یوثر فیها الطهاره وحدها خوب عن خصوصیه گوید باید در حیوان یک خصوصیتی باشد یا اهلیت یا غنمیت مطلق حیوان که نمی شود بها یعنی با آن خصوصیت یوثر فیه در آن حیوان الطهارت وحدها او مع الحلیه باز این اختلاف یک نکته ای است که فردا اشاره خواهیم کرد آیا فقط حلیت می آورد یا طهارت هم می آورد این علی اختلاف وحدها او مع الحلیه مع الشک فی تلک الخصوصیه فالاصل عدم تحقق التذکیه می گوید این امر مرکب محقق نشده است بمجرد فری بسائر الشرائط کما لا یخفی نعم لو علم بقبوله التذکیه و شک فی الحلیه فاصاله الاباحه فیه محکمه می گوید اگر شما علم پیدا کردی که قبول تذکیه می کند و شک فی الحلیه اینجا می خواهد بگوید نه جلل دارد نه مثل شیر و پلنگ است مثل گوسفند است می گوید اگر در اینجا شک کردی چی؟ نعم لو علم بقبوله التذکیه و شک فی الحلیه می گوید در عین حالی که قبول می کند تذکیه را شک در حلیت کردی فاصاله الاباحه فیه محکمه فانه حینئذ انما یشک فی ان هذا الحیوان المذکی حلال او حرام این کدام قسم را می گوید؟ قسم اولی است که گفتیم منشا شک ما در حلیت و حرمت ربطی به تذکیه و عدم تذکیه ندارد یقین داریم این حیوان تذکیه شده منتهی نمی دانیم ما یوکل است یا ما لا یوکل است مثل حیوان متولد من الحیوانین این اصلا ربطی به تذکیه ندارد این قطعا تذکیه شده است لذا گفتیم آنجا اصاله الحلیه محکم است لذا گفته نعم لو علم بقبوله ببینید این اولی را آخر گفته است تقسیم بندی ما که دیگران هم کردند تا اندازه ای منطقی است گوید تاره ربطی به تذکیه ندارد تاره دارد و آنجا سه قسم می شود آنکه معمولا کم قسم دارد را اول می گویند. خوب نعم را خواندیم که قسم اول شد بعد گفته هذا اذا لم یکن هناک اصل موضوعی آخر مثبت لقبوله التذکیه ببین این جلل را آمده گفته که عارضی باشد کما اذا شک فی ان مثلا الجلل فی الحیوان هل یوجب ارتفاع قابلیته لا ام لا که این شبهه حکمیه است فاصاله قبوله لهم معه محکمه و معه لا مجال لاصاله عدم تحققها فهو قبل الجلل تعلیقی گفتم برای اینجا است فهو قبل الجلل کان یطهر و یحل بالفری بسائر شرایطها فالاصل انه کما کذلک بعده اگر یادتان باشد ما گفتیم اگر شک کردیم که این حیوان جلل پیدا کرده یا نه اگر شبهه موضوعیه باشد کار نداریم شبهه حکمیه اش چی است این است که نمی دانیم اصلا جلل مانعیت دارد یا ندارد در اینجا گفتیم شبهه چون حکمیه است استصحاب جاری نیست بلکه اگر تذکیه امر بسیطی باشد اصل عدم تذکیه جاری است می گوید از آن طرفش هم استصحاب حلیت داریم قبل الجلل اگر ذبح می شد حلال بود الان هم حلال است لذا ببینید این اشاره به او دارد می گوید و اصاله قبوله لها همین الان هم همین جلسه آخر نکته اولی همین را گفتم گفتم اگر کسی استصحاب کند بقای قابلیت را این بقای قابلیت بر می گردد به استصحاب تعلیقی ببینید همه اینها در این عبارت نهفته است که اگر شما اینها را توجه نکنید در وقتی تدریس کفایه موفق شوید اینها مشکل است ببیند چه می گوید هذا اذا لم یکن هناک اصل موضوعی آخر مثبت لقبوله التذکیه اینکه گوییم جا برای اصاله الحل است جایی است که اصل مثبت قبول تذکیه نباشد کما اذا شک مثلا فی ان الجلل فی الحیوان هل یوجب مع قابلیته لها ام لا فاصاله قبوله لها استصحاب می کنیم قبول تذکیه که قبلا داشت الان دارد این پس می شود یک اصلی همین را برگرداندند به استصحاب تعلیقی فاصاله قبوله لها معه محکمه و معها با این استصحاب بقای قابلیت لا مجال لاصاله عدم تحقق تذکیه فهو قبل الجلل کان یطهر و یحل بالفری بسائر شرایطها اگر قبل از جلل می کشتنش با سایر شرایط حلال بود الان هم که جلل پیدا کرده حلال است بقیه اش را خودتان مطالعه کنید[[2]](#footnote-2) و الحمدلله.

بسم الله الرحمن الرحیم

# جلسه نهم چهارشنبه ۱۶ شهریور ۱۴۰۱

قبل از در بحث یک نکته ای را در رابطه با مباحث گذشته بگوییم ما در وقتی که قسم سوم را مطرح کردیم که منشا شک ما در تذکیه و عدم تذکیه احتمال جلل باشد که مانع باشد از تذکیه در آنجا یک مطلبی را به مرحوم خویی نسبت دادیم و لکن در جلسه بعد قسم چهارم را که مطرح کردیم آن مطالبی را که در قسم سوم مطرح کردیم به آقای خویی نسبت دادیم در قسم چهارم هم حرف های آقای خویی را گفتیم ولی عجالتا زودتر آن مطالب قسم چهارم را در قسم سوم هم گفتیم که البته بخشی اش که از قسم چهارم است در قسم سوم هم جا دارد و آن این است که در قسم سوم مثلا وقتی شک داریم آیا عدم جلل دخلی دارد در تذکیه یا دخلی ندارد در آنجا آقای خویی به اطلاقات تمسک نکرده ما همان جا هم می توانیم به اطلاقات تمسک کنیم بگوییم ادله ای که آیه شریفه فرموده الا ما ذکیتم شک داریم عدم جلل دخلی دارد یا ندارد با اطلاق ما ذکیتم می توانیم آن را نفی کنیم که آقای خویی در آنجا این بحث را نیاورده این بحث را آمده در قسم چهارم آورده البته جا هم داشته که اینجا بیاورد و بگوید اینجا جای تمسک به آیه شریفه نیست چون تذکیه امر عرفی نیست بنابراین نمی توانیم تمسک کنیم منتهی اصلا مطرح نکرده و الا جای طرح داشته برای همین ما خیال کردیم در اینجا مطرح کرده لذا مطرحش کردیم ولی در قسم چهارم ایشان مطرح کرده که ما هم در آنجا مطرح کردیم خواستیم تذکری داده باشیم که بعد گفته نشود در آنجا نیست توجه داشته باشیم.

خوب ما از اقسام اربعه در رابطه با منشا شک در حلیت و حرمت وارد شدیم مقتضای اصول عملیه را و اطلاقات را مطرح کردیم در بعضی جاها نتیجه سر از حلیت در می آورد و در بعضی جاها سر از حرمت. تتمه ای در رابطه با بحث مانده و آن این است که این استصحاب عدم تذکیه که حرمت را ثابت می کند در هر جا جاری می شود آیا می تواند نجاست را هم ثابت کند یا نمی تواند؟ حیوانی است شک کردیم تذکیه شده یا نه استصحاب می کنیم عدم تذکیه را در نتیجه می گوییم حلیت ندارد حرمت دارد اکل آن آیا نجاست هم دارد یا نجاست ندارد این یک سوال؟

اختلاف است بین مشهور و بعضی دیگر منسوب است به مشهور که گویند بله وقتی ثابت کردیم با استصحاب که این حیوان مذکی نیست همان طور که حرمت اکل ثابت می شود نجاست آن هم ثابت می شود بعضی گفته اند نجاست ثابت نمی شود لذا یک حیوانی با استصحاب ممکن است بگوییم تذکیه نشده حرمت اکل دارد ولی طاهر هم است شما می توانید پوستش را در نماز استفاده کنید. خوب این اختلاف از کجا نشات می گیرد؟ منشا اختلاف این است که آیا موضوع نجاست در حیوانات میته بودن است یا غیر مذکی بودن؟ اگر یادتان باشد در اولین مقدمه بحوث گفتیم مباحثی که مطرح کردیم گفتیم آیا حرمت اکل بار شده بر غیر مذکی یا بر میته؟ بحث ما متمرکز شده در خود استصحاب عدم تذکیه هر کجا که عدم تذکیه جاری می شود حرمت اکل هم ثابت می شود گوشتش حرام است مثل گوسفند که اگر شک کردیم تذکیه شده یا نشده اگر به هر دلیلی استصحاب عدم تذکیه جاری شد می گوییم حرام است بخورید ماکول اللحم است ذاتا ولی استصحاب گفت تذکیه نشده شما حق خوردنش را ندارید می گوییم عیبی ندارد حالا که تذکیه نشده گوشتهایش نجس است یا پاک است؟ پوستش نجس است یا پاک است؟ ثمره اش هم این است که اگر نجس باشد نمی شود در نماز استفاده کنیم ولی اگر پاک باشد می شود یا اگر دستت خورد به آن گوشت نجس باشد باید برای نماز بشوییم ولی اگر نجس نباشد لازم نیست بشوییم پس سوال این است که آیا استصحاب عدم تذکیه می تواند نجاست آن غیر مذکی را ثابت بکند یا نمی تواند؟ عرض کردیم اختلاف است بین مشهور و غیر مشهور منشا اختلاف این است که موضوع نجاست در این حیوانات چی است؟ آیا موضوع نجاست غیر مذکی بودن است یا میته بودن است؟ شیخ انصاری در رسائل بعضی جاها گفته میته یعنی غیر مذکی اینها را به هم برگردانده است ولی این حرف درست نیست ما باید الان بحث کنیم که موضوع نجاست چی است آیا غیر مذکی بودن است یا میته بودن است؟ یک روایتی هست صحیحه حلبی است که در آن روایت موضوع را میته قرار داده است خوب وقتی موضوع را میته قرار داده است بنابراین موضوع نجاست می شود میته استصحاب عدم تذکیه هم نمی تواند ثابت کند میته بودن را بنابراین میته بودن ثابت نمی شود در نتیجه نجاست هم ثابت نمی شود. یک روایتی هم مرحوم همدانی به آن استدلال کرده و گفته در این روایت موضوع را غیر مذکی قرار داده است لذا اگر استصحاب عدم تذکیه جاری شود در نتیجه نجاست هم ثابت می شود حالا این دو روایت را بعد می خوانیم فعلا می خواهیم اصل بحث را برایتان مطرح کنیم بعد سراغ آن روایت می رویم که بحث استظهاری دارد بنابراین آيا موضوع نجاست غیر مذکی بودن باشد یا میته بودن باشد این را بعد می گوییم از روایت استفاده می کنیم که به نظر ما و دیگران استفاده می شود موضوع میته است بعد سوال این است که رابطه بین مذکی و

میته چه رابطه ای است آیا اینها ضدین هستند یا ضدین نیستند؟ کار نداریم مرحوم اصفهانی و دیگران بحث کردند رابطه اینها ملکه و عدم ملکه است سلب و ایجاب است تناقض است ولی خوب آن بحث ها خیلی ما را به بیراهه می برد یعنی وقت تلف می شود و ثمره عملی هم ندارد و موافق این جلسه هم نیست ممکن است ذهنهایتان مشوش می شود به هر حال به نظر می رسد رابطه میته و مذکی این است که اینها هر دو امر وجودی هستند تذکیه چه مرکب باشدچه بسیط باشد امر وجودی است میته هم امر وجودی است منتهی مذکی یعنی حیوانی که زهاق روح شده با شرایط خاص میته یعنی آنکه زهاق روح شده بدون اسباب شرعیه امر وجودی است پس هر دو امر وجودی هستند ضدین لا ثالث لهما چی مذکی با میته ضدین لا ثالث لهما هستند نمی شود یک حیوانی هم مذکی باشد هم غیر مذکی و نمی شود حیوانی هم مذکی باشد هم میته

پس بین مذکی و میته اینها ضدین هستند ضدین لا ثالث هم هستند چون یک حیوان نمی تواند هم مذکی باشد و هم میته و از آن طرف هم نمی تواند نه مذکی باشد نه میته لا ثالث است دیگر ثالث ندارد شبیه نقیضین در حقیقت اجتماعشان نشاید ارتفاعشان هم نشاید در حقیقت هر حیوانی که در نظر بگیرید که کشته شده باشد یا میته است اگر بدون اسباب باشد یا مذکی است اگر بدون اسباب باشد سگ و خوک هم اصلا غیر مذکایند چون اصلا قابلیت ندارند لذا تخصصا خارجند

این دو تا عنوان را بحث می کنیم منتهی در جاهایی که تذکیه بشوند مثل گوسفند و گاو اینها وقتی این دو عنوان ضدین لا ثالث بودند

شرایطی که بحث می کنیم یکی بریدن اوداج اربعه بود یکی هم قابلیت است یعنی قابلیت باشد لذا آقای صدر فرمود قابلیت قید است یا اهلیت باشد یا غنیمیت باشد اینها قابلیت است لذا یک خصوصیتی معتبر است در حیوان سگ و خوک آن خصوصیت را ندارند بنابراین تخصصا از بحث خارج است لذا آن حیواناتی که قابلیت تذکیه را دارد از دو حال خارج نیست یا با شرایط ذبح شده اند یا با غیر شرایط اگر با شرایط باشد مذکی هستند به غیر شرایط باشد میته هستند حالا شما بحث را روی حیواناتی ببرید که قابلیت تذکیه را دارند که میته دارد و می تواند هم تذکیه شوند حالا اینها که ضدین لا ثالث لهما شدند پس بنابراین اگر شک کردیم این تذکیه شده یا تذکیه نشده استصحاب عدم تذکیه نمی تواند ثابت کند پس میته است اصل مثبت است چون لازمه عقلی اش است وقتی مذکی نبود میته است لذا استصحاب گوید لازمه عقلی را ثابت نمی کند که بعد یک اثر شرعی بر این لازمه عقلی بار شود این اصل مثبت است وقتی ثابت نکرد بنابراین اگر شک کردیم این حیوان تذکیه شده یا تذکیه نشده به قول مرحوم نراقی گفته دو تا استصحاب تعارض می کنند این سوال اول. وقتی اینها دو تا موضوع وجودی بودند شما شک کردید تذکیه شده یا تذکیه نشده از یک طرف استصحاب گوید تذکیه نشده پس این غیر مذکی است از یک طرف هم استصحاب عدم موت و عدم میته را جاری می کنیم عدم موت حتف انف را جاری می کنیم پس میته هم نشده تعارض می کنند. آن یکی مقتضایش این است که غیر مذکی است این یکی مقتضایش این است که میته نیست گفته تعارض می کنند عرض ما این است که به لحاظ اینکه اینها دو امر وجودی هستند تعارض می کنند ولی آیا هر جا دو امر وجودی بودند و تعارض بود ما نباید به آن دو اصل عمل کنیم؟ اینها اگر تعارض داشته باشند به لحاظ این است که یک اثری را اثبات کنند شرعا و یکی هم اینکه همان اثر را نفی کنند یا دو تا اثر متضاد با هم جعل کنند اما در اینجا چه گفتیم؟ گفتیم مذکی اثرش حلیت است غیر مذکی اثرش حرمت است ولی نجاست نیست اما نجاست روی میته رفته این دو تا استصحاب هر دو جاری می شود استصحاب عدم تذکیه جاری می شود اثرش فقط حرمت اکل است ربطی به نجاست ندارد استصحاب عدم میته گوید این طاهر است بنابراین چه اشکالی دارد هر دو استصحاب جاری شود؟ لذا آن تعارض اصطلاحی که در یک جا درگیر شود به لحاظ اثر شرعی جاری نمی شود در اینجا

ممکن است شما بگویید مگر نگفتید اینها ضدین لا ثالث است اگر در یک جایی یک حیوانی را ما الان شک داریم اگر استصحاب کنیم مذکی نیست پس میته است چیز دیگری نیست تا میته شد نجس است از آن طرف اگر استصحاب گفت میته نیست پس مذکی است دیگر پس بنابراین چطور این دو اصل را جاری می کنید اصلا با هم جمع نمی شوند تکوینا و عقلا؟ ما قبول داریم نجاست رفته روی میته از آن طرف هم حرمت رفته روی غیر مذکی ولی بالاخره عقلا این حیوان که نمی شود هم غیر مذکی باشد هم میته نباشد از آن طرف هم میته نباشد مذکی هم نباشد میته نباشد مذکی باشد این با هم نمی شود جمع شود چه کنیم؟ جواب دادند شاید شما هم مثالش را شنیده باشید گفتند دو تا اصل جاری بشوند در ضدین لا ثالث لهما اگر اثرهایشان از جریان این دو اصل مخالفت عملیه لازم نیاید اشکالی ندارد ما در اینجا می گوییم این حیوان استصحاب عدم تذکیه گوید مذکی نیست می گوییم پس میته است می گوید نه استصحاب گوید میته هم نیست هر دو استصحاب هم جاری می شود هیچ جا خرابی هم به بار نمی آید ولی ما علم اجمالی داریم این حیوان یا مذکی است یا میته است دیگر استصحاب گوید مذکی نیست آن طرف گوید میته هم نیست می گوییم این چه ضدین چه لا ثالث لهما است که شما که هر دو را نفی کردید هم می گویید مذکی نیست هم میته نیست و حال آنکه علم اجمالی داریم این حیوان یا مذکی است یا میته است. جواب می دهند چه اشکال دارد دو تا استصحاب در حقیقت تفکیک در دو تا امر ظاهری در احکام غیر ظاهری غیر عزیز.

یک مثال دیگر مثل کسی وضو گرفته با مایعی هوا تاریک بوده بعد دید مقداری بو هم دارد بعد شک کرد بعد به او گفتند دیشب یک ظرف بول در خانه مان بوده شما علم اجمالی پیدا کردید یا با بول وضو گرفتم یا با آب وضو گرفتم از دو حال خارج نیست گوید علم اجمالی دارم این آب خالص است یا ادرار قاتی اش است می گوییم در حقیقت دو مطلب برای ما ثابت می شود ما از خواب بیدار شدیم وضو نداشتیم محدث بودیم اگر این ظرف آب بوده ما الان وضو داریم و حدث ما برطرف شده است ولی اگر این ظرف بول بوده حدث که برطرف نشده دست و صورت و همه جای ما نجس شده است آقای خویی و دیگران می گویند دو تا استصحاب اینجا جاری است یک شک می کنید دست و دهان و همه جا نجس شده استصحاب طهارت جاری می کنید مگر نه اینکه قبلا پاک بود حالا استصحاب طهارت جاری می کنید. می گوید وضو چی؟ می گوید اتفاقا وضو هم نداریم استصحاب می کنیم بقای حدث را می گوید نمی شود مگر نه اینکه علم اجمالی داریم این یا آب است یا بول است اگر حدث باقی است پس این بول است و همه جا نجس شده است می گوید بین خود و خدا اگر آب بوده ما وضو داریم دست و اینها پاک است اگر هم این بول بوده وضو نداریم دست اینها هم نجس است می گوید بشوییم دست ها را می گوید لازم نیست با همان آفتابه رو به رو وضو بگیرید می گوید اینجا دو تا استصحاب پیش ما جاری می کنی از نظر عقلی قابل قبول نیست و لکن در عین حال هم استصحاب بقای حدث جاری است دوباره باید وضو بگیری هم استصحاب بقای طهارت دست و دهانت است آن هم پاک است لذا ما نحن فیه هم همین طور است. شما الان علم اجمالی دارید این حیوان یا مذکی است یا میته است از این دو حال خارج نیست استصحاب می گوید نه میته است نه مذکی هیچ کدام هر دو هم اثر شرعی دارد آنچه مهم است در این دو مثالی که گفتیم مخالفت عملیه لازم نمی آید. در همین مثال ما نحن فیه ما هم استصحاب می کنیم عدم تذکیه را نتیجه اش حرمت است حق نداریم بخوریم و استصحاب می کنیم عدم میته را نجس هم نیست. آبگوشت را می شود درست کرد پاک است ولی نمی شود خورد ظرف هم پاک است.

به تعبیر دقیق تر اصلا در ما نحن فیه تعارض هم ندارد دو موضوع است دو حکم است استصحاب عدم تذکیه گوید حرام است ربطی به نجاست ندارد استصحاب عدم میته گوید نجس نیست کاری به حلیت و حرمت ندارد پس اصلا تعارض ندارد.

مرحوم نائینی در بحث استصحاب گفته اصلا این دو استصحباب جاری نمی شود. چرا؟ مبنایی دارد گفته اصلا حقیقت استصحاب این است که شما اذعان داشته باشی به آن حالت سابقه حقیقت استصحاب تعبد است به اینکه شما آن حالت یقینی سابق را حفظ کنی یعنی یقینت را ابقاء می کند می گوید با توجه به اینکه علم اجمالی داری یقینت خراب شده نمی شود اصلا استصحاب جاری کنی ولی آقای خوئی می گوید چه اشکالی دارد آنچه مهم است در استصحاب این است که اثر جاری بر آن جاری بشود یا نشود در اینجا هر دو استصحاب اثر شرعی دارد مخالفت قطعیه عملیه هم لازم نمی آيد هیچ گیری ندارد حالا مثال را دقت کنید

مثال اول دو تا ظرف آب بوده است این دو تا ظرف آب هر دو حالت سابقه اش نجاست بوده است یک بارانی بارید یکی از اینها زیر باران بود پاک شد یا به کر وصل شد پاک شد نمی دانیم کدام است الان هر کدام را نگاه کنیم شک داریم این طاهر است یا نجس است حالت سابقه هر دو نجاست بود استصحاب گوید هر دو نجس است و لو شما علم اجمالی دارید پاک است با توض

توضیحاتی که دادیم آیا این دو استصحاب جاری می شوند یا نمی شود؟ در هر دو استصحاب بقای نجاست جاری باشد حالت سابقه یقینه دارد شک لاحق هم دارد دو تا استصحاب جاری می شود یا نه؟ مخالفتی با هم ندارد چون دو تا استصحاب نجاست جاری کردیم معنایش چی است این است که عملا از دو تایش باید پرهیز کنیم پرهیز کردن از دو آبی که صددرصد پاک باشد مگر عیب دارد مطابق با احتیاط است و ضرری هم به شریعت و احکام دین نمی رساند خوب دو تا ظرف آب است حالت سابقه اش نجاست است حالا یکی اش هم علم داریم پاک است سلمنا این آب پاک است من می خواهم از این پرهیز کنم اشکالی ندارد این یک مثال

مثال بعدی حالت سابقه هر دو طهارت است الان شک کردیم یک قطره بولی در یکی افتاد جا به جا شده نمی دانیم کدام پاک و کدام نجس است استصحاب گوید هر دو پاک است منتهی وقتی استصحاب طهارت جاری کردیم می توانیم هر دو را بخوریم اگر هر دو را خوردیم مخالفت قطعیه عملیه شده و یک آب نجس خورده شده

پس ببینید در این دو مثال در مثال اول اجرای استصحاب از جریانش مخالفت عملیه لازم نمی آید چون نهایتش این است که دو تا آب را ترک کرده که یکی اش پاک بوده مخالفت عملیه شرعیه نکرده دو تا آب پاک را کنار گذاشته اما در مثال دوم استصحاب گفت هر دو پاک است شما علم اجمالی داری یکی نجس است اگر دو تایش را خوردی یقین پیدا می کنی که یک آب نجس خوردی و حال آنکه خوردن آب نجس حرام است پس نتیجه می گیریم از تمام این مثالها در ذهنتان این کبرای کلی باشد هر جا از جریان دو اصل عملی مخالفت عملیه لازم نیاید جاری می شود و لو با عقل ما جور در نیاید هر جا از جریان دو اصل عملی مخالفت عملیه لازمی بیاید جاری نمی شود.

ما نحن فیه هم دو استصحاب جاری شد یکی استصحاب عدم تذکیه و یکی هم استصحاب عدم موت این دو استصحاب اگر چه با عقل ما جور در نمی آید چون لازم می آيد بگویی این حیوان نه میته است نه مذکی خوب بشود چه اشکالی دارد اثر شرعی اش که مخالفت نمی آید نهایتش این است که گوشتش را نمی خوریم اما دست به آن می زنیم چون پاک است چون اصل عملی اینها را ثابت کرده است لذا گفته اند تفکیک در احکام ظاهریه غیر زائد به همین معنا که اگر چه از نظر واقع این دو استصحاب با واقع مخالف است اما به لحاظ اثر شرعی هیچ گونه مخالفتی ندارد خوب این بحث تمام شد.

بنابراین ما می توانیم این دو استصحاب را جاری کنیم و این حرف نراقی که گفته اینها متعارضند نه متعارض نیستند تعارض در جایی است که از جریانشان مخالفت عملیه لازم بیاید. ما تا اینجا بحث را بر این اساس مطرح کردیم که از ادله شرعیه از روایات چون آیات شریفه در این زمینه وجود ندارد که بگوییم موضوع نجاست میته است یا غیر مذکی اما روایات اختلاف دارد یک روایتی برایتان بخوانیم صحیحه حلبی که از آن استفاده می شود موضوع میته است که بر این اساس الان بحث کردیم مرحوم همدانی گفته نه موضوع نجاست غیر مذکی است خوب اگر موضوع نجاست غیر مذکی باشد هر جا استصحاب عدم تذکیه جاری شد دیگر نجاست هم برش جاری می شود استناد هم کرده به یک مکاتبه قاسم صیقل که او را روایت دلالت می کند و درست نیست پس ما الان دو روایت برای شما بخوانیم یک روایت که اثبات کرده موضوع نجاست میته است همه بحث هایمان بر این اساس بود یکی هم عکسش است.

اما روایت صحیحه حلبی از امام صادق علیه السلام نقل می کند سالته الرجل یصیت ثوبه جسد المیت وسائل الشیعه باب غسل المس باب ۶ حدیث ۳ روایت این است سالته عن الرجل یصیب ثوبه جسد المیت فقال یغسل ما اصاب ثوبه در این روایت موضوع را جسد میت قرار داده است روایت دیگری هم است هم در استبصار دیدم یک بابی قرار داده همین روایت کافی است حالا روایات دیگری هم باشد یا نباشد اما آن روایتی که مرحوم همدانی استناد کرده مکاتبه قاسم صیقل است حدیثش را بررسی کردم شبهه دارم بعضی از رواتش را بعضی توثیق نکردند گفتند از ضعاف نقل می کرده حالا ما کار نداریم اصلا سلمنا سندش تمام است روایت این است دقت کنید بحث استظهاری است قال کتبت الی الرضا علیه السلام انی اعمل اغماد السیوف یک کسی بوده شغلش این بوده غلاف شمشیر درست می کرده غمد معنی غلاف است من جلود الحمر المیته الاغ هایی که می میرند میته می شوند از جلود آنها غلاف شمشیر درست می کرده است فتصیبوا ثیابی برخورد می کند به لباس هایم فاصلی فیها با آن لباس ها نماز می خوانم فکتب الیّ اتخذ ثوبا لصلاتک حضرت فرمودند برای نمازت لباس دیگری در نظر بگیر فکتبت الی ابی جعفر الثانی علیه السلام به امام جواد علیه السلام نوشتم مکاتبه کردم کنت کتبت الی ابیک بکذا و کذا فصعب علی به من سخت گرفت گفت لباست را عوض کن یا برایم سخت است فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشیه الذکیه میگه من در حقیقت آمدم از آن حمر وحشی که تذکیه می شود از آنها شغلم را ادامه دادم غلاف شمشیر درست کردم فکتب الیَ کل اعمال البر بالصبر یرحمک الله اینکه یک نحوه اعتراض داشت که فصعب الی که به من

سخت گرفت حضرت فرمودند همه ی اعمال نیکو صبر می خواهد باید صبر کنی کتب الیَ کل اعمال البر بالصبر یرحمک الله این در رابطه با این. بعد می فرماید فان کان این جمله اش را دقت کنید فان کان ما تعمل وحشیا زکیا فلا باس. همه ی استدلال روی این جمله ی شرطیه است در کفایه خواندیم گر چه خود آخوند قبول ندارد جمله شرطیه مفهوم دارد همه هم می گویند ولی آخوند قبول ندارد گر چه خودش هم پایبند نیست در خود کفایه برگشته یعنی عمل کرده به جمله شرطیه در مفهوم آیه نبا ولی اصولی هم قبول نکرده ولی همه قبول دارند جمله شرطیه این است که فان کان ما تعمل وحشیا ذکیا فلا باس مفهومش این است که اگر ذکی نیست و فیه باس یعنی نجس است لذا استدلال همدانی به این جمله شرطیه است مفهومش این است که اگر ذکی نباشد فیه باس پس موضوع نجاست می شود عدم تذکیه اگر این استدلال ثابت شود و سندش هم درست باشد حرف همدانی درست می شود پس باز موضوع نجاست می شود عدم تذکیه و لکن علمای اصول می گویند جمله شرطیه سلمنا که مفهوم هم داشته باشد باید آن قید از امام صادر شده باشد در حقیقت به عنوان اینکه واقعا دخیل است در حکم که در همین جا در نجاست عدم تذکیه دخالت داشته باشد یا در طهارت تذکیه دخالت داشته باشد و حال آنکه اینجا دخیل نیست چون سائل سوال کرد من شغلم را عوض کردم از جلود حمر وحشیه درست می کنم حضرت چون او جلود حمر وحشیه و ذکیه را مطرح کرده است امام هم در جواب تکرار کرده است چون تکرار کرده معلوم می شود این برای ما ثابت نیست که این واقعا دخیل است چون او گفته من از حمر وحشیه ذکیه درست می کنم حضرت هم همان را تکرار کرده است تکرار حضرت بخاطر اینکه آن را مطرح کرده تکرار کرده است لذا احتمال می دهیم این دخلی نداشته باشد آنچه مهم است همان میته بودن بوده منتهی اینکه حضرت به این شکل مطرح کرده چون در سوال سائل بوده لذا ما نمی توانیم احراز کنیم آنچه مهم است در طهارت و نجاست ذکی بودن و غیر ذکی بودن است بلکه احتمال می دهیم میته بودن باشد که آن روایت قبلی هم صحیحه آن را ثابت می کند پس بنابراین از این روایت نمی شود استفاده کرد یک شاهدی هم دارد و آن شاهد اینکه امام هم در جواب خودش که فرموده فرموده ان کان ما تعملون وحشیا ذکیا چرا وحشی را آورده اگر واقعا بحث طهارت و نجاست باشد اگر غیر مذکی باشد وحشی هم نباشد باز نجس است لذا اگر گوسفند تذکیه نشود بنا باشد موضوع عدم تذکیه باشد گوسفند هم اگر غیر مذکی باشد نجس است این وحشی بودن دخلی ندارد اگر بنا باشد غیر مذکی بودن موضوع نجاست باشد این اطلاق دارد چه وحشی باشد آن حیوان چه اهلی باشد پس این خودش یک شاهدی است یک منبهی است که این جمله ای که حضرت هست بخاطر اینکه در سوال سائل بوده حضرت تکرار کرده است کلمه ی وحشی اش را هم آورده و حال آنکه ما یقین داریم وحشی بودن دخلی ندارد پس این روایت با غمض عین از سندش دلالتش هم مخدوش است به این نتیجه می رسیم موضوع نجاست و طهارت همان میته و غیر میته بودن است. وحشیه در طهارت و نجاست دخلی ندارد ولی حضرت آورده و تکرار کرده از اینکه آورده معلوم می شود از اینکه حضرت آورده از اینکه آورده و کل جمله را تکرار کرده بخاطر حرف سائل است پس ثابت نمی شود و هذا تمام الکلام فی بحث عن استصحاب عدم التذکیه ان شاء الله تنبیه بعدی بعد از اربعین و الحمدلله.

# جلسه دهم ۹ مهر ۱۴۰۱ شنبه

# مساله محل بحث: تنبیه دوم اصاله البرائه: آیا احتیاط در خصوص عبادات ممکن است؟

## 2-1. مطلب اول: تبیین ارتباط بحث با مباحث گذشته

مساله محل بحث تنبیه دوم از تنبیهات برائت کفایه الاصول است. مرحوم آخوند در این تنبیه مطالبی را ذکر کردند از جمله اینکه الاحتیاط حسن عقلا و شرعا. دوم اینکه فرمودند شکی نیست کسی که احتیاط بکند استحقاق ثواب دارد و لکن قبل از ورود در این بحث لازم است ابتدا ارتباط این تنبیه با مباحث گذشته روشن شود که این تنبیه دوم که درباره حسن احتیاط است عقلا و شرعا چه ارتباطی با مباحث گذشته دارد؟

در مباحث گذشته بین اخباری ها و اصولی ها اختلاف بود که در شبهات بدویه ی تحریمیه آیا وظیفه مکلف احتیاط است یا برائت؟ اصولیین قائل به برائت شدند و به آیات شریفه ، روایات، اجماع و حکم عقل استدلال کردند اما اخباری ها در خصوص شبهه تحریمیه احتیاطی شدند آنها هم به آیات و روایات مثل اخوک دینک فاحتط لدینک استدلال کردند، و نیز به حکم عقل که دفع ضرر محتمل واجب است تمسک کردند. این اختلافی که بین علما بود بعضی برائتی شدند بعضی احتیاطی شدند جا دارد که اصولیین بحث کنند که بالاخره احتیاط چه حکمی دارد؟ پس ارتباط این تنبیه با مطالب گذشته این است که اصولیین که برائتی شدند یعنی احتیاط که واجب نیست آیا احتیاط حسن دارد یا حسن ندارد؟ مخصوصا که روایات هم داریم که اخوک دینک فاحتط لدینکه فاحتط صیغه امر است حالا شما وجوبش را رفع ید کردید استحباب که دارد حالا که استحباب دارد اگر کسی پذیرفت که احتیاط استحباب دارد آیا در همه جا این احتیاط استحباب دارد و ممکن است یا نه؟ البته در توصلیات مشکلی وجود ندارد، فرض کنید مکلف شک می کند گوشت خرگوش حلال است یا حرام؟ احتیاط می کند و نمی خورد مشکلی ندارد اما در عبادات مشکل وجود دارد، فرض کنید مکلف شک می کند دو رکعت نماز در روزهای دوشنبه مستحب است یا نیست؟ می خواهد احتیاط کند این دو رکعت نماز را بخواند امکان دارد احتیاط کند یا نه؟ در آینده مطرح خواهد شد اصل و اساس این تنبیه دوم همین بحث امکان احتیاط در عبادات است که آیا در عبادات احتیاط امکان دارد یا ندارد؟ مرحوم آخوند گفته امکان ندارد.

یک بحث دیگر این است که بعضی گفتند اوامر احتیاط اصلا مولوی نیست اینها ارشادی است شبیه آن ادله که در رابطه با وجوب اطاعت است. اطیعوا الله و اطیعوا الرسول گفته این اطیعوا نمی تواند مولوی باشد این حتما ارشاد به حکم عقل است. اینجا هم همین بحث را مطرح کردند که این اوامر احتط اصلا نمی توانند مولوی باشند اینها فقط ارشاد به حکم عقل است.

بنابراین ارتباط این تنبیه دوم با مباحث گذشته این شد که حتی همین اخباری ها هم که قائل به وجوب احتیاط شدند باید در این تنبیه بحث کنند. ایشان که قائل به وجوب احتیاط هستند اگر این امر به احتیاط در عبادات مولوی است که این امر محرز نیست در نتیجه چطور می توانند احتیاط کنند؟ باید بحث کنند که چگونه در عبادات احتیاط کنند در حالی که امرش مشکوک است؟ اگر اخباری از افرادی است که قربیت عمل عبادی را به این می داند که باید عمل عبادی را به قصد امرش بیاوریم چون خواهیم گفت در آینده که عبادت اختلاف است که قربیت عبادت و عبادیت عبادت به چی است؟ مثل صاحب جواهر می گوید شما وقتی عملت قربی می شود که به قصد امر بیاوری اما متاخرین بعد از جواهر گفته اند لازم نیست قصد امر کنی همین قدر که قصد محبوبیت هم داری کفایت می کند. مطلق اضافه عمل به مولا این کافی است که این را قربی کند. علی ای حال این را می خواهم اشاره کنم حتی اخباری هم به این بحث نیاز دارد چون اخباری هم قائل شده به وجوب احتیاط حالا اگر این اخباری جزء کسانی باشد که می گوید عبادیت عبادت به قصد امر است می گوییم در اینجا که شما امر نداری مشکوک است امرت امر به عمل؟ گفتیم در روز دوشنبه احتمال می دهی دو رکعت نماز در ساعت ده صبح مستحب باشد شک داریم بحثمان هم شک است. اگر این اخباری البته اخباریون هم در شبهات وجوبیه وجوب احتیاط را قائل نیستند ولی استحباب را که قائلند بالاخره این اوامر احتیاط را باید حمل بر استحباب کنند اگر نگویند ارشادی است.پس اولا باید بحث کنند این اوامر احتط لدینک دین اعم است از شبهات تحریمیه و وجوبیه احتط لدینک اول باید بحث کنند که این احتط ارشادی است یا مولوی است؟ اگر کسی گفت مولوی است در شبهه وجوبیه در خصوص عبادات می خواهی احتیاط کنی چطور احتیاط می کنی؟ اگر جزء کسانی باشد که عبادیت عبادت را به این می دانی که باید به قصد امر بیاوری امر در اینجا مشکوک است اگر به قصد جزمی بیاوری که تشریع است ادخال ما لیس من الدین فی الدین است این خلاف احتیاط است چطور می خواهی احتیاط کنی؟ پس اخباری هم که قائل به احتیاط است در شبهات تحریمیه یا در شبهات وجوبیه که قائل به احتیاط نیست ولی استحبابش را قبول کرد او هم باید بحث کند اولا باید بگوید ارشادی است یا مولوی؟ ثانیا اگر قائل به مولویت شدیم چگونه باید احتیاط کنیم؟

حاصل الکلام ارتباط این بحث تنبیه دوم با مباحث گذشته در این است که این اوامر احتط لدینک اصولیین که گفتند اینها واجب نیست می گوییم واجب نیست حالا می گوییم مستحب است یا ارشاد به حکم عقل است اگر می گویید مستحب است و مولوی است در خصوص عبادت ما چگونه احتیاط کنیم؟ لذا بحث تماما متمرکز می شود در این خصوص عبادات که شک داریم آیا امر دارد یا ندارد بخواهیم در شبهات وجوبیه در خصوص عبادات احتیاط کنیم چگونه احتیاط کنیم در حالی که امری محرز نیست؟ این ارتباط بحث این تنبیه با مباحث گذشته.

## 2-2. مقدمه اول: آیا احتیاط عقلا و شرعا حسن است؟

بعد از آنکه ارتباط بحث با ما قبل روشن شد مرحوم آخوند شروع کرده یک سری بحث های مقدماتی را مطرح کرده است.

### 2-2-1. نظر مرحوم آخوند و اشکال شیخنا الاستاذ به آخوند

بحث مقدماتی اول این است که مرحوم آخوند فرمودند احتیاط عقلا و شرعا حسن است. طبعا از آخوند سوال می شود بر اساس چه دلیلی می گویید الاحتیاط حسن عقلا و شرعا؟ هیچ دلیلی اقامه نکرده گفته لا ریب در اینکه الاحتیاط به طور کلی چه در توصلیات چه در تعبدیات حسن عقلا و شرعا یک ادعا است دلیل نیاورده است!

لعل مرحوم آخوند نظرش به این باشد که چون احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلقاتند و کسی که احتیاط می‌کند اگر این عمل واجب باشد با احتیاط کردن حافظ مصلحت احتمالی است. در شبهه تحریمیه که مکلف احتمال می‌دهد این عمل حرام باشد اگر احتیاط کرد از مفسده ی احتمالی واقعی دوری می‌جوید و بالاخره احتیاط یک نحوه انقیاد است نسبت به مولا یعنی در حقیقت این عبد گوش به فرمان مولاست همان طوری که از اوامر تفصیلیه و از نواهی تفصیلیه اطاعت می‌کند واجبات معلومه را انجام می دهد محرمات معلومه را ترک می‌کند واجبات محتمله و محرمات محتمله را نیز رعایت می‌کند بنابراین احتیاط نوعی انقیاد است و الانقیاد حسن در نتیجه همان طور که عبد مطیع از نظر عقل استحقاق مثوبت دارد عبدی هم که به احتمال امر منقاد می‌شود و به احتمال نهی منزجر می‌شود مستحق مثوبت است. این مطلب می‌تواند دلیل فرمایش مرحوم آخوند باشد و ادعای کلی مرحوم آخوند است.

### 2-2-2. دفاع مقرر از نظر آخوند

اینکه مرحوم آخوند فرمودند لا ریب در حسن احتیاط به نظر می‌رسد مواد استدلال ایشان اولیات از یقینیات منطقی باشد که اگر این باشد دیگر نیاز به استدلال نیست چون اولیات قیاساتها معها است و اصولا ما استدلال می‌کنیم که مطلبی غیر یقینی را به یقینی برسانیم و اینجا از ابتدا یقین است در نتیجه بیان مرحوم آخوند بدون دلیل نیست.

### 2-2-3. اشکال شیخنا الاستاذ به آخوند و استدلال اول ایشان در این مساله

لکن به نظر می رسد که فرمایش مرحوم آخوند به نحو مطلق درست نباشد، بخاطر اینکه درست است در نظام عبد و مولا انقیاد کار خوبی است اگر عبدی کاری را انجام دهد به احتمال اینکه امری باشد یا چیزی را ترک کند به احتمال اینکه مولایش نهی کرده باشد به طور کلی این کار خوبی است اما در شریعت مقدس اسلام هم که نظام عبد و مولا است ما عبدیم و خدای متعال هم مولاست در خصوص این دایره هم باید ببینیم انقیاد و احتیاط انقیاد خوب است یا نه؟ لقائل ان یقول که در شریعت مقدس اسلام معلوم نیست احتیاط کار خوبی باشد چرا که اولا مبنای شریعت بر تسامح و تساهل است این شریعت بناست دائمی باشد تا ابد بماند عده ای تازه به اسلام وارد می شوند، عده‌ای ضعیف النفس هستند اگر بنا باشد که در همه موارد مشکوکه احتیاط کند این به زحمت می‌افتد این با شریعت سهله و سمحه سازگاری ندارد هذا اولا که بنای شریعت مقدس اسلام بر سختگیری نیست شریعت سهله و سمحه است با توجه به این مطلب خیلی واضح نیست که احتیاط در دین کار مطلوبی باشد.

به نظر ما این حرف درستی است شریعت شریعت سهله ی سمحه است اینها رد آخوند.

### 2-2-4. اشکال مقرر به استدلال شیخنا الاستاذ

اینکه بنای اصلی شریعت بر سهله‌ی سمحه است را قبول داریم ولی این جواب اشکال به مرحوم آخوند نمی‌شود اینکه گفته شود اگر بنا بر احتیاط باشد با بقا و جاودانگی دین سازگار نیست محل اشکال است چرا که متدینین هم همه در یک سطح نیستند و قرار نیست که در سطح ابتدایی دین بمانند. اینکه متدینی بخواهد رشد معنوی بیشتری داشته باشد و احتیاط کند و این احتیاط هم باعث زدگی او نشود این منافاتی با سهله‌ی سمحه بودن دین ندارد بلکه برای آن قشر از مسلمین که در صدد هستند رشد بالاتری داشته باشند احتیاط راهی است که خود شارع مقدس قرار داده است که از روایات احتیاط استفاده می‌شود و اگر قائل به نظر شما شویم و به طور کلی احتیاط را کنار بزنیم لازمه‌اش این است که دین برای افرادی که دنبال مقامات بالاتری هستند و می‌خواهند به درجات بالاتر معنوی راه یابند این راه را بسته است و این با حکمت شارع مقدس سازگار نیست.‌

### 2-2-5. استدلال دوم شیخنا الاستاذ در این مساله

ثانیا ما روایات دهگانه‌ای را نوشتیم که از مجموع این روایات و لو در ابواب خاص است در باب طهارت و نجاست است در باب لحوم و گوشت‌هاست، در باب پنیر و اینهاست و لو در ابواب خاص هست ولی مع ذلک از این روایات استفاده می‌شود که لا اقل در دایره این ابواب خاص اگر نگوییم از این روایات استفاده می‌شود که شارع ترغیب به عدم احتیاط کرده است لا اقل استفاده نمی‌شود که ترغیب به احتیاط کرده است.

البته اخبار گوناگونی وجود دارد هم روایات اخوک دینک فاحتط لدینک است و هم این روایات را در مجموع باید بررسی شود جمع این روایات چه نتیجه‌ای دارد؟

روایت اول: **و فی صحیحه زاره قلت فهل علی ان شککت فی انه اصابه شیء ان انظر فیه فهل علی ان انظر فیه لا و لکنک انما ترید ان تذهب شک الذی وقع فی نفسک.**

زراه می پرسد خونی چیزی اصابت کرده به لباسم به بدنم حضرت فرمود لازم نیست نگاه کنی خون، بول یا چیز دیگری درش افتاده است تنها کاری که می‌کنی این است که شک را از دلت برطرف کنی تنها ببین افتاده تا شک از دلت برطرف بشود اگر نخواهی شک از دلت برطرف شود بگذار باشد مهم نیست لازم نیست.

نکته اینجاست که اگر بنا بود احتیاط خوب باشد حضرت بایستی می‌فرمود نگاه کن بررسی کن افتاده یا نیفتاده اگر افتاده تمیز کن پاک کن. حضرت فقط ترغیب کردند شک را برطرف کن و الا اگر نمی خواهی شک را برطرف کنی نه لازم نیست[[3]](#footnote-3).

روایت دوم: **صحیحه محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الحمام یغتسل فیه الجنب و غیره اغتسل فیه من مائه قال نعم لا باس ان یغتسل منه الجنب و لقد اغتسلت ثم جئت و غسلت رجلی و ما غسلتهما الا مما لزق منهما التراب.**

قدیم حمام ها خزینه ای بوده است این طرف می گوید جنب در این حمام غسل می کند آیا ما هم غسل کنیم یا نه؟ کانَ شبهه ای داشته که نجس شده است حضرت می‌فرماید خود من هم غسل می‌کنم. من هم در همان حمام غسل می‌کنم منتهی وقتی می‌آیم به منزل پاهایم را می‌شویم این هم که پاهایم را می‌شویم بخاطر اینکه خاک و اینها در کوچه به آنها چسبیده و الا اگر آنها هم نمی‌بود اصلا مشکلی نبود عیبی ندارد یعنی شستن از باب طهارت و نجاست نیست چون خاکی شده می‌شویم و الا اگر این نبود نمی شستم[[4]](#footnote-4).

روایت سوم: **و فی صحیحه اخری قال رایت اباجعفر علیه السلام جائه عن الحمام و بینه و بین داری قذر فقال لولا ما بینی و بین داری ما غسلت رجلی و لا نهیت ماء الحمام.**

باز یک صحیحه دیگر از محمد بن مسلم هست که کوچه های قدیم این طور بوده و چه بسا در همین صد سال قبل اصلا توالتی در منطقه عراق و حجاز اینها خیل‌ ها در کوچه این کار را می‌کردند حضرت می‌فرماید: بله من از حمام می‌آیم و بین دار هم این طور است پایم می‌چسبد به این کثیفی‌ها که اگر این طوری نبود پایم را هم نمی‌شستم یعنی مهم نیست این هم یکی.

روایت چهارم: **و فی روایت حفص بن غیاث عن ابیه عن علی علیه السلام قال ما ابالی ا بول اصابنی او ماء اذا لم یعلم[[5]](#footnote-5).**

فرض کن کسی برای تخلی می‌رود حضرت می‌فرماید اصلا توجه نمی‌کنم به لباسم بول پاشید یا آب پاشید تا زمانی که نمی‌دانم رعایت نمی‌کنم اصلا تا زمانی که علم ندارم بول بوده هیچ توجهی ندارم.

روایت پنجم: **و فی صحیحه احمد بن محمد بن ابی نصر قال سالت عن الرجل یاتی السوق فیشتری جبه فرَاء لا یدری ا زکیه هی ام غیر زکیه ا یصلی فیها؟ لیس علیکم المساله ان اباجعفر علیه السلام کان یقول ان الخوارج ضیقوا علی انفسهم بجهالتهم ان الدین اوسع من ذلک[[6]](#footnote-6).**

تا اینجا راجع به ماء حمام و بول و این طور چیزها بود از این به بعد بعضی اش راجع به لحم است بعضی راجع به پنیر است. طرف می‌آید از بازار جبه می‌خرد قدیم‌ها پوستین داشتند که از پوست حیوانات می‌ساختند جبه فراء ظاهرا فراء یک نوع حیوانی است نمی دانم این تذکیه شده یا نشده شک در تذکیه اش دارم رواوی می‌پرسد: آیا در این نماز بخوانم؟ حضرت می فرماید: بله عیبی ندارد نماز بخواند درش لازم نیست اصلا بپرسیم این تذکیه شده یا نشده. مهم این تعلیلش است اباجعفر مرتبا می فرمود خوارج از روی جهالت خودشان را در سخنی می‌انداختند. مهم این تعلیلش است دین وسیع تر از این حرفهاست این سختگیری‌ها چی است خوارج بخاطر همین سختگیری‌ها که کردند نادان بودند جاهل بودند به خودشان سخت می گرفتند.

مقرر گوید: فراء در لغت به معنای دباغی شده آمده است.

روایت ششم: **و فی مرسله حسن بن الجم قال قلت لابی الحسن علیه السلام اعترض السوق فاشتری خفا لا ادری ا زکیا هو ام لا؟ صل فیه قلت فالنعل؟ قال مثل ذلک قلت منی اضیق من هذا قال ا ترغب عما کان ابو الحسن یفعله؟**

می گوید من وارد بازار می شوم کفش می‌خرم خف یک نوع کفش است ظاهرا نعلین نیست نوعی کفش است کف آن پوشیده است یک بخشی از روی آن هم پوشیده است که قدیم با پوست حیوانات درست می‌کردند حضرت می‌فرماید بخر و نماز هم درش بخوان عیبی ندارد روای گوید: من سختم است که نمی دانم اینها تذکیه شده است یا نشده است انگار دلم نمی آید با این نماز بخوانم. حضرت می‌فرماید: آیا تو خوشت نمی‌آید از آنچه ابو الحسن ظاهرا امام باقر علیه السلام خودش داشته انجام می‌داده است کان می‌خواهد بگوید تو از امام بالاتری که امام این مراعات‌ها را نمی کرد تو می خواهی بکنی؟ این هم ترغیب به عدم احتیاط است[[7]](#footnote-7).

روایت هفتم: **و فی روایه محمد بن سنان از ابی الجارود قال سالت ابا جعفر علیه السلام عن الجبن فقلت له اخبرنی من رای انه یجعل فیه المیته فقال ا من اجل مکان واحد یجعل فیه المیته حرم فی جمیع الارضین اذا علمت انه میته فلا تاکله و ان لم تعلم فاشتر و بع و کل و الله انی لاعترض السوق فاشتری بها اللحم و السمن و الجبن و الله ما اظن کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان[[8]](#footnote-8).**

محمد بن سنان از نظر سندی مشکل دارد توثیق ندارد منتهی ما چون مجموع روایات را می خواهیم بیاوریم کار به سندش نداریم. روای از پنیر می‌پرسد. این روایت در رسائل هم آمده است. راوی می‌گوید در بعضی از مناطق در پنیرها میته می‌گذارند حالا چه ربطی است بین پنیر و میته؟ در قدیم بره‌های شیری بعد مدتی می‌میمرد این که می‌میرد پنیر مایه‌اش را در می‌آورند قدیم‌ها که قرص پنیر نبوده و آن شیردانش درش پنیر بوده چون نه اینکه شیری بوده شیر می‌خورده است یک قسمتی در آنجا بوده آن را در می‌آوردند به عنوان پنیر مایه استفاده می‌کردند شیرها را که می‌خواستند پنیر کنند آنها را در می‌آوردند درونش می‌زدند این فلسفه‌اش این است که میته درون آن می‌گذاشتند. بعضی جاها ممکن است بره را ذبح کنند و آن را در بیاورند خوب اشکالی ندارد حلال و پاک و طیب و طاهر اما بعضی لا ابالی بودند توجه نداشتند لذا بعضی از همین‌ها میته بوده است. این روایت خیلی مهم است حضرت می‌فرماید آیا بخاطر اینکه در یک مکانی پنیر میته را می‌گذارند در همه مناطق عالم میته می‌گذارند؟ این طور که نیست در یک منطقه‌ای گذاشتند مهم ذیلش است که می‌فرماید: اذا علمت انه میته فلا تاکل و ان لم تعلم فاشتر و بع و کل و الله انی لاعترض السوق فاشتری بها اللحم و السمن و الجبن و الله ما اظن کلهم یسمون هذه البربر و هذه السودان. هر وقت دانستی میته است نخور اگر ندانستی بخر و بفروش و بخور و الله من به بازار می روم و گوشت و روغن و پنیر می خرم و به این فکر نمی کنم که بربر و سودان و اینها در بازار هستند یا نه اصلا فکر نمی کنم که اینها بسم الله بگویند ولی در عین حال بازار مسلمین است می خرم.

روایت هشتم: **و فی روایت حماد بن عیسی سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول کان ابی یبعث بالدراهم الی السوق فیشتری بها جبنا و یسمی و لا یسال عنه**.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید که پدرم یعنی امام باقر علیه السلام درهم می‌فرستاد به بازار از طریق غلامی که داشتند و کسی بوده و با آنها پنیر می‌خریدند و وقت خوردن بسم الله می‌گفتند و سوال نمی‌کردند از کی خریدی از کی نخریدی پاک بوده طاهر بوده هیچی سوال نمی‌کردند.

روایت نهم: **عن حنان بن سدیر قال سمعت رجلا سال ابا عبد الله علیه السلام و قال انی ربما بلت فلا اقدر علی الماء فیشتد ذلک علی فقال اذا بلت و تمسحت فامسح ذکرک بریقک فان وجدت شیئا فقل هذا من ذاک.**

چه بسا دستشویی‌اش می‌گیرد و قدرت بر آب ندارد و مساله شدید می‌شود حضرت فرمود: وقتی بول کردی و یا سنگی کلوخی مسح کردی با آب دهانت سر ذکر را خیس کن اگر بعدا چیزی دیدی بگو آب دهان است بول نیست یعنی کار را مشتبه کن که یقین نکنی بول است یک راهی نشان داده است.

در این روایت مراد این نیست که با این کار مخرج بول پاک می‌شود بلکه مراد این است که اگر مثلا به لباست آبی دیدی بگو از آب دهان است بول نیست کار را مشتبه کن که بعد گرفتار نشوی. حضرت راه یاد م‌ دهد لازم نیست که بعدا بروی لباس‌هایت را همه را بشویی یک کاری کن که بگویی ان شاء الله بول نبوده است.

روایت دهم: **ما روی ابو بصیر قال قلت لابی عبد الله علیه السلام انا نسافر فربما بلینا بالغدیر من المطر یکون الی الجانب القریه فتکون فیه العذره و یبول فیه الصبی و بتول فیه الدابه فقال ان عرض فی قلبک منه شیء فقل هکذا یعنی افرج الماء بیدک ثم توضوء. ثم توضوء فان الدین لیس بمضیق فان الله یقول ما جعل علیکم فی الدین من حرج.**

غدیر یعنی برکه آب حضرت می‌فرماید: آب ها را کنار بزن چیزی درونش دیدی وضو بگیر بعد فرمودند دین سخت نیست و خدا در دین حرج قرار نداده است.

# جلسه یازدهم یکشنبه 10 مهر 1401

قبل از تبیین مقتضای روایات دو دسته مذکور روایتی در تایید روایات احتیاط مورد بررسی قرار می‌گیرد که به قرار ذیل می‌باشد.

روایتی است راجع به نکاح «لا تجامع النکاح علی الشبهه» این روایت می خواهد بگوید در شبهه نکاح نکنید یعنی اگر شک دارید فلان زن خواهر رضاعی هست یا نیست اینجا بر شبهه نکاح نکن. ممکن است کسی بگوید این روایت ما را ترغیب به احتیاط در دین می کند. اولا این روایت معارض دارد بخاطر اینکه در روایت مسعده بن صدقه که در ادله برائت هست حضرت می فرماید: «امراه تحتک لعلها اختک من الرضاعه» یا موارد دیگری که از این روایت استفاده می‌شود که اگر شک داری همسرت خواهر رضاعی است یا نه به آن اعتنا نکن «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» اولا معارض دارد و ثانیا با قطع نظر از معارض این روایتی که اول خواندیم نمی‌خواهد ترغیب به احتیاط را بگوید بلکه در حقیقت ارشاد به این است که اگر با زنی که شک داری محرمت هست یا محرمت نیست ازدواج کردی لعل بعد از چند تا بچه کشف شود این خواهر رضاعی است بایستی جدا شوی. «لاتجامع» نهی مولوی نیست بلکه ارشاد به مشاکل بعد از نکاح است به قول معروف سری که درد نمی‌کند دستمال نمی بندند حالا چه لزومی دارد با همین زن ازدواج کنی شک داری خواهر رضاعی است ازدواج کردی چند تا بچه بیاید بعد بگویند نه این حتما شیر خورده شما حتما خواهر رضاعی هستید از مادرت شیر خورده و فلان بعد باید جدا شود. این روایت ارشاد به این است که این کار را نکن چون اگر این کار را کردی بعد مجبوری با چهار تا بچه جدا شوی این اشاره به این است مولوی نیست.

بنابراین اولا در خصوص نکاح است در کل دین نیست و ثانیا ارشاد به این جهت است پس این روایت هم جایگاهی ندارد.

نکته دیگر اینکه به شکل دیگری هم می‌توان بین روایات جمع کرد و آن اینکه روایت دومی بقاءا می‌خواهد بگوید امراه تحتک لعله اختک منی الرضاعه یعنی در حقیقت حالا که با یک زنی ازدواج کردی چهار تا بچه هم داری اگر شک کردی رضاعی است یا نه بقاءا اعتنا نکن اما آن روایت اولی گوید حدوثا بخاطر مشاکلی که بعدا پیش نیاید این کار را نکن دو تا روایت دو تا مقام بیان دارد ولی در عین حال این منافات ندارد که آن روایت لاتجامعوا ارشاد به این مشاکل بعد از ازدواج باشد ولی اگر دیگر ازدواج کردی و شک کردی به شکت اعتنا نکن یعنی می‌توان روایات را جمع کرد تعارض ندارد ولی در عین حال روایت اولی دال بر احتیاط هم نیست ارشاد به مشاکل بعد است ولی اگر از این مشاکلش نمی ترسی ازدواج کن پس مولوی نیست.

اکنون باید بررسی شود مقتضای این ده روایت و روایات اخوک دینک فاحتط لدینک چیست و بعد بررسی کرد که آیا از شریعت استفاده می‌شود که ترغیب به احتیاط کرده یا به خلاف احتیاط ترغیب کرده است؟

از مجموع این ده روایت استفاده می‌شود اگر نگوییم ترغیب شده به عدم احتیاط لا اقلش این است که ترغیب به احتیاط نشده این از یک طرف و از طرف دیگر هم روایات آمره‌ی به احتیاط مانند اخوک دینک و احتط لدینک بما شئت وجود دارد یا در آیه شریفه «و اتقوا الله حق تقاته» در سوره آل عمران این استفاده می‌شود که حق تقوا با احتیاط کردن همراه است.

اشکال مقرر: به نظر می‌رسد این آیه به اینجا ربطی ندارد و ایجاد ربط بین حق تقوا را رعایت کردن با احتیاط جای بررسی بیشتری دارد و بهتر بود شیخنا الاستاذ این آیه را در اینجا مطرح نمی‌فرمود.

### 2-2-5-1. نکته‌ی مقدمی جهت تبیین استدلال دوم: اقسام مضمون اخبار احتیاط

اخبار احتیاط هم در مجموع دو مضمون دارد:

### 2-2-5-1-1. مضمون اول: احتیاط طریقی:

بعضی از اخبار احتیاط طریقی را می‌رساند. احتیاط طریقی یعنی حافظ احکام واقعیه است علی تقدیر الثبوت.

### 2-2-5-1-2. مضمون دوم: احتیاط با مطلوبیت نفسیه:

بعضی از روایات احتیاط هم مضمونش احتیاطی است که مطلوبیت نفسیه دارد یعنی اگر کسی در مشکوکات احتیاط کند یک ملکه‌ای برایش حاصل می‌شود که نسبت به احکام معلومه اترک است. در رسائل روایت را این طور آمده است که: **«من ترک الشبهات کان لما استبان منه فی الاثم اترک»**کسی که شبهات را ترک کند نسبت به مواردی که معلوم است اترک است. این مفاد یک مفادی است که طریقی نیست نمی‌خواهد واقع حفظ شود می‌خواهد بگوید انسان محتاط یک ملکه‌‌ی تقوایی در او ایجاد می‌شود که واجبات معلومه و محرمات معلومه را بهتر رعایت می‌کند.

این دو طایفه با هم تعارض ندارند منافاتی ندارند و در حقیقت می‌توانند هر دو با هم جمع شوند ذو هم ملاک طریقیت باشد برای احتیاط هم ملاک نفسیت و کسی احتیاط کند هم واقع حفظ شود علی تقدیر تحقق و هم یک ملکه‌ای برایش حاصل می‌شود که نسبت به واجبات و محرمات معلومه حافظ‌تر باشد.

با توجه به آنچه مطرح شد اکنون این دو دسته روایت بررسی می‌شود. از یک طرف از ده روایت استفاده می‌شود احتیاط مطلوبیت چندانی ندارد و از طرف دیگر هم روایات آمره به احتیاط یا طریقیت و یا نفسیت و نیز مثل آیات شریفه مربوط به تقوی «و اتقوا الله حق تقاته» وجود دارد چه طور بین این دو دسته جمع شود؟

### 2-2-5-2. راه اول جمع بین دو دسته روایات

یک راه این است که گفته شود این روایات ده گانه مربوط به اشخاصی بوده که احتیاط را واجب می دانستند مثل روایاتی که تعریض به خوارج است که «ضیقوا علی انفسهم بجهلهم» آنها احتیاط را واجب می‌دانستند حضرت آنها را توبیخ می‌فرماید و می‌خواهد بفهماند که احتیاط واجب نیست و الا منافاتی ندارد که احتیاط مطلوب باشد و لو استحبابا یا مثلا حضرات معصومین علیهم السلام بعضی اصحابشان وسواسی شده بودند به خودشان سخت می‌گرفتند و همه‌اش اجتناب می‌‌کردند خواستند ایشان را نجات دهند و وسواسی را از دل ایشان بیرون کنند به این خاطر در این روایات ده گانه اینها را منع کردند. پس یک توجیه در جمع بین این دو طایفه این است که روایات ده گانه حمل شود بر اینکه امامان معصوم علیهم السلام خواسته‌اند سبب و موجب احتیاط را از بین ببرند یعنی خواستند وسواسی را از دل اینها بیرون کنند ولی منافاتی با اصل مطلوبیت احتیاط ندارد در نتیجه مطلوبیت احتیاط شرعا ثابت می‌شود که نتیجه کلام مرحوم آخوند ثابت می‌شود.

### 2-2-5-3. راه دوم جمع بین دو دسته روایات

راه دیگر این است که قائل به تخصیص بشویم. بدین معنا که از یک طرف روایات آمره به احتیاط عام است و قائل است که در همه جا باید احتیاط کرد چه طهارت و نجاست باشد، چه لحوم باشد و چه پنیر و اینها باشد، در شبهات حکمیه، موضوعیه و تحریمیه در همه جا بایستی احتیاط کرد ولی این روایات دهگانه قائلند احتیاط لازم نیست حسن هم ندارد بنابراین دو طایفه روایات که ادله قطعیه نیز می‌باشند وجود دارد. از بعضی‌ مطلوبیت احتیاط استفاده نمی‌شود و از بعضی استفاده می‌شود در اینجا راه دوم این است که بین دو دسته روایت جمع موضوعی شود و قائل به تخصیص شویم بدین بیان که قائل شویم الاحتیاط حسن شرعا در همه جا الا در ابواب خاص مثل باب طهارت و نجاست، باب لحوم و اینها، باب پنیر و اینها.

این نکته در مورد این راه دوم شایان توجه است که اگر این راه انتخاب شود باید قائل شویم در همه جای شریعت احتیاط مطلوب نیست و می‌توان به طور قاطع گفت که در باب طهارت و نجاست مطلوب شارع عدم احتیاط است.

### 2-2-5-4. نتیجه حاصل از بحث و تبیین نظر شیخنا الاستاذ

نتیجه اینکه ما هم فی الجمله مطلوبیت احتیاط را در شریعت قبول داریم و لکن بعد از جمع بین ادله ولی اینکه مرحوم آخوند فرمود لا ریب و لا اشکال محکم نمی‌شود این نظر را داد بلکه نیاز به این همه استدلال و بحث بود به اینکه دو طایفه روایت دیده شود و جمع شود.

### 2-2-5-5. تخصیص حجیت قطع در طهارت و نجاست توسط بعض مراجع فعلی

بعضی از مراجع فعلی یک نظر خاصی دارند و آن اینکه گفته‌اند در باب طهارت و نجاست کانّ علم موضوعی اخذ شده است یعنی اگر مکلف با چشمش دید چیزی نجس است علم از طریق حس سبب می‌شود که از نجاست اجتناب کند ولی اگر با برهان علم پیدا کرد علمش ارزشی ندارد. در حقیقت علم خاصی در وجوب اجتناب از نجاسات تاثیر دارد و آن علمی است که از طریق حس آمده باشد که مکلف با چشمش دیده باشد ولی اگر استدلال کرد به اینکه مثلا لاستیک ماشین در کوچه‌ها و خیابان‌ها حرکت می‌کند و به نجاست برخورد می‌کند پس یقین به نجاست پیدا می‌شود و لو یقین هم پیدا کند ارزشی ندارد.

ایشان این مطلب را با توجه به ادله شرعی بیان کرده است کانّ در باب طهارت و نجاست حجیت قطع را تخصیص زده است به اینکه در باب طهارات و نجاسات احتیاط برای شارع مرغوب نیست بلکه خلاف مطلوب شارع است.

## 2-2-6. اشکال مرحوم ایروانی به مرحوم آخوند که اصلا احتیاط لغو است

مرحوم ایروانی یک اشکال به مرحوم آخوند کرده است. کتاب ایشان **«نهایه النهایه فی شرح الکفایه»** است که در جلد ۲ در همین بحث گفته‌اند: جناب آخوند شما چطور قائل شدید به اینکه که احتیاط شرعا حسن است با اینکه شما نیز مانند ما در شبهات بدویه چه تحریمیه و چه وجوبیه به مقتضای حدیث رفع و ادله دیگر قائل به برائت شدید؟ وقتی برائتی شدید این بدین معناست که شارع در موارد شک اباحه جعل کرده است. جعل اباحه توسط شارع یا ملاک دارد یا ندارد، اگر ملاک دارد چون ملاک اباحه اقوی بوده است از ملاک مثلا وجوب در شبهات وجوبیه سبب شده که شارع اباحه جعل کند بنابراین اگر در واقع این فعل مشکوک ما واجب باشد بر اثر تزاحم با ملاک اباحه مغلوب واقع شده است و اگر ملاکی ندارد دلیلی ندارد مکلف احتیاط کند چرا که احتیاط برای حفظ ملاک واقعی است. اگر این اباحه ملاک ندارد چرا جعل شده است؟ حالا که جعل شده پس معلوم می‌شود که ملاک اقوی دارد که بر اثر این ملاک اقوی جعل شده و آن ملاک واقعی مغلوب واقع شده است و احتیاط برای حفظ آن ملاک واقعی مغلوب لغو است. به این شکل به مرحوم آخوند اشکال کرده است.

## 2-2-7. جواب به اشکال مرحوم ایروانی

لکن از شان ایشان بعید است چنین اشکالی به مرحوم آخوند کند. بدین بیان که یک حکم واقعی وجود دارد و یک حکم ظاهری. بحث در برائت و اشتغال در رابطه با اباحه ظاهریه است. رفع ما لا یعلمون نمی‌گوید در واقع فلان شیء مباح است بلکه گوید در ظاهر مباح است. اگر بنا باشد قائل به اباحه‌ی واقعی شویم گرفتار تصویب خواهیم شد ما که مصوبه نیستیم ما مخطّئه ایم، مخطئه‌ایم یعنی ممکن است این حکم ظاهری مطابق با واقع باشد ممکن است مخالف با واقع باشد. معنای احتیاط این است که علی رغم اینکه مکلف احتیاط ظاهری دارد اما احتیاط می‌کند که اگر در واقع این شیء واجب باشد ملاکش حفظ بشود.

بله اباحه ملاک دارد اما ملاکش ظاهری است که تسهیل بر مکلفین است که در مقام شک حیران نمانند سرگردان نمانند وظیفه ظاهری‌شان را بدانند هر وقت شک کردند در ظاهر مرخصی و عیبی ندارد این واجب محتمل را ترک کن این فعل محتمل الحرمه را انجامش بده می‌توانی انجام بدهی اما این معنایش این نیست در واقع هم آن وجوب اگر باشد از بین رفته نه در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری هشت یا نه تا نظریه است بحث مشکلی هم است لذا باشد بنابراین مرحوم ایروانی خلط کرده بین اباحه واقعیه و اباحه ظاهریه بله اگر اباحه‌ی واقعیه جعل شده بود حق با ایشان بود ولی مرحوم آخوند اباحه واقعیه جعل نکرد اباحه ظاهریه جعل کرد بنابراین اشکال ایشان هم که گفته احتیاط جا ندارد درست نیست.

## 2-3. مقدمه دوم: محتاط مستحق ثواب است

مقدمه دوم که مرحوم آخوند مطرح کرده اینکه کسی که احتیاط می‌کند و فرض هم می‌کند که احتیاط عقلا و شرعا حسن است چنین کسی مستحق ثواب است بخاطر اینکه همان طور که شخص مطیع امر معلوم را اطاعت می‌کند و نهی معلوم را ترک می‌کند مستحق ثواب است شخصی هم که امر و نهی محتمل را رعایت می‌کند شخص منقادی است کارش هم حسن است بنابراین استحقاق ثواب دارد بلکه ممکن است کسی بالاتر ادعا کند که در ما نحن فیه به طریق اولی ثواب دارد چون در مواردی که امر معلوم است و نهی معلوم است بخاطر ترس از عقاب آنها را مراعات می‌کند اما در ما نحن فیه که امر و نهی مشکوک است برائتی هم شدیم خوف از عقابی نیست چون خوف از عقابی نیست این محتاط اولی به این است که به او ثواب بدهند لذا چنین مطلبی را ادعا کرده و فرموده استحقاق ثواب دارد.

### 2-3-1. نظر شیخنا الاستاذ در این مقدمه

نظر ما حرف درستی زده است وجدان انسان هم همین را حکم می‌کند الان شما عرفا به پسرت دستور می‌دهی برو نان بخر او هم می‌خرد خوب استحقاق مدح و تشکر و اینها دارد حالا اگر پسر شما احتمال داد شما دستور دادی احتیاطا رفت نان را خرید بعد که آمد شما می‌گویی چرا نان خریدی؟ من که نگفته بودم گوید من احتمال دادم شما بخواهی شما می‌گویی آفرین بیشتر تحسینش می‌کنی تا زمانی که امر معلوم را امتثال کند.

### 2-3-2. اشکال صاحب منتقی به وضوح استحقاق ثواب محتاط

و لکن مع ذلک مرحوم آقای روحانی در **منتقی** می فرماید این استحقاق ثواب واضح نیست. دو تا مطلب دارد:

اول اینکه این آقایی که حرکت کرده به احتمال امر یا منزجر شده به احتمال نهی این کاشف از این است که آدم خوبی است و حسن فاعلی دارد اما دلیل نمی شود فعلش هم فعل خوبی باشد ولی به آدم خوب ثواب نمی‌دهند به کار خوب ثواب می‌دهند.

و دوم اینکه سلمنا که آدم خوبی هست فعلش هم خوب است ولی به هر فعل خوبی که ثواب نمی‌دهند به آن فعل خوبی ثواب می‌دهند که بخاطر مولا انجام داده باشد و این اعم است ممکن است که اضافه به مولا نکرده باشد.

### 2-3-3. جواب شیخنا الاستاذ به اشکالات صاحب منتقی

به نظر می‌رسد اینها خیلی دور از عرف است اما آن حرف اولش که فرموده این کاشف از این است که آدم خوبی است فعلش نیست ولی به نظر می‌رسد که فعلش هم فعل خوبی است. در بحث تجری اختلاف است بین شیخ و آخوند که آیا تجری فقط قبح فاعلی دارد یا قبح فعلی هم دارد آنجا شیخ انصاری می‌فرماید فقط قبح فاعلی دارد فعلش قبیح نیست ولی متاخرین مثل آغا ضیاء عراقی می‌فرمایند همان طور که متجری کاشف از یک خبث سریره دارد فعل متجری به هم قبیح است می‌گوید خود این فعل هتک مولا است لذا آنجا گفتند قبح فاعلی به قبح فعلی هم سرایت می‌کند فعل هم قبیح است اینجا هم همین‌طور است فرقی ندارد اگر کاشف از این است که آدم خوبی است فعلش هم فعل خوبی است نمی‌شود شخص منقاد باشد ولی فعلش خوب نباشد.

و ثانیا این که ایشان گفته باید اضافه به مولا بشود خوب این بچه که خواب نبوده که رفته نان گرفته چون احتمال می‌دهد پدرش امر کرده باشد همین امر محتمل محرک او بوده است پس بنابراین اضافه به پدر دارد. این نمازی هم که مکلف احتمال می دهد امر داشته باشد وقتی می‌خواند همین طوری که نمی‌خواند همان امر محتمل محرک آن است پس اضافه به مولا پیدا می‌کند پس قربی هم می‌شود. بنابراین این حرف آخوند قبول است که اگر قبول شد احتیاط هم حسن می‌شود بعد مکلف این فعل را انجام داد استحقاق ثواب پیدا می‌کند.

همان طور که کاشف است این آدم خوبی است فعل هم فعل خوبی است و استحقاق ثواب هم بر انقیاد اگر نگوییم بالاتر از اطاعت است لااقل مثل اطاعت است همان‌طوری که مطیع مستحق ثواب است منقاد هم مستحق ثواب است لذا کلام آقای روحانی درست نیست.

# جلسه دوازدهم، دوشنبه، 11 مهر 1401

## 2-4. تبیین استدلال بر اینکه احتیاط در عبادات ممکن است

مطلب بعدی در رابطه با این است که ما الان بحثمان در رابطه با این بود که ترسیم محل بحث بکنیم اینکه آیا احتیاط در عبادات ممکن هست یا ممکن نیست؟ همین نکته دومی را در رابطه با ترسیم محل بحث است منتهی اول خواستم توسعه اش را بگویم گفتم اول اصل بحث را بگویم بعد آن نکته را به آن بچسبانم که چون صورت مساله هنوز برای شما روشن نیست. بحث ما تا اینجا بحث های مقدماتی بود که آیا الاحتیاط حسن او نه؟ اگر حسن باشد آیا ثواب می دهند یا ثواب نمی دهند؟ از اینها فارغ شدیم و بحث‌هایش را کردیم. نکته ای که خواستیم بگوییم این است که ما که الان می گوییم احتیاط در دین یکی از مواردش که بحث اصلی ما است احتیاط در عبادات است در توصلیات که واضح است احتیاط که مشکلی ندارد قصد قربت شرط نیست نمی دانی دستت متنجس به دم یا بول شده یک بار بشویی یا دو بار بشویی خوب ده بار بشوی مشکلی ندارد احتیاط ممکن است دعوایی ندارد. انما الکلام در عبادات است که در عبادات قصد قربت شرط است حالا که قصد قربت شرط است افرادی مثل صاحب جواهر می گویند قصد قربت به این است که قصد امر بکنی اگر بخواهی قصد امر بکنی باید امر محرز باشد یا اجمالا یا تفصیلا حالا که مجمل است یعنی در حقیقت نمی دانی آیا امر دارد یا ندارد نمی توانی قصد قربت بکنی اگر نمی توانی قصد قربت کنی پس احتیاط ممکن نیست اصل بحث این است. آن نکته ای را که خواستم بگویم در اصل بحث توسعه در اصل بحث است غالبا همین طور بحث کردند گفتند آیا در عبادات که ما شک داریم امر دارد یا ندارد آیا احتیاط ممکن است یا ممکن نیست؟ این اصل بحث که همه گفته اند آن نکته ضمیمه ای این است که منحصر به این نیست بلکه گاهی وقت‌ها شما نماز صبحت را خواندی ولی حضور قلب نداشتی نمازت صحیح است امرش هم ساقط شده است ولی به دلت نچسبید یک بار دیگر نماز بخوانم. خوب یک بار دیگر که می خواهی نماز بخوانی این که امر ندارد نماز اولت که با حضور قلب نبوده ولی کافی بوده و صحیح است ولی بالا نمی رود می گویی بگذار یک نماز دیگر بخوانم که بالا برود در حالی که امر ندارد این را اصطلاحا «تبدیل الامتثال» گویند که در کفایه هم آمده است. آیا تبدیل الامتثال جایز است یا جایز نیست؟ می گوید عیبی ندارد ما که می دانیم نماز ساقط شده است ولی توکل بر خدا یک نماز دیگر می خوانیم رجاءا. ان شاء الله وقتی خداوند پرونده مان را باز کرد دید دو تا نماز است یکی بی حضور قلب یکی با حضور قلب ان شاء الله امیدواریم این دومی را قبول کند. این نکته ای بود که خواستیم بحث را توسعه دهیم بحث همه جا در جایی نیست که شک داری این نماز امر دارد یا امر ندارد می خواهی ابتدا احتیاط کنی نماز بخوانی نه گاهی وقت ها یک نماز را خواندی امرش هم ساقط شده است یقین هم داری که امر ندارد فرق با اولی این است در اولی که شک داری احتمال می دهی این نماز امر داشته باشد احتمال امر داری لذا به احتمال امر می خوانی احتیاط کنی این دومی یقین داری امر ندارد ولی امیدواری که در مقام حساب و کتاب خداوند متعال این دومی را قبول کند این هم یک مصداق از مصادیق احتیاط در عبادت است که آیا این هم ممکن است یا ممکن نیست این هم در واقع یک نحو از توسعه ی در رابطه با مرکز محل بحث. فتلخص که محل بحث ما جایی است که یا شک داریم امر داریم یا نداریم احتمال امر می دهیم شاید امر داشته باشد یا یقین داریم امر ندارد اما به رجاء تبدیل امتثال دومی را می آوریم این هم داخل در محل بحث است این هم یک نوع احتیاط است اما احتیاط در مقام تبدیل عمل بهتر به عمل اولی این هم یک نکته.

بعد از آنکه از این دو تا نکته فارق شدیم حالا ببینیم بحث سر چی است بحث سر این است که تاره عمل ما توصلی است که واضح است مثلا در نماز باید لباس پاک باشد دستها و بدن پاک باشد الان دست شما نجس شده می خواهی بشویی تا بعد نماز بخوانی شستن دست و لباس یک عمل توصلی است شما در مقام احتیاط شک داری که باید یک بار بشویی یا دو بار احتیاطت سه بار می شویی این احتیاط مسلم واضح است واقع می شود این جا بحثی نداریم. اما تاره عمل شما عمل عبادی است مثل نماز و روزه و حج شک داری امر دارد یا امر ندارد باز در اینجا بعضی اوقات است که در می دانید در عبادیت عبادت لااقل دو نظریه است یک نظریه از صاحب جواهر است بعد از او کسی قائل نشده است او می گوید قربیت عمل به این است که نماز را بخوانید به قصد امرش اگر شارع فرموده است نماز بخوان در هنگام نماز باید قصد کنی که این نماز را می خوانم چون خدا دستور داده است این می شود قصد قربت به این معنای ضیق. این یک مبنا

یک مبنای دیگر این است که تقریبا متاخرین همه می گویند یکی از مصادیقش قصد امر است ولی مطلق اضافه عمل به مولا مقرب درگاه الهی است به قصد محبوبیت بیاوری کافی است به قصد اینکه این عمل مضاف به خدای متعال باشد درست است بعضی ها می گویند به قصد ملاک هم بیاوری عبادی می شود مطلق اضافه عمل به مولا این را قربی می کند. قصد ملاک یعنی در حقیقت این عمل مصلحت دارد چون مصلحت دارد می خوانم بعضی می گویند این هم قربی شده است توسعه می دهند.

اگر این معنای دوم را گفتیم که مطلق اضافه عمل به مولا قربی می کند واضح است احتیاط مشکلی ندارد علی رغم اینکه شک داریم این عمل امر دارد یا ندارد یا در آن مثال توسعه دادیم برای تبدیل امتثال یقین داریم امر ندارد ولی به رجاء اینکه خدا این دومی را دوست دارد می خوانیم باز ما مشکلی ندارد چون نیاز به امر ندارد این را هم بگذاریم کنار.

اما اگر ما مبنای صاحب جواهر را گفتیم که قربیت عمل فقط به این است که شما به قصد امتثال امر بیاوری در اینجا دچار مشکل می شویم می گوییم ما در اینجا یقین به امر نداریم باز بخاطر واضح شدن مطلب گاهی شما یک امری داری منتهی نمی دانی این امر واجب است یا استحبابی است اجمالا امر را می دانی می دانی مثلا در روز سه شنبه یک نمازی امر دارد احتمال می دهی واجب باشد احتمال هم می دهی مستحب باشد می گویی به قصد مطلق امر می آورم اعم از واجب و مستحب اصطلاحا گویند به قصد امر به جامع به قصد امر به جامع هم بیاوری باز مشکلی ندارد فقط تنها مشکلش این است که شما قصد تمییز نداری قصد وجه نداری نمی دانی این واجب است یا مستحب است علما معمولا فرمودند قصد تمییز و وجه هم معتبر نیست آنچه معتبر است قصد قربت است شما هم که قصد قربت کردی باز این هم مشکلی ندارد این را هم بگذاریم کنار.

تمام بحث در رابطه با جایی است که یک عملی هست مردد بین این است که واجب باشد یا مباح باشد مستحب باشد یا غیر واجب باشد شک داری این امر دارد یا ندارد اگر امر دارد واجب است یا غیر مستحب است یا مستحب است یا غیر واجب است بالاخره در اصل امر شک دارید آیا اینجا می توانید احتیاط کنید یا نمی توانید؟ فتلخص اینکه ما فعلا انتخاب کردیم مبنای صاحب جواهر را که قربیت عمل به این است که قصد امر کند از آن طرف هم یقین به امر نداریم در حالی که یقین به امر نداریم چه کنیم که قصد امر کنیم این می شود تشریع و تشریع هم حرام است می شود ادخال ما لیس من الدین یا شک داری از دین است فی الدین شما می خواستی احتیاط کنی به کمال برسی آمدی تشریع کردی به جهنم افتادی. هر وقت امر دائر بود بین واجب و مباح یا بین مستحب و مباح که در اصل امر شک داریم آیا در اینجا احتیاط در عبادت ممکن است یا نه؟ گفته اند نه ممکن نیست این تشریع است امر نداریم طبق مبنای صاحب جواهر.

مرحوم آخوند گفته ما در اینجا از طرف دیگران نه خودش گفته بعضی ممکن است اینجا بگویند ما امر درست می کنیم اگر امر درست کردیم که شما مشکلی ندارید می گوید ما امر درست می کنیم می گوییم چه طوری درست می کنید؟ می گوید یا لمّاً یا اِنّاً درست می کنیم برهان لم کشف از علت است معلول را برهان لمی کشف از طریق کشف علت است برهان انی کاشفیت از طریق معلول است اما برهان لمی این است که شما حسن احتیاط را که شک نداری الاحتیاط حسن عقلا و شرعا آخوند هم قبول کرد حالا ما شبهه کردیم شک نداری احتیاط حسن است وقتی احتیاط حسن بود در نتیجه یک قاعده ملازمه هم داریم کلما حکم العقل بحسنه حکم الشرع بمطلوبیته قاعده ملازمه است عقل که می گوید الاحتیاط حسن به قاعده ملازمه می گوید فالاحتیاط حسن شرعا تا گفت حسنٌ شرعا یعنی دارد امر دارد وقتی امر داشت پس دیگری مشکلی نداریم شما پیکره عمل را می آورید به قصد همین امر به احتیاطی که با همین برهان لمی کشف کردیم.

مرحوم آخوند می گوید سلمنا اولا اینکه ما قاعده ملازمه را قبول نداریم سلمنا که کل ما حکم به العقل بحسنه حکم به الشرع هم بحسنه سلمنا قبول کردیم و لکن متاسفانه در اینجا این امر به احتیاط اصلا ثبوتا ممکن نیست نمی تواند امر به احتیاط داشته باشد چون این مبتلا به دور است بخواهی اینجا امر به احتیاط را درست کنی مثلا دوری است دور هم که باطل است پس امر به احتیاط باطل است وقتی امر به احتیاط باطل شد پس دوباره امر نداریم باز دوباره نمازت می شود بی امر نماز نماز بی امر را هم که نمی شود احتیاطی بخوانیم

اما بیان دور می گوید شما گفتی الاحتیاط حسن و بعد گفتی پس کشف می کنیم که شارع هم امر به احتیاط کرده است می گوید این امر به احتیاط را می خواهیم تحلیل کنیم این امر به احتیاط مثل عارض و معروض است همان طور که رنگ عارض بر دیوار است پس اول باید یک دیواری باشد تا این رنگ عارض شود همیشه عرض توقف بر جوهر دارد اگر دیواری نباشد در هوا که نمی توانیم رنگ آمیزی کنیم اینجا هم که شما می گویید الاحتیاط حسن عقلا شارع هم می گوید الاحتیاط مطلوب ما همین جا حکم عقلی اش را بررسی می کنیم می گوید اینکه عقل درک می کند الاحتیاط حسن حکم عقل به حسن خودش یک حکم است عارض بر احتیاط شده است پس حسن حکم عقل است معروضش احتیاط است می گوید این احتیاط اگر بخواهد وجود بگیرد باید ممکن باشد شیء ممتنع که نمی تواند وجود بگیرد پس باید در رتبه سابقه این احتیاطی که می خواهد معروض حسن باشد باید ممکن باشد می گوید این امکان احتیاط به چی است؟ احتیاط که می خواهی بکنی در عبادت نه در جای دیگر این احتیاط باید خودش ممکن باشد در ما نحن فیه که شما می خواهی احتیاط کنی احتیاط به این است که نماز را به قصد امر بیاوری خوب پس نماز را بخواهی با قصد امر بیاوری نیاز به امر داری پس بخواهد این احتیاط هم ممکن باشد باید امر را داشته باشد امر را می خواهی با چی ثابت کنی؟ می خواهی با حسن احتیاط ثابت کنی این می شود دور. منتهی با یکی دو واسطه دورش درست می شود

اول حسن احتیاط است حسن حکم عقلی است توقف دارد بر احتیاط چون حسن عارض است و احتیاط معروض است بخواهد عارض شود بر معروض معروض باید محقق باشد

احتیاط بخواهد باشد متوقف است بر اینکه ممکن باشد

امکان احتیاط متوقف بر این است که مکلف بتواند قصد قربت بکند

قصد قربت طبق مبنای صاحب جواهر متوقف بر امر است پس ما احتیاج به امر داریم

امر متوقف بر حسن احتیاط است یعنی امر را با چی می خواهیم کشف کنیم؟ با حسن احتیاط در نتیجه بر گشتیم به خط اول[[9]](#footnote-9). در نتیجه حسن احتیاط توقف بر حسن احتیاط دارد با چند واسطه ی امکان احتیاط و قصد امر و امر.

مرحوم آخوند چرا خودش را این قدر به زحمت انداخته است خوب اگر شما روایات اخوک دینک فاحتط لدینک را داری چرا می خواهی با حسن احتیاط کشفش کنی؟ ما که امر به احتیاط را شرعا داریم چرا شما امر به احتیاط را می آیی از را حسن احتیاط می خواهی کشفش کنی؟ این دنگ و فنگ ها از کجا حالا این بماند فعلا که حواسهایتان پرت نشود. علی ای حال آخوند این راه را رفته حالا شما در اینجا مشکلت نبود امر بود ما نبود امر را از راه حسن احتیاط کشف کردیم.

خلاصه اینکه مشکل ما در عبادات این شد که امر نداریم در حالی که صاحب جواهر می گوید قصد قربت متوقف است بر قصد امتثال امر مرحوم آخوند از طرف دیگران خواست دفاع کند امر را درست کند اشکال اولش این بود که اولا قاعده ملازمه را قبول نداریم و ثانیا قاعده ملازمه را هم قبول داشته باشیم کشف این امر دوری است اشکال سومش هم این است که بر فرض هم این امر را کشف کردی نهایتش این است که بگویی شارع امر به احتیاط کرده است امر به احتیاط هم اگر بخواهد مصحح قصد قربت باشد باید مولوی باشد در حالی که این امر به احتیاط ارشادی است همان طور که امر به اطاعت اطیعوا الله ارشادی هست این امر به احتیاط هم ارشادی هست منتهی ما فعلا در اینجا این را بحث نمی کنیم که آیا این امر به احتیاط ارشادی است یا مولوی در تتمه بحث بحث مستقلی خواهیم کرد که آیا امر به احتیاط چه روایاتی که داریم و چه این امر منکشف از طریق حسن احتیاط آیا ارشادی است یا مولوی این را ان شاء الله مستقلا در جای خودش بحث می کنیم. این حاصل برهان اولی که آخوند آورد برای کشف احتیاط و اشکال هم کرد سه تا اشکال و برهان لم بود.

یک راه دومی هم آخوند ذکر کرده و جواب داده است و آن برهان ان است که این هم ما در مقدمات بحث داشتیم اگر یادتان باشد آخوند فرمود که لاریب در اینکه کسی که احتیاط می کند استحقاق ثواب دارد پس بنابراین ما یقین داریم کسی که عمل احتیاطی انجام می دهد این ثواب دارد تا ثواب داشت کشف می کنیم پس این احتیاط امر دارد. فرقش با قبلی این شد که در آنجا از طریق حسن احتیاط امر را کشف کردیم حسن احتیاط درک عقل است در سلسه علل است این را گویند برهان لم در اینجا ترتب ثواب که ثواب بر یک عملی مترتب شود پاداش است که پاداش در حقیقت اثر احتیاط است اثر احتیاط معلول احتیاط است ما از طریق استحقاق ثواب که اثر است که معلول است کشف می کنیم که این عمل احتیاط ما امر داشته است چون امر را امتثال کردیم شارع به ما ثواب می دهد همان طور که اوامر مسلمه را اطاعت کنیم ثواب می دهد اینجا هم یقین داریم اگر این عمل را اطاعت کنیم ثواب می دهد ثواب دادن کشف می کند پس در رتبه سابقه این احتیاط ما امر داشته است باز دوباره مرحوم آخوند همین اشکال دور را مطرح می کند. ترتب ثواب متوقف است بر اینکه این احتیاط ممکن باشد شما گفتید بر عمل احتیاطی ثواب می دهند باید این عمل ما احتیاط باشد این عمل وقتی احتیاط است که این احتیاط ممکن باشد امکان احتیاط وقتی است که مکلف عمل را به قصد امر بیاورد قصد امر وقتی است که امری باشد پس تا امری نباشد که نمی شود احتیاط کرد و حال آنکه شما خواستی از طریق ترتب ثواب امر را کشف کنی و تا امر نباشد این احتیاط ممکن نیست. گوید بر عمل ما که احتیاط است ثواب می دهند گوید اول ثابت کنید احتیاط را

احتیاط بودنش متوقف است بر اینکه ممکن باشد

امکانش متوقف است بر اینکه مکلف قصد قربت بکند

قصد قربت یعنی قصد امتثال امر پس باید دررتبه سابقه امری باشد در حالی که شما می خواهید با ثواب کشف کنید تازه او را تا کشفش نکنید احتیاط ممکن نیست این همان دور قبلی است گوید شما که ثواب را ثابت کردید بر این عمل احتیاطی باید احتیاط باشد دیگر این کی احتیاط است وقتی که ممکن باشد کی ممکن است وقتی که امر داشته باشد پس قبل از آنکه ترتب ثواب را ثابت کنید باید امر به این را ثابت کنید تا امری نباشد که احتیاط نیست پس ترتب ثواب متوقف بر امکان احتیاط است امکان احتیاط متوقف بر امر است در حالی که شما می خواهید با ترتب ثواب امر را ثابت کنید تا امری نباشد ترتب ثوابی نیست با ترتب ثواب می خواهید امر را ثابت کنید.

قاعده ملازمه اینجا استفاده نمی شود چون قاعده ملازمه وقتی است که عقل علت را درک کند. اینجا عقل معلول را درک کرد که ترتب ثواب باشد.

تا امر نباشد ترتب ثوابی نیست شما با ترتب ثواب می خواهید امر را ثابت کنید توقف شیء بر نفس است در حقیقت ترتب ثواب یکی از معلول های امر است امر می خواهد علت ترتب ثواب باشد این دور است دور با یکی از معلول هایش است و الحمدلله.

# جلسه سیزدهم سه شنبه 12 مهر 1401

رسیدیم به راه دوم دوباره تقریبش می کنیم که اگر شبهه ای داشته باشید برطرف بشود. راه دوم این بود که عقل ما درک می کند اگر کسی عملی را احتیاطا انجام بدهد به او ثواب می دهند. ثواب مترتب است بر عمل احتیاطی این ثواب کاشف از این است که امر در کار بوده است که ما آن امر را امتثال کردیم و بر امتثال امر ثواب بار است پس از ترتب ثواب بر عمل احتیاطی کشف می کنیم امر را حالا که آن منکشف ما امر به احتیاط است در مقام عمل همان امر احتیاطی را قصد می کنیم. مرحوم آخوند فرمود این هم مستلزم دور است به این بیان که ترتب ثواب معلول امر است بنابراین امر علت است و ترتب ثواب معلول است. امر به احتیاط که علت ترتب ثواب است عارض شده بر احتیاط باید این احتیاط ممکن باشد اگر این احتیاط ممکن نباشد شما نمی توانید بگویید امر به احتیاط دارید امکان احتیاط چرا لازم داریم؟ بخاطر اینکه مکلف بتواند قصد امتثال امر کند امکان احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است پس بنابراین با یک واسطه باز مستلزم دور است می گوییم ترتب ثواب معلول است علتش امر است امر بر احتیاط عارض شده است هر عارضی بخواهد بر معروضش عارض شود باید آن ممکن باشد اگر ممکن نباشد که نمی تواند عارض شود امکان احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است تا امر به احتیاط نباشد که احتیاط ممکن نیست در نتیجه باز امکان احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است پس در نتیجه باز امر به احتیاط متوقف بر خود امر به احتیاط است.

آن ترتب ثواب را در ادامه لازم نیست بیاورید اولش چون ترتب ثواب معلول است معلول امر به احتیاط است امر به احتیاط علت است امر به احتیاط متوقف بر امکان احتیاط است اگر امکان نداشته باشد نمی شود احتیاط کرد.

تمام منشاء دور همین امکان احتیاط است.

پس بنابراین ترتب ثواب را هم که شما آوردید خواستید از راه معلول کشف کنید امر به احتیاط را که علت است این هم دوری است چون لبش همین است که متوقف بر امکان احتیاط است باز امکان احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است پس امر به احتیاط با یک واسطه متوقف بر امر به احتیاط است این هم دوری است.

امکان هم در اینجا امکان شرعی است چون قصد امتثال امر را شرعا قبول کردیم بر اساس مبنای جواهر فعلا عجالتا

این تا اینجا بنابراین کسانی که خواستند از راه حسن احتیاط یا ترتب ثواب امر به احتیاط را کشف کنند تا مکلف در مقام امتثال آن امر جزمی به احتیاط را قصد کند این مشکل ساز شد به لحاظ دور.

اشاره شد مرحوم آخوند به هر دو تای اینها یک جواب مشترکی هم داده است گفته سلمنا شما امر به احتیاط را کشف کردید و لکن این امر به احتیاط، اول کلام است که مولوی باشد امر به احتیاط ارشادی است اگر ارشادی بود آن عملی عبادی می شود که شما قصد امر مولی را بکنید یا نقصد امر ارشادی را ما این را عرض کردیم در آخر بحث مفصل بحث می کنیم چون یک بحث دامنه داری است هم در اطیعوا الله می آید امر در امر به احتیاط می آید نکته اینکه گویند امر به اطیعوا الله ارشادی است چی است؟ و در اینجا هم که آخوند گفتند امرش ارشادی است چی است این را در ذیل مطرح می کنیم.

حالا سراغ دوری برویم که آخوند مطرح کرده است. مرحوم اصفهانی صاحب نهایه الدرایه و حاشیه بر مکاسب ایشان آمده به مرحوم آخوند در این دوری که مطرح کرده اشکال کرده مرحوم آخوند فرمود حسن احتیاط عارض می شود بر احتیاط از آن طرف هم امر به احتیاط را گفتید امر وجوب است عارض می شود بر احتیاط می گوید عارض دو جور است بحث فلسفی است تاره عارض عارض وجود است و تاره عارض عارض ماهیت است در عارض وجود مثل اینکه بیاض عارض می شود بر دیوار باید اول دیوار موجود باشد تا عرض که رنگ و اینها است بر آن عارض شود این می شود عارض وجود پس در رتبه سابقه می طلبد دیوار موجود باشد بعد این عرض بر آن عارض می شود این یک مطلب. یک وقت عارض عارض ماهیت است در عارض ماهیت اینها به دو وجود موجود نیستند ماهیت به وجود موجود می شود با یک وجود موجود می شود وجود عارض بر ماهیت است ماهیه به وجود موجود می شود بنابراین می شود عارض ماهیت همین طور در جنس و فصل هم همین طور است جنس مبهم است تا زمانی که فصلی به آن ضمیمه نشود تعین پیدا نمی کند از ابهام خارج نمی شود پس تعین جنس یا بفرمایید وجود جنس به وجود فصل است منتهی به یک وجود موجودند فصل که به جنس ضمیمه می شود نوع را تشکیل می دهد اینها دو وجود ندارند یک وجود دارند پس همان طور که وجود جنس به وجود فصل است وجود ماهیت به وجود است اینها به وجود موجود نیستند اینها به یک وجود موجودند می گوید وقتی که این مقدمه روشن شد باید بیاییم سراغ امر به احتیاط یا حسن احتیاط که این را باید ببینیم از قبیل عارض وجود است یا از قبیل عارض ماهیت است اگر حکم نسبت به متعلقش که امر نسبت به احتیاط یا در هر جای دیگر وجوب نسبت به صلاه عموما هر حکمی نسبت به متعلقش در ما نحن فیه امر نسبت به احتیاط که امر عارض است احتیاط معروض است آیا اینها از قبیل عارض وجودند یا از قبیل عارض ماهیتند اگر از قبیل عارض وجودند حق با شما است اشکال وارد است چون باید امر که می خواهد عارض بر احتیاط بشود باید آن موجود باشد یا موجود باشد طوری بر او عارض شود و حال آنکه شما می خواهید آن هم فرع بر امکان است و بعد شما باید بگویید در رتبه سابقه باید احتیاط امکان داشته باشد تا امر بتواند عارض شود همه اینها حرف های شما می آید و دور اینها درست است و لکن اینجا هر حکمی نسبت به متعلقش از قبیل عارض وجود است از قبیل عارض ماهیت است حکم با متعلق به یک وجود موجود است وقتی مولا می گوید صل این طور نیست که صلات خودش یک چیز باشد امر به او چیز دیگر باشد بر او عارض شود تا می گوید صل آن وقت صلات می شود متعلق امر تا نگوید صل که صلات متعلق امر نمی شود. یک وقت در ذهنتان نیاید که ما ممکن است در خارج نماز بخوانیم امری هم نداشته باشد نه این بحث نیست رابطه بین حکم با متعلق از این قبیل است تا می گوید صل آن صلات می شود متعلق اینها به یک وجود موجودند وقتی حکم به وجوب صلات می کند آن وقت صلات می شود متعلق این امر این طور نیست که صلات موجود باشد بعد امر به آن بچسبد تا می گوید صل تا می گوید تجب علیک الصلاه آن وقت می شود صلات متعلق این امر اینها به یک وجود موجود بودند اگر به یک وجود موجود بودند بحث عارض و معروض نیست تا توقف بر هم داشته باشند به یک وجود موجودند پس دوری در کار نیست تا شما این حرف‌ها را بزنید. این تا اینجا

بعد گفته نعم نعمش مهم است ما هم قبول داریم در اینجا امر به احتیاط را نمی شود از حسن احتیاط کشف کرد منتهی نه بخاطر دوری که شمای آخوند که استاد ما هستید گفتید بلکه از باب اینکه اینها اجتماع متقابلین اند باز هم نمی شود کشف کرد امر به احتیاط را ولی نه بخاطر دور بلکه بخاطر استحاله ی اجتماع متقابلین باز این چه حرفی است؟ می گوید رابطه ی بین امر و متعلق از قبیل عارض وجود نیست از قبیل عارض ماهیت است و لکن اینها تقدم و تاخر طبعی دارند باز این را در فلسفه شاید خوانده باشید تقدم و تاخر هفت یا هشت قسم دارد که در بدایه و نهایه هم گفتند یک قسمش تقدم و تاخر طبعی است تعریفش این است که لا یتحقق متاخر الطبعی الا اینکه متقدمش موجود است مثال می زنند به واحد و اثنین یک و دو یک و دو علت و معلول نیستند که تقدم و تاخر رتبی داشته باشند علی و معلولی داشته باشند اینها تقدم و تاخرشان طبعی است یعنی هر گاه دو موجود باشد یک هم موجود است اما ممکن است یک موجود باشد اما دو موجود نباشد می گوید امر با متعلقش هم همین طور است بخاطر اینکه امر در حقیقت مثل دو است امر که باشد متعلقش هم است اما ممکن است متعلق باشد اما امر نباشد پس همیشه متعلق در طول امر است هر وقت امر بود متعلقش است حالا که این طور شد اگر بنا باشد شما امر به احتیاط را از حسن احتیاط کشف کنید لازم می آید امر شما هم متقدم باشد هم متاخر باشد چون در حقیقت شما می خواهید بگویید حسن عارض بر احتیاط شده است. این حسن چون حکم عقل است توقف دارد در رتبه سابقه این احتیاطش باشد چون همیشه متعلق تقدم طبعی دارد بر امر و بر حکم. اگر شما خواسته باشید باز دوباره بگویید حسن توقف دارد بر احتیاط و احتیاط توقف دارد بر امکان احتیاط امکان احتیاط هم توقف دارد بر امر احتیاط در نتیجه حسن احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است لازم می آید این احتیاط هم متقدم طبعی باشد هم متاخر طبعی باشد چون تا زمانی که این احتیاط ممکن نباشد نمی تواند امر داشته باشد امکان احتیاط را با خود امر می خواهید درست کنید لازم می آید شیء واحد هم متقدم باشد هم متاخر باشد در نتیجه امر به احتیاط ممکن نیست ولی از راه اجتماع متقابلین.

همیشه رتبه متعلق ثابت است چون در مقام جعل وقتی مولا می خواهد بگوید یجب علیک الصلاه اول باید صلات را تصور کند متعلق و امر مثل موضوع و محمول است وقتی مولا می خواهد بگوید صلات واجب است اول باید صلات را تصور کند من الاجزاء و الشرایط بعد امر کند بنابراین تا زمانی که این احتیاط متقدم بالطبع تصور نشود امر نشاید. حالا شما می خواهی چه کار کنی؟ می خواهی در حقیقت امر کنی به احتیاط پس باید متقدم باشد احتیاط بعد شما در نتیجه چه کار می کنی؟ می گویی این هم متوقف بر حسن است بر امکان احتیاط است باز امکان احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است درنتیجه امر می شود موقوف علیه می شود متقدم طبعی و حال آنکه متاخر طبعی بود.

در عبادات هر جا شک داریم ما الان می خواهیم احتیاط کنیم یک مثال اینکه یک زنی حائض است شک دارد حائض است یا مستحاضه اگر مستحاضه باشد نماز بر او واجب است با شرایطش حیض باشد نماز بر او حرام است یا واجب نیست این زنی که الان می خواهد احتیاط کند شک دارد که الان این نماز امر دارد یا ندارد؟ می خواهد نماز بخواند می گوییم تو که الان نمی دانی امر دارد یا نه می خواهی احتیاط کنی چطور می خواهی نماز بخوانی؟ می گوید امر به احتیاط که داریم امر به احتیاط که مولوی باشد این امکان ندارد چون امر به احتیاط در حقیقت رتبه امر متاخر از احتیاط است باید این احتیاط ممکن باشد شما الان می خواهید امر به احتیاط را در اینجا درست کنید می گوییم اینجا اگر خواسته باشیم امر به احتیاط داشته باشیم امر متاخر طبعی از احتیاط است بنابراین در رتبه سابقه باید احتیاطی باشد فرض این است که این احتیاط هم باید ممکن باشد چرا باید ممکن باشد؟ چون باید قصد امر بکند می خواهید چکار کنید؟ گوید امر به احتیاط دارید می گوییم اول احتیاطش را درست کن تا بعد امر به احتیاط باشد اصفهانی حرفش این است که این احتیاط چون متعلق است تقدم طبعی دارد بر امر به احتیاط شما می خواهید آنکه تقدم طبعی دارد با آنکه متاخر طبع است درستش کنید آنکه متقدم طبعی است با متاخر طبعی درست نمی شود لازم می آید این امر شما بما اینکه امر است متاخر طبعی باشد بما اینکه می خواهد مصحح احتیاط باشد باید متقدم طبعی باشد شیء واحد که نمی شود هم متاخر طبعی باشد هم متقدم طبعی باشد. این است حرفش

توقف اثنینیت می طلبد در دور ایشان آمد یکی کرد تا دور نباشد ولی اجتماع متقابلین هست لازم می آید شیء واحد هم متقدم طبعی باشد هم متاخر طبعی باشد.

مثل صلات صلات در آنجا ذاتا ممکن است شارع مقدس تصور می کند صلات را امر هم به آن می کند. امر متاخر طبعی است صلات هم متقدم طبعی است مشکلی هم ندارد. در جاهایی که احتیاط اصلا ممکن است مشکلی ندارد.

احتیاطی که تقدم طبعی دارد چون متوقف است بر امری که متاخر است پس لازم می آید متاخر بشود شیء واحد نمی شود هم متقدم شود و هم متاخر باشد بما اینکه متقدم است تقدم طبعی دارد بما اینکه متوقف بر امر به احتیاط است تاخر طبعی دارد لازم می آید اجتماع متقابلین.

این حرف ایشان.

در این زمینه ممکن است اشکالات حلی و نقضی به اصفهانی باشد ولی یک کلمه اشاره می کنیم در رد ایشان و آن اینکه ایشان بحث عارض وجود و بحث عارض ماهیت اینها را مطرح کردند ولی در این دورهایی که آخوند مطرح کرد این است که احتیاط متوقف بر امکان احتیاط است اصلا بحث تحقق احتیاط در خارج نبود بحث امکان احتیاط بود امکان احتیاط چه ربطی به عارض وجودی و عارض ماهوی دارد؟ مرحوم آخوند گفت حسن احتیاط متوقف است عارض بر احتیاط و لکن بعد گفت خود احتیاط متوقف است بر اینکه اصلا احتیاط امکان داشته باشد تمام بحث ما سر امکان احتیاط است چرا که صاحب جواهر گفت احتیاط در عبادات فرض این است که عبادیت عبادت به قصد امتثال امر است پس در اینجا چون امری نیست احتیاط ممکن نیست بحث امکان و امتناع احتیاط است اصلا ربطی به تحقق احتیاط در خارج ندارد امکان ندارد اصلا اینکه امکان ندارد ربطی به عارض و معروض و عارض بر وجود و عارض بر ماهیت و اینها ندارد این بحث امکان را که شما مطرح می کنید ما مشکلمان سر امکان احتیاط است و این امکان احتیاط در اینجا به مرحله تحقق نمی رسد تا بحث وجود و در بحث عارض بشود که شما بگویید دو وجود دارد دو بیان است یک وجود دارد دو بیان است نه امکان احتیاط دوری بود چون ما می خواهیم احتیاط کنیم این احتیاط باید ممکن باشد و این امکانش توقف بر امر به احتیاط دارد امر به احتیاط هم اول کلام است.

بحث ماهوی است بحث وجودی نیست امکان و عدم امکان ربطی به تحقق ندارد که شما بحث عارض وجود و عارض ماهیت را مطرح می کنید.

امر روی یک چیز تصوری رفته نه یک چیز وجودی لذا اینجا هم امکانش مشکل دارد

این در رابطه با اینهایی که مطرح کرد تا اینجا اشکال اصل مساله را گفتیم که در عبادات احتیاط ممکن نیست چون امر ندارد جواب هایی را که دادند خواستند با امر احتیاط درست کنند به دور مبتلا به اشکال شد حرف آخوند را در این زمینه مطرح کردیم دو تا جواب دیگر است از اصل مشکله مشکله این بود که در عبادات که شما می خواهید احتیاط کنید امر نداریم بعضی خواستند با امر به احتیاط درست کنند که این مبتلا به دور شد درست نیست اشکالات آخوند هم گه گفته شد این در حقیقت ارشادی است آن هم بعدا بحث می کنیم دو تا جواب دیگر هست یک جواب از شیخ است یک جواب از مرحوم آخوند است ما بخاطر یک نکته ای جواب شیخ را متاخرا ذکر می کنیم مرحوم آخوند در اینجا آمده گفته است که به عبارت دیگر مشکله این بود که در عبادات ما می خواهیم احتیاط کنیم باید قصد احتیاط جزمی بکنیم و امر جزمی نداریم مرحوم آخوند خودش این طور جواب داد گفته ما در اینجا مشکله ای که شما درست کردید برای ما از یک جایی نشات می گیرد که آن درست نیست و آن این است که شما خیال کردید قصد امتثال امر در خود متعلق اخذ شده است در بحث تعبدی و توصلی این مطرح شده است می گفتند نمی شود قصد امتثال امر را با خود صل درش اخذ کرد چون مبتلا به دور است می گوید چون شما خیال کردید قصد امتثال امر در متعلق اخذ شده است شرعا این اشکالات را برای ما درست کرده است و لکن ما در آنجا جواب دادیم گفتیم نمی شود قصد امتثال امر در متعلق صلات اخذ شود چون مشکل دور و تسلسل و اینها را دارد و ما در آنجا اختیار کردیم شرطیت قصد امتثال امر به حکم عقل است به این بیان که می گفتیم مکلف این عمل را می خواهد بیاورد شک می کند که اگر قصد امتثال امر نکند غرض از این عبادت حاصل شده یا نشده عقل می گفت بخاطر اینکه نمی داند غرض حاصل شده یا نشده باید احتیاط کند و احتیاط به این است که باید قصد امتثال امر کند به حکم عقل. چون به حکم عقل است پس ما مشکلی نداریم می گوید بله اگر قصد امتثال امر در متعلق صلات اخذ می شد شرطیت شرعیه بود شما می گفتید الان باید قصد امتثال امر بکنی نمی کنی ولی ما که قصد امتثال امر را شرعا اخذ نکردیم با حکم عقل است حالا که با حکم عقل است ما می توانیم نماز را انجام دهیم و چون شک می کنیم آیا بدون قصد امتثال امر آن غرض حاصل می شود یا حاصل نمی شود ما این کار را می کنیم و در حقیقت این را انجام می دهیم و لکن به نظر می رسد این حرف آخوند اصلا درست نیست چون اشکال سر این نبود که قصد امتثال امر شرعا در متعلق اخذ شده یا عقلا آن خودش در حقیقت یک مثبتی بود برای اینکه قصد امتثال امر لازم است حالا یا شرعا اخذ شده آنها که می گویند ممکن است یا عقلا شما می گویید به این نتیجه رسیدید از راه عقل ولی بعد از اینها باید قصد امتثال امر بشود به هر دلیلی حالا یا در متعلق شرعا اخذ شده که دیگران می گویند یا عقلا که شما می گویید خود در حقیقت مثبت این شرط بود ولی بعد از اینها باید یک امری باشد تا آن را قصد کنیم مشکل سر این است که اصلا امری نیست. اصلا جواب ایشان ربطی به ما نحن فیه ندارد توصلی و تعبدی بحث می کرد اصلا جزئی از سبب هست یا نه الان ما ثابت کردیم که هست به هر دلیلی و آنکه ثابت کردیم که هست آن امر اصلا در اینجا وجود ندارد مشکل سر این است شما مشکل را سر جای دیگری بردی که می گویی مشکل از اینجا ناشی شده که شما خیال کردی در متعلق شرعا اخذ شده این ممکن نیست و حال آنکه بحث ما سر امکان و امتناع اخذش در متعلق نیست ما از این بحث فارغ شدیم که یکی از شرایط نماز قصد امتثال امر است و این متوقف بر این است که امر تفصیلا باشد و ما در اینجا امر نداریم چه ربطی دارد که این باشد یا او باشد حالا روی این جهت فکر کنید بعضی مثل مرحوم صدر گفته نه این اشکالی که در ما نحن فیه است همان اشکال است ما برایمان واضح نشد که چطور آقای صدر فرموده این اشکال همان اشکال است حرف آخوند را گویا تلویحا قبول کرده اسم نیاورده که اشکال از همانجا آب می خورد بعد ما می گوییم از اینجا آب نمی خورد و الحمدلله.

## جواب شهید صدر از مشکل دوری که آخوند مطرح کرد

مرحوم شهید صدر گفته در اینجا آخوند قائل شد امر به احتیاط دوری است چون احتیاط دو قسم است طریقی و نفسی. در وقتی که امر به احتیاط نفسی باشد قبلا هم اشاره شد مرحوم نائینی هم دارد که بعضی از این اخبار احتیاط ظهور در نفسیت دارد جایی که گوید: «من ترک الشبهه کان لما استبان منه اترک» کسی که در شبهات احتیاط می کند قوه ای در نفسش حاصل می شود که در موارد امر معلوم یا نهی معلوم آنجا راحت تر امتثال می کند نسبت به محرمات اترک است نسبت به واجبات امتثال بیشتری دارد. شهید صدر گفته اگر گفتیم امر به احتیاط نفسی است همین حرف نائینی یعنی شارع به ما امر کرده تا یک ملکه ای برای ما حاصل شود تا بتوانیم واجبات و محرمات معلومه را بهتر امتثال کنیم این اصلا یک ملاک نفسی دارد همان طور که صلات مصلحت دارد احتیاط در دین هم خودش مستقلا یک مصلحتی دارد مثل احتیاط طریقی. احتیاط طریقی برای حفظ آن ملاک واقعی است خودش مصلحت ندارد حافظ ملاکات واقعی است ولی احتیاط نفسی خودش فی حد نفسه حسن است به همین ملاک. گفته اگر این طور باشد تقریب دور این طور می شود که اگر بخواهد امر به احتیاط مولوی باشد باید احتیاط ممکن باشد امکان احتیاط به این است که امر فعلی باشد امر باید فعلی باشد تا مکلف قدرت بر احتیاط پیدا کند قدرت بر احتیاط وقتی است که مکلف بتواند قصد امر فعلی را بکند بعد گفته فرض این است که فعلیت امر هم از ناحیه خود امر به احتیاط می خواهد بیاید در نتیجه امر به احتیاط متوقف است بر امکان قدرت بر احتیاط قدرت بر احتیاط هم متوقف است بر فعلیت امر در نتیجه امر به احتیاط متوقف بر امر به احتیاط است که فعلی باشد. دور را این طور تقریب کرده است بعدگفته اینکه مثلا می گویند امر به احتیاط متوقف است بر امکان احتیاط و امکان احتیاط هم متوقف بر فعلیت امر است به چه جهت گفته می شود که مکلف باید قدرت بر متعلق داشته باشد که در ما نحن فیه متعلق احتیاط است؟ اصلا این ریشه اش چی است؟ می فرماید ریشه اش این است که اگر کسی قدرت بر نماز نداشته باشد امر به نماز لغو است. الان کسی را امر کنیم که بدود اگر این شخص شل باشد شما صد بار بگویید بدود نمی تواند بدود چون قابلیت تحرک ندارد امر به حرکت لغو است اگر قدرت در متعلق شرط است از باب فرار از لغویت است. حالا در اینجا شارع که امر به احتیاط کرده اگر مکلف قدرت بر احتیاط نداشته باشد از باب اینکه امر فعلی نیست این لغو است بنابراین همیشه متعلق باید با قطع نظر از امر مقدور مکلف باشد تا امر به متعلق امکان داشته باشد ولی اگر فرض شد طوری است که با خود امر مکلف قادر بر متعلق می شود در این صورت دیگر اشکال ندارد. فرض کنید کسی است تنبل است یا خسته است الان در شرایط عادی بگویند سر کوچه چلو کباب می دهند شهریه می دهند این نمی تواند برود ولی همین جا اگر مولایی همین جا مولایی امر کند از ترس امر او این قادر می شود. در چنین مواردی اشکالی ندارد چون با خود امر قادر بر متعلق می شود لذا دیگر در اینجا شرط نیست در رتبه سابقه متعلق مقدور مکلف باشد چرا که با خود امر قدرت هم حاصل می شود لذا اینجا اگر در رتبه سابقه این شخص شل باشد ولی یک شلی است که اگر صدام به او امر کند قادر می شود. در شرایط ترس و وحشت و عجله نیروی انسان چند برابر می شود حالا آقای صدر مرادش این است که شما می گویید قدرت بر متعلق شرط است برای اینکه بتوانیم امر کنیم می گوید در مواردی که با خود امر قادر می شویم دیگر لازم نیست ما نحن فیه هم همین طور است چون مگر نه این است که شما می گویید در عبادت قصد امر شرط است و احتیاط هم توقف بر فعلیت امر دارد گوید بله می گوییم پس از چه باب می گوید قدرت بر متعلق باید امر فعلی باشد گوید تا امرش محرکیت داشته باشد می خواهم اتفاقا با خود امر به احتیاط چون امر به احتیاط تولید می شود این قدرت بر امتثال همین امر احتیاطی دارم می گوید مشکل شما این است که در قصد قربت امر جزمی می خواهید تا احتیاط برایت ممکن است می گوید در رتبه سابقه باید امر به پیکره عمل باشد خوب این دور است چون احتیاط ممکن نباشد که امر نشاید امکان احتیاط هم می خواهد با خود امر بیاید توقف شیء بر نفس است می گوید اتفاقا با خود امر کردن به احتیاط قادر بر احتیاط کردن می شوی چون همین امر به احتیاط را قصد می کنی لذا به این شکل از این جواب داده است علی ای حال این هم خودش یک راهی است بعد امر طریقی را مطرح کرده است و گفته در امر طریقی نمی شود چون امر طریقی حقیقتش این است که امر نیست اگر احتیاط امر طریقی داشته باشد می گوییم امر طریقی یعنی اگر در واقع امری به این عبادت و به این عمل باشد شما او را امتثال کرده باشی می گوید پس روح امر به احتیاط همان امر به عمل است چون می خواهد حافظ او باشد پس خودش مصلحت مستقلی ندارد و فرض این است که آن امر به ذات عمل مشکوک است پس لب امر به احتیاط که طریقی باشد خود آن امر واقعی است آن هم که مشکوک است پس در نتیجه این هم مشکوک است حالا اگر کسی گفت در مقام قربیت قصد همین امر طریقی کافی است مشکل حل است ولی اگر کسی گفت آن عملی عبادی می شود که قصد کند امر به پیکره ی عمل را در مواردی که معلوم است یا قصد کند یک امری را که خودش مصلحت داشته باشد اما امر طریقی یک امر بی محتوا و ملاک است اشکال دارد که این مقرب درگاه الهی باشد لذا این را به سختی رد کرده است به اینکه اگر کسی گفت قصد همچین امر طریقی است مقرب است خوب است این عمل را عبادی می کند مشکل دور هم نیست ولی اگر گفت باید امری را قصد کند که دارای ملاک در متعلقش باشد که آن بخش قبلی است که امر به احتیاط نفسی هست مشکل دور را جواب داد و مشکل را حل کرد.

# جلسه چهاردهم شنبه 16 مهر 1401

## محل بحث

بحث درباره امکان احتیاط در عبادات بود. در این زمینه اشکال شیخ مطرح شد که فرمود: احتیاط در عبادات ممکن نیست. بخاطر اینکه احتیاط در عبادات متوقف است بر قصد امر. طبق مبنای صاحب جواهر که گفته عبادیت عبادت به این است که مکلف قصد امر بیاورد و چون فعلا امر به عبادت مشکوک است اگر قصد امر بکند تشریع و محرم است و اگر قصد امر نکند عبادت محقق نمی شود پس ممکن نیست. مرحوم آخوند دفاع کرد به این صورت که گفت امر را طریق حسن احتیاط و ترتب ثواب امر می توان کشف کرد منتهی از این دو تا طریق دو تا جواب داد. یک جواب این بود که اینها مبتلا به دور هستند بنابراین امر به احتیاط کشف نمی شود و ثانیا گفت که در طریق اول که از حسن احتیاط کشف می شود نهایت این است که امر به احتیاط می شود اما اعم از این است که ارشادی یا مولوی باشد و مدعی بود که اینها ارشادی هستند و قصد امر ارشادی نمی تواند امر را قربی کند. راه دوم هم این بود که از راه ترتب ثواب باشد بعد مرحوم آخوند فرمود این ترتب ثواب ملازمه ندارد کشف از امر نمی کند چون کسی که عملی را احتیاطا انجام می دهد این انقیاد است و اعم از این است که حتما امر باشد و به شخص منقاد و مطیع هم ثواب می دهند در نتیجه از ثواب دادن نمی توان کشف کرد که امری وجود دارد ممکن است کشف از امر نکند و لکن چون این انسان خوبی است به او ثواب می دهند پس این اعم است از اینکه امر باشد یا نباشد.

## جواب از شیخ انصاری

ایشان می فرماید در عبادات شک داریم امر هست یا نه این فرض است در نتیجه مکلف نمی تواند این عمل را احتیاطا بیاورد چون عبادت به این است که به قصد امر بیاید الان که امر مشکوک است مکلف نمی تواند بیاورد. ایشان در «و التحقیق» خودشان جواب دادند اول اشکال را تایید کرده بعد گفته «االلهم الا ان یقال» که اصلا احتیاط در عبادت به این نیست که مکلف عمل را به قصد امر بیاورد به این است که پیکره و ذات عمل را من الاجزاء و الشرائط بیاورد ما عدا نیه یعنی قصد قربت نمی خواهد این خودش احتیاط در عبادت می شود. بنابراین یکی از شرایط عبادت که قصد امر است در جایی است که امرش معلوم باشد اما مکلف وقتی خواست احتیاط کند احتیاط در عبادت به این است که همه اجزاء و شرایط را ما عدای قصد قربت بیاورد. این می شود احتیاط در عبادت. مشکل این بود که چوند امر احراز نشد نمی توان این عمل را به قصد امر آورد می گوید در جایی که مکلف شک دارد امر دارد یا نه اصلا قصد امر در عبادیت عبادت شرط نیست.

## جواب های آخوند به شیخ

مرحوم شیخ گفته همین اوامر احتیاطی که هست مثل اخوک دینک یا به قول مرحوم آخوند «از طریق حسن احتیاط امر به احتیاط را کشف کنی» مکلف همین پیکره عمل را می آورد نه به قصد امر به ذات عبادت بلکه به قصد امر همین احتیاط و همین می شود احتیاط در عبادت مرحوم آخوند جواب داده است این که اصلا دلیل ندارد آنچه دلیل دارد این است که مکلف عمل واقعی را به قصد امر محتمل خودش بیاورد بر فرض هم دلیل داشته باشد این احتیاط نمی شود یک امر مستحب جدیدی یک عمل واجب جدیدی می شود. شما می گویید مکلف پیکره عمل را می آورد به قصد امر احتیاطی این که اصلا احتیاط مجازی است احتیاط در عبادت نیست اینکه مکلف عمل را به داعویت امر به احتیاط بیاورد این نهایتا یک امر قربی جدیدی می شود. ثالثا این اصلا تسلیم به اشکال است. در حقیقت ما می خواستیم احتیاط در عمل را درست کنیم مشکل این بود که نمی شود چون امر ندارد شما می گویید ما امر را قصد نمی کنیم این که تسلیم اشکال است می گوییم این یک امر دیگری بود ربطی ندارد.

## دفاع بعض متاخری المتاخرین

گفته دو مطلب توجه شود: اول اینکه احتیاط در عبادات در سیره علما ممکن است. دوم اینکه مبنای مشهور قدمای علما این است که در عبادت قصد امر جزمی شرط است و از این هم رفع ید نکردند. اینجا بخواهند احتیاط کنند قصد امر جزمی که ممکن نیست بنابراین چاره ای نیست گفته شود منظور مشهور علما از احتیاط این است که پیکره عمل آورده شود و قصد خودش لازم نیست آورده شود و به قصد امر احتیاطی آورده شود که این مطلوبیت ثانویه دارد.

## اشکال به متاخر متاخرین

تمام بحث در این است که احتیاط در عبادات به این است که مکلف هر چه در آن عبادت شرط و جزء است همه را احتیاطا بیاورد یکی از شروط قصد امر جزمی است که در اینجا ممکن نیست احتیاط شود وقتی امکان احتیاط نداشت مطلب جدیدی می شود ربطی به بحث ندارد.

مرحوم آخوند گفته این امری که در احتیاط آمده یعنی اخوک دینک فاحتط لدینک در خصوص عبادات نیامده بلکه کلی آمده است. اگر ترغیب به احتیاط در خصوص عبادات وارد می شد برای فرار از لغویت کلام حکیم می بایست بگوییم احتیاط در عمل است منهای قصد امر خودش بلکه به قصد امر به احتیاط درست می شد به دلالت اقتضا و لکن وقتی به نحو کلی آمده هر چند در عبادات ممکن نباشد چون در توصلیات ممکن است دیگر لغویتی برای امکان احتیاط نخواهد بود.

این متاخر متاخرین خواسته کلام شیخ را درست کند و لکن شیخ انصاری هم قاطع نگفت اللهم گفته این کاشف از این است که از دفع اشکال عاجز شده گفته مگر اینکه کسی این طور بگوید خواسته حرف های قدما را درست کند چون این حرف ها را شیخ انصاری در ذیل کلام شهید در ذکری گفته ذکری چون مطرح کرده شیخ هم این اشکال را مطرح کرده بعد هم اولش اشکال برایش مسجل شده در ضمن اللهم گفته شاید مراد اینها این باشد که احتیاط در عبادات این باشد که پیکره عمل را بیاورد منهای قصد قربت به قصد امر احتیاط بیاورد و الا خودش هم برایش مسلم نیست.

## جواب دیگر آخوند از اصل اشکال

تمام این اشکالات ناشی می شود از اینکه ما شرطیت قصد امر را در متعلق با خود امر بدانیم همان اشکال معروف در کفایه است. ما می گوییم در عبادت قصد امر شرط است و لکن کجا این را شارع شرط کرده است اگر کسی بگوید با همان امر صل شرط کرده این اشکالات وارد می شود همان اشکالی که در بحث قصد امر است که متعلق رتبه اش مقدم بر امر است متعلق صلات به قصد امر است در حالی که این قصد امر که شرط است می خواهد از امری بیاید که رتبه اش متاخر است این لازم می آید اخذ در متعلق چیزی را که هنوز در رتبه متاخر می خواهد بیاید لازم می آید این قصد امر به ما اینکه شرط متعلق یا جزء متعلق است رتبه اش مقدم باشد و بما اینکه لا یاتی الا من قبل الامر که آن رتبه اش متاخر است لازم می آید شیء واحد هم مقدم باشد هم موخر باشد دور لازم می آید تقدم شیء بر نفسش این اشکال اصلی.

می گوید چون شما شرطیت را از این ناحیه می آورید این مشکلات هست در ما نحن فیه هم همین طور است می گوید می خواهیم در عبادت احتیاط کنیم احتیاط در عبادت فرض این است که باید احتیاط ممکن باشد امکانش به این است که با قصد امر بیاورد قصد امر را هم می خواهد از امر به احتیاط کشف کند لازم می آید امر به احتیاط متوقف باشد بر امکان احتیاط امکان احتیاط متوقف باشد بر امر به احتیاط پس امر به احتیاط متوقف بر خود امر به احتیاط است همان اشکال هم اینجا می آید.

همه اشکال ناشی شده از اینکه شما را شرطیت قصد امر را با امر می خواهید درست کنید و لکن می گوید شرطیت قصد امر در عبادت از ناحیه حکم عقل آمده است مولا امرش مطلق است گوید صل نماز بخوان بعد عقل حکم می کند می بیند در عبادت غرض وقتی حاصل می شود که عمل را به قصد امرش بیاورد چون عقل اینها را می فهمد می گوید وقتی می خواهید عمل را انجام دهید این را به قصد امرش بیاور بنابراین ما مشکلی نداریم.

اینجا هم همین طور است شارع گفته در عبادات احتیاط کن اگر بنا باشد قصد امر را از ناحیه خود امر احتیاط کشف کنیم مبتلای به همین مشکلات است. می گوید شارع فقط گفته در دین احتیاط کن یکی از مصادیقش احتیاط در عبادات است می گوید شما با فکر می کنید می بینید عقل می گوید غرض از احتیاط در عبادات حاصل نمی شود مگر اینکه به قصد امر بیاورد بعد هم به قصد امر به احتیاط می آورد چون عقل می گوید دیگر دور نیست.

## جواب به آخوند

شما بحث را در یک رتبه متاخر بردید بحث یک رتبه قبل از اینها است. فرض این است که در عبادت بما هی عبادت قصد قربت را شرط می دانیم یا به امر اول که متاخرین گویند یا به امر دوم که نائینی گوید متمم الجعل یا به حکم عقل که آخوند گوید. فرض این است که از این مرحله فارغ شدیم که در عبادت قصد قربت شرط است و فرض این است که قصد قربت هم به معنای قصد امر است ما از این مرحله فارغ شدیم در اخذ آن بحثی نداریم بحث در اینجاست که ما در عبادات مشکوکه امر را اصلا نمی دانیم صادر شده است یا نه؟ در عبادت که می خواهیم احتیاط کنیم فرض این است که شرط کردیم عبادیت عبادت به قصد امر جزمی است باید یک امری باشد شما که این مشکل را حل نکردید کلام را بردید در یک رتبه قبل که از آن فارغ شدیم. چرا بحث را بردید گفتید همه مشکلات از آنجا نشات می گیرد که ما این را به حکم عقل بدانیم یا به حکم شرع؟ اصلا سلمنا به حکم عقل بدانیم عیبی ندارد ولی به حکم عقل است باید امر باشد تا این را قصدش بکنیم شما هنوز امر را احراز نکرده می گویید مشکل حل است کجا مشکل حل است.

## نتیجه بحث بر مبنای صاحب جواهر در بودن عبادیت عبادت به قصد امر جزمی

نتیجه اینکه اگر مبنای صاحب جواهر را بپذیریم از این اشکال نمی شود فرار کرد. این مبنا که عبادیت عبادت به قصد امر جزمی باشد این مبنا خراب است چون مبتلای به اشکال دور است و از این اشکال نمی توان فرار کرد. بخاطر همین مساله است که مرحوم خوئی و خیلی ها گفته اند اگر این مبنا را خراب نکنیم نمی شود کاریش کرد. این مبنا خراب است و عبادیت عبادت اعم از قصد امر جزمی است. قصد امر جزمی یکی از راه های عبادی شدن عمل است در اینجا این راه امکان ندارد از راه دیگری استفاده می کنیم مثل اینکه این عمل را مضافا الی المولا می آوریم به رجای اینکه امر داشته باشد به مولا اضافه می کنیم مطلق اضافه کردن عمل به مولا عبادی اش می کند همین کافی است. شک داریم امر دارد یا نه به رجای اینکه امر دارد می آوریم می شود عبادی.

# **بحث جدید: آیا امر به احتیاط در عبادات ارشادی است یا مولوی**

بحث جدید که بحث دوم مهم این تنبیه است این است که امر به احتیاط در عبادات ارشادی است یا مولوی؟

## مبنای مرحوم : نائینی امر در سلسله علل احکام و در سلسله معلولات احکام

مرحوم نائینی فرمودند که امر به احتیاط در عبادات نمی شود مولوی باشد حتما ارشادی است بخاطر اینکه امر به احتیاط مثل امر به اطاعت در **اطیعوا الله** ارشادی است. چون نکته در هر دو جا واحد است. بخاطر اینکه اطیعوا الله که در قرآن است یک امری است که در سلسله معلولات است و هر گاه امری از مولا صادر شود که در سلسله معلولات احکام باشد آن امر ارشادی است ولی اگر امری از مولا صادر شود که در سلسله علل احکام باشد آن مولوی است.

سلسله علل به این معناست که اگر فرض کنید عقل قبح ظلم را درک کرد در حقیقت عقل فهمیده ظلم مفسده دارد بنابراین مفسده را فهمیده که می گوید ظلم قبیح است مفسده هم از ملاکات احکام است و ملاکات احکام هم در سلسله علل احکام است چون اولین مرحله ای که آخوند چهار ملاک قرار داد گفت ملاکات احکام است آن اصل است. اگر شارع هم فرمود ظلم حرام است این فرمایش شارع که فرمود ظلم حرام است یک حکمی از شارع است که مطابق با حکم عقل است منتهی مطابق با حکم عقلی است که آن حکم عقل درکش در سلسله علل است. بنابراین درست است که عقل فهمیده ظلم قبیح است شارع هم که فرموده ظلم حرام است مطابق با حکم عقل است ممکن است گفته شود پس ارشادی است جواب می دهند هر حکم شرعی که مطابق با حکم عقل باشد ارشادی نیست اینجا چون حکم عقل در سلسله علل است حکم شارع هم که مطابق با حکم شارع است در سلسله علل احکام است پس مولوی است. لذا ظلم هم عقلا قبیح است هم شرعا حرام است مولویا.

این در سلسه علل اما در سلسله معلولات فرض کنید شارع ابتدا فرموده است نماز واجب است چون مصلحت دارد معراج مومن است قربان کل تقی است این ملاکاتش است شارع هم فرموده است نماز واجب است تا اینجا عقل حکمی ندارد که نماز واجب است یا نه بعد عقل می گوید اطاعت مولا لازم است تا گفت اطاعت مولا لازم است این حکم عقل می شود در سلسله معلولات بخاطر اینکه اینکه شارع فرموده بود نماز واجب است وجوب نماز معلول مصلحت است مصلحت که معراج مومن بوده این علت است این را که عقل درک نکرد عقل فقط بعد از آنکه شارع فرمود نماز واجب است که وجوب نماز معلول مصلحت است بعد عقل گفت که اطاعت مولا لازم است این حکم عقل در سلسله معلول است بعد از آنکه عقل گفت مولا را اطاعت کند تازه شارع فرمود اطیعوا الله این دستور شارع به اطاعت مطابق با حکم عقل است این را مرحوم نائینی می فرماید ارشادی است چون حکم شارعی است که مطابق با حکم عقلی است که آن حکم عقل در سلسله معلولات است.

بنابراین مدعای مرحوم نائینی این است که هر گاه حکم شارع مطابق بود با حکم عقلی که آن حکم عقل در سلسله علل بود مولوی است و اگر در سلسله معلولات بود این ارشادی است. حالا باید بررسی کرد که امر احتط در سلسله علل است یا معلولات؟ اکنون باید بررسی کرد امر احتط از کدام یک از این دو قسم است و الحمدلله.

# جلسه پانزدهم یکشنبه 17 مهر 1401

## اشکال مرحوم نائینی به شیخ اعظم

یکی از اشکالات مرحوم آخوند و مرحوم نائینی این است که اوامر احتیاط در عبادات نمی تواند مولوی باشد در حالی که قصد امتثال امر مولوی عمل را مولوی می کند اینها ارشاد به حکم عقل است. امر ارشادی اگر کسی قصد امتثالش را بکند این عمل را قربی نمی کند چون در حقیقت امر ارشادی امر نیست ارجاع به حکم عقل است گوید همان را که عقل مکلف درک می کند من هم همان را توصیه می کنم و الا من امری ندارم وقتی امری ندارد قصد امتثال چنین امری عمل را قربی نمی کند اضافه به مولا نمی کند بنابراین لازم است بحث دیگری انجام شود مبنی بر اینکه آیا امر به احتیاطی که شیخ خواست با آن عمل را قربی کند اگر مولوی باشد قربی می کند اما اگر ارشادی باشد قربی نمی کند بنابراین الان یک بحث صغروی است که آیا امر به احتیاط ارشادی هست یا نیست؟

## تفصیل مرحوم نائینی

مرحوم نائینی فرمود امر به احتیاط امکان ندارد مولوی باشد فقط ارشاد به حکم عقل است چون هر گاه یک امری از مولا صادر شود که در آن زمینه عقل هم یک حکمی دارد این امر مولوی چون در رابطه با حکم عقلی است که آن حکم عقل در سلسله معلولات احکام است آن ارشادی است. مثل اطیعوا الله اطاعت فرع بر این است که در رتبه سابقه یک امری از مولا باشد تا بشود او را اطاعت کرد پس فرض این است که مولا امر به وجوب نماز دارد بعد عقل درک می کند مولا را باید اطاعت کرد حالا یا از باب اینکه شکر منعم واجب است و یا اینکه اگر مخالفت شود در مخالفتش احتمال عقاب است و دفع عقاب محتمل واجب است از این باب عقل گوید اطاعت امر صل لازم است بعد دوباره شارع مقدس می فرماید اطیعوا الله و اطیعوا الرسول. این حکم شارع در راستای همان حکم عقل است که اطاعت صل لازم است این می شود ارشاد به او منتهی این حکم عقلی در سلسله معلول احکام است یعنی عقل ملاکات را درک نکرد که مثلا صلات حسن است شارع مصلحت را درک کرده بود بعد فرموده بود صل بعد عقل مکلف دستور داد باید این صل را اطاعت کند. لامحاله این اطیعوا الله هم ارشادی می شود گفته احتیاط هم همین طور است چون جایی است که مکلف احتمال وجوب یا استحباب بدهد بعد احتیاط موضوع پیدا کند وقتی موضوع پیدا کرد عقل درک می کند الاحتیاط حسن ولی این درک عقل حسن احتیاط را در سلسله معلول است چون اول احتمال امر بود بعد احتیاط موضوع پیدا کرد بعد عقل گفت الاحتیاط حسن پس در سلسله معلولات است بعد شارع هم فرمود احتط لدینک پس حکم شارع به وجوب احتیاط در راستای حکم عقل است به حسن احتیاط که این حکم عقلی در طول احتمال تکلیف است این می شود در سلسله معلول وزان امر به احتیاط می شود وزان امر به اطاعت همان طور که امر به اطاعت از مولا ارشادی است به حکم عقل اینجا هم امر به احتط ارشاد است به حکم عقل به حسن احتیاط این می شود احتیاط.

## اشکال اول به مرحوم نائینی

بعد از آنکه این مساله روشن شد که گاهی حکم عقل در سلسله علل است و گاهی در سلسله معلول است مرحوم نائینی تفصیل داده است که هر جا حکم عقل در سلسله معلول باشد امر مولا در این زمینه ارشاد به حکم عقل است ولی هر جا در سلسله علل باشد آنجا ارشاد نیست. سوال از ایشان این است که چرا در وقتی که در سلسه معلول هست این نمی تواند مولوی باشد؟ جواب می دهد بخاطر اینکه یا تسلسل لازم می آید یا لغویت. در مثال صل صلات مصلحت داشته است بعد شارع مقدس امر به صلات کرده است بعد عقل گفت اطاعت این صل لازم است فرض این است که در قرآن هم آمده است اطیعوا الله مراد مرحوم نائینی این است که این اطیعوا الله نمی تواند مولوی باشد چون تسلسل لازم می آید چون اگر بنا باشد اطیعوا الله مولوی باشد بلافاصله عقل باید بگوید این اطاعت هم لازم است چون مولا دستور داده است. اگر شما می گویید مولا دستور داده عقل دوباره می گوید می گوییم همان اول هم که مولا گفت صل عقل گفت که مکلف باید او را اطاعت کند اگر همان کافی است که عبد منبعث شود چرا دوباره مولا فرمود اطیعوا الله؟ این لغو است اگر از همان امر صل که بلافاصله عقل گفت مکلف باید اطاعت کند اگر همان حکم عقل کافی باشد که عبد امتثال کند چه لزومی دارد مولا دوباره بگوید اطیعوا الله؟ همان کافی بود اگر کافی نبود دوباره مولا گفت اطیعوا الله باز دوباره عقل می گوید این مکلف را باید اطاعت کند چون هر امر مولوی اگر پشتش حکم عقل نباشد فایده ندارد اگر مولا هزار بار بگوید نماز بخوان ولی مکلف عقل نداشته باشد یا عقل لزوم اطاعت مولا را درک نکند این باعثیت ندارد لذا همیشه باعثیت اوامر مولا بخاطر درک عقل است که گوید مکلف باید مولا را اطاعت کند. پس اول که مولا گفت صل بلافاصله موضوع شد برای درک عقل به لزوم اطاعت صل اگر همین کافی است چرا دوباره مولا مولویا بگوید اطیعوا الله اگر بگویید کافی نیست باید دوباره اطیعوا الله بگوید می گوییم تا گفت اطیعوا الله اگر ارشادی باشد تمام است مدعای ما همین است ولی اگر شما می گویید مولوی است باز دوباره عقل دوباره بگوید این را اطاعت کن می گوییم باز دوباره همین سوال را مطرح می کنیم که مولا گفت اطیعوا الله قبلا هم که عقل گفت آن صل را باید اطاعت کنید شما گفتید کافی نیست باز دوباره مولا باید بگوید صل را اطاعت کن باز دوباره می گوییم در این اطیعوا حکم عقل همان حکم عقل است اگر آن کافی نبود این هم کافی نیست باز دوباره مولا باید بگوید اطع اطیعوا را باز همان مطلب تکرار می شود یعنی پشتش عقل بگوید اطع اطیعوا را باز اگر کافی نباشد باز یک امر جدید مولویا باید صادر کند برای اطاعت اطیعوا سوم و هکذا یتسلسل. وقتی تسلسل بود ممکن است اشکال شود تسلسل در امور باطنی باطل است چون منجر می شود به معلول بلاعله الی ما لا نهایه معلول های بلا علت است در حالی که معلول نمی تواند بلا عله باشد در تکوین محال است ولی در اعتبارات تا زمانی که اطیعوا را اعتبار کرد تسلسل است ولی هر وقت قطع کرد قطع می شود. درست است در اعتباریات تسلسل استحاله ندارد و لکن اوامر زیادی است لازم می آید یک مولا که بگوید اوامر مولوی زیادی به عنوان اطیعوا تولید شود و این گفتنی نیست که مکلف یک نماز می خواهد بخواند چندین اوامر داشته باشد که امتثال کند ثواب همه را بدهند و اگر هم یک امر را مخالفت کرد چندین امر را مخالفت کرده باشد چندین عقاب باشد که این گفتنی نیست.

## اشکال دوم به مرحوم نائینی

مضافا بر اینکه همان طور که در تقریب تسلسل بیان شد لغویت هم لازم می آید بخاطر اینکه اول که صل گفت عقل گفت باید او را اطاعت کند یا بخاطر شکر منعم یا بخاطر دفع عقاب محتمل اگر عقل درک کرد مکلف باید اطاعت کند همین کافی است دوباره امر می کند به اطع اطیعوا را اینها لغو است چون دوباره همین مطلب تکرار می شود چون اگر همان حکم عقل به لزوم اطاعت کافی بود امر منبعث می شود کافی نباشد دومی هم لغو است. یا کافی هست تمام شد یا کافی نیست هر چه قدر بگوید کافی نخواهد بود چون حکم عقل که متکثر نمی شود یک حکم عقل نیست که باید مکلف مولا را اطاعت کند. مکلف همان اول که مولا صل را گفت می گوید منبعث نمی شود خوب ده بار هم بگوید منبعث نمی شود به این وسیله گفته هر گاه حکم مولوی در طول عقل باشد این می شود ارشادی چون در سلسه معلولات است به این بیان. این تا اینجا قبول داریم اطیعوا الله نمی شود مولوی باشد ارشادی است.

## رد لغویت

البته بعضی اشکال کردند که لغویت ندارد ولی تسلسل که دارد بعضی جواب دادند که لغویت ندارد چون خیلی از مردم هستند که به حکم عقل منبعث نمی شوند درست است اول گفته صل بعد پشتوانه اش هم عقل هست اول که گفت صل منبعث نمی شود و لو عقلش هم می گوید باید اطاعت کند ولی دوباره می گوید سه باره می گوید اثر می کند. به درک عقلی که باید مولا را اطاعت کند عبد گوش نمی دهد ولی وقتی خود مولا می گوید خدا را اطاعت کن دوباره منبعث می شود. لغویت را می شود جواب داد تاکید است لغو نیست ولی تسلسل را نمی شود جواب داد.

## اشکال سوم به مرحوم نائینی

سلمنا مطلب مرحوم نائینی را قبول کردیم سوال اصلی این است که آیا امر به احتیاط هم همین مطلب است یا اصلا مطلب مجزایی است. مرحوم نائینی مدعی است هر وقت امر شارع در راستای حکم عقلی باشد که آن حکم عقلی در سلسله معالیل است این ارشادی است ما نحن فیه هم صغرویا همین طور است حکم شارع به احتط در راستای حکم عقلی است به حسن احتیاط که این حسن احتیاط در راستای معلول احکام است و لکن اشکالی که به مرحوم نائینی وارد است در اطیعوا الله بود در اینجا نمی آید. بخاطر اینکه در آنجا وقتی مولا می گفت صل بعد عقل می گفت لازم است که مکلف این امر مولا را اطاعت کند چون مولا امر وجوبی کرده است لکن در اینجا که احتمال وجوب می دهیم و بعد موضوع احتیاط پیدا می شود عقل نهایتش این است که گوید احتیاط حسن است نمی گوید که مکلف حتما باید احتیاط کند بلکه گوید احتیاط کار خوبی است بخاطر اینکه حافظ ملاکات واقعی است علی تقدیری که باشد اما نگفته که مکلف باید احتیاط کند وقتی نگفته مکلف باید احتیاط کند چطور شما قائلید احتطی هم که وارد شده است در راستای حسن احتیاط است آن هم ارشادی است؟ این طور نیست. عقل فقط قائل شد حسن است ولی شارع مقدس قائل است احتیاط واجب است پس عقل وجوب و لزوم را نسبت به احتیاط درک نکرد تا شما بگویید امر به احتط هم ارشاد به همان است بنابراین این با آنجا فرق دارد.

## مضافا بر اینکه

در آنجا اصلا امکان نداشت مولوی باشد بخاطر اینکه تسلسل یا لغویت لازم می آمد ولی در اینجا چون عقل لزوم احتیاط را درک نکرد شارع مقدس امر می کند که وجوب را به ما برساند و خیلی از مردم از درک عقل به حسن احتیاط منبعث نمی شوند گوید عقل گفته حسن است کار خوبی است نمی خواهم کار خوب را انجام بدهم مشکلی که ندارد ولی فرض این است که شارع مقدس می خواهد احتیاط را واجب کند و این وجوب احتیاط را عقل درک نکرد بنابراین لغویتی در کار نیست لذا به این شکل چون در اینجا امر به احتیاط چون استحاله عقلی ندارد ما ملتزم می شویم. چون عقل که لزوم احتیاط را درک نکرد فقط حسن احتیاط را درک کرد لذا اگر شارع مقدس امر وجوبی کند لغویت ندارد

## مضافا به اینکه

اصلا تسلسل هم لازم نمی آید بخاطر اینکه در اینجا آنچه در واقع به لحاظ واقع داریم احتمال امر است خود امر نیست وقتی احتمال امر بود به لحاظ این عمل موضوع احتیاط شکل می گیرد جا دارد که مکلف احتیاط کند و این عمل را احتیاطا انجام دهد وقتی احتیاط موضوع پیدا کرد بعد عقل حسن احتیاط را درک می کند و شارع مقدس هم امر به احتیاط می کند وقتی امر به احتیاط کرد این امر احتیاطی موضوع می شود عقل باز درک کند که مکلف بایستی این امر احتیاطی را اطاعت کند چون امر ظهور در وجوب دارد و اینجا امر به احتیاط است وقتی امر به احتیاط ظهور در وجوب داشت عقل بلافاصله گوید این امر را مکلف بایستی اطاعت کند اگر دنباله اش مولا بگوید اطیعوا الله آن اطیعوا الله ارشادی است ولی فرض این است در اینجا آن بحث نیست فقط شارع مقدس امر به احتیاط کرده عقل هم درک کرد باید این امر به احتیاط را امتثال بکند ولی در عین حال خود امر به احتیاط دیگر شرعی است در ناحیه امر به احتیاط تسلسلی لازم نمی آید بله بعدش عقل درک می کند که مکلف بایستی امر به احتیاط را اطاعت کند که اگر در طولش یک اطیعوا الله بیاید آن ارشادی است ولی بعدش که در حقیقت این موضوع برای یک احتط دیگر نشده است امر به احتیاط در همین جا قطع می شود و او فقط موضوع می شود برای اطیعوا الله و اطیعوا الله اش هم ارشادی است ولی یک امری دوباره به احتط که زنده نمی شود لذا تسلسل در همین جا قطع می شود و امر به احتیاط فقط مولوی می شود ادامه پیدا نمی کند به خلاف آنجا که می گفت اطع اطیعوا را دوباره اطع اطع اطیعوا را و هکذا در همان راستای اطاعت امر تولید می شد اما نسبت به امر احتط تکرار نمی شود چون امر احتط موضوع می شود برای اطیعوا نه برای احتط دیگری بنابراین تسلسل قطع می شود آن مشکلی که در تسلسل بود اینجا نیست لغویت هم نیست بخاطر اینکه عقل فقط حسن احتیاط را درک کرد از حسن احتیاط مردم منبعث نمی شوند ولی از وجوب احتیاط منبعث می شوند که شارع فرموده است.

## نتیجه اینکه

احتیاط در عبادت ممکن است به بیان اینکه قصد به امتثال امر شرط نیست و امر به احتط هم که مرحوم آخوند گفته ارشادی است این درست نیست امر به احتط را اگر کشف کردیم مولوی است و همین اوامری هم که شارع مقدس فرموده اخوک دینک فاحتط لدینک ارشادی نیست بلکه می تواند مولوی باشد و وقتی یک امری ظهور در مولویت دارد استحاله ای هم ندارد وجهی ندارد از مولویت آن دست بکشیم.

## خلاصه احتیاط دو راه دارد

یک راه این است که ما همین عملی را که احتمال می دهیم امر دارد انجام بدهیم به قصد امر محتمل این می شود احتیاط و اگر هم گفتیم این مقدار کافی نیست و امر جزمی لازم است ما امر جزمی را اولا در شرع داریم اینها هم جزمی نیست آخوند هم که گفت ما کشف می کنیم امر احتیاط را به او ارشادی این هم درست نیست اگر کشف کردی آن هم مولوی است لذا شما می توانی این عمل را به قصد امر به احتیاط هم بیاوری بنابراین این هم می شود از این طریق قربی پیدا می شود. آن اشکال دوم آخوند هم که گفت ارشادی است امر به احتیاط آن هم قبول نداریم و الحمدلله.

# جلسه شانزدهم دوشنبه 18 مهر 1401

## مساله محل بحث: آیا احتیاط در عبادات ممکن است؟

بحث در رابطه با این بود که آیا احتیاط در عبادات ممکن است؟ اشکال اصلی این بود که چون در عبادت مبنا این است که قصد امر جزمی در عبادت شرط است قهرا مکلف که شک در این عمل عبادی دارد این امر برای او محرز نیست بنابراین نمی تواند این عمل را به قصد امر جزمی بیاورد و الا تشریع و محرم است. در این زمینه جواب های مختلفی داده شد. یک جواب از شیخ انصاری بود که اصلا در احتیاط در عبادت قصد امر خود آن عبادت لازم نیست بلکه می توان این عمل را به قصد امر محتمل آورد این می شود احتیاط در عبادت و به عبارت دقیق تر شیخ انصاری می گفت اوامر احتیاط که هست مکلف پیکره این عمل را می آورد به قصد همان اوامر احتیاطیه که این می شود احتیاط در عبادت. طبعا آخوند و دیگران اشکال کردند و گفتند این احتیاط مجازی است احتیاط در عبادات به این است که مکلف عمل را انجام بدهد به قصد اوامر خود آن عمل حالا آن امر چون مشکوک است نمی توان آن را آورد و عرض شد نظر شیخ قابل پذیرش نیست. بعضی خواستند تلاش کنند امر جزمی را درست کنند گفتند همین اوامر احتیاط جزمی است منتهی مرحوم آخوند از راه حسن احتیاط عقلی امر به احتیاط را کشف کرد. قبلا شبهه ای مطرح شد بدین مضمون که با توجه به اینکه اوامری چون اخوک دینک فاحتط لدینک موجود است چرا آخوند از همین اوامر استفاده نکرد و سراغ کشف امر به احتیاط از راه حسن عقلی؟ با توجه به جواب هایی که آخوند از آن اشکال داد اول کلام است که این اخوک دینک فاحتط لدینک موارد شک در امر را بگیرد چون اصل امر به احتیاط ثبوتا ممکن نیست چون مبتلا به دور است این اوامری هم که اینجا است دیگر شبهه وجوبیه عبادیه را نمی گیرد بخاطر اشکال ثبوتی دور. طبعا این اوامر منظورشان غیر عبادات است می شود شبهات وجوبیه توصلیه دیگر این یک کبرای کلی است که هر جا امر ظهور در مطلبی داشته باشد ولی برهان عقلی بر خلافش باشد از این ظهور رفع ید می شود مثل آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی» ظاهرش این است که انسان فکر می کند عرشی است مادی است و نعوذ بالله باری تعالی نشسته آنجا ولی چون در علم کلام ثابت شده ذات باری تعالی جسم ندارد توجیه می شود و از این ظاهر رفع ید می شود حالا این اوامر اخوک دینک فاحتط لدینک گرچه اطلاق دارد دین حتی اگر شبهه وجوبیه عبادیه باشد ولی به این برهان عقلی طبق نظر آخوند که می گوید امر به احتیاط در عبادات ممکن نیست باید بگوییم این اوامر شبهه وجوبیه عبادیه را نمی گیرد بخاطر این برهان عقلی بر خلاف. آخوند خودش که قبول ندارد دارد از طرف قائلین به اینکه امر به احتیاط داریم از راه حسن احتیاط کشف می کند و می گوید الاحتیاط حسن عقلا و کل ما حکم به العقل حکم به الشرع ما کشف می کنیم این احتیاط در عبادات مطلوب شارع است که البته بعد هم جواب می دهد که اصلا این کاشفیت ندارد چون امر به احتیاط ثبوتا معقول نیست و مستلزم دور است پس اصلا امر به احتیاط در عبادات نداریم . بعد گفت سلمنا که داشته باشیم ارشادی است امر مولوی نیست. بنابراین یک جواب از اشکال جواب شیخ بود که پذیرفته نشد یک جواب این بود که امر به احتیاط داریم منتهی امر به احتیاط را یا از راه استلزام عقلی کشف می کنیم که آخوند گفت یا دیگران می گویند اخوک دینک فاحتط لدینک چون استحاله ندارد همین شبهه ی وجوبیه عبادیه را می گیرد ما به قصد همین امر می آوریم این هم یک جواب. عمده جوابها همین بود یک جواب هم این بود که مرحوم صدر از اشکال دور جواب داده است منتهی این مبتنی بر این است که احتیاط مطلوب نفسی باشد که گفتیم در کلمات نائینی است که احتیاط خودش استحباب نفسی دارد یعنی الان که مکلف شک دارد آیا نمازهایش قضا شده یا نشده پس نمی داند امر به قضای نماز دارد یا ندارد؟ احتیاط استحباب نفسی دارد یعنی شما این نماز را بخوان مستحب است ولی نه بخاطر اینکه طریق باشد که اگر در واقع نمازت قضا شده آن به دست آید نفسی است یعنی احتیاط وقتی می کنی نفست قوی می شود تقوایت بالا می رود و سبب می شود در واجبات معلومه و در محرمات معلومه آنجا باتقواتر شوی نمی گوییم طریقی نیست گفته خواسته باشیم قصد قربت را با احتیاط درست کنیم بر اساس احتیاط نفسی درست می شود می گوید بنابر اینکه احتیاط استحباب نفسی داشته باشد ما می توانیم عمل مشکوک را قربی بکنیم چون احتیاط نفسی خودش ملاک دارد وقتی مکلف امر احتیاط نفسی را قصد کرد این مقرب درگاه الهی می شود اما اگر طریقی باشدکه منکرش هم نیستیم اگری حرف می زنیم اگر طریقی باشد این در حقیقت روحش حفظ امر واقعی است اگر باشد آن هم که مشکوک است. اگر مکلف امر طریقی به احتیاط را قصد کند مثل این است که شک دارد مقرب است یا نه؟ اگر در واقع امر به احتیاط باشد امر به آن نماز هم باشد این هم هست آن نباشد این هم نیست چون در حقیقت می خواهد حافظ چیزی باشد که آن نیست در واقع پس این هم فایده ندارد خودش که ملاک ندارد در حقیقت حافظ ملاک واقعی است علی تقدیری که باشد خوب اگر باشد چه بهتر ولی اگر نباشد که فایده ندارد پس مکلف قصد کرده امر مشکوکی را حالا اگر کسی گفت قصد امر مشکوک مقرب است که عیبی ندارد ولی اگر گفت نیست کارش لنگ است و هذا بخلاف اینکه گفته شد احتیاط استحباب نفسی دارد اگر استحباب نفسی دارد خودش ملاک دارد و خودش می تواند مقرب درگاه الهی باشد ما همین را قصد می کنیم. از اشکال دور هم جواب داد که مشکل اینکه می گویند مکف باید قدرت بر احتیاط داشته باشد بخاطر این است که بتواند محرک او باشد با توجه به اینکه با خود امر به احتیاط قدرت بر احتیاط درست می شود و مکلف می تواند همین را قصد کند مشکل حل می شود حالا فعلا وارد صحت و سقم کلام مرحوم صدر نمی شویم چون این یک مبنایی دارد در بحث اشتراط قدرت اینها را بحث کرده است گفته اینکه گویند متعلق باید مقدور مکلف باشد تا امر به آن تعلق گیرد در مواردی است که عجز مکلف از ناحیه غیر عمد برطرف بشود اینجاست که قدرت در متعلق قبل از امر شرط است اما اگر مکلف با خود امر قادر شود لباً شرط نیست حالا در جای خودش باید بحث شود این حرف درست است یا نیست فعلا علی المبنا مطرح شد این مطلب جواب دور است که آخوند مطرح کرد.

## این جمع بندی چرا مطرح شد؟

این جمع بندی بیان شد تا شبهه عدم امکان احتیاط درعبادات جواب داده شود، پاسخ شیخ مطرح شد، پاسخ کسانی که گویند ما به قصد امر احتیاطی می آوریم مطرح شد و جواب اساسی از اشکال عرض شد این است که گفته شود اصلا در عبادات قصد امر خود آن عبادت لازم نیست بلکه مطلق اضافه عمل به مولا کافی است و ما علی رغم اینکه شک داریم این عمل امر دارد یا ندارد به قصد امر محتمل می آوریم عمل ما مضاف به مولا می شود بلکه چه بسا از امر تفصیلی هم این مقربیتش بهتر باشد چون آنجا شبهه ی عقاب محتمل است که بخاطر عقاب ما داریم نماز می خوانیم بخاطر دفع عقاب ولی در اینجا عقابی در کار نیست مع ذلک این را بداعویت امر محتمل این را می آوریم این به نظر می رسد قربیتش از آن کمتر نباشد اگر نگوییم از آن بهتر است اصل این است.

# **بحث جدید : اخبار من بلغ**

حالا به این مناسبت وارد بحث جدیدی شدند و آن بحث جدید این است که مکلف می تواند همین عبادت مشکوکه را به قصد امر جزمی که از اخبار من بلغ استفاده می شود بیاورد. این اخبار من بلغ را بعضی به عنوان یک تنبیه مستقل قرار دادند به عنوان تنبیه سوم. و لکن آخوند تنبیه سوم قرار نداده و ذیل همین بحث مطرح کرده و همین هم درست است ولی بعضی آمدند تنبیه جدیدی قرار دادند و عیبی هم ندارد آنها که آمدند تنبیه جدیدی قرار دادند باز هم بایستی ارتباطش را با تنبیه دوم بیان کرد.

## ارتباط این بحث با ما قبل

ارتباط این بحث با تنبیه دوم همین است که در تنبیه دوم عرض شد اساس بحث در این است که آیا احتیاط در عبادات ممکن است یا نه؟ شبهه اش را مطرح کردیم جواب هایی از شبهه را مطرح کردیم الان رسیدیم به یک جواب جدیدی به تعبیر دقیق تر یکی از جواب ها این بود که شما شرط کردید در عبادت قصد امر جزمی معتبر است ما یک مرتبه از راه اوامر احتیاط آمدیم گفتیم امر جزمی داریم آنها را قصد می کنیم الان یک مصداق جدیدی است برای امر جزمی و آن امر جزمی از اخبار من بلغ استفاده می شود. اخبار من بلغ می گوید در صحیحه هشام است اولا از نظر سندی این را تذکر دهیم.

## بررسی سندی اخبار من بلغ

از نظر سندی در میان اینها روایات صحیحه هست من جمله روایت صحیحه هشام بن سالم اگر هم این نبود اخبارش متظافره است و به تعبیر اصولی تواتر اجمالی دارد. معنای تواتر اجمالی این است که در میان این روایات مطمئن هستیم یکی از امام معصوم علیه السلام صادر شده است بنابراین حجت بر ما تمام است مضافا بر اینکه صحیحه هشام خودش معتبر است و ما مشکلی از نظر سندی نداریم.

### تعریف تواتر اجمالی

تواتر اجمالی یک اصطلاحی است و در کفایه هم مطرح شده است آخوند هم قبولش دارد. این هم توجه شود که مراد تواتر اجمالی منطقی مراد نیست بلکه اصطلاحی اصولی است. تواتر اجمالی این است که عده ای از روایات هست ممکن است بعضی از اینها ضعف سندی داشته باشند اگر سه تا باشند مستفیضه گویند. تواتر اجمالی ممکن است سه تا یا بیشتر باشد ولی مطمئنیم یکی از اینها از امام معصوم علیه السلام صادر شده است و همین کافی است.

## مفاد روایات من بلغ به بیان اجمالی

مفاد این روایت این است که «من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک». تعبیرات مختلف است بعضی اش است «من علمه رجاء ذلک الثواب کان له اجر ذلک»، بعضی «رجاء ذلک الثواب» را ندارد که در زمانی بحث خواهیم کرد که رابطه بین اینها آیا اطلاق و تقیید هست یا نه؟ جای اطلاق و تقیید هست یا نه فعلا سر بسته بماند.

خلاصه مفاد این روایات این است که اگر به کسی برسد که اگر فلان عمل را انجام بدهی این مقدار ثواب به تو می دهند و لو در واقع چنین فرمایشی را پیامبر نفرموده باشد ولی مع ذلک به شما می دهند این می شود مفاد این اخبار. بنابراین اگر یک خبر ضعیفی به ما رسید که در روز دوشنبه اگر دو رکعت نماز بخوانی یک قصری در بهشت به تو می دهند و سندش هم ضعیف باشد بر اساس روایات من بلغ آن ثوابها را به ما می دهند. این محتوای این روایات.

## مفاد روایات من بلغ به بیان تفصیلی

در رابطه با اینکه این روایات من بلغ چه می خواهند بیان کنند پنج احتمال است. ابتدا بنا داریم کلام آخوند را مطرح کنیم اولا بگوییم چطور از اینها امر استحبابی استفاده می شود تا بخواهیم این را قصد کنیم تا عمل ما قربی شود بعد وارد همه احتمالات می شویم.

## احتمال اول تسامح در ادله سنن و رد آن

احتمال اول این است که اصلا این روایات می خواهد برای ما ثابت کند که اگر ما در شریعت گفتیم خبر عادل حجت است یا خبر ثقه حجت است یا خبر حسن حجت است این شرایط حجیت فقط در رابطه با احکام الزامیه است من الوجوب و الحرمه اما در مستحبات این شرایط حجیت من العداله و الوثاقه معتبر نیست. این اخبار من بلغ بیان می دارد اگر یک خبر ضعیفی هم آمد ولی مفادش استحباب بود که اکثرا فقط استحباب را گفته اند بعضی هم تعمیم به کراهت هم داده اند یا مفادش کراهت بود بنابر تعمیم در آنجا شرط نیست که این خبر ثقه یا عدل یا حسن باشد. در آنجا خبر ضعیف هم حجت است. پس این اخبار من بلغ مفادش جعل حجیت برای خبر ضعیف است. لذا اصطلاحا به آن «تسامح در ادله سنن» گویند. سنن یعنی مستحبات شارع مقدس در مستحبات مسامحه کرده است مسامحه کرده یعنی آن ضیقی را که در الزامیات است برداشته است و گفته است در مستحبات خبر ضعیف هم حجت است لذا این اخبار من بلغ می شود تخصیص ادله حجیت به نحوه عمومی. آنجا گفت مفهوم آیه نبا اگر حجت باشد ان جائکم فاسق بنباء مفهومش این است که مطلقا خبر عادل حجت است یا به تعبیر دیگر عدالت روای شرط است مطلقا چه در الزامیات و چه در مستحبات این اطلاق دارد پس از مفهوم آیه فهمیدیم شرط حجیت خبر عدالت راوی است یا شما از جای دیگر استفاده کنید وثاقت راوی است مثل روایت یونس بن عبدالرحمن که می گفت «ا یونس بن عبد الرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی قال نعم» قال نعم یعنی خبر ثقه حجت است مطلقا چه مفاد آن خبر استحبابی باشد یا وجوب حرمت باشد اما این اخبار من بلغ می شود مخصص آنها می گوید الا اذا کان مفاد الخبر ندبا او مکروها بنا بر تعمیم. این اخبار می شود مخصص ادله حجیت. آنها می گویند هر خبری شرط است مخبرش ثقه یا عادل باشد اینها می گویند الا اذا کان آن خبر مفادش استحباب این می شود تخصیص در آنها این احتمال اول.

### رد احتمال اول

روایت می گوید: «من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک» یعنی ثواب به او می دهند اما اینکه حجیت خبر ثقه در مستحبات باشد ما اصلا حجیت از آن نمی فهمیم مخصوصا طبق مبنایی مثل نائینی و شاگردانش که گویند خبر ثقه حجت است یعنی آن طریق به واقع است چون ایشان جعل علمیت گویند طریق به واقع است جعل علمیت به واقع است یعنی در حقیقت واقع برای مکلف ثابت است. طبق این مبنا اگر حجیت را معنا کنیم روایت ذیلی دارد که خلاف این است در ذیل می گوید «و ان لم یقله رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم» و ان لم یقله یعنی فرض کرده که ممکن است نباشد این با طریقیت جمع نمی شود. جعل حجیت به معنای طریقیت یعنی واقع را نشان می دهد این را طریق به واقع قرار دادند دیگر نمی شود باز دوباره بگوید فرض می کند و لو نباشد. و لو نباشد با جعل طریقیت برای خبر ضعیف در مستحباب سازگاری ندارد پس به نظر ما این احتمال اول اصلا به ذهن که نمی آید بماند قرینه بر خلاف دارد از روایات. بنابر این از این روایات جعل حجیت برای خبر ضعیف در مستحبات استفاده نمی شود و ما قاعده تسامح در ادله سنن را قبول نداریم.

### احتمال دوم و ذیل آن فرق مساله اصولی و مساله فقهی و استحباب نفسی

احتمال دوم این است که این روایات می خواهد جعل استحباب کند برای محتوای آن خبر ضعیف مثلا فرض کنید روایت ضعیفی وارد شده که در روز دوشنبه هر کس در ساعت 10 نماز بخواند این قدر به او ثواب می دهند. خبر ضعیفی است این را گوید اخبار من بلغ گوید من جعل استحباب کردم برای همان دو رکعت نماز. اینکه گوید: «من بلغه شیء من الثواب کان له اجر ذلک» اخبار من بلغ گوید منظورش این است که آن عمل را من مستحب قرار دادم. خصوص همان عملی که با روایت ضعیفه رسیده است اخبار من بلغ که گوید اجر و ثواب می دهم منظورش این است که من آن عمل را مستحب قرار دادم. فرقش با احتمال اول این است که او حجیت داد این استحباب جعل کرد. به عبارت فنی تر در احتمال اول جعل حجیت که کرد حجیت یک حکم وضعی اصولی است در حقیقت طبق احتمال اول یک ابزار کاری درست می کند برای مجتهد. فرق بین مساله اصولی و مساله فقهی این است که در مساله اصولی در حقیقت حجت جعل می کند نتیجه اش این می شود که فقیه هر وقت به یک روایت ضعیفه ای رسید که مفادش این بود توسط اخبار من بلغ گوید هذا حجت بر اساس او یک ابزاری درست می شود که جعل حجیت برای خبر ضعیف است در مستحبات این می شود مساله اصولی که واسطه در استنباط فقیه می شود اما طبق احتمال دوم می شود مساله فقهی که در حقیقت این اخبار من بلغ گوید من این عمل را مستحب جعل کردم در همین حد اما آن خبر حجت است به من ربطی ندارد. هر خبر ضعیفی قائم شد و این طور شد که فلان عمل را انجام دهیم می گوید آن عمل از نظر ما مستحب است این هم احتمال دوم.

### رد احتمال دوم

این هم از اخبار من بلغ بدست نمی آید «من بلغه شیء من الثواب فعلمه رجاء ذلک الثواب» از این در همین حد مستفاد است که آن ثواب را تفضلا می دهند، قدر متیقن این است که به تو ثواب می دهند اما اینکه آن عمل مستحب است یا نیست از آن در نمی آید که جعل استحباب باشد. البته اینها که استدلال می کنند و بیان موید شاهد می آورند گویند این اجر و ثواب دادن بی جهت نیست پس در رتبه سابقه به مدلول التزامی کشف می کند که آن عمل امر دارد و لو استحبابا اینها این طور گویند ولی ما می گوییم ملازمه ندارد که حتما ثواب دادن کشف کند امری است. امر با تفضل هم می سازد ممکن است در واقع آن عمل امری هم نداشته باشد ولی شارع مقدس تفضلا به ما ثواب را می دهد.

### احتمال سوم استحباب طریقی

احتمال سوم اینکه اخبار من بلغ آمده استحباب طریقی جعل کرده است. استحباب طریقی بدین معناست که این خبر ضعیف که خودش ضعیف است یک عملی را آورده است در این روایت که گفته انجام دهید ثواب می دهد ترغیب به این است که شما این را انجام دهید که اگر در واقع آن عمل باشد آن حفظ بشود. جعل استحباب نفسی است بخاطر حفظ آن عمل علی تقدیر اینکه آن باشد نمی خواهد بگوید حتما این عمل مستحب است جعل استحباب نفسی باشد واقعا استحباب است بلکه ترغیب به این است که این را انجام بده که اگر در واقع آن عمل باشد حفظ بشود اگر نباشد که نیست دیگر همیشه طریقی این طور است اینکه گوید احتیاط طریقی است بخاطر همین است کسی که احتیاط می کند می گوید علی تقدیر اینکه آن عمل باشد از دست نرود مصلحت فوت نشود اینجا هم استحبابش طریقی است شارع ترغیب کرده که مکلف انجام دهد ثواب می دهد که علی تقدیر اینکه در واقع او باشد حفظ شود نه اینکه در واقع این عمل مستحب باشد.

### رد احتمال سوم

این هم از این روایت بدست نمی آید وقتی استحباب نفسی بدست نیامد این هم بدست نمی آید که طریقی باشد.

### احتمال چهارم ارشاد به حکم عقل

احتمال چهارم ارشاد به حکم عقل است. ارشاد به حکم عقل به این معنا که اگر روایت من بلغ نبود یک خبر ضعیفی رسید که فلان عمل واجب است یا مستحب است اگر کسی این را انجام دهد چون ما که خبر نداریم شاید در واقع این عمل واجب و مستحب باشد شاید هم نباشد عقل گوید اگر انجامش دهی خوب است برای اینکه لعل در واقع واجب یا مستحب باشد شما احتیاط کردی و این کار را کردی این کارت انقیاد است و حسن است این روایات هم ارشاد به همین جهت است. عقل شما که درک کرد اگر بر اساس این خبر ضعیف این عمل را انجام بدهی استحقاق ثواب داری بخاطر انقیاد شارع مقدس هم که در اخبار من بلغ گفته اگر اینها را انجام دهد به او ثواب می دهیم ارشاد به حکم عقل است. عقلت خوب می فهمد به آن گوش کن چیز جدیدی نیست ارشاد است.

### رد احتمال چهارم

باز این احتمال هم به نظر ما ضعیف است چون اولا ارشاد بودن خلاف است. امر بما هو امر ارشاد باشد خیلی زور است به قول بعض اساتید کار مولا بما هو مولا بکن و نکن است. مولا معمولا ناصح و مرشد نیست نادر است مولا از مقام مولویت حرف می زند باید این کار را بکنی باید این کار را نکنی حالا و لو مستحب و مکروه هم باشد ولی همین را با امر بیان می کند از مقام مولویت دستور می دهد حالا یا در حد وجوب و استحباب یا حرمت و کراهت فرقی ندارد ارشاد بودن اصلا از چیزهایی است که اصولیین درست کردند اگر مجبور نباشیم هیچ وقت ارشاد نمی گوییم و همه اش مولوی است اصل در مولویت است.

### احتمال پنجم

احتمال پنجم این است که این اخبار تفضل خداوند را بعد العمل بیان می کند. اگر انجام ندادید فضل خداوند شامل حالتان نمی شود ولی اگر انجام دادید فضل و رحمت الهی شامل حالتان می شود ثواب را تفضلا می دهد استحقاق ندارید و لکن خداوند وعده داده تفضلا ثواب را می دهد.

## نظر شیخنا الاستاذ دام ظله همین احتمال است

ما همین نظر را قبول داریم.

## اشکال مرحوم آخوند

مرحوم آخوند گفته که اینکه سراغ اخبار من بلغ رفتید خروج از اصل بحث است. گوید سلمنا که شما استحباب نفسی را با اخبار من بلغ درست کردید و این عمل مشکوک العبادیه را به قصد آن امر استحبابی مستفاد از اخبار من بلغ هم انجام دادید می گوید این احتیاط در عبادت نیست گوید احتیاط در عبادیت این است که مکلف آن عمل مشکوک را انجام بدهد به قصد امر محتمل ولی شما به قصد امر جزمی انجام دادید این که می شود مانند سایر اعمال مستحبی که امر دارد این که احتیاط در عبادت نشد. مرحوم آخوند همین اشکال را در اوامر احتیاط هم مطرح کرد. آنجا شما قصد امر جزمی درست کردید این عمل را انجام دادید به قصد امر جزمی این که دیگر احتیاط در عبادت نیست این در حقیقت خودش عمل مستحبی است که انجام دادید این می شود مثل سایر مستحبات. همان طور که غسل جمعه مستحب است امر هم دارد شما انجام می دهید آنجا که احتیاط نمی کنید یک مستحب تمام را به قصد امرش می آورید امر هم دارد اینجا هم فرض این است که شما امر برایش درست کردید. اگر شما این عمل مشکوک را انجام می دهید به قصد آن امر استحبابی استفاده شده این که احتیاط نیست این یک عمل تمام عبادی است. احتیاط در عبادت این می شود که شما عمل را انجام بدهید به قصد امر محتملی که به خود آن عمل است ولی شما که الان این عمل را انجام می دهید و می گویید مستحب نفسی است این از بحث خارج است.

# جلسه هفدهم سه شنبه 19 مهر 1401

## تعمیم کارآیی اخبار من بلغ و ثمره فقهی آن

در فقه خیلی موارد است شک داریم علمی مستحب است یا نه؟ یا حتی عملی مکروه است یا نه؟ اگر این اخبار من بلغ درست بشود دیگر نیاز نیست در فقه مستحبات مشکوکه یا مکروهات مشکوکه بحث شود و نیازی به بررسی ادله آنها و درست بودن یا نبودن آن ادله نیست نهایتش این است که خبری که قائم شده بر استحباب یا اکراه عمل نهایتش این است که به این نتیجه می رسیم که ضعف سندی دارد اگر کسی اخبار من بلغ را قبول کرد و قائل شد که مفادش حجیت خبر ضعیف در مستحباب یا استحباب نفسی ثابت می کند مخصوصا اگر حجیت آن خبر ضعیف را اثبات کند فقیه کارش راحت می شود و می تواند به راحتی به استحباب آن عمل فتوا بدهد.

## مشهور بین علما احتمال اول و دوم است

معروف و مشهور بین علما احتمال اول و دوم است ارشاد که فقط مرحوم خوئی فرمودند خیلی ها قبول ندارند. بنابراین باید روی این دو احتمال بحث کرد و البته همین دو احتمال هم ثمره علمی در فقه دارند. احتمال اول مرحوم شیخ انصاری به مشهور نسبت داده است. کتابی به نام **«رساله فقهی شیخ انصاری»** مطرح است که چندین رساله است یکی از آنها **«رساله التسامح فی ادله السنن»** است که در آنجا مرحوم شیخ به مشهور احتمال اول را نسبت داده است.

## اشکال شیخنا الاستاذ دام ظله

لکن خیلی صاف نیست که مشهور این را گفته باشند این نسبت برای ما واضح نیست بلکه با احتمال دوم هم که احتمال نفسی باشد می سازد چون فقها و قدمای اصحاب ما تا قبل از شهید درست است که در تعبیراتشان تسامح در ادله سنن آمده است و اینها هم به اخبار من بلغ عمل کرده اند ولی این اعم است از اینکه آنها احتمال اول را گفته باشند یا احتمال دوم را گفته باشند. پس نسبت به مشهور ثابت نیست این هم می سازد با اینکه آنها بر اساس اخبار من بلغ فتوا به استحباب داده اند چون استحباب نفسی را فهمیده اند گفته اند اخبار من بلغ جعل استحباب نفسی می کند با این هم می سازد اما اینکه آنها حتما فتوایشان به استحباب در عمل بخاطر این بوده که آنها از اخبار من بلغ جعل حجیت فهمیده اند این واضح نیست لذا نمی توان به گردن مشهور گذاشت که آنها جعل حجیت قرار داده اند. اتفاقا مرحوم آخوند هم به مشهور جعل استحباب نفسی را نسبت داده است بالاخره این تتبع در کلمات قدما را می طلبد ولی آنچه قدر متیقن است می توان به گردن مشهور گذاشت این است که ایشان بر اساس اخبار من بلغ فتوا به استحباب داده اند اما اینکه آنها احتمال اول را از اخبار من بلغ فهمیده اند یا احتمال دوم را با هر دو می سازد چون فتوای به استحباب اعم است.

## نکته: انواع قائم شدن خبر ضعیف

خبر ضعیف که قائم می شود سه حالت دارد. حالت اول این است که گوید اگر کسی این عمل را انجام دهد خدا این قدر ثواب به او می دهد. این مفادش بلوغ ثواب است. حالت دوم این است که خبر ضعیفی قائم می شود و گوید این عمل واجب است در اینجا به طور مطابق بلوغ ثواب صدق نمی کند چون مدلول مطابقی اش این است که می گوید این عمل واجب است یا این عمل مستحب است اما آیا می توان به دلالت التزامی کشف کرد که پس وقتی عمل واجب بود ثواب هم دارد مستحب هم باشد کسی انجام دهد ثواب هم دارد خود این حالت دو حالت می شود یا این مطلب مقبول واقع نمی شود یا مقبول واقع می شود اگر کسی این را قبول کرد مورد اخبار من بلغ تعمیم پیدا می کند. در اینجا بلغ علیه الثواب بالالتزام بعید نیست کسی این حالت دوم را قائل شود. پس همان طور که خیلی از مستحبات را با وعده ی ثواب فهمیدیم خیلی از مکروهات را با وعده عقاب فهمیدیم عکسش هم هست از طریق جعل استحباب و جعل وجوب هم کشف می کنیم ثواب دارد لذا بلغ علیه الثواب ثواب عام است هم جایی را می گوید که بالمطابقه بگوید و هم جایی را که بالملازمه بگوید.

## توضیح اصطلاح تسامح در ادله سنن

تسامح در ادله سنن یعنی می شود بر اساس خبر ضعیف فتوا به استحباب داد و لو مفاد خبر ضعیف وجوب باشد. به عبارت واضحتر بعد از آنکه اخبار من بلغ را داریم به این نتیجه می رسیم اگر خبر ضعیفی قائم شد چه بر وجوب چه بر استحباب چه بر بلوغ ثواب در هر سه قائل می شویم این خبر ضعیف حجت است چون فرض این است که وقتی خبر ضعیف بود وجوب که ثابت نمی شود ولی به دلالت التزامی کشف می کند که ثواب دارد پس بلغ علیه الثواب یصدق وقتی که بلغ علیه الثواب ما می توانیم فتوا بدهیم و لو مفاد آن خبر ضعیف وجوب آن عمل است ولی ما باید فتوا به استحباب بدهیم این می شود تسامح در ادله سنن.

## تعارض اخبار من بلغ با مفهوم آیه نبا بر اساس احتمال اول

بعضی گفتند احتمال اول که از اخبار من استفاده شده نتیجه اش این می شود که اخبار من بلغ جعل حجیت برای خبر ضعیف کرده است همان طور که مفهوم آیه نبا جعل حجیت برای خبر عادل کرده است پس اخبار من بلغ می شود از ادله حجت خبر ضعیف در مستحبات در موردی که بلوغ ثواب باشد. می گوید اخبار من بلغ معارض دارد معارض آن ادله ای است که از عمل به خبر ضعیف نهی می کند مثل منطوق آیه نبا که گوید **« ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا»** یعنی خبر فاسق حجیت ندارد یعنی خبر ضعیف حجیت ندارد در حالی که اخبار من بلغ گوید خبر ضعیفی اگر در مستحبات قائم شود یا به عنوان بلوغ ثواب حجیت دارد این تعارض است. وقتی تعارض کرد دیگر ارزشی ندارد لا اقل احتمال اول ثابت نمی شود. شما خواستید از اخبار من بلغ جعل حجیت کنید برای خبر ضعیفی که در مورد مثلا مستحبات است در حالی که منطوق آیه شریفه می فرماید اگر فاسقی خبر آورد حجیت ندارد مطلقا چه مفادش وجوب باشد یا استحباب باشد یا کراهت باشد یا حرمت باشد یا بلوغ ثواب باشد هر چه باشد خبر ضعیف حجیت ندارد.

## بررسی وجود تعارض بین منطوق آیه نباء با اخبار من بلغ

اینجاست که بایستی مفاد این آیه شریفه را با اخبار من بلغ سنجید و بررسی کرد که آیا واقعا تعارض دارند یا ندارند؟ اگر واقعا تعارض داشته باشند این احتمال قابل پذیرش نیست ولی اگر از این تعارض جواب داده شد این احتمال فی حد نفسه جا دارد و اشکال ثبوتی ندارد دلیل دارد حالا خلاف ظاهر ممکن است باشد ولی تعارض از بین می رود.

یکی از جواب ها این است که آیه شریفه که منطوقش است در رابطه با الزامیات است چون فرموده: «ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا لئلا تصیبوا قوما بجهاله تصبحوا علی ما فعلتم نادمین» این ذیل آیه در رابطه با الزامیات است. در الزامیات به خبر فاسق عمل نکنید چون ممکن است دچار پشیمانی شوید اصابه ی قوم به جهالت شود اما در مستحبات اگر کسی به مستحبی عمل کرد پشیمانی ندارد. بنابراین اینها ربطی به هم ندارند اخبار من بلغ گوید ما مستحبات را برای شما حجت کردیم منطوق آیه نباء گوید در الزامیات به خبر ثقه عمل نکنید اینها دو موضوع مجزای از هم هستند بنابراین تعارضی در کار نیست.

اگر کسی گفت: «ان جاءکم فاسق الخ» اعم است هم الزامیات و هم ترخیصیات را شامل می شود آن وقت رابطه اش با اخبار من بلغ چه می شود؟ اخبار من بلغ می گوید اگر کسی که خبری از ثواب به او برسد و به آن عمل کند ثوابش را به او می دهیم. اینجا باید بررسی کرد اخبار من بلغ مختص است به خبر ضعیف یا اعم است از خبر ضعیف و خبر قوی چون بیش از این نگفته که «من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک» اعم از اینکه این آورنده خبر ضعیف باشد یا خبر حجت باشد.

تاره گفته می شود مختص به خبر ضعیف است می گوییم عیبی ندارد اگر مختص به خبر ضعیف بود باید رابطه اش را با منطوق آیه شریفه بسنجیم. آیه شریفه می فرماید هر خبری که فاسق آورد چه الزامی باشد چه ترخیصی باشد حجیت ندارد ولی اخبار من بلغ را گفتیم اختصاص به خبر ضعیف دارد در اینجا درست است این خبر ضعیف را آورده آن هم گفته خبر ضعیف حجیت ندارد در نتیجه تعارض می کنند. منطوق آیه می فرماید خبر ضعیف حجیت ندارد حتی در ترخیصیات اخبار من بلغ گوید در ترخیصیات حجیت دارد. جواب می دهیم باز هم تعارضی نیست و رابطه عموم و خصوص مطلق است و اخبار من بلغ می تواند این منطوق را تخصیص بزند.

تاره گفته می شود اخبار من بلغ اعم است چه خبر الزامی و چه ترخیصی و آن هم اعم است خبر ضعیف اعم از اینکه چه در الزامیات باشد و چه در ترخیصیات رابطه عموم و خصوص من وجه است. آیه گوید خبر ضعیف حجیت ندارد چه در الزامیات و چه در ترخیصیات اخبار من بلغ گوید اگر خبر ضعیفی یا قوی ای قائم شد باز حجیت دارد جواب می دهیم نهایتش این می شود که رابطه شان می شود عموم و خصوص من وجه منتهی اخبار من موردش خاص است که من بلغه شیء من الثواب. اگر در مورد من بلغه شیء من الثواب است باز این تخصیص می زند و گوید این به عنوان من بلغ ثواب است نهایتش این است که اگر در موردی اجتماعی پیدا شد و تعارض کردند می شود خبر ضعیفی که بلغ علیه الثواب نهایتش این است که در خبر ضعیفی که بلغ علیه الثواب تعارض کردند باز هم می شود رفع تعارض کرد چون منطق آیه شریفه می فرماید خبر ضعیف حجیت ندارد به عنوان اولی اما اخبار من بلغ گوید خبر ضعیف به عنوانی که بلغ علیه الثواب که عنوان ثانوی دارد حجیت دارد و هر گاه یک خطابی مفادش عنوان اولی بود و خطاب دیگر حکم را به عنوان ثانوی آورده بود همیشه خطاب متکفل حکم ثانوی مقدم است بر خطاب عنوان اولی. شاهدش لاضرر است وضو به عنوان اولی واجب است چون مقدمه نماز است ولی اگر به عنوان ضرری شد دیگر واجب نیست. همیشه خطاب متکفل عنوان ثانوی حکومت دارد بر خطاب متکفل عنوان اولی. بنابراین اشکال تعارض جواب داده شد و الحمد لله.

# جلسه هجدهم چهارشنبه 20 مهر 1401

## رد احتمال اول

اولا این احتمال خلاف ظاهر است ما از این روایت هیچ جهل حجیتی استفاده نمی کنیم ثانیا جعل حجیت به هر لسانی باشد چه به لسان جعل طریقیت چه به لسان معذریت و منجزیت چه به لسان جعل حکم مماثل باشد یک نحوه تحفظی نسبت به واقع دارد بخاطر حفظ او است ولی در این روایات تصریح کرده است که «و ان لم یقله رسول الله» حتی اگر نگفته باشد مکلف می تواند عمل کند عمده اشکالش همین است.

## بررسی احتمال دوم جعل استحباب نفسی

احتمال دوم این بود که اخبار من بلغ جعل استحباب نفسی می کنند برای خبر ضعیفی که مفادش بلوغ ثواب است. یک خبر ضعیفی آمده است گفته هر کس این عمل را انجام دهد این قدر ثواب به او داده می شود مفاد اخبار من بلغ جعل حجیت نفسی برای آن عمل مذکور در روایت ضعیف است.

## دلایل و شواهد بر اثبات احتمال دوم

### دلیل اول از مرحوم آخوند: اجر و ثواب مترتب بر ذات عمل

دلیل و وجه اول در کلمات مرحوم آخوند آمده است که ایشان می فرماید در اخبار من بلغ اجر و ثواب را مترتب بر ذات عمل کرده است. وقتی ثواب را مترتب بر ذات عمل کرده است این کاشف از این است که این عمل در رتبه سابقه امر دارد و الا عمل بدون امر اگر کسی انجام دهد ثواب ندارد بنابراین از این ترتب ثواب بر ذات عمل کشف می شود این عمل استحباب نفسی دارد. به تعبیر فنی تر ما از طریق برهان ان از ترتب ثواب بر ذات عمل کشف می کنیم یک امری به ذات عمل خورده است بنابراین این عمل مستحب است.

### اشکال خودشان به این دلیل

بعد متوجه اشکالی شده است و آن اشکال را در قالب «لا یقال» مطرح می کند و آن اشکال این است که این روایات ثواب را بر ذات عمل بار نکرده است و ترتب ثواب بر عمل به قصد ترتب ثواب است مخصوصا در بعضی از روایاتش هم دارد «فعمله طلبا لذلک الثواب» بنابراین ثواب بر انجام ذات عمل بار نشده بلکه بر عملی بار شده که مکلف آن عمل را انجام دهد مضافا الی المولی. بر یک عمل خاصی اثر بار شده است که این می شود انقیاد و این می شود احتیاط در مقام عمل و عقل درک می کند که انقیاد حسن است و اگر هم خداوند ثواب می دهد ارشاد به حکم عقل است نه اینکه استحباب نفسی باشد.

### موید و شاهد لا یقال

مرحوم آخوند می فرمایند شاهد این اشکال این است که در روایات من بلغ آمده «فعمله» فاء برای تفریع است یعنی عملش مترتب بر بلوغ ثواب است چون ثواب رسیده بخاطر آن ثواب دارد انجام می دهد پس ثواب بخاطر انجام عمل طلباً للثواب است و عقل در اینگونه موارد حاکم به انقیاد است و انقیاد هم حسن است پس شارع مقدس هم با این کارش ارشاد به حکم عقل کرده نه اینکه استحباب نفسی باشد.

### رد این دلیل

ترتب ثواب اعم است. مرحوم آخوند گفت چون ثواب در اینجا مترتب شده است کشف می کنیم حتما این عمل امر دارد می گوییم این طور نیست چون در جاهای دیگر دیدید که استحباب عمل را با ترتب ثواب بیان می کنند می گویید این عمل مستحب است که اشاره شد که همه جا اعمال مستحب با امر فهمیده نمی شود خیلی جاها از اینکه شارع برایش ثواب قرار داده است فهمیده شد که این عمل مستحب است می گوییم در جاهای دیگر خوب است چون نکته دیگری نیست ولی در اینجا احتمال دیگری هم است این لازم اعم است فرموده است: «من بلغه شیء من الثواب فعمله رجاء ذلک الثواب فله کذا و کذا» می گوییم شما احتمال نمی دهید که این ثواب بخاطر انقیاد یا تفضل باشد؟ نکات دیگری هم هست. بله اگر احتمالات دیگری نبود و به لسان من بلغ نبود فقط گفته بود مثلا «من سرح لحیته فکذا و کذا» از این فهمیده می شود بلند گذاشتن ریش مستحب است ولی در اینجا گفته من بلغه شیء من الثواب چند احتمال درش است. اینکه در جاهای دیگر از ثواب کشف می شود عمل مستحب است چون نکته دیگری نیست و خدا خواسته با ثواب به ما بفهماند عمل مستحب است ولی در اینجا به عنوان من بلغه است که چند احتمال درش است لعل ارشاد به حکم عقل باشد لعل تفضل باشد و موارد دیگری بنابراین به صرف اینکه ترتب ثواب باشد این نمی شود و این لازم اعم است ممکن است ملزومات مختلفی داشته باشد.

### دلیل دوم برای احتمال دوم از مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در فوائد الاصول ج 3 ص183 می فرماید در اخبار من بلغ آمده است: «من بلغه شیء من الثواب فعمله» این کلمه «فعمله» درست است که اخبار است اما اخبار در مقام انشاء است و در علم اصول ثابت شده است که همان طور که صیغه ی امر دال بر وجوب است صیغه ی مضارع و ماضی هم دال بر وجوب است و چه بسا دلالتش هم اشد باشد و مثالی هم زده برای ماضی گفته «من سرح لحیته فله کذا و کذا» در جمله شرطیه آمده است فعل ماضی هم است گوید از همین می فهمیم تسریح لحیه مستحب است پس جمله را این طور معنا می کنیم که فعمله یعنی فلیعمل. هر کس به او برسد این عمل ثواب دارد باید انجام دهد وقتی هم انجام داد این قدر ثواب دارد بنابراین امر را از همین روایات می فهمیم که اگر خبر ضعیفی آمد گفت فلان عمل را انجام دهید این قدر ثواب دارد اخبار من بلغ امر کرده است که هر وقت خبر وقت خبر ضعیفی به شما رسید که این قدر ثواب دارد شما باید انجام دهید منتهی به قرینه فهمیدیم این باید استحبابی است نه وجوبی. بنابراین در اخبار من بلغ می فهمیم برای عملی که با اخبار ضعیفه به ما رسیده است جعل استحباب شده است.

### اشکال مرحوم صدر به مرحوم نائینی

مرحوم صدر در ج5 بحوث هاشمی ص 125 خط آخر اشکال به نائینی کرده است که این کلام عجیبی است آنچه در این بحث مطرح است این است که اولا فعل مضارع باشد و ثانیا باید آن فعل مضارع در جزاء واقع شود یا جمله حملیه باشد نه شرطیه باشد آن هم در شرط در حالی که در این اخبار من بلغ اولا فعل ماضی است گفته فعمله و ثانیا این در جزا نیست این تتمه شرط است و جزا «کان له اجر ذلک» است چطور شما از تتمه شرط امر و انشاء فهمیدید!

### دفاع از مرحوم نائینی

مرحوم نائینی ممکن است دفاع کند به اینکه از این فعمله جزاء می فهمم نه تتمه شرط و آن جزا که می گویید کان له اجر ذلک مترتب بر این جزا است لذا معنای روایت این می شود که من بلغه شیء من الثواب این شرط است فعمله یعنی فلیعمل باید عمل کند بعد که فلیعمل اجرش هم بر او مترتب می شود پس با این هم می سازد.

این نکته هم شایان توجه است که مرحوم نائینی این مثال «من سرح لحیته فله کذا و کذا» را برای این مطرح کرد که بیان کند که حتی اگر فعل ماضی در جزا همان نباشد بلکه در شرط هم باشد در مقام انشاء می تواند باشد شاید شهید صدر به این مثال توجه نکرده است در این مثال من سرح هم فعل ماضی است و هم در شرط آمده است و با این حال می گوید دال بر امر و وجوب است.

ممکن است آقای صدر من را در این روایات اصلا شرطیه نگرفته بلکه موصوله گرفته که اگر موصوله باشد دیگر تعلیق نیست بلکه اخبار است و تعلیق معنا ندارد جمله شرطیه باید تعلیق داشته باشد که مفهوم داشته باشد اما در اینجا من سرح لحیته هر کس تسریح لحیه نکند سالبه به انتفاع موضوع است مفهوم ندارد و بعد مرحوم نائینی می تواند ادعا کند که مثال من سرح لحیته را مثال زدم برای جایی که فعل ماضی باشد نه اینکه مثال زده باشم که شرط هم واقع شده است.

بنابراین اشکال شهید صدر این بود که باید جمله شرطیه باشد و در شرط هم واقع نشود در جزا باید باشد ما این مثال را شاهد آوردیم بر علیه آقای صدر که این فعل ماضی در شرط واقع شده و اصلا بالاتر اینکه این جمله شرطیه نیست و مثال من سرح فقط برای ماضی آورده شده است.

### دفاع از شهید صدر

از یک اشکال شهید صدر می توان دفاع کرد و آن اینکه الحق و الانصاف اینکه فعمله را جزا بگیریم خلاف ظاهر و تبادر ذهنی است و فعمله متتم شرط است و لبش همان عمل است ولی عمل که بدون شنیدن ممکن نیست و کان جزا است. لولا خلاف ظاهر جای دفاع از مرحوم نائینی دارد اما اینکه گفته فعل ماضی این کلام مرحوم نائینی را نمی شود رد کرد که من سرح لحیته گویا از آن استفاده می شود فلیسرح لحیته. بنابراین از کلام مرحوم نائینی نیز نمی توان امر استفاده کرد و قائل شد که اخبار من بلغ جعل استحباب کرده است.

### دلیل سوم از مرحوم اصفهانی برای دفاع از احتمال دوم

مرحوم اصفهانی در «نهایه الدرایه» ج4 شش جلدی که در 5 مجلد چاپ شده است فرمودند از این روایات فهمیده می شود این روایات در مقام ترغیب به عمل است. این روایات فقط ثواب را مطرح نمی کند بلکه می خواهد ترغیب کند که انجام هم بدهیم. معنا ندارد شارع به عملی ترغیب بکند ولی در رتبه سابقه امر نداشته باشد مضافا بر اینکه این انقیاد نمی تواند باشد چون اگر انقیاد باشد عقل فقط می گوید اگر کاری را شارع گفت ثواب دارد انجام بدهید عقل می گوید فقط فی الجمله ثواب به تو می دهند ولی در این روایت گفته است کان له اجر ذلک الثواب یعنی ثواب همان عمل را می دهند عقل دیگر این قدر درک نمی کند که شما بگویید ارشاد است. بنابراین مقتضای ترغیبی که در این روایات است از ترغیب به این اعمال نه تنها ثواب را مطرح کرده باشد می فهمیم در رتبه سابقه شارع مقدس امر کرده که با این اخبار من بلغ ترغیب می کند اگر خبر ضعیفی آمد انجام بدهد. بنابراین این کاشف از این است که این عمل فی حد نفسه مستحب است و استحباب نفسی دارد.

### رد دلیل مرحوم اصفهانی

به ذهن می رسد از صرف ترغیب جعل استحباب در نمی آید لذا در رابطه با ترغیب به اطاعت است من یطع الله و رسوله تا آخر آیه فله کذا و کذا ترغیب به اطاعت می شود ولی کسی نگفته که استحباب نفسی دارد از صرف ترغیب استفاده نمی شود که جعل استحباب نفسی کرده باشد.

ترغیب جنبه علیت دارد مثل امر است معلول نیست که ترتب ثواب و جزا و اینها باشد. اینکه گفته «من علمه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک» ترغیب در مجموع در مقام این است که ما را ترغیب کند که انجام هم بدهید نه اینکه صرف اخبار باشد. درست می گوید ترغیبش درست است این را نمی توان انکار کرد در مجموع ترغیب هم استفاده می شود. مرحوم اصفهانی می فرماید ترغیب که می کند نمی شود این عمل فی حد ذاته مطلوب شارع نباشد ترغیب کردن در این روایات ملازمه با این دارد که این عمل فی حد نفسه استحباب نفسی دارد برای شارع مطلوبیت دارد که ترغیب می کند و الا عملی مباح باشد و ترغیب کند وجهی ندارد. ایشان این طور می فرمایند ولی ما می گوییم نمی توانیم بگوییم ترغیب استفاده نمی شود ولی هر ترغیبی کاشفیت از استحباب نفسی ندارد شاهدش همین من یطع الله و رسوله الخ است که ترغیب به اطاعت می کند منتهی از ترغیب به اطاعت استفاده نمی شود که اطاعت یک استحباب نفسی هم دارد.

بنابراین از اخبار من بلغ احتمال دوم هم مستفاد نیست اینکه این اخبار جعل استحباب کنند دور از ذهن است و شاهدی وجود ندارد که استحباب نفسی باشد.

احتمال سوم: اخبار من بلغ ارشاد به حکم عقل شیخ اعظم فقط ذکر کرده ولی مرحوم خوئی قبول کرده مصباح الاصول ج2

# جلسه نوزدهم شنبه 23 مهر 1401

# بررسی احتمال سوم: ارشاد به حکم عقل

در احتمال سوم احتمال داده شده است که اخبار من بلغ ارشاد به حکم عقل باشند. این احتمال را شیخ انصاری مطرح کرده و قبول نکرده و لکن مرحوم خوئی در مصباح الاصول پذیرفته است. برای روشن شدن این احتمال باید به این نکته توجه شود که اگر کسی عملی را به داعی امر مولا و لو محتملا انجام دهد این شخص منقاد است، در اینجا خبر ضعیفی رسیده که این عمل مستحب است اگر شخصی همین که متوجه شد این عمل ثواب دارد به داعی تحصیل ثواب این عمل را انجام دهد انسان منقادی است و عقل درک می کند مستحق ثواب است. اکنون در این مطلب احتمال سوم این طور تبیین می شود که همان طور که عقل درک می کند که این شخص منقادی است و مستحق ثواب است اخبار من بلغ هم ما را ارشاد به همین حکم عقلی می کند. بنابراین اینجا مصداقی از مصادیق انقیاد است که عقل به حسنش حکم می کند و شارع هم به همین حکم ما را ارشاد کرده است بنابراین ما از این اخبار امر مولوی بدست نمی آوریم تا بعد بر استحباب نفسی یا استحباب طریقی حملش کنیم صرفا ارشاد به حکم عقل است و از مقام مولویت شارع در اینجا سخن به میان نیامده است.

# بررسی صحت و سقم این احتمال

ابتدا باید بررسی شود آیا از این روایات استظهار ارشادیت می شود یا نه؟ کسانی که از این روایات ارشادیت را استظهار کرده اند چه شاهدی بر این استظهار دارند؟ دو شاهد آورده شده است:

## شاهد اول فاء تفریع از مرحوم خوئی

شاهد اول این است که در این روایات فاء تفریع آمده است «من بلغه شیء من الثواب فعمله» پس عمل این مکلف در طول بلوغ ثواب است وقتی در طول بلوغ ثواب بود معنایش این است که همان بلوغ ثواب داعی شده است که این مکلف این عمل را انجام دهد. وقتی بلوغ ثواب داعی شد این مکلف این عمل را انجام دهد بنابراین عملش مترتب بر بلوغ ثواب است این طور نیست که این ثواب مترتب بر ذات عمل باشد بلکه مترتب است بر عملی که داعی مکلف بر انجام آن عمل همین بلوغ ثواب است اگر این بلوغ ثواب داعی نبود گفته می شد عقل نسبت به ذات عمل درکی ندارد و کسی این عمل را انجام دهد منقاد نیست، چون شارع بر آن وعده داده است این می شود اضافه به مولا و این مصداق انقیاد می شود و عقل درک می کند. پس شاهد اینکه اینجا مصداق انقیاد است و عقل درک دارد همین فاء است که آمده و عمل مکلف را مترتب بر بلوغ ثواب کرده است و بلوغ ثواب داعی بر انجام عمل شده است این سبب می شود که بگوییم اینجا انقیاد است وقتی انقیاد بود دیگر اخبار من بلغ هم بیش از همین درک عقلی را نمی گوید این شاهد اول اینکه از این روایات استفاده شده است.

## اشکالات سه گانه بر شاهد اول

### اشکال اول از شیخ

این اشکال در رسائل هم است منتهی چون احساس کردم رساله فقهیه مرحوم شیخ مفصل تر است این اشکال را آنجا نقل کردم. تحت اللهم الا ان یقال گفته است که اصلا فاء برای سببیت نیست و عاطفه است و همین قدر که احتمال بدهیم فاء عاطفه باشد نه سببیت کافی است که از آن استفاده نشود که انگیزه مکلف برای عمل بلوغ ثواب بوده است. اگر کسی استظهار کرد این فاء عاطفه است نعم المطلوب، شک هم بکند که فاء برای ترتیب و عاطفه بودن و اینهاست وجه استدلال خراب می شود، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

### جواب مرحوم اصفهانی به شیخ

مرحوم اصفهانی در نهایه الدرایه اشکال کرده است که تقابلی که بین عاطفه و سببیت نیست، فاء می تواند مقسم باشد و یک قسمش عاطفه باشد یک قسمش سببیت باشد یک قسمش تعقیب باشد یکی چیز دیگر باشد تقابلی بین عاطفه و سببیت نیست همین عاطفه هم ممکن است درونش سببیت باشد. به عبارت دیگر عاطفه با سببیت جمع می شوند و این طور نیست که اگر عاطفه بود سببیت نیست یا بالعکس. بنابراین اشکال وارد نیست.

### تایید مرحوم اصفهانی توسط شیخنا الاستاذ

از این هم بگذریم ما دنبال استظهار هستیم ما دنبال ادبیات نیستیم باید دید عرف از این چه متوجه می شود و این را عرف متوجه می شود که اگر من بلغه شیء من الثواب نبود فعمله را انجام نمی داد لذا تا این مقدار ترتب را می توان قبول کرد که چون بلوغ ثواب شده او انجام داده است. بنابراین ما هم فی الجمله ترتب را قبول داریم که عمل مترتب بر بلوغ ثواب است.

### اشکال دوم از آخوند

مرحوم آخوند اشکالی ثبوتی کردند. ایشان گفته است اصلا هیچ وقت داعی شیء نمی تواند وجه و عنوان آن شیء شود. به عنوان مثال کسی که تشنه شده است آب می خورد، آب خوردن معلول تشنگی است آیا وقتی که آب می خورد آب خوردنش مقید به رفع تشنگی می شود یا اینکه آن فقط انگیزه است؟ آیا تشنه شدن که سبب است برای شرب آب آیا این شرب آب که معلول است معنون می شود به قید رفع تشنگی یا اینکه نه او خودش خودش است. می گوید او انگیزه شد که شما آب بخورید ولی در موقع آب خوردن نمی گویند این شرب آب است مقید به اینکه به داعی رفع عطش است. ایشان کلامش این است که هیچ گاه داعی شیء یا علت غائیه ی شیء سبب تعنون آن شیء به آن عنوان نمی شود. در ما نحن فیه چرا انجام دادیم؟ چون بلوغ ثواب شده است. آیا بعد عمل ما می شود عمل مقید به داعی بلوغ ثواب یا اینکه خود عمل است؟ آخوند می فرمایند اینکه داعی بخواهد سبب تعنون شیء به آن عنوان شود این محال است به تعبیر فنی تر چون حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه مباین اند هیچ وقت حیثیت تعلیلیه حیثیت تقییدیه نمی شود، یعنی علت وجود شیء نمی تواند قید وجود شیء شود، یعنی رفع تشنگی نمی شود عین آب خوردن شود. چون شیئی داعی بخواهد بشود تقدم رتبی دارد بخواهد در خود عمل متعلق اخذ شود لازم می آید چیزی که متقدم است رتبتا در چیزی که متاخر است اخذ شود.

### رد فرمایش آخوند

فرمایش مرحوم آخوند رد می شود چون این در حقیقت خلط بین تکوین و تشریع است. در تکوین علت غائیه نمی توانند قید این باشند ولی اشکالی ندارد شارع مقدس ترتب ثواب را مقید به این کرده باشد که این طور باشد. شارع مقدس می توانست بفرماید هر کس به او ثواب برسد انجام بدهد همین که انجام بدهد به او ثواب بدهم یعنی مطلق بفرماید که ثواب به نفس عمل مترتب شده است ولی می تواند هم قید بزند به اینکه ترتب ثواب من وقتی است که این عمل به داعی بلوغ ثواب باشد که مرتبط با من باشد این اشکالی ندارد بنابراین این که شما می فرمایید داعی شیء نمی تواند قید آن شیء بشود این بحثی دقی و مدرسه ای است شارع مقدس سلمنا که متعلقش را که عمل است نمی تواند قید بزند چون برهان ثبوتی دارد ولی ترتب ثوابش را که می تواند مقید کند اگر عمل به داعی ثواب باشد مشکلی ندارد. بنابراین کلام آخوند هم درست نیست.

### اشکال سوم مستفاد از اصفهانی

نمی توان گفت از فاء استفاده می شود این عمل انگیزه و داعی اش آن بلوغ ثواب بوده است. توضیح اینکه بلوغ ثواب که در این روایت آمده بدین معناست که مکلف بر اساس خبر ضعیفی مطلع شده که فلان عمل این قدر ثواب دارد. بعد مکلف در مقام عمل آن عمل را انجام می دهد تا آن ثواب را تحصیل کند بنابراین سوال این است که آیا بلوغ ثواب علت انجام عمل شده است یا تحصیل آن ثواب؟ تحصیل آن ثواب. کسی به شما می گوید هر کسی این عمل را انجام بدهد این قدر پاداش می گیرد چون او گفته انجام می دهیم یا چون می خواهیم آنها را بدست آوریم؟ مسلمان چون می خواهیم بدست آوریم.

تحصیل ثواب یک مطلب است بلوغ ثواب حرف دیگری است. قبول داریم که عمل مترتب بر بلوغ ثواب هست و الا اگر او نمی گفت ما عمل را انجام نمی دادیم ولی کلام در این است که آنچه داعی برای عمل شده است تحصیل ثواب است نه بلوغ ثواب. بنابراین این بلوغ ثواب از قبیل داعی بر داعی می شود یعنی این بلوغ ثواب داعی شد تا تحصیل ثواب کنیم بعد عمل را انجام دادیم. داعی اصلی تحصیل ثواب است بلوغ ثواب از قبیل داعی بر داعی است.

بنابراین در اینجا نمی شود ادعا کرد که من بلغه شیء من الثواب فعلمه این عمل مترتب بر آن بلوغ ثواب است و مصداق انقیاد است. بدست آوردن ثواب که انقیاد نیست شما می خواستید انقیاد را ثابت کنید که به عقل بگوید حسن است و شما بگویید چون مولا گفته این عمل را انجام دادیم نه چون خواستیم یک چیزی بدست بیاوریم انجام دادیم. عمل ما شده عمل تجار و عمل تاجرانه که مصداق انقیاد نیست بنابراین شما خواستید با این ترتب انقیاد را ثابت کنید سر از تجارت در آورد انقیاد نشد.

### تایید اشکال مرحوم اصفهانی توسط شیخنا الاستاذ

به نظر ما بهتر از همه همین سومی است که در حقیقت استخراج شده از حاشیه اصفهانی و دوم منتقی الاصول و سوم کتابی است به نام بدایه الوصول فی شرح کفایه الاصول از شخصی به نام آل راضی که به شما توصیه می کنم برای کفایه اگر مدرس هستید می خواهید بعض غموض کفایه را حل کنید به این کتاب مراجعه کنید. این را قبول داریم. چون به روایت که نگاه می کنیم درست است که این عمل مترتب بر بلوغ ثواب هست ولی این که داعی نیست چون فهمیدم ثواب دارد این را انجام دادم نه چون فهیمدی ثواب دارد و بعد به دنبال بودی این ثوابها را بدست آوری بنابراین مصداق انقیاد نیست که ارشاد به حکم عقل باشد.

### اشکال مبنایی به ارشادی بودن اخبار من بلغ

اصلا اصل استظهار غلط است تا برسد به وجه و شاهدش. شما آمدید از روایات من بلغ ارشادیت را استظهار کردید در حالی که در اوامر مولوی ارشادیت قابل پذیرش نیست. ارشاد خلاف مقام مولویت است هر مولایی که حرف می زند چه امر می کند و چه نهی می کند شان این مولا مولویت است الا جایی که محال باشد. پس اخبار من بلغ در مقام مولویت هستند.

البته اینکه مرحوم خوئی گفت می تواند رد مشهور بشود، چون مشهور قائلند ثواب را بر ذات عمل می دهند این وجه و شاهد را که شما گفتید: عمل متفرع شده بر بلوغ ثواب پس از باب انقیاد است، حرف مشهور را رد می کند ولی اصل این استظهار غلط است.

اشکالات قبلی به وجه و شاهد خورد و آنها را رد می کرد ولی این اشکال اصل استظهار را می زند یعنی ریشه را می زند می گوید سلمنا که شما وجه استظهاری آوردید ولی این استظهار هم درست باشد ما یک قرینه فوق اینها داریم که خلاف مولویت مولا است یعنی اصلا آن سه وجه را هم قبول نکردیم گفت عمل متفرع شده بر بلوغ ثواب این را نتوانستیم رد کنیم ولی چون اصل ارشادیت خلاف اصل است ما از این رفع ید می کنیم یعنی سلمنا که ظهور در ارشادیت هم داشته باشد از این ظهور رفع ید می کنیم.

## شاهد دوم استظهار: روایات من بلغ دو دسته می شود

در مجموع روایات من بلغ به دو دسته تقسیم می شوند: بعضی از روایات دارد که «من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک» این مطلق است بدین معنا که قید نزده است در مقابل طایفه دوم که قید زده است و گفته «فعمله التماس ذلک الثواب» یا «رجاء ذلک الثواب» قاعده هم اقتضا می کند که مطلق بر مقید حمل شود. بنابراین چون بخاطر رسیدن به آن ثواب التماس ذلک الثواب یا رجاء ذلک الثواب انجام داده است مصداق انقیاد است در نتیجه این روایات را حمل بر ارشادیت می کنیم چون عقل درک می کندکسی که به خاطر آنها انجام دهد انسان منقادی است و عملش مضاف به مولا است و مستحق ثواب است و این کارش حسن است از باب حمل مطلق بر مقید.

### اشکال آخوند: شرایط تقیید مطلق توسط مقید

اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست. چون حمل مطلق بر مقید در دو جا است:

اول اینکه اینها متخالفین باشند. مثال: اعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره اولی گفته مطلق است هر رقبه ای را می توانید انجام دهید قیدی ندارد دومی گفته رقبه کافر را آزاد نکنید که این دومی اولی را قید می زند می شود اعتق رقبه الا اذا کانت کافره نتیجه این می شود که فقط واجب است رقبه مومنه آزاد کنید. این حمل مطلق بر مقید را قبول داریم چون متخالفین هستند.

دوم اینکه هر دو مثبتین باشند و لکن وحدت مطلوب باشد صرف الوجود باشند. مثال: در روایت فرموده است: ان ظاهرت فاعتق رقبه اگر کسی با زنش ظهار کرد باید رقبه آزاد کند. روایت دیگر هم فرموده است: ان ظاهرت فاعتق رقبه مومنه. در مجموع فهمیدیم ظهار یک حکم بیشتر ندارد صرف الوجود رقبه را آزاد کنید کافی است یعنی یک رقبه منتهی یکی این را مطلق گفته و دیگری گفته رقبه مومنه. صرف الوجود نمی شود متعلقش هم مطلق و هم مقید باشد با هم جمع نمی شود تنافی دارد. مطلق باشد یعنی کافر را هم می تواند آزاد کند مقید باشد یعنی حق ندارد کافر را آزاد کند تناقض است. چون صرف الوجود را از ما خواسته است یک حکم خواسته است لبّا متنافیین هستند چون کما اینکه تبیین شد به تناقض برگشت. اطلاق به دلالت التزامی گوید کافر هم جایز است آزاد کند ولی این مقید گوید آن یک حکم را باید منطبق کرد بر مومنه لازمه اش این است که بر کافره نمی توان منطبق کرد. نمی شود که بر کافره هم بتوان منطبق کرد هم نتوان این تناقض است. و لو ظاهرشان مثبتین اند ولی چون یک حکم است یک متعلق دارد صرف الوجود را از ما خواسته است باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

و لکن گاهی هر دو مثبتین هستند ولی حمل مطلق بر مقید نمی شود. مثال: اکرم العالم هر عالمی واجب الاکرام است چه عالم باشد چه فاسق باشد یک دلیل دیگر می گوید اکرم العالم العادل قید زده است. گوید اینها با هم تنافی ندارند چون نگفته اکرام یک عالم را می خواهم گفته عالم واجب الاکرام است و این یکی هم گفته عالم عادل واجب الاکرام است این دو با هم تنافی ندارند لذا دومی را حمل بر افضل الافراد می کنند که هر عالمی واجب الاکرام است منتهی اگر عادل بود بهتر است نه اینکه حتما باید عادل باشد. می گوید اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست.

فرق مطلق الوجود و صرف الوجود این است که صرف الوجود یکی می خواهد بیشتر نمی خواهد. طبیعت وجود صرفش محقق شود کافی است مثل ظهار که طبیعی عتق که یکی است محقق شود کافی است ولی در اکرم العالم مطلق الوجود است هر عالمی واجب الاکرام است طبیعت عالم واجب الاکرام است منحصر به یکی نیست. یکی گفته طبیعت عالم واجب الاکرام است دیگری هم گفته عالم عادل واجب الاکرام است تنافی با هم ندارند هزار تا عالم را اکرام کن عالم عادل را هم اکرام کن فاسق ها را هم اکرام کن اینها با هم تنافی ندارند لذا گفتند هر وقت مطلق الوجود باشد آن مقید حمل بر افضل الافراد می شود بهتر این است که عالم عادل را اکرام کند چون چند تا حکم وجوب وجود دارد ولی وقتی یک عتق خواسته است این دیگر نمی شود متعلقش هم مطلق باشد و هم مقید باشد چون سر از تناقض در می آورد و الحمدلله.

خلاصه اینکه حمل مطلق بر مقید در دو جا است یا اثباتا متخالفین باشند یکی ایجابی باشد و یکی سلبی یا هر دو سلبی باشند ولی حکمش به نحو صرف الوجود باشد ولی سومی که حمل مطلق بر مقید نمی شود جایی است که هر دو مثبتین هستند ولی مطلق الوجود را خواسته است نه صرف الوجود. ادعای مرحوم آخوند این است که ما نحن فیه از این قسم سوم است. در بعض روایات مطلق آمده و بعضی مقید و نگفته که فقط یک جا ثواب می دهم تا شما بگویید یا مطلق است یا مقید. فرموده است هر وقت بلوغ خبر شد شما انجام دادید ثواب می دهم حالا التماس ذلک الثواب باشد یا نباشد با هم تنافی ندارند بنابراین اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست پس ارشادیت ثابت نمی شود. البته مرحوم آخوند یک جمله دارد و آن «لعدم المنافات بینهما» است که این مطلب از آن استفاده شد لکن در فهم این جمله اختلاف است.

این نکته شایان توجه است که وقتی می گوید حکم صرف الوجود است یا حکم مطلق الوجود است معنای این که حکم به نحو صرف الوجود است یعنی یک حکم است نه اینکه یکی از ما خواسته است بلکه مراد این است که یک وجود بیشتر جعل نکرده است، یک وجوب عتق رقبه است ولی در جایی که حکم به نحو مطلق الوجود است چند حکم است. مراد از صرف الوجود حکم و مطلق الوجود حکم خود حکم به نحو صرف الوجود یا به نحو مطلق الوجود است نباید سراغ متعلق یا موضوع رفت بلکه حکم تاره به نحو صرف الوجود است و اخری به نحو مطلق الوجود است.

در مثال ظهار یک وجوب عتق بیشتر نداریم طرف ظهار کرده شارع فرموده است باید عتق رقبه کنی یک وجوب بیشتر ندارد بعد می گویند وجوب روی چی رفته است؟ دو تا حکم کرده است یک حکم گفته اعتق رقبه قیدی ندارد موضوعش که رقبه است قیدی ندارد در دلیل دیگر گفته است اعتق رقبه مومنه این موضوعش قیدی دارد به نام ایمان بعد می گوید با توجه به اینکه یک حکم بیشتر نیست این حکم واحد نمی شود موضوعش هم مطلق باشد و هم مقید سر از تعارض در می آورد به این مطلقه نگاه کنیم می گوید تو می توانی کافره را هم آزاد کنی، به مقید نگاه می کنیم گفته اعتق رقبه مومنه گفته وجوب واحدی که هست موضوعش رقبه مومنه است وقتی موضوعش رقبه مومنه است یعنی تو حق نداری این رقبه را تطبیق کنی بر کافره فقط باید حکم واحد را موضوعش را به عنوان رقبه مومنه در خارج انتخاب کنی عتق را روی این در خارج ببری و این را فقط آزاد کنی می گوید اینجا دو دلیل تنافی دارند چون یک حکم است و این یک حکم یک موضوع بیشتر ندارد هر حکمی که چند موضوع ندارد یک موضوع دارد رابطه بین موضوع و حکم مثل رابطه بین علت و معلول است این حکم رفته روی این موضوع. این موضوعش چی است؟ نمی توان گفت موضوعش هم مطلق و هم مقید است بخاطر اینکه اگر مطلق باشد گوید کافر هم کافی است مقید باشد گوید کافر هم کافی نیست بین کافی هست و کافی نیست تعارض هست لذا باید حمل مطلق بر مقید کرد چون یکی از راههای رفع تنافی این است که مشهور گویند ما به مقتضای اینکه مقید گفته کشف می کنیم که همان اول هم که گفته اعتق رقبه مراد جدی اش رقبه مومنه بوده است این می شود حمل مطلق بر مقید.

ولی مثال بعدی که حکم به نحو مطلق الوجود است گفته اکرم العالم می گوییم اکرم العالم یعنی چه؟ گوید هر کس علم داشت را باید اکرام کنی کلما تحقق فیه علم یجب علیه اکرامه زید عالم بکر عالم پس اینجا چند حکم داریم اگر اینجا ده تا باشید ده حکم وجوب اکرام داریم شما عالمید پس این می شود مطلق الوجود. حکم به نحو مطلق الوجود است یعنی حکم متعدد است. یک بار گفته اکرم العالم این همه عالم ها را گرفت همه عالم ها واجب الاکرامند به نحو مطلق شمولی تعدد حکم است یک دلیل دیگر گفت اکرم العالم العادل این هم وجوبی است استحبابی نیست صیغه امر است می گوید اینها با هم تنافی ندارند خودت می گویی مطلق الوجود است خودت می گویی حکم متعدد است این حکم متعدد اول با مطلق روی همه عالم ها برد همین عالم عادل را هم گرفت باز یک حکم وجوبی گفته برای خصوص عالم عادل می گوییم اینها مثبتین اند تعدد حکم هم با هم تنافی ندارند این در راستای همان است این گفت همه واجب الاکرامند حتی عالم عادل یک دلیل خاصی هم درخصوص این آمد وارد شد گفت این هم واجب است این که اشکالی ندارد با هم تنافی ندارند چون چند حکم است چند موضوعند اولی که گفته مطلق همه عالم ها را گرفته است موضوعش عالم است مطلقا چه عالم عادل باشد چه فاسق این را هم گرفت یک دلیل دیگر هم در خصوص این آمد این هم دلیل جداگانه موضوعش عالم عادل است این هم یک مصداقی از همان عالم است این هم واجب است منتهی این را جدید گفته است در راستای همان تنافی با هم ندارند چون یک حکم نیست که شما بگویید حکم واحد موضوع واحد می خواهد.

در صرف الوجود از خارج فهمیدیم دو دلیل یک حکم را بیان می کنند از خارج در ظهار فهمیدیم یک وجوب عتق است لذا بعد می گوییم یک وجوب عتق یک موضوع می خواهد نمی شود دو تا موضوع داشته باشد می گفتیم حمل مطلق بر مقید شود و الا تعارض بود ولی در جایی که چند حکم است چند موضوع دارد اولین موضوعش مطلق عالم باطلاقه عالم عادل را هم گرفت دلیل دوم هم باز یک حکم جدایی است چون تعدد حکم است هر عالمی واجب الاکرام است من جمله همین عالم عادل. شارع مقدس با یک دلیل دیگری بخاطر تاکید بیشتر یا هر دلیل دیگری روی این هم برده است آنچه که دنبالش هستیم می گوییم چون چند حکم است دیگر نمی شود سوال کرد که چند حکم باید یک موضوع داشته باشد تا حمل مطلق بر مقید گردد می گوییم منافاتی با هم ندارند.

مراد از خارج قرینه این است که باید کفاره بدهیم یک کفاره بیشتر نمی خواهد پس یک وجوب را جعل کرده است اما در اکرام فهمیدیم عالم را می خواهد واجب اکرام شود عالم ها متعددند چند تا وجوب داشته است به تعداد عالم های متحقق در خارج وجوب جعل کرده است منحل می شود انحلالی است انحلالی یعنی موجب تکثر است.

تعدد الوجود و صرف الوجود از ناحیه حکم است که در هر دو وجوب است در یکی یک وجود است در یکی چند وجود است. باید از خارج بفهمم مولا از من یک وجوب می خواهد یا چند وجوب می خواهد اگر یک وجوب جعل کرده باشد باید حمل مطلق بر مقید کنم و الا سر از تعارض در می آورد اگر چند حکم است می گوییم چند حکم مشکلی ندارد چند موضوع داشته باشد.

# جلسه بیستم یکشنبه 24 مهر 1401

### اشکال مرحوم نائینی به آخوند: اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست

مرحوم نائینی وجه دیگری گفته برای اینکه اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست. بخاطر اینکه حمل مطلق بر مقید در واجبات است اما در مستحبات اصلا جای حمل مطلق بر مقید اصلا نیست. به دلیل اینکه مستحبات ذو مراتب است بعضی از اوامر استحبابی می گوید این عمل فعلا مستحب نیست و امر فعلی ندارد اما ملاک را دارد این مرتبه ی نازله ی مستحبٌ. بعضی از مستحبات هست که امر فعلی دارد ملاک هم دارد اما ملاکش به حدی نرسیده است که امر لزومی داشته باشد در همین حد استحباب باقی مانده است مراتب دارد. فرض این است که در ما نحن فیه اخبار من بلغ درباره اعمال مستحبه است چون اخبار ضعافی رسیده است سندهایشان ناتمام است پس همه این اخبار ضعاف در رابطه با مستحبات است. یک دسته گوید اگر خبر ضعیفی آمد و انجامش دادید به شما ثواب می دهند مطلق است. دسته دیگر گوید اگر خبر ضعیفی آمد و انجامش دادید طلباً لذلک الثواب ثواب می دهند یعنی مقید است. می گوید آن اخبار مطلقه مرتبه نازله را می گوید و اخبار مقیده هم مرتبه کامله را می گوید در نتیجه اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست اینکه مقید است گوید افضل الافرادش این است مرتبه ی بالاترش را گفته است جای مطلق و مقید نیست به هر دو عمل می کنیم. بنابراین در مستحبات این سلسله مراتب است و جای حمل مطلق بر مقید نیست.

### اشکال مرحوم اصفهانی به نائینی

مرحوم اصفهانی گوید کلام مرحوم نائینی باطل است. بخاطر اینکه در ما نحن فیه اصلا این طور نیست که آن مرتبه شدیده مصداقی از آن مرتبه ضعیفه باشد و گفته شود جای حمل مطلق بر مقید نیست بلکه اینها اصلا تباین دارند. علت اینکه تباین دارند این است که اگر ببینیم شارع مقدس ثواب را بر ذات عمل داده است کما اینکه مفاد مطلقات است استحباب نفسی ثابت می شود که مدعای مرحوم آخوند و مشهور فقها است. اگر کسی عملی را انجام دهد و ما در مطلقات گفتیم ثواب مترتب است بر ذات عمل، عمل که به تنهایی ثواب ندارد این ترتب ثواب بر ذات عمل کشف می کند در رتبه سابقه شارع به آن امر کرده است که الان وعده ی ثواب می دهد پس مطلقا از استحباب نفسی کشف می کند و فعلا مستحب است امر هم دارد.

ولی در مقیدات که می گوید اگر بلغه شیء من الثواب فعمله التماس ذلک الثواب در حقیقت می گوید این کار خوبی است و ارشاد به حکم عقل است این دیگر کشف نمی کند که این عمل استحباب نفسی دارد می گوید شما که خبر ضعیفی رسیده است که گفته این قدر ثواب دارد اگر برای رسیدن به آن ثواب انجام دادید چون شارع فرموده است ثواب دارد بخاطر ثواب محتمله تو انسان منقادی هستید و خداوند بخاطر انقیادت به تو ثواب می دهد اما این کاشفیت ندارد که این عمل مستحب نفسی است.

بنابراین اینها متباین اند بنابر مطلقات استحباب نفسی است امر فعلی هم دارد کشف کردیم امر فعلی است بنابر مقیدات که ارشادی است اصلا استحباب نفسی را کشف نکردیم پس اینها با هم مباین اند و آن ملاکی که در مستحبات هست که جای حمل مطلق بر مقید نیست اینجا نیست چون در آنجا می گوییم هر دو مستحب است یکی افضل الافراد از مستحبات است اما در اینجا بنابر یکی مستحب نفسی است و بنابر یکی ارشاد به حکم عقل است اصلا استحباب ندارد از باب انقیاد به شما ثواب می دهند پس آنکه در مستحبات گفته اند جای حمل مطلق بر مقید نیست نکته اش اینجا نمی آید چون در مستحبات شرعیه فرض این است همه مستحبند یکی افراد ضعیف تر است یکی افراد بالاتر است ولی در اینجا مباین اند طبق مطلقات مستحب نفسی است طبق این مقیدات ارشاد به حکم عقلی است.

### اشکال مرحوم اصفهانی به آخوند

بعد مرحوم اصفهانی نظر مرحوم آخوند را مورد اشکال قرار داده است. فرمودند اینجا جای حمل مطلق بر مقید نیست چون اینها با هم تنافی ندارند. گفته در مطلقات که ثواب را بر ذات اعمال بار کرده است شارع فرموده است که اگر شما این اعمال را انجام دهید به شما ثواب می دهم اما اگر در مقیدات عمل را به داعی انقیاد انجام دادید. فرمودند اینها ربطی به هم ندارند و دو موضوع مختلفند. شارع در مطلقات به لحاظ استحباب نفسی به شما ثواب می دهد اما در مقیدات بخاطر اینکه بخاطر انقیاد به شما ثواب می دهند اینها اصلا با هم تنافی ندارند و دو موضوع مختلفند وقتی تنافی ندارند امکان حمل مطلق بر مقید وجود ندارد چون وحدت موضوع ندارند.

### دفاع شیخنا الاستاذ از آخوند

لکن شیخنا الاستاذ بر اساس عبارت کفایه الاصول قائل است مرحوم آخوند خراسانی این را نمی خواهد بگوید که چون در اینجا دو موضوع مختلف است جای حمل مطلق بر مقید نیست. تفسیر مرحوم اصفهانی از کلام مرحوم آخوند درست نیست. عبارت مرحوم آخوند این است: «بل‏ لو أتى‏ به‏ كذلك[[10]](#footnote-10)‏ أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر[[11]](#footnote-11) لأوتي الأجر و الثواب‏ على نفس‏ العمل[[12]](#footnote-12) لا بما هو احتياط و انقياد فيكشف‏ عن كونه‏ بنفسه مطلوبا و إطاعة فيكون وزانه‏ وزان‏ (: من سرح لحيته)[[13]](#footnote-13) أو من صلى أو صام فله كذا و لعله‏ لذلك‏ أفتى‏ المشهور بالاستحباب‏ فافهم و تأمل»‏[[14]](#footnote-14).

مرحوم آخوند اول فرموده هر کس این ثواب به او برسد انجام دهد این ثواب را به او می دهیم در دومی هم گفته اگر طلبا لقول النبی صلی الله علیه و آله باشد این هم مصداقی از ثواب بر ذات عمل است. می گوید اینها با هم تنافی ندارند از این باب. یعنی می فرمایند همه ثواب ها یکسان هستند حالا یک مکلف تاره ذات عمل را آورده است تاره عمل را به داعی انقیاد آورده است آخوند می فرماید در هر دو ثواب را بر ذات عمل می دهند وقتی ثواب را بر ذات عمل می دهند اینها با هم تنافی ندارند. پس مرحوم اصفهانی نباید کلام مرحوم آخوند را تفسیر کند که اینها منافاتی ندارند یکی ارشادی است و یکی استحباب نفسی است عبارت آخوند چنین چیزی نمی گوید. بنابراین مبنای آخوند با مشهور یکی است و استحباب نفسی گوید و حمل مطلق بر مقید هم جایی ندارد چون اینها با هم منافاتی ندارند چون همه این اخبار چه مطلقات و چه مقیدات می گویند اگر عمل را انجام دهید به شما ثواب می دهند حالا می خواهید عمل را انجام بدهید بدون اضافه به مولا بر اساس این اخبار به شما می دهند اگر هم طلبا لقول النبی صلی الله علیه و آله آوردید التماسا لذلک الثواب آوردید بخاطر اینکه آن عمل را انجام دادید منتهی یک قید اضافه هم آوردید یعنی اخبار کرده است فرموده خیال نکنید حتما طلبا لذلک الثواب بیاورید ذات عمل را هم بیاورید ثواب می دهند اگر مکلفی در مقام امتثال آمد طلبا لذلک الثواب عمل را آورد باز هم ثواب را به او می دهند پس همه این اخبار می خواهد بگوید کسی این عمل را انجام دهد ثواب را به او می دهند از دادن ثواب کشف می کنیم در رتبه سابقه این عمل امر دارد و ذاتا مستحب است پس استحباب نفسی ثابت می شود. اینکه مرحوم اصفهانی به گردن ایشان گذاشته است که مقیدات ارشادند و مطلقات استحباب نفسی دارند و جای حمل مطلق بر مقید نیست این فی حد نفسه اگر کلام درستی باشد با عبارت مرحوم آخوند نمی سازد.

فقط یک نکته است که مرحوم اصفهانی آن را قبول دارد و آن اینکه ایشان گفتند جای حمل مقید بر مطلق نیست اگر استحباب نفسی باشد که مطلقات این را می گوید این امر فعلی دارد و مستحب فعلی هم هست نفسی اما اگر اخبار مقیده را نگاه کنیم آنها ارشاد به حکم عقل است و اصلا ربطی به استحباب نفسی ندارد این کلام ایشان یک مشکلی دارد که این مشکل را خودشان هم قبول دارند و آن اینکه این اخبار همه یک سیاق واحد دارند من بلغه تا آخر چه مطلقات و چه مقیدات همه یک ثواب را می گویند یا همه شان ثواب ارشادند یا همه ثواب استحباب نفسی اند. این روایات در صدد بیان یک ثواب است.

### اشکال آیت الله العظمی وحید دام عزه بر مرحوم آخوند

استاد شیخنا الاستاذ حضرت آیت الله العظمی وحید خراسانی دام عزه بر مرحوم آخوند اشکال کردند. مرحوم آخوند گفت اینجا منافات ندارند پس جای حمل مطلق بر مقید نیست ایشان اشکال به آخوند کرده که جای حمل مطلق بر مقید هست و آن اینکه اگر مطلق و مقید دو موضوع داشته باشند جای حمل مطلق بر مقید نیست مثل اکرم العالم و اکرم العالم العادل که دو موضوع است یکی مطلق عالم است و دیگر عالم عادل است و حکم هم به نحو مطلق الوجود است جای حمل مطلق بر مقید نیست اگر ما نحن فیه هم همین طور باشد حق با مرحوم آخوند است ولی ما نحن فیه موضوع واحد دارند. موضوع روایات مطلق من بلغه شیء من الثواب است موضوع روایات مقیده هم همین است منتهی آن در تتمه اش فعمله التماس ذلک الثواب دارد ولی این در تتمه اش فعمله دارد یعنی ایشان اینها را قید موضوع نگرفته است و داعی گرفته است و قائل شده موضوع در هر دو دسته واحد است منتهی در یکی داعی بر انجام عمل التماس ثواب نیست در دیگری داعی هست. اینها را داعی گرفته قید موضوع نگرفته گفته است. وقتی روشن شد که این دو دسته روایات موضوعشان واحد است شارع مقدس بر موضوع واحد ثواب را بار کرده است. نمی شود ثواب را بار کند هم بر جایی که داعی اش ثواب التماس ذلک الثواب باشد و هم جایی که داعی اش این نباشد .موضوع واحد است یا باید در هر دو داعی اش التماس ذلک الثواب باشد یا داعی اش این نباشد. بنابراین تنافی بین این دو دسته حاصل می شود در یکی مطلق است می گوید چه داعی اش این باشد چه داعی اش این نباشد ثواب را می دهیم داعی اش هر چه باشد عمل را بیاورد ثواب را می دهیم در یکی گفته اگر داعی اش این باشد ثواب را می دهیم. نمی شود که موضوع واحد دو تا مطلب متنافی را بگوید.

ثمره اش در جایی ظاهر می شود که مکلفی عمل را بیاورد داعی را قصد نکند التماس ذلک الثواب نیاورد اخبار مقیده گوید ثوابش نمی دهند و مطلقه گوید ثوابش می دهند. پس تعارض می کنند. اینجا یک مطلب را می خواهد بگوید و آن دادن ثواب است این نمی شود که هم اعم باشد از اینکه داعی ات آن باشد و هم خصوص آن داعی باشد بنابراین در اینجا باید حمل مطلق بر مقید کرد و گفت مراد مطلقات هم همین است که اگر به آن داعی آوردید ثواب می دهند. دقیقا مثل اعتق رقبه و اعتق رقبه مومنه می شود که چطور آنجا می گفتیم یک وجوب اعتق می خواهد نمی شود که هم مطلق باشد و هم مقید باشد چون در کافره تعارض می کند اینجا هم یک موضوع واحد است شبیه به همان هست یک ثواب هم می دهند این ثواب را آیا مطلقا می دهند یا در جایی که داعی این باشد می دهند. گفته همان ملاک حمل مطلق بر مقید در جایی که مثبتین باشند و حکمش صرف الوجود باشد که شما حمل مطلق بر مقید می کنید که لبش تناقض است اگر حمل نکنید آن تناقض اینجا هست.

مرحوم آخوند می فرمود داعی عمل نمی شود قید عمل شود حیث تعلیلیه نمی شود حیث تقییدیه شود ایشان می فرماید ما اصلا نمی خواهیم داعی را جزء موضوع کنیم موضوع واحد است در هر دو دسته روایت و آن بلوغ ثواب است این بلوغ ثواب آیا داعی اش اعم است یا داعی اخص دارد نمی شود هر دو داعی را داشته باشد و الا در یک جا تعارض می کنند. آخوند می فرماید منافاتی ندارند ایشان می فرمایند منافات دارند در جایی که عمل را بدون داعی ثواب بیاورد روایات مطلقه گوید ثواب را به او می دهند و روایات مقیده گوید ثواب را به او نمی دهند لذا باید حمل مطلق بر مقید کنیم و بگوییم مطلقات هم مرادش همین است که به داعی ثواب بیاورد. اگر این اشکال وارد شود ثمره این می شود که اخبار من بلغ ارشاد به حکم عقل خواهند بود به خلاف نظر مرحوم آخوند و مشهور.

# جلسه بیست و یکم دوشنبه 25 مهر 1401

## رد اشکال آیت الله العظمی وحید خراسانی دام ظله توسط شیخنا الاستاذ دام عزه

به احترام ایشان باید بگوییم ما نمی فهمیم ایشان چه می فرمایند و الا به نظر می رسد فرمایش ایشان اشکال واضحی دارد و آن اینکه آیا شما این دو دسته از روایات را مطلق و مقید اخذ می کنید یا نه؟ اگر می گویید موضوع واحد است پس اینها مطلق و مقید نیستند وقتی اینها صغرای مطلق و مقید می شوند که یکی موضوعش مطلق باشد و دیگری موضوعش مقید باشد. در یکی گفته من بلغه شیء من الثواب فعمله این مطلق است قیدی ندارد پس می شود عمل در طول بلوغ ثواب. در دسته دیگر گوید من بلغه شیء من الثواب فعمله طلبا لذلک الثواب این مقید می شود بخواهد در اینجا صغرای مطلق و مقید باشد در یکی باید بگوید طلباً للثواب قید است می شود مقید در یکی هم که قید ندارد می شود مطلق پس بخواهد اینها صغرای مطلق و مقید باشد آن طلباً لقول النبی یا التماس للثواب را باید قید موضوع بگیرید تا صغرای مطلق و مقید شود اگر شما می گویید موضوع واحد است و آن کلمه فعلمه التماس ذلک الثواب را به عنوان داعی مطرح می کنید پس دیگر از بحث مطلق و مقید خارج است. بنابراین کلام آخوند درست است که اینها مطلق و مقید هستند تنافی هم با هم ندارند لذا ایشان گفته موضوع واحد است موضوع واحد نمی شود داعی اش مطلق باشد یا داعی اش مقید باشد می گوییم اینها موضوع واحدند اصلا صغرای مطلق و مقید نیستند. شما می گویید موضوع واحد است آخوند هم می گوید بر همین موضوع واحد ثواب می دهند می خواهد داعی اش این باشد یا داعی اش این نباشد. فتلخص بهتر این است که بگوییم حرف ایشان را نمی فهمیم و الا اینکه کلمه فعلمه که بعد از فاء آمده است اگر این را ربط به موضوع ندهید اصلا صغرای بحث مطلق و مقید نمی شود چون می گویید موضوع واحد است پس اصلا اطلاق و تقییدی نداریم تا حمل مطلق بر مقید کنیم اگر هم فعمله را بعد از فاء قید موضوع می آورید این ها مطلق و مقید هستند منتهی آخوند می گوید اینها تنافی ندارند در هر دو گوید ثواب بر ذات عمل است اگر کسی این عمل را انجام داد به او ثواب می دهیم حالا قصد هم بکند این طلبا لذلک الثواب را یا قصد هم نکند آخوند می گوید مطلقا ثواب داده می شود تنافی هم ندارد.

## تقریب مرحوم ایروانی از کلام مرحوم آخوند «بداهه ان داعی العمل لا موجب وجها و عنوانا للعمل»

در شاهد و وجه اول که از راه ترتب آمد که فعمله باشد مرحوم آخوند یک عبارتی داشت گفت داعی عمل نمی تواند وجه عمل شود. یک مثالی عرض شد که کسی که تشنه اش می شود آب می خورد آب خوردن داعی اش رفع تشنگی است بعد این داعی اش که رفع تشنگی است این آب خوردن را که مقید نمی کند که بشود آب خوردن مقید به رفع تشنگی، این مطلق است.

چرا مرحوم آخوند می فرمایند داعی عمل نمی تواند وجه عمل شود؟ چون در وجه اول که برای ارشادی است دیگران می گفتند بیان می کردند که در اینجا فرموده است من بلغه شیء من الثواب فعمله بنابراین بلوغ ثواب داعی برای عمل است وقتی بلوغ ثواب داعی عمل است پس اگر این عمل را به آن داعی بیاورید به شما ثواب می دهند بنابراین ارشاد به حکم عقل است. مرحوم آخوند گفتند داعی عمل نمی تواند عمل شما را مقید به آن داعی کند.

مرحوم ایروانی در نهایه النهایه گفته است مقصود آخوند این است که اینجا اگر بنا باشد این داعی وجه عمل بشود لازم می آید شیء واحد که قصد باشد هم تقدم رتبی داشته باشد هم تاخر رتبی. بخاطر اینکه این شخص که می خواهد این عمل را به داعی ثواب بیاورد یعنی می خواهد احتیاط کند. بنابراین یک مقدمه در اینجا توضیحش لازم است و آن اینکه امر به هر متعلقی که تعلق گیرد شخص در مقام امتثال باید آن متعلق را قصد کند. مثل اگر گفته صلّ امر به صلات تعلق گرفته است شخص در مقام عمل باید این صلات را قصد کند اگر گفته روز بگیر باید در مقام عمل این روزه را قصد کند و الا محقق نمی شود. گفته نماز ظهر بخوان باید ظهریت را قصد کند. پس هر متعلقی درباره امر باید قصد شود. در ما نحن فیه عملی که می خواهیم انجام دهیم احتیاط است یک روایت ضعیفه رسیده است گفته است هر کس این عمل را انجام دهد این قدر ثواب به او داده می شود ولی در واقع نمی دانیم این عمل مستحب هست یا نه؟ امر دارد یا ندارد؟ در مقام عمل می خواهیم احتیاط کنیم اگر بخواهیم احتیاط کنیم که متعلق امر است باید احتیاط را قصد کنیم پس قصد خورده به عنوان احتیاط پس قصد لاحق بر احتیاط است. احتیاط چی است؟ احتیاط این است که شما این عمل را انجام بدهید به قصد آن امر محتمل یا به داعی ثواب، بدون قصد که احتیاط محقق نمی شود پس باز قوام احتیاط هم به قصد امر است منتهی به قصد امر محتمل. پس به لحاظ اینکه این احتیاط متعلق امر است باید قصد شود این قصد لاحق بر احتیاط می شود و بما اینکه احتیاط آن عملی است که باید به قصد امر محتمل آورده شود این احتیاط قوامش به قصد امر است پس قصد از مقومات احتیاط می شود این هم یک قصد. این قصد به احتیاط تعلق بگیرد به لحاظ اینکه احتیاط متعلق امر است پس قصد در طول احتیاط است باید احتیاط را. احتیاط در اینجا مثل ظهر است و عصر است و مغرب است و عشا همانطور که در آنجا باید این عناوین را قصد کنیم در اینجا هم باید عنوان احتیاط را قصد کنیم پس این قصد بعد از احتیاط است و باز بما اینکه احتیاط معنایش انجام عمل به قصد امر است قصد رتبه اش متقدم می شود لازم می آید قصد هم متقدم و هم متاخر باشد بنابراین نمی شود داعی عمل وجه عمل بشود. چون داعی یعنی همان قصد اگر من این عمل را به قصد ثواب انجام می دهم احتیاط می کنم پس این قصد که داعی من است در طول احتیاط است چون بعد از احتیاط است چون به او تعلق می گیرد. از آن طرف خود احتیاط این است که من قصد کنم این عمل را به داعی امر محتمل. لازم می آید قصد هم متقدم باشد و هم متاخر باشد. این تقریب ایشان.

## اشکال آیت الله العظمی وحید خراسانی به تقریب

اولا اینکه گفتید داعی عمل نمی تواند به عنوان وجه و عنوان عمل شود در بحث ضرب یتیم للتشفی و للتادیب چه می گویید؟ یک یتیم را کسی می زند گاهی للتادیب می زند این عمل می شود ادب، گاهی برای تشفی دل می زند این عمل می شود عنوان تشفی. پس داعی اش فرق کرد داعی اش وجه عمل شد همین ضرب به داعی تادیب باشد عنوان تادیب به خود می گیرد مصداق تادیب است برای تشفی باشد عنوان تشفی می گیرد. چرا داعی عمل وجه عمل نشود؟ در حقیقت شما وجدانیات را دارید خلاف می کنید.

ثانیا در احتیاط که از عناوین انتزاعی است دو قصد نمی خواهیم. ما از احتیاط دو چیز می خواهیم اول اینکه پیکره عمل را انجام دهیم دوم اینکه در هنگام عمل قصد امر محتمل را بکنیم همین که قصد امر محتمل را کردیم عنوان احتیاط انتزاع می شود پس منشا انتزاع شد العمل بداعی امر محتمل. همین یک قصد کافی است. همین قصد را انجام دادید عمل شما احتیاط می شود باز دوباره لازم نیست قصد دیگری به احتیاط تعلق گیرد لذا شما در مقام عمل لازم نیست بگویید من احتیاط را قصد می کنم. در مقام عمل پیکره عمل را به قصد امر محتمل انجام بدهید عنوان احتیاط از آن انتزاع می شود و قصد دیگری به آن نمی خورد.

بنابراین اولا داعی عمل می تواند وجه عمل شود و ثانیا دو تا قصد نداریم که یک قصد به احتیاط بخورد یک قصد هم مقوم احتیاط باشد این طور نیست بلکه همان مقوم کافی است. عمل را به داعی امر محتمل انجام بدهید عنوان احتیاط انتزاع می شود. لذا حرف مرحوم ایروانی هم که حرف مرحوم آخوند را این طور بیان کرده است باطل است.

البته در عبارت آخوند ندیدم بگوید استحاله دارد فقط همین قدر ادعا کرده است گفته داعی عمل وجه عمل نمی شود حالا مرحوم ایروانی آمده این طور تقریب کرده است بعید هم نیست مقصد آخوند همین طور باشد ولی باطل است.

# جلسه بیست و دوم سه شنبه 26 مهر 1401

## عدم امکان حمل مطلق بر مقید بخاطر ضعف سندی روایات مقید

این نکته در رابطه با این پنج احتمال که ذکر کردیم شایان توجه است که در حمل مطلق بر مقید دو طایفه از روایت است بعضی مطلقند و بعضی مقیدند و آن مقید دو روایت از محمد بن مروان داشت. یکی از اشکالاتی که به این مطلب واضح است این است که این دو روایتی که مقیدند ضعف سندی دارند. محمد بن مروان در این دو سند واقع شده است مشترک است بین هفده یا هجده نفر بعضی شان توثیق دارد بعضی توثیق ندارد. در یک سند دیگر هم محمد بن سنان است و البته ابن سنان هم دو نفر است یکی عبدالله بن سنان و یکی محمد بن سنان که عبدالله توثیق دارد اما محمد توثیق ندارد آنکه واضح است از دو طریق توثیق ندارد اما خود عبدالله به طریق راوی یا مروی عنه توثیق داشته باشد یا نداشته باشد فیه بحث و کلام. به هر حال اگر گفتیم این دو روایتی که مقید را ذکر کرده ضعف سندی دارد دیگر جای حمل مطلق بر مقید نیست. روایاتی که می خواهند روایات مطلقه را تقیید بزنند سندشان ضعیف است. پس قضیه سالبه به انتفاع موضوع است لذا روایاتی که حجیت دارند سندشان تمام است مطلقند پس حجت معتبری بر مقیدات نداریم تا بخواهیم مطلقات را تقیید بزنیم.

## اختلاف نظر مرحوم خوئی در مساله در دو کتابشان مصباح الاصول و دراسات

نکته دیگر در رابطه با این پنج احتمال که ذکر کردیم اینکه یکی از احتمالات که ارشاد به حکم عقل باشد را به مرحوم آقای خوئی نسبت دادیم و لکن ایشان در مصباح الاصول همین طور گفته است ولی در دوره اول که دراسات است قائل به استحباب نفسی شده است وارشاد را قبول نکردند و مثل مشهور قائل به استحباب نفسی شده است. لذا این هم باید توجه شود که مرحوم خوئی در دو دوره مختلف حرف زده است.

# احتمال چهارم: استحباب طریقی

مبنای استحباب طریقی را مرحوم سید یزدی در «*حاشیه بر رسائل*» اختیار کرده است. عبارت ایشان این است: «و التحقيق أن يقال: إنّ المراد من هذه الأخبار أنه من بلغه ثواب على عمل بلوغا معتبرا قطعيا أو ظنيا معتبرا فعمله كان له ذلك الثواب تفضّلا و إن‏ أخطأ الواقع‏، لا مطلق البلوغ حتى يشمل الخبر الضعيف بدعوى انصراف مطلق البلوغ إلى ذلك، أو بدعوى منع إطلاق البلوغ لكونه في مقام الإجمال من هذه الجهة و القدر المتيقّن منه هو المعتبر، أو دعوى تقييد إطلاقه بمثل قوله تعالى: إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا[[15]](#footnote-15) و نحوه مما يستفاد منه عدم حجية خبر الفاسق أو غير الموثوق به، و هذا هو الوجه الذي لا محيص عنه، و كأنّ المشهور فهموا حكومة أخبار التسامح على تلك الأدلة حيث لم يقيّدوها بها.

و تحقيق هذا المقام: أنّ العاملين بأخبار التسامح بين من يذهب إلى حجية الأخبار الضعاف في المندوبات و المكروهات كحجية خبر العادل بعينها و إثبات كونها طريقا إلى الواقع فيثبت بها الاستحباب و الكراهة الواقعيين، و بين‏ من يقول بأنّ الخبر الضعيف موضوع لإثبات الاستحباب و الكراهة الظاهريين نظير مفاد الأصول، و لا ريب أنّ أخبار التسامح أظهر في المعنى الثاني كما هو عند المتأخّرين منهم، و حينئذ لا يرد على الاستدلال بأخبار التسامح بأنها معارضة بمنطوق آية النبأ تعارض العموم من وجه، لأنّ أخبار التسامح لا يثبت إلّا الاستحباب الظاهري إدراكا للثواب، و آية النبأ تدلّ على عدم كون خبر الفاسق طريقا إلى الواقع، و لا منافاة بينهما، كما لا منافاة بين عدم حجية خبر الفاسق و رجحان الاحتياط في مورده»[[16]](#footnote-16).

# جلسه بیست و سوم چهارشنبه 27 مهر 1401

تبیین احتمال چهارم که مرحوم سید یزدی بیان فرمودند این است که از اخبار من بلغ استظهار می کنیم که اینها استحباب طریقی و کراهت طریقیه جعل کرده است منتهی ایشان بر خلاف بقیه گفته اند که در مورد خبری که رسیده و گوید فلان عمل این قدر ثواب دارد وقتی بلوغ ثواب صدق می کند که آن خبر معتبر باشد یعنی راوی اش عادل باشد یا ثقه باشد که بتوانیم او را فی حد نفسه حجت بدانیم وقتی فی حد نفسه حجت بود در آن صورت موضوع اخبار من بلغ می تواند محقق شود. اخبار من بلغ فرموده است من بلغه شیء من الثواب پس یا باید به قطع وجدانی به ما برسد یقین پیدا کنیم فلان عمل این قدر ثواب دارد یا باید یک خبر معتبری باشد یعنی فی حد ذاته حجت باشد تا بلغه شیء من الثواب صدق کند.

مطلب بعدی اینکه چون این مبنا را فرض کرده که خبر فی حد ذاته حجت است بنابراین دیگر اخبار من بلغ نمی تواند اینها را حجت قرار دهد بخاطر اینکه تحصیل حاصل است. این نکته را گرچه اضافه کردیم ولی نیاز به آن نبود بخاطر اینکه آن خبری را که اخبار عمومی است یا ادله حجیت خبر ثقه حجیتشان را ثابت کرده است در جایی است که مفاد آنها حکم شرعی باشد مثلا پرسیدند: ایونس بن عبدالرحمن ثقه آخذ عنه معالم دینی؟ قال نعم. باید مفادش معالم دین باشد یعنی احکام شرعیه باشد. بنابراین ایشان تنها حرفی که در اینجا زده است بخاطر اینکه این اخبار باید معتبر باشند آن خبری را که به ما می رساند باید معتبر باشند یک استظهاری است از کلمه بلوغ ثواب گفته است بلغ وقتی صدق می کند که اینها معتبر باشند. بنابراین ملازمه ندارد که اخبار من بلغ نتواند اینها را حجت قرار دهد. بله در اینجا این خبری که قائم می شود و لو معتبر است مفادش که حکم شرعی نیست بلکه بلغه شیء من الثواب است این مثل این است که از موضوعی خبر می دهد این خبر ثقه ای قائم شده است که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده است که هر کس این عمل را انجام دهد این قدر به او ثواب می دهند این خبر در موضوعات می شود. بنابراین علی رغم اینکه این خبر معتبر است ولی محتوایش حکم شرعی نیست مگر کسی بگوید به دلالت التزامی کشف می کند پس این عمل در رتبه سابقه امر دارد. بله به دلالت التزامی محتوایش حکم شرعی می شود و لکن فرض این است که این یکی از احتمالات خمسه بود که به این بیان کشف می کردند این عمل فی حد ذاته مستحب است که اگر آن حرف را گفتیم دیگر نیازی به حرف سید یزدی نیست و خود به خود در آن احتمال می افتد. ما الان فرض را در جایی می گیریم که از این اخبار من بلغ به دلالت التزامی استحباب شرعی ثابت نمی شود و الا آن احتمال دوم می شود. مراد سید یزدی این است که ما این دلالت التزامی را قبول نداریم و اشاره خواهیم کرد در بعض عبارات شیخ انصاری هست که این روایات چنین دلالت التزامی ندارد بلکه می فرماید ملزوم می شود برای ارشاد به حکم عقل.

سید یزدی قائل است باید آن خبری که شیء من الثواب را آورده معتبر باشد، وقتی معتبر شد ما را ترغیب به ثواب می کند تا در نتیجه آن مستحبات واقعیه و مکروهات واقعیه حفظ بشود. بنابراین ایشان فرموده است که از اخبار من بلغ استفاده می شود که هر وقت یک خبر معتبری قائم شد محتوایش رساندن ثواب بود ما در آنجا استحباب طریقی جعل کردیم. استحباب طریقی معنایش این است که اگر می گوییم این عمل مستحب است خودش ملاک ندارد. استحباب طریقی و استحباب ظاهری معنایش این است که این ملاک ندارد هدف از جعل این حفظ مستحبات واقعیه است دقیقا مثل وجوب احتیاط در الزامیات همان طور که وجوب احتیاط در آنجا طریقی است به این معنا که خود احتیاط ملاک نفسی ندارد بلکه خودش حافظ ملاکات واقعیه است اگر باشند می گوید من جعل شده ام که اگر در واقع این عملی را که الان شک دارید واجب است یا واجب نیست شما این را انجام بدهید که اگردر واقع واجب باشد حفظ بشود. وزان استحباب ظاهری و طریقی در اینجا وزان وجوب احتیاط ظاهری در اصول عملیه است همان طور که آن وجوب احتیاط ملاک ندارد بلکه حافظ ملاکات واقعیه است اینجا هم این استحباب ظاهری و طریقی خودش ملاک ندارد بلکه حافظ مستحبات واقعیه است.

این نکته هم شایان توجه است که طریقی یک اصطلاح است. وجوبِ احتیاط طریقی است این یک اصطلاح است وجوب احتیاط طریقی است یعنی طریق برای حفظ واقع است نه اینکه راه را نشان می دهد اصلا یک اصطلاح است. وجوب احتیاط ظاهری است ولی می گویند این وجوبش طریقی است یعنی خودش ملاک ندارد بخاطر احکام واقعیه جعل شده است و حافظ آنهاست طریقی است یعنی ملاک نفسی ندارد و آن جایی است که شک داریم واقعی هست یا نه. بلا اشکال الی ما شاء الله مستحباب و مکروهات واقعیه داریم منتهی خصوص این عمل را شک داریم از آنها هست یا نه؟ اینکه سید می فرماید جعل استحباب ظاهری کرده است مثل احتیاط مرادش است نه مثل استحباب نفسی که واقعی است و با آن جعل حجیت می توان کرد. اینجا آن استحباب و کراهت ظاهری جعل شده است برای حفظ آن استحباب و کراهت واقعی است.

بنابراین یک ارشاد به حکم عقل داریم یک طریق به واقع داریم که جعل حجیت برای این منظور است و یک طریقی داریم که مربوط به جایی است که خودش هیچ ملاکی ندارد یعنی این استحباب ظاهری خودش هیچ ملاکی ندارد به خلاف جعل حجیت که استحباب نفسی است و خودش ملاک دارد ولی در اینجا در ظاهر است در ظاهر است یعنی خودش ملاک ندارد علی رغم اینکه خبر معتبر قائم شده است ولی این عمل هم مستحب است ولی ظاهرا مستحب است ظاهرا مستحب است یعنی خودش ملاک ندارد اگر شما انجام می دهید بخاطر اینکه اگر در واقعی این عمل مستحب بود او حفظ شود علی تقدیر الوقوع این ملاک ندارد.

## اشکال شیخنا الاستاذ به مرحوم سید یزدی

این فرمایش شما اولا خلاف مشی فقهی شما در کتاب عروه الوثقی است. چون شما در آنجا کثیرا ما فتوا می دهید به استحباب اعمالی و به مکروه بودن اعمالی در عین اینکه آن اعمال هیچ دلیل معتبری بر استحباب و کراهتشان وجود ندارد فقط خبر ضعیف دارد. اگر شما در اصولت می گویی استحباب ظاهری جعل می شود دیگر در کتاب عروه نباید بر اساس خبر ضعیف فتوا به استحباب واقعی آن عمل بدهید. اینکه در آنجا کثیرا ما فتوا به استحباب آنها دادید در حالی که مستند آنها ضعیف است این با این احتمالی که اینجا می دهید نمی سازد مگر اینکه گفته شود ایشان از این مبنای اصولی شان عدول کرده اند چون شما که در آنجا قائل به استحباب نفسی اعمال قائل می شوید این می سازد با مبنای منتسب به مشهور که آنها جعل حجیت می دانند یعنی مفاد اخبار من بلغ را جعل حجیت برای خبر ضعیف می دانند پس شما در آنجا مشی فقهیت بر اساس مبنای مشهور است که جعل حجیت است ولی در مبنای اصولی تان شده استحباب ظاهری و اینها با هم جمع نمی شود.

اینکه در کتاب عروه آمده هذا مستحبٌ اگر مرادش استحباب ظاهری باشد باید قید بزند چون مکلف درمقام عمل این را به عنوان یک عمل مستحب واقعی قصد می کند ولی اگر مستحب ظاهری باشد باید رجاءا بیاورد. احتیاط هم رجائی بود اگر عملی را شک دارم واجب است یا نه شارع اگر جعل وجوب احتیاط کرده باشد آن را هم باید رجاءا قصد کند. ایشان فقط اسم گذاری کرده به استحباب ظاهری و این اسم گذاری به نام استحباب ظاهری بخاطر این است که بگوید مفاد اخبار من بلغ این است. به هر حال ایشان فتوا داده است اینکه ایشان فتوا داده است کاشف است از اینکه ایشان مفاد اخبار من بلغ را جعل حجیت می داند که می گوید آن استحباب واقعی است که یکی از ثمرات همین است که اگر مفاد اخبار من بلغ جعل حجیت باشد فقیه می تواند بر اساس آن خبر ضعیف فتوا به استحباب واقعی بدهد ولی اگر مفادش جعل حجیت نباشد طبق این چهار احتمال دیگر هیچ کس نمی تواند فتوا به استحباب واقعی بدهد و همه جا باید بگوید رجاءا بیاورید. بنابراین حرف شما در این اصول با مشی فقهی شما در کتاب فتوایی شما سازگاری ندارد یا باید از این رفع ید کنید یا باید از آن رفع ید کنید و اینها قابل جمع نیستند.

این نکته هم توجه شود که فرض این است که ایشان فتوای به استحباب داده است پس لامحاله از این کشف می کنیم که ایشان هم مفاد اخبار من بلغ را جعل حجیت دانسته است و الا به طریق اولی اگر این را قبول نکند نمی تواند فتوای به استحباب بدهد چون مستند ضعیف است چون مسلما هستند مواردی که بخاطر اخبار من بلغ ایشان فتوای به استحباب داده است منتهی باید در کتاب ایشان فحص کرد یا به دلیل معتبر می رسیم نقض ما وارد نیست ولی اگر به دلیل معتبر نرسیدیم باید این اشکال را بکنیم و هست صد در صد الی ما شاء الله. بخاطر اینکه خاطراتان جمع شود به کتاب اجتهاد و تقلید آیت الله سیستانی مراجعه کنید در این کتابهای دو جلدی که چاپ شده متن عروه را آورده با تعلیق های آقای سیستانی در آنجا همین تعلیقه را زده در آنجا مرحوم سید یزدی به مستحب فتوا داده است و آقای سیستانی تعلیقه زده است که مستحباتی که در این کتاب ثابت شده است غالبش دلیل معتبری ندارد با اخبار من بلغ ثابت شده است و ما چون اخبار من بلغ را جعل حجیت برایش نمی دانیم مقلدین ما باید همه را رجاءا بیاورند. از فرمایش ایشان هم به وضوح استفاده می شود که ایشان هم قبول دارند که در عروه خیلی از مستحبات است که مستندش اخبار من بلغ است.

## اشکال دوم شیخنا الاستاذ به مرحوم سید یزدی

اشکال دوم است این است که این استظهار شما غلط است. ما از اخبار من بلغ اصلا چیزی به نام استحباب ظاهری نمی فهمیم چیزی که هست در اخبار من بلغ این است که من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک. نهایت امرش این است که در آنچه که مسلم است ما می توانیم به گردن اخبار من بلغ بگذاریم در اینجا جعل ثواب کرده است اما اینکه می گویید از آن استحباب ظاهری استفاده می شود این طور نیست.

مطلب دیگری که در کلمات ایشان بود این بود که شاید منشاش این بود که گفت باید آن خبر معتبر باشد یا قطع باشد تا بلوغ صدق کند این حرف هم قابل مناقشه است. چون در فقه به روایاتی از پیغمبر می رسیم که می گوید نبوی است از امام علی علیه السلام می گوییم این علوی است غالبا این نبوی ها و علوی ها سند معتبری ندارد ولی در عین حال می گوییم ورد فی الخبر و عرفا بلوغ صدق می کند. بلوغ حتما نیست با دلیل معتبر باشد با قطع باشد خبر ضعیف هم که برسد بلغ خبرٌ. این خبر به شما بلغ. بلغ خبری که محتوایش ثواب است چه نبوی چه علوی یا شما بخاطر اینکه دروغ نشود یک روایت نبوی رسیده و خبرش هم ضعیف است بخاطر اینکه دروغ نشود می گوید ورد فی الخبر نمی گوید پیغمبر فرموده است می گوید در خبر وارد شده است مروی است منقول است تحرزا عن الکذب الی ما شاء الله می گوییم بلغ ورد خبر داریم نقل شده عرفا بلغ صدق می کند لازم نیست آن خبر معتبر باشد اعم است هم خبر معتبر را می گیرد و هم خبر غیر معتبر را می گیرد چرا منحصرش کردید به خبر معتبر تا بعد بگویید موضوع می شود برای جعل استحباب ظاهری؟ بنابراین ریشه حرف شما که گفتید باید خبر معتبری باشد تا بلغ صدق کند بعد دیگر جعل حجیت نشده است این اول کلام است و اعم است و هم خبر معتبر و هم خبر ضعیف را شامل می شود در هر دو بلغ صادق است و قدر متیقن از این روایات جعل ثواب است اما استحباب ظاهری از آن در نمی آید. پس این فرض هم درست نیست.

# جلسه بیست و چهارم شنبه 30 مهر 1401

## احتمال پنجم: مفاد اخبار من بلغ تبیین تفضل الهی

احتمال پنجم این است که گفته شود اخبار من بلغ تفضل الهی را بیان می کند. خداوند متعال وعده داده است که هر کسی کاری را انجام دهد بر اساس این خبر ضعیفی که آمده است گفته این قدر ثواب دارد خدا این را نامیدش نمی کند و ثواب را به او می دهد. فضل و رحمتش اقتضا می کند که ثواب را بدهد اما از آن حجیت و استحباب و اینها در نمی آید فقط وعده به ثواب و تفضل است.

## مدعای شیخ انصاری رحمه الله

مرحوم شیخ این مطلب را در رسائل در مقام رد استحباب نفسی این را بیان کرده است. چون کسانی که قائل به استحباب نفسی اند گویند از اینکه ثواب را بیان کرده است بیان ثواب بیان لازمه است که از بیان لازمه ملزوم را کشف می کنیم پس در رتبه سابقه شارع این عمل را مستحب قرار داده است. این یک احتمال است که مرحوم شیخ می خواهد بفرماید این احتمال غلط است.

یک احتمال هم این است که کسی که به رجاء ثواب انجام می دهد انسان منقادی است عقل درک می کند که این شخص مستحق ثواب است شارع هم با اخبار من بلغ ارشاد به همین حکم عقل کرده است.

در این عبارتی که مرحوم شیخ انصاری دارد می خواهداین دو احتمال را رد کند. می خواهد بگوید اخبار من بلغ نه استحباب نفسی را می رساند و نه ارشاد به حکم عقل را. در مقام اینکه که می خواهد ارشاد را رد کند می گوید این اخبار من بلغ خودش ارشاد به ملزوم است نه ارشاد به لازم یعنی وقتی خبر ضعیفی آمد گفت هر کس این عمل را انجام دهد این قدر به او ثواب می دهیم این تازه منشا می شود ملزوم می شود بخاطر اینکه عقل بفهمد هر کس این را انجام دهد خدا به او می دهد اخبار من بلغ ملزوم حکم عقل است نه اینکه لازم باشد تا ارشاد باشد. ارشاد در جایی است که اول عقل چیزی را بفهمد بعد شارع مقدس هم در راستای او حرفی بزند می گوییم ارشاد به حکم عقل است شیخ انصاری می فرماید عکس این مساله است اخبار من بلغ بیاید تازه عقل بیدار می شود می گوید اگر این را انجام بدهی به تو می دهند نه اینکه اخبار من بلغ در طول حکم عقل باشد اخبار من بلغ در طول حکم عقل است. بنابراین مرحوم شیخ در صدد این است که بگوید اخبار من بلغ ارشاد نیست تازه موضوع می شود که عقل بفهمد این را انجام بدهید به تو می دهد پس این ارشاد نمی تواند باشد.

در یک عبارت دیگر هم گفته که «لیس بلازم» که این کلمه می خواهد بفرماید که وقتی لازم نبود یک ملزومی هم که جعل استحباب باشد نیست این را هم می خواهد رد کند. می گوید بیان جعل استحباب این است که از لازم پی به ملزوم می بریم می گوییم چون خدا ثواب را به ما وعده داده است پیکره عمل بدون استحباب نفسی هم که ثواب ندارد. عملی که مستحب است انجامش بدهید ثواب می دهند و الا عمل بدون استحباب ثواب ندارد آنها این طور می گویند مرحوم شیخ می فرماید این طور نیست این هم یک لازمه ای نیست که کشف کند در رتبه سابقه مستحب است تفضل است.

بنابراین به دو بیان دو احتمال را رد کرد ارشادیت را رد کرد بخاطر اینکه در اینجا اخبار من بلغ ملزوم می شود تا بعد عقل درک کند این که رد است. از آن طرف برهان انی نیست تا بتواند استحباب نفسی را کشف کند می گوید بخاطر اینکه اینها تفضل است وقتی تفضل است نمی خواهد بگوید ذات عمل مستحب است به انجام عمل ثواب می دهند تا شما بگویید عمل بدون امر هم ثواب ندارد در نتیجه امر استحبابی دارد می گوید این طور نیست اینها تفضل است و نه ارشاد است و نه استحباب نفسی را می رساند.

## رد محقق اصفهانی بر شیخ انصاری رحمهما الله

مرحوم محقق اصفهانی کلام شیخ انصاری را که تفضل باشد رد کرده است. فرمودند مگر در مورد واجبات که خداوند متعال می فرماید نماز بخوانید، مکه بروید، خمس و زکات بدهید آنجا خداوند به ما بهشت می دهد مگر آنها تفضل نیست؟ آنها هم تفضل است و الا اگر خداوند ما را به بهشت نبرد خلاف عمل نکرده است ما عبدیم و او مولا است. بنابراین منافاتی ندارد که تفضل باشد ولی مع ذلک یک غرض مولوی هم داشته باشد ملازمه ندارد که اگر تفضل بود دیگر نمی تواند استحباب نفسی هم باشد اینها مانعه الجمع نیستند تقابل ندارند مثل واجبات است مثل سایر مستحبات است که دلیل دارند آنها هم ثوابی که به ما می دهند تفضل است اینجا هم فرموده است تفضلا می دهد اما اگر تفضلا داد دیگر این نمی تواند مستحب نفسی باشد؟ این طور نیست اینها با هم تنافی ندارند. بنابراین اخبار من بلغ هم می تواند تفضل باشد و هم کاشف از این باشد که در رتبه سابقه مستحب نفسی هم هست بنابراین تنافی ندارند.

## اشکال به مرحوم اصفهانی رحمه الله

بعضی اشکال به مرحوم اصفهانی کردند و گفتند که شیخ انصاری در مقام رد استحباب نفسی نیست بلکه مرحوم شیخ در مقام رد ارشادیت است. گفته است که نمی تواند ارشاد به حکم عقل باشد بخاطر اینکه اگر بنا باشد ارشاد به حکم عقل باشد باید در رتبه سابقه عقل درک کرده باشد بعد اخبار من بلغ در طول آن باشد و حال آنکه این اخبار من بلغ وقتی می رسد می گوید همان ثواب هایی را که خبر ضعیف گفته به شما می دهیم این تازه موضوع برای حکم عقل می شود. پس این اخبار تفضل را بیان می کند بعد ملزوم می شود برای این که عقل بفهمد. مرحوم شیخ فرموده است تفضل با ارشادیت تنافی دارد اما شیخ نمی خواهد بگوید با جعل استحباب نفسی تنافی دارد.

## دفاع از مرحوم اصفهانی

ولی این کلام درست نیست چرا که شیخ انصاری هر دو را رد کرد هم ارشاد و هم استحباب نفسی را رد کرد بخاطر اینکه فرمود این اخبار من بلغ بیان تفضل می کند بنابراین اگر بیان تفضل است نمی خواهد برهان انی باشد بر اینکه در رتبه سابقه استحباب نفسی هم هست اما درست است شیخ انصاری هر دو احتمال را رد کرد اما بیانی که در رابطه با رد ارشادیت داشت بیان تنافی بود بخاطر اینکه اگر بنا باشد این اخبار من بلغ ارشاد باشد ما باید بگوییم در رتبه سابقه عقل فهمیده است بعد این اخبار ارشاد به حکم عقل است شیخ انصاری می گوید تازه اخبار من بلغ که می آید می گوید همان عمل را به شما می دهم تازه عقل بیدار می شود می گوید حالا که انجام بدهی التماس ذلک الثواب بعد می شود پس تفضلی که خداوند متعال در اخبار من بلغ گفته است موضوع می شود برای حکم عقل نه اینکه اول عقل فهمیده باشد بعد این اخبار این طور بشود. بنابراین شیخ در مقام آنها که ارشادند اینگونه تنافی را بیان کرد اما شیخ انصاری درست است که در عبارت هایش داشت که این بیانگر فضیلت و این ثواب را می دهند نمی تواندکاشف باشد که در رتبه سابقه امری است ولی شیخ نگفت تنافی دارد فقط گفت نیست فقط ادعا کرد گفت همین قدر که اخبار ظهور داشت در اینکه دارد تفضل را بیان میکند پس از این نمی توان کشف کرد که در رتبه سابقه مستحب هم هست البته جا دارد کسی کشف کند جلویش را نمی گیریم ولی ما استظهار می کنیم که تفضل است و تفضل هم بود دیگر نمی توانید استظهار کنید پس در رتبه سابقه مستحب نفسی است با تفضل هم می سازد یعنی مثل اینکه می خواهد بگوید سه راه دارید یک را ارشادیت بود که با تنافی رد کردیم دو راه دیگر مانده است یا مستحب نفسی است که شما می گویید یا تفضل است که ما می گوییم. ما استظهار می کنیم تفضل است پس دیگری ظاهر نیست اما تنافی ندارد. یعنی اگر ما بخواهیم کلام مرحوم اصفهانی را تشقیق کنیم به ایشان می گوییم شیخ انصاری درست است که استحباب نفسی را هم رد کرد اما نه به بیان تنافی. در ناحیه رد ارشادیت برهان آورد گفت اخبار من بلغ که می آید بعد عقل بیدار می شود نه اینکه در رتبه سابقه بیدار شده نمی تواند بیدار شود تا بیان تفضل است نمی تواند بیدار شود. این مطلب را با برهان رد می کند. اما در رابطه با اینکه اخبار من بلغ گفته ثواب می دهم بتواند کاشف باشد از اینکه در رتبه سابقه جعل استحباب است با این می سازد ولی ظهور در این ندارد. لذا این طور ما می توانیم حرف اصفهانی را با شیخ جمع کنیم.

بعد اصفهانی جواب می دهد که شما که بیان تنافی نکردید پس هم با کلام شما می سازد هم با کلام مشهور می سازد که استحباب نفسی باشد این طور اشکال مرحوم اصفهانی را توجیه می کنیم که ایشان می خواهد بگوید حرف شما در رابطه با تنافی که گفتید با ارشادیت درست است آنجا تنافی دارد اما با جعل استحباب نفسی که تنافی ندارد پس هم با او می سازد و هم با حرف شما پس نه حرف او به کرسی می نشیند نه حرف شما با هر دو جمع می شود.

خلاصه اینکه اخبار من بلغ که گفتید تفضل را بیان می کند با تفضل هم جور در می آید دیگر حتما ما نمی توانیم بگوییم استحباب نفسی است اما مشهور هم بر می گردد می گوید تفضل نیست بلکه بیانگر لازمه دارد که استحباب نفسی هم هست. این طور ما کلمات را جمع کردیم.

فتلخص اینکه شیخ انصاری در اینجا ادعا کرده است که اخبار من بلغ تفضل است تفضل که بود ثبوتا ارشاد که نمی تواند باشد و برهان انی هم نیست که اینها بخواهد ما را رهنمون کند که در رتبه سابقه هم استحباب نفسی دارد.

## رد احتمال پنجم که شیخ مطرح کرد

این احتمال پنجم هم که در کلمات شیخ انصاری است باطل است. وجه بطلان این است که شما ادعای ظهور کردید که این اخبار ظهور دارد که می خواهد تفضل خدای متعال را بیان کند با غمض عین از اشکال مرحوم اصفهانی می گوییم این طور نیست. این هم صرفا یک احتمال است اخبار من بلغ ظهور در این ندارد که تفضل است بلکه اخبار من بلغ فقط در همین ظهور دارد که ما ثواب را به او میدهیم اما اینکه تفضل باشد یا بخاطر استحباب نفسی باشد یا بخاطر ارشادیت باشد با همه اینها جور در می آید.

«من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک» آیا از این فقط تفضل می فهمیم یا جعل ثواب اعم از اینکه تفضل باشد یا استحباب نفسی باشد یا استحباب طریقی باشد؟ به همه اش جور در می آید چیزی که ما می توانیم گردن اخبار من بلغ بگذاریم این است که ثواب را می دهیم اما به چه خاطر می دهیم از درون آن در نمی آید. آنچه قدر متیقن است خدای متعال می دهد خداون متعال خلف وعده نمی کند اما بخاطر چی می دهد این را نمی رساند. این استظهار از این روایت است این چیزی است که توده ی مردم از این روایت می فهمند.

## نظر شیخنا الاستاذ

به نظر ما جعل حجیت که خیلی ضعیف است استحباب نفسی هم که اصلا به ذهن نمی زند ارشادی هم که نمی شود وقتی که در اوامر و نواهی مولویت می شود اصلا ارشادیت جایی ندارد می ماند استحباب طریقی که یک مقداری بد نیست از آن سه تا بهتر است این پنجمی که تفضل باشد اقرب به ذهن است و بر آنها می چربد. پنجمی هم کافی نیست برای استظهار چون استظهار یعنی تا گفتی عرف باید بفهمد الحق و الانصاف این پنجمی هم که می شنویم به راحتی نمی فهمیم و الا ظهور ندارد.

فتلخص که اخبار من بلغ بیش از همین جعل ثواب نمی رساند گرچه تفضل باشد کمی اقرب به ذهن است ولی اقربیت هم برای استظهار عرفی کافی نیست طرف می خواهد با استفاده از این در آینده فتوا بدهد اینها به درد نمی خورد.

### فرق تفضل و جعل ثواب

جعل ثواب به این معناست که ثواب را می دهم اعم از اینکه تفضل باشد که آن یک سببش است یا بخاطر اینکه در رتبه سابقه مستحق قرار دادم حالا دارم لازمه اش را بیان می کنم جعل حجیت هم هکذا بنابراین فرق بین جعل ثواب با تفضل این است که تفضل داعی است انگیزه است تفضل من سبب می شود که ثواب را برای شما جعل کنم.

# مرحله دوم بحث ثمره اخبار من بلغ

مرحله اول بحث تمام شد که پنج احتمال بود هیچ کدام از اینها کارساز نشد درنتیجه با همه این احتمالات می سازد. در مرحله بعدی که مرحله ثانی است ثمره این احتمالات است که بحث مهمی هم است. اگر کسی احتمال اول را انتخاب کرد چه ثمره‌ای دارد احتمال دوم و هکذا دو تای دیگر چه ثمره ای دارد.

این مرحله در دو مقام بحث می شود.

## مقام اول: بررسی ثمره بین دو احتمال اول

### مرحوم خوئی قائل است بین این دو احتمال ثمره وجود ندارد

مقام اول بین دو احتمال اول است یعنی جعل حجیت و جعل استحباب نفسی. بین این دو احتمال چه ثمره ای وجود دارد؟ مرحوم خوئی هم در دراسات صفحه 302 جلد سوم فرموده است در مصباح هم آورده است منتهی در یک جا نگفته است پراکنده در دو جا گفته است ولی دراسات یک جا مطرح شده است لذا بهتر است.

## پژوهش‌های مقرر

متن دراسات به قرار ذیل است: **«ثم ان الظاهر انه لا ثمرة عملية تظهر بين الوجهين الأخيرين. و اما ما توهم من ظهور الثمرة فيما إذا دل خبر ضعيف على استحباب ما ثبت حرمته بعموم أو إطلاق بتقريب: أنه إذا كان الخبر المزبور حجة كان مخصصا للعام أو مقيدا للمطلق، و اما على ما اخترناه من ثبوت الاستحباب الشرعي بالبلوغ فيقع التزاحم بين الحكم الاستحبابي و التحريمي من جهة العنوان الذاتي و العرضي، فيقدم الحكم‏ الإلزامي، فيدفعه ان أدلة المقام كلها مختصة بما إذا كان المورد مما بلغ عليه الثواب فقط، و لا تشمل ما إذا ثبت العقاب عليه بدليل معتبر، كما نشير إليه فيما يأتي، و عليه فالخبر الضعيف الدال على استحباب ما ثبت حرمته بعموم أو إطلاق غير مشمول لهذه الأدلة على الوجهين»[[17]](#footnote-17).**

احتمال اول جعل حجیت و احتمال دوم استحباب نفسی است. مرحوم خوئی فرموده است هیچ ثمره‌ای ندارد. مرحوم صدر تفسیر کرده که بخاطر اینکه طبق هر دو احتمال استحباب نفسی فقهی در می‌آید. حجیت باشد یا استحباب نفسی هم باشد مستحب نفسی ثابت می‌شود بنابراین ثمره‌ای ندارد.

### قیل: وجود ثمره بین دو احتمال اول

بعد می‌فرماید بعضی گفته‌اند که ثمر دارد و آن ثمر این است که اگر خبر معتبری قائم شد به نحو مطلق و عموم که این عمل حرام است از یک طرف. از طرف دیگر خبر ضعیفی قائم شده است که این عمل ثواب دارد در اینجا ثمره پیدا می‌شود. طبق احتمال اول خبر ضعیف به اخبار من بلغ حجت می‌شود در نتیجه دو خبر عام و خاص یا مطلق و مقید می‌شوند و حمل مطلق بر مقید نتیجه اینکه این عمل مستحب است و حجت است پس باید از حرمت رفع ید کنید. این طبق حجیت.

مثال اینکه گفته لاتکرم الفاسق از اطلاقش می‌فهمیم اکرام عالم فاسق حرام است چون یک مصداقش است بعمومه و اطلاقه عالم فاسق را گرفت. یک خبر ضعیف آمد گفت هر کس عالم فاسق را اکرام کند ثواب دارد. رابطه‌شان مطلق و مقید است پس اینها در عالم فاسق تعارض کردند این به عمومه گوید حرام است این بخصوصه گوید حجت است وقتی حجت شد عام را تخصیص می‌زند نتیجه این می شود که از عموم اطلاق آن رفع ید می‌کنیم این عالم فاسق را اکرام کنید این حجت است و ثواب را به تو می‌دهند این طبق حجیت.

اما طبق احتمال دوم که جعل استحباب نفسی باشد خبر ضعیف حجت نشده فقط می‌گوید اکرام عالم مستحب نفسی است حجت هم نیست مرحوم خوئی گفته است نتیجه تزاحم ملاکی می‌شود. آن عامی که گفت عالم فاسق به عمومه حرمت اکرام دارد کشف می‌کنیم که این مفسده دارد هر عملی که حرام باشد کشف می‌کند که این مفسده دارد که شارع آن را حرام کرده است پس اکرام عالم فاسق مفسده دارد ولی این خبر ضعیف که قائم شد می‌گوید مصلحت استحبابی دارد.

پس تزاحم می‌شود بین مفسده الزامی و مصلحت استحبابی و در تزاحم بین ملاک استحبابی و ملاک لزومی ملاک لزومی مقدم است. پس نتیجه این می‌شود که نباید عالم فاسق را اکرام کرد اکرامش حرام است ولی طبق احتمال اول مستحب شد. پس بین دو احتمال ثمره پیدا شد بنابراین کلام مرحوم خوئی که می فرماید ثمره ندارد درست نیست. علی تقدیرٍ فتوا به حرمت می‌دهد و علی تقدیرٍ فتوا به استحباب می دهد.

### رد مرحوم خوئی بر این قیل

مرحوم خوئی این طور کلام ایشان را رد می کند که اخبار من بلغ مربوط به جایی که است که فقط بلوغ ثواب باشد یعنی خبر ضعیفی قائم بشود که هر کس این عمل را انجام دهد این قدر ثواب به او داده می‌شود اما جایی که دلیل معتبری بعمومه و اطلاقه رسانده است که این عمل حرام است و عقاب دارد را نمی‌گیرد و اینجا تخصصا خارج است. اخبار من بلغ گوید من بلغه شیء من الثواب اینجا که گوید بلغه شیء من العقاب به دلیل معتبر چون گفته این عمل حرام است وقتی بعمومه و اطلاقه گفته است این عمل حرام است این بلغه ثواب نیست بلغه عقاب است.

# جلسه بیست و پنجم یک شنبه 1 آبان 1401

مرحوم خوئی قائل شد بین دو احتمال اول ثمره نیست اما شاگرد ایشان شهید صدر و بعضی دیگر قائل شدند که ثمراتی است که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود.

## ثمره اولی: مستحب است و مستحب نیست

فرض کنید خبر ضعیفی قائم شده است که مستحب است اعضای وضو را خشک کنید، در مقابل یک صحیح السندی قائم شده که مستحب نیست. بنابر احتمال جعل حجیت این دو خبر تعارض می‌کنند چون یک خبر فی حد نفسه با قطع نظر از اخبار من بلغ معتبر است بیان می‌کند مستحب نیست اعضای وضو را خشک کنید و خبر ضعیفی قائم شده مستحب است بر اساس اخبار من بلغ نظریه اولی گوید این خبر ضعیف را حجت قرار دادیم وقتی حجت شد در موضوع واحد تعارض می‌کنند. بین مستحب هست و مستحب نیست تعارض است. این نتیجه احتمال اول است.

اما بنابر احتمال دوم گوید خبر ضعیفی را که قائم شده است مستقیما جعل استحباب می‌کنیم برای تجفیف اعضای وضو. آن خبر معتبر گوید مستحب نیست. اینها با هم تنافی و تعارض ندارند چون خبری که گفته خشک کردن اعضای وضو مستحب نیست به عنوان اولی گفته است، اخبار من بلغ گوید چون آن خبر ضعیف به شما رسیده است به عنوان بلغ علیه الثواب تجفیف اعضای وضو مستحب هست به عنوان ثانوی یعنی به عنوان بلوغ ثواب. بنابراین به هر دو روایت می‌توان عمل کرد. به عنوان اولی مستحب نیست ولی به عنوان بلغ علیه الثواب مستحب هست با هم تنافی ندارند. عنوان اولی نسبت به ذات عمل است و عنوان ثانوی بما بلغ علیه الثواب است نه نسبت به ذات عمل، عنوان اولی مطلق است عنوان ثانوی مقید است، این نتیجه احتمال دوم است.

بنابراین ثمره داشت بنابر جعل حجیت تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و استحباب این عمل ثابت نمی‌شود ولی بنابر قول دوم استحباب این عمل ثابت می‌شود بنابراینکه اینها اصلا با هم تنافی ندارند. این ثمره حرف متینی است و ثمره تامی است.

## ثمره ثانیه: مستحب مطلق و مستحب مقید

خبر معتبری آمده که فلان عمل مطلقا مستحب است مثلا اگر کسی دو رکعت نماز در روز جمعه بخواند مستحب است و یک خبر ضعیفی دیگری قائم شده گفته اگر کسی این عمل را قبل از زوال انجام دهد مستحب است یک قیدی زده است. اولی به نحو مطلق گوید مستحب است و دومی مقید است که اگر قبل از زوال انجام دهد مستحب است. بنابر احتمال اول که جعل حجیت است این دو عمل که مطلق و مقید هستند و ایجابی هم هستند خبر مقید خبر مطلق را مقید می‌کند. چون طبق احتمال اول خبر ضعیف با اخبار من بلغ حجت می‌شود و تا حجت شد یک مقیدی قائم شده است و اطلاق را قید می‌زند نتیجه این می‌شود که این عمل استحبابش در صورتی است که قبل از زوال انجام شود اگر بعد از زوال انجام شود فایده‌ای ندارد.

اما بنابر مبنای دوم خبر ضعیفی که گوید قبل از زوال انجام دهد اخبار من بلغ گوید استحباب جعل کردم. رابطه دو خبر این می‌شود که یک خبر معتبری گوید هر کس این عمل را انجام دهد مستحب است خبر دوم که ضعیف است گوید قبل از زوال مستحب است. دلیل معتبر گوید مطلقا مستحب است و دلیل دوم گوید قبل از زوال مستحب است در نتیجه با هم تنافی ندارند. یک دلیل معتبر گفته این عمل مطلق مستحب است به عنوان اولی و به عنوان بلغ علیه الثواب که عنوان ثانوی است قبل از زوال مستحب است. منتهی در اینجا فقیه می‌تواند فتوا بدهد این عمل مطلقا مستحب است این یک مطلوب است و قبل از زوال انجام دهد مطلوب دیگری است. منافاتی ندارد یک عمل فی حد ذاته مستحب باشد چه قبل از زوال چه بعد از زوال ولی به عنوانی که بلغ علیه الثواب قبل از زوال به عنوان دیگری مستحب باشد با هم تنافی ندارد.

### نکته: کبرای کلی: حمل مطلق بر مقید در مستحبات نیست

در مستحبات اصلا حمل مطلق بر مقید نداریم چون در مستحبات متعارف است که اختلاف مرتبه دارند بدین معنا که یک عملی فی حد ذاته اصل استحباب را دارد به عنوان یک درجه‌ای از ثواب و مطلوبیت اما همین عمل در شرایط خاص درجه بیشتری از ثواب را دارد که اصطلاحا به آن «افضل الافراد» گفته می‌شود. بنابراین چون در مستحبات این طور است بحث حمل مطلق بر مقید جا ندارد چون با هم تنافی ندارند. مثل غسل جمعه که گوید بهتر این است که قبل از ظهر انجام دهند اما اگر بعد از ظهر هم انجام دهند اشکال ندارد حتی شب شنبه هم انجام دهند اشکالی ندارد، روز شنبه هم تا ظهرش قضا کند اشکالی ندارد، مراتب دارد. ولی در واجبات چون ملاک الزامی است وقتی ملاک به حد الزام رسید دیگر بحث فرق می‌کند صرف الوجود بودن و مطلق الوجود بودن باید مشخص شود بحث دیگری می‌‌شود.

علی ای حال اگر اختلاف مرتبه را در مستحبات قائل شدیم چه بسا اصلا در اینجا بین این دو احتمال بار کردن ثمره سالبه به انتفاع موضوع باشد چون وقتی خبر معتبر داشتیم که فلان عمل مستحب است و اصل استحباب را گفته است، خبر ضعیف هم قائم شده که قبل از زوال انجام دهید یک مرتبه بهترش را گفته است اصلا اینجا داخل در اخبار من بلغ بر اساس مبنای جعل حجیت یا مبنای جعل استحباب نفسی نمی‌شود بلکه عرف اینها را با هم جمع می‌کند و جمعش به این است که اینها به اختلاف مرتبه هستند و دیگر نوبت به این بحث‌ها نمی‌رسد.

بنابراین ثمره بین این دو قول در صورتی است که از اول این دو خبر را حمل بر اختلاف مرتبه در مستحبات نکنیم که در این صورت اگر دو خبر را حمل بر اختلاف مراتب نکنیم طبق احتمال اول مطلق و مقید می‌شود و فقط قبل از زوال مستحب است یعنی فقط مقید مستحب است ولی طبق احتمال دوم هر دو مستحب است چون دو عنوان است یکی ذات عمل یکی به عنوان بلوغ ثواب پس فرق دارند. ولی اگر حمل بر اختلاف مرتبه کردیم از بحث خارج است و دیگر ثمره جا ندارد و الحمدلله.

# جلسه بیست و ششم دو شنبه 2 آبان 1401

## ثمره سوم: خبر ضعیف مقید و شک در ما بعد قید

یک خبر ضعیفی گفته هر کس این عمل را تا زوال انجام دهد این قدر ثواب می‌برد. این خبر مقید است به زوال. ما بعد از ظهر شک کردیم کما کان این عمل را انجام بدهیم آیا مستحب هست یا مستحب نیست؟ منشا شک این است که احتمال می دهیم این قید زوال قید برای کمال مطلوب باشد احتمال هم هست که قید اصل مطلوبیت باشد لذا شک می‌کنیم که آیا بعد از زوال هم مستحب هست یا نه؟ اینجا آن دو مبنا در اخبار من بلغ ثمره دارد.

چون خبر ضعیف آمد گفت فلان عمل مستحب است. اخبار من بلغ آمد گفت این خبر ضعیف حجت است. اگر گفته شد اخبار من بلغ جعل حجیت برای خبر ضعیف می کند پس این خبر ضعیف الان حجت شده است. پس الان یک حجتی داریم بر استحباب ذات عمل. وقتی حجت داشتیم می گوییم قبل از زوال فرض این است این عمل مستحب شده است حالا شک کردیم استصحاب می کنیم بقای آن استحباب را. چون فرض این است که با حجت شرعیه استحباب ذات عمل ثابت شده است و الان که شک می کنیم لا تنقض الیقین بالشک می گوید همان استحباب را ادامه بده.

اما بر اساس مبنای دوم که می گفت اخبار من بلغ استحباب نفسی را جعل می کند برای عملی که بلغ علیه الثواب که عنوان ثانوی است یعنی این عملی که بلغ علیه الثواب مستحب است منتهی این بلغ علیه الثواب روی عمل مقید به قید زوال شمس رفته است. مستحب با اخبار من بلغ جعل شده است این می شود حکم، حکم روی فعل رفته است منتهی فعلی که بلغ علیه الثواب، بلغ علیه الثواب تا ظهر است. به همین شکل که شد بنابراین این بلغ علیه الثواب قید است اگر قید است استحباب رفته روی ذات عملی که بلغ علیه الثواب تا ظهر، بعد از ظهر دیگر بلغ علیه الثواب نیست بخواهید استصحاب کنید حکمی را از موضوعی به موضوع دیگر می برید. به عبارت فنی قضیه متیقنه با مشکوکه وحدت ندارد. قضیه متیقنه عملی است که بلغ علیه الثواب تا ظهر اما مشکوک استحباب برای عملی است که لم یبلغ علیه الثواب که بعد از ظهر است. وقتی قضیه متیقنه و مشکوکه دو تا شد دیگر استصحاب جاری نمی شود.

## بررسی صحت ثمره

باید بررسی شود «بلغ علیه الثواب» حیث تعلیلی است یا حیث تقییدی است. اگر کسی گفت حیث تعلیلی است و مبنای دوم جعل استحباب نفسی بود اینکه استحباب نفسی را آورد آیا روی این آورد که بلغ بلغ علیه الثواب یا لانه بلغ علیه الثواب استحباب را روی ذات عمل می بریم بعد که استحباب روی ذات عمل رفت دو تا موضوع را مبدل نمی کند وقتی دو موضوع نکرد باز استصحاب جاری است. چون بنابر مبنای استحباب نفسی استصحاب روی ذات عمل رفته به علت ثواب، قید نمی زند موضوع را عوض نمی کند لانه بلغ علیه الثواب. بعد از زوال شک می کنیم آیا این استصحاب جاری است یا نیست شاید قید زوال را آورده برای کمال مطلوب باشد شاید هم برای اصل مطلوب باشد چون چنین است استصحاب می گوید قبلا مستحب بود این عمل منتهی به علت بلوغ ثواب الان هم ادامه می دهیم. اگر این طور باشد طبق هر دو مبنای جعل حجیت و جعل استحباب نفسی استصحاب جاری است هیچ ثمری ندارد. و لکن اگر گفته شد بلوغ ثواب قید است وقتی قید بود عملی که بلغ علیه الثواب با عملی که لم یبلغ علیه الثواب دو عمل است موضوع که مبدل شد دیگر استصحاب جاری نمی شود ثمره جاری می شود.

با توجه به مطلب بالا سیاقت ثمره عوض می شود سیاقت یعنی شکل ثمره عوض می شود می گوییم بنابر جعل حجیت در اینجا استصحاب بقای استحباب جاری است بلا شک و شبهه و لکن بنابر مبنای دوم که جعل استحباب نفسی باشد استصحاب جاری است بنابر اینکه حیث بلوغ ثواب حیث تعلیلی باشد و لکن بنابر اینکه حیث تقییدی باشد استصحاب جاری نمی شود و ثمره زنده می شود.

تشخیص اینکه حیث تعلیلی دارد یا تقییدی استظهاری است. اگر استظهار کردیم حیث تعلیلی است استصحاب جاری است و ثمره نیست، اگر گفتیم حیث تقییدی است استصحاب جاری نیست و ثمره زنده می شود و اگر هم شک کردیم که آیا حیث تقییدی است یا حیث تعلیلی است باز استصحاب جاری نیست چون وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نشده است و هذا یکفی برای عدم جریان استصحاب. وحدت موضوع اگر احراز نشود قیاس می شود.

## ثمره چهارم: دو خبر ضعیف دو عمل مختلف مستحب

ثمره چهارم اینکه دو خبر ضعیف رسیده است خبر ضعیف اول می‌گوید فلان عمل مستحب است. خبر ضعیف دوم هم می‌گوید یک عمل دیگر مستحب است. ما از خارج علم اجمالی داریم یکی از اینها دروغ است. در اینجا طبق دو مبنای جعل حجیت و جعل استحباب ثمره پیدا می‌شود.

### بررسی دو مبنا بر مبنای مرحوم نائینی

طبق مبنای جعل حجیت اخبار من بلغ می‌گوید هر دو خبر حجت است. حجیت را هم در اینجا فعلا طبق مبنای مرحوم نائینی می‌گیریم یعنی جعل علیت، جعل طریقیت، این دو خبر ثقه طریق به واقعند. واضح است که این دو خبر تعارض می‌کنند معنا ندارد که علم اجمالی داریم که یکی از اینها دروغ است ولی مع ذلک هر دو طریق به واقع باشند. مرحوم نائینی می‌گوید اینها هر دو با هم تعارض می‌کنند و هیچ چیز ثابت نمی‌شود.

لکن طبق مبنای جعل استحباب نفسی هر دو عمل مستحب می‌شوند و لو علم اجمالی داریم یکی از اینها کاذب است و لکن مبنای جعل استحباب این است که ما چه کار داریم این هم به عنوان بلغ علیه الثواب استحباب برایش جعل می‌شود، آن دیگری هم به عنوان بلغ علیه الثواب استحباب جعل می‎شود.

ثمره ظاهر شد طبق مبنای جعل حجیت هیچ چیز ثابت نمی‌شود چون تعارض دارند. منتهی تعارضی که نائینی می‌گوید این است که می‌گوید با توجه به اینکه علم اجمالی دارید یکی از اینها کاذب است اخبار من بلغ در اینجا نمی‌تواند این را حجت بکند. اخبار من بلغ نمی‌تواند هر دو را طریق به واقع قرار دهد در حالی که می‌دانیم یکی از اینها ظلمت و تاریکی است و طریق نیست، هر دو را بخواهد طریق به واقع قرار دهد یکی‌اش خلاف واقع است، احد معین ترجیح بلامرجح است، احد مردد هم که در خودش وجود دارد پس نمی‌تواند اخبار من بلغ را حجت کند امکان ندارد. و لکن طبق مبنای جعل استحباب نفسی هیچ اشکالی ندارد هر کدام از دو خبر را به عنوان بلغ علیه الثواب مستحب می‌کند. از ضعف سند که بدتر نیست ما که نمی‌خواهیم اینها را حجت کنیم. یکی باشد و لو اینکه لم یقله رسول الله استحباب جعل می‌کنیم حالا دو تا داریم شما علم اجمالی دارید یکی از اینها دروغ است، خوب به عنوان واقعی دروغ است به عنوان اولی دروغ است منافات ندارد که به عنوان بلغ علیه الثواب هر دو استحباب جعل شود. تا اینجا واضح است.

### بررسی دو مبنا بر مبنای مرحوم آغا ضیاءالدین عراقی

اما در کتاب مباحث آقای حائری که تقریرات شهید صدر است که جلد سوم صفحات 502 و 503 ایشان فرمودند در این دو خبری که اینجا قائم شده است که علم اجمالی داریم یکی از اینها دروغ است مثل مرحوم نائینی نمی‌گوییم بلکه قائل می‌شویم مدلول مطابقی هر کدام از این دو خبر ضعیف با مدلول التزامی دیگر تعارض می‌کنند.

به عنوان مثال در ظهر جمعه یقین داریم یک نماز بیشتر واجب نیست یا ظهر است یا جمعه است. دو خبر که قائم می‌شوند مدلول مطابقی‌شان با هم تعارض ندارند، هم ظهر واجب باشد و هم جمعه، تنافی ندارد ولی چون علم اجمالی داریم که یک نماز بیشتر واجب نیست می‌گوییم یکی از اینها دروغ است. نتیجه این می‌شود که آن خبری که می‌گوید نماز جمعه واجب است به دلالت التزامی می‌گوید آن دیگری دروغ است. آن دیگری که گوید نماز ظهر واجب است به دلالت التزامی می‌گوید او دیگری دروغ است. پس مطابقی هر کدام با التزامی دیگری تعارض می‌کند منتهی جمعش به این است که هر کدام ظهور در تعیینیت دارد از نص هر کدام به ظهور در تعیینیت رفع ید می‌کنیم نتیجه تخییر می‌شود. بنابراین طبق مبنای آغا ضیاء عراقی که آقای صدر هم قبول دارد می‌گوید در متعارضینی که مدلول مطابقی تعارض ندارند مثل ظهر و جمعه ما می‌گوییم مدلول مطابقی هر کدام با التزامی دیگری تعارض می‌کند. همان را در اینجا پیاده کنید. دو خبر ضعیفی که قائم شده است و یکی می‌گوید این عمل مستحب است و یکی می‌گوید این عمل مستحب است مطابقی‌ها به عنوان بلغ علیه الثواب تعارض ندارند ولی چون علم اجمالی داریم یکی دروغ است التزامی هر کدام می‌گوید آن مستحب نیست التزامی دیگری می‌گوید این مستحب نیست. آغا ضیاء عراقی گفته در اینجا طبق این مبنا بنابر جعل حجیت هم مشکلی نداریم تعارض نمی‌کنند نائینی می‌گفت بنابر جعل حجیت تعارض می‎‌کنند آغا ضیاء عراقی می‌گوید تعارض نمی‌کنند. چرا؟ می‌گوید چون مدلول مطابقی بلغ علیه الثواب است آنها که با هم تنافی ندارند. مدلول التزامی که نفی استحباب می‌کنند که به عنوان بلغ علیه الثواب نیست چون از خارج می‌دانیم یکی دروغ است هر کدام یک مدلول التزامی دارد که با مدلول مطابقی دیگری تنافی دارد. می‌گوید مدلول‌های التزامی که به عنوان بلغ علیه الثواب نیست پس او ربطی به اخبار من بلغ ندارد. اخبار من بلغ فقط مدلول‌های مطابقی را دیده است بر اساس مدلول مطابقی جعل استحباب می‌کند التزامی هم اصلا مورد اخبار من بلغ نیست در نتیجه طبق مبنای جعل حجیت هم دو استحباب جعل می‌شود پس ثمره ندارد.

## پژوهش‌های مقرر

متن کتاب مذکور در ذیل آمده است: این مطلب در ذیل تیتر « ثمرات الفرق بين الحجّيّة و الاستحباب النفسيّ» به عنوان ثمره دوم مطرح شده است. **«أقول: تظهر بين الوجهين ثمرات عديدة[[18]](#footnote-18): ... 2- أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب شي‏ء و خبر ضعيف آخر على استحباب شي‏ء آخر، و علمنا إجمالا بكذب أحدهما فعلى الثاني يلتزم باستحباب كلا الأمرين بالعنوان[[19]](#footnote-19)‏ الثانويّ، و على الثالث يتعارضان، فإنّه و إن لم يكن بينهما تعارض ذاتي[[20]](#footnote-20)- كما لو دلّ أحدهما على استحباب شي‏ء و الآخر على استحباب تركه- لكن يوجد بينهما تعارض اتّفاقيّ و يتساقطان بواسطة العلم الإجماليّ بكذب أحدهما. هذا بناء على مبنى المحقّق النائيني رحمه اللّه من أنّ العلم الإجماليّ بالكذب يوجب التعارض الاتّفاقيّ بملاك استحالة جعل الكشف و الطريقيّة لأمرين نعلم بأنّ أحدهما مظلم و كاذب. و أمّا على مبنى المحقّق العراقيّ (قدّس سرّه)- و هو المختار- من أنّ ملاك التعارض و التساقط في ذلك إنّما هو منافاة الدلالة الالتزاميّة لكلّ منهما الثابتة ببركة العلم الإجماليّ للدلالة المطابقيّة للآخر، فتتساقط كلّ من الدلالتين الالتزاميّتين مع الدلالة المطابقيّة للأخرى بالتعارض الذاتيّ، فيمكن أن يقال هنا: إنّ أخبار من بلغ لم تشمل الدلالة الالتزاميّة و إنّما أثبتت الحجّيّة لبلوغ الثواب في أيّ واحد منهما لا لنفي الآخر فلا تعارض بينهما[[21]](#footnote-21)».**

# جلسه بیست و هفتم سه‌شنبه 3 آبان 1401

### ادامه تبیین نظر مرحوم عراقی

مرحوم آغا ضیاء عراقی می‌فرماید خبرین متعارضین که تعارضشان بالعرض است مدلول التزامی هر کدام با مطابقی دیگری درگیری دارد. مرحوم نائینی قائل است اگر دو خبر با هم تعارض بالعرض داشتند نمی‌گوییم مدلول التزامی هر کدام با مطابقی دیگری درگیری دارد. اصلا نمی‌شود برای این دو خبری که بالعرض متعارض می‌شوند جعل حجیت و طریقیت برای واقع شود، اصلا مستقیما خودشان را نمی‌شود حجت کرد. آغا ضیاء می‌فرماید در اینجا که جعل حجیت برای هر دو می‌شود این تعارضشان از باب این است که مدلول التزامی هر کدام با مطابقی دیگری درگیری دارد وقتی این طور شد بر اساس جعل حجیت هم در نظر بگیریم این خبر ضعیف را اخبار من بلغ حجت کرده است و اخبار من بلغ برای مدلول مطابقی این خبر ضعیف ثواب را رسانده است نه مدلول التزامی آن لذا فقط همین مدلول مطابقی بر اساس اخبار من حجت است و التزامی حجت نیست. در نتیجه مدلول‌های التزامی که با هم تعارض کردند به مطابقی کاری ندارند و مطابقی‌ها هم فرض این است که بر اساس اخبار من بلغ حجت شده است بنابراین ما به التزامی‌ها کاری نداریم چون اخبار من بلغ آنها را حجت نکرده است، اگر حجت نکرده این مدلول التزامی که حجت نشده است نمی‌تواند با آن مطابقی دیگر اصلا تعارض کند.

در مثال ظهر جمعه گوید درست است در آنجا صدّق العادل آمده است نه اخبار من بلغ، صدّق العادل آمده گفته این خبری که دالّ بر وجوب نماز جمعه است حجت است مدلول التزامی‌اش هم حجت است آن خبر دیگر که گفته نماز ظهر واجب است مطابقی‌اش حجت است التزامی‌اش هم حجت است طبعا التزامی هر کدام می‌تواند با مطابقی دیگری تعارض کند چون هر دو حجت‌اند اما می‌گوید در ما نحن فیه که صدّق العادل نداریم اخبار من بلغ داریم به عنوان بلوغ ثواب این را حجت کرده است و آنچه با بلوغ ثواب حجت شده است مدلول مطابقی است نه مدلول التزامی.

مرحوم عراقی می‌گوید هر جا تعارض بالعرض است بخاطر این است که مدلول التزامی هر کدام با مطابقی دیگر درگیری دارد، این بحث در نماز جمعه و نماز ظهر باعث تعارض می‌شود چون در آنجا صدّق العادل از باب اخبار من بلغ حجت نکرده است از باب صدق العادل حجت کرده است و این خبر را اماره قرار داده است وقتی اماره قرار داد لوازم اماره هم حجت است لوازم آن این است که وقتی علم اجمالی داریم یکی دروغ است بلافاصله به ذهنت می‌زند تا گفت نماز جمعه واجب است پس آن دیگری نمی‌تواند واجب باشد و بالعکس. در عرض هم، هم مطابقی حجت است هم التزامی حجت است اینگونه تعارض بالعرض دارند طبعا تعارض می‌شود درگیری می‌شود ولی در ما نحن فیه اخبار من بلغ گفته است من بلغه شیء من الثواب ما آن را حجت کردیم. حجت کردیم یعنی مفادش که برای شما استحباب است در طول حجیت برای شما ثابت می‌شود حالا که حجت کردیم، آن دیگری را هم حجت کردیم بعد شما می‌گویید ما علم اجمالی از خارج داریم که یکی از اینها دروغ است پس هر کدام از اینها یک مدلول التزامی دارد که او دروغ است می‌گوید اخبار من بلغ دیگر این مدلول التزامی را نمی‌تواند حجت کند چون مدلول التزامی ‌می‌گوید آن دیگری حجت نیست می‌گوید پس تو مفادت بلوغ ثواب نیست استحباب نیست کراهت نیست من تو را نمی‌توانم حجت کنم تو در حقیقت از ید ما خارجی ربطی به ما نداری ما هر دالی را که هر خبری را که مفادش بلوغ ثواب باشد آن را حجت می‌کنیم در همین حد ضیق ذاتی داریم ما هر خبری را نمی‌توانیم حجت کنیم. ما رابطه‌مان عموم من وجه است یعنی به این معنا که هر خبری که دال بر بلوغ ثواب باشد همین خبر را حجت می‌کنیم اما مدلول التزامی این است که آن دیگری دروغ است. این که بلوغ ثواب نیست دروغ باشد ما تو را نمی‌توانیم حجت کنیم. شیوه تعارض مطابقی یک حدیث با التزامی حدیث دیگر به این صورت است که دو خبر است این می‌گوید این عمل مستحب است آن هم می‌گوید عمل دیگری مستحب است ما از خارج علم اجمالی داریم قطعا یکی از اینها صادر نشده است. مدلول التزامی می‌گوید عدم صدور دیگری. الف که می‌گوید این عمل مستحب است به مدلول التزامی می‌گوید آن دیگری صادر نشده است و دروغ است چون علم اجمالی داریم یکی کذب است. اگر علم اجمالی نداشتیم تعارضی نبود و ثمره چهارم هم نبود چون با هم تنافی ندارند. این می‌گوید این مستحب است آن هم می‌گوید این مستحب است ده تا خبر دیگر هم بگوید ده چیز مستحب است خیلی هم خوب است به همه عمل می‌کنیم مشکلی ندارد.

بنابراین مدلول التزامی چون بلوغ ثواب نیست نتوانست حجت کند نمی‌تواند با مطابقی درگیر شود چون حجت نیست وقتی حجت نیست مدلول التزامی از کار می‌افتد مدلول مطابقی باقی می‌ماند هر دویش استحباب است فلا ثمره بین القول بالحجیته و الاستحباب النفسی.

### رد نظر مرحوم عراقی

اگر این علم اجمالی از خارج به کذب احدهما نبود هر دو بلغ علیه الثواب صدق می‌کرد ولی حالا که از خارج علم اجمالی داریم یکی از اینها کاذب است در صدق بلوغ شک می‌کنیم. چون با توجه به این علم اجمالی می‌دانیم یکی از اینها بلغ علیه الثواب نیست اینجا اگر کسی اشکال کند جا دارد می‌گوید اخبار من بلغ که گوید من بلغ علیه الثواب باید بلغ صدق کند ما که از خارج علم داریم گویا یکی از اینها نیست اصلا پس یکی بلوغ ثواب دارد دون دیگری و یکی اصلا بلوغ ثواب نیست. در و ان لم یقله رسول الله یک بلغیی هست ولی اینجا اصلا بلغ صدق نمی‌کند. وقتی علم اجمالی داریم یکی از اینها صادر نشده یعنی کانّ اصلا علم اجمالی نیست بنابراین اینجا علم اجمالی داریم یکی از اینها بلغ علیه الثواب نیست وقتی بلغ علیه الثواب نبود بنابراین بگوییم این مستحب است تعیینا ترجیح بلامرجح است، بگوییم آن مستحب است ترجیح بلامرجح است، بگوییم هر دو مستحب است با این علم اجمالی خارجی ما که یکی از اینها لم یبلغه هست سازگاری ندارد در نتیجه هیچ کدام مستحب جعل نمی‌شود. بنابراین طبق این مبنا هیچ استحبابی جعل نمی‌شود چون هیچ کدام نمی‌تواند مشمول اخبار من بلغ باشد چون سر از ترجیح بلا مرجح در می‌آورد یا فرد مردد یا اینکه هر دو بشود که با علم اجمالی در تنافی است. این اشکال جا دارد.

بنابراین طبق مبنای مرحوم عراقی هم می‌توانیم ثمره را بار کنیم و ثمره را پذیرفتیم یا بخاطر اینکه طبق مبنای نائینی درست است و البته طبق مبنای عراقی هم می‌شود ثمره را درست کرد. یعنی یا می‌گوییم مبنای نائینی درست است پس ثمره هست و مبنای آغا ضیاء اشکال دارد اگر بر فرض مبنای آغا ضیاء هم درست باشد باز ثمره هست.

### فرق حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه

حیث تعلیلی معنایش این است که علت حکم را بیان می‌کند هیچ قیدی در موضوع نمی‌آورد مثلا لاتشرب الخمر لانه مسکر، علتش را بیان می‌کند ولی خمر را خمر مسکر نمی‌کند ذات خمر حرام است و این فقط علتش را بیان می‌کند ولی یک وقت می‌گوید لاتشرب الخمر لاسکاره، اینجا حیث تقییدی است لبّش این است که الخمر المسکر حرامٌ. پس حیث تعلیلی هیچ وقت موضوع را مقید نمی‌کند ولی حیث تقییدی موضوع را مقید می‌کند. در ما نحن فیه اخبار من بلغ گوید من بلغه شیء من الثواب اگر من بلغه حیث تعلیلی باشد موضوع را عوض نمی‌کند می‌گوید ذات فعل مستحب است حیث تقییدی قید می‌زند می‌گوید العمل الذی بلغ علیه الثواب مستحب است. در تشخیص حیث تعلیلی و تقییدی ملاک استظهار عرفی است گاهی از لفظ تشخیص داده می‌شود و گاهی از مناسبت حکم و موضوع فهمیده می‌شود.

### خبر ضعیف اماره نیست

خبر ضعیف است اماره هم نیست اماره آن است که در حقیقت یحتمل الصدق و الکذب ثقه باشد خبر ثقه اماره است خبر ضعیف اماره نیست و الحمدلله.

# جلسه بیست و هشتم چهار‌شنبه 4 آبان 1401

در تبیین ثمرات قسم اول به همین مقدار اکتفا می‌شود. اما قسم دوم ثمره بین دو احتمال اول در یک طرف و سه احتمال دیگر در طرف دیگر است که بنابر آن دو احتمال اول استحباب ثابت می‌شود اما بنابر سه احتمال دیگر استحباب ثابت نمی‌شود.

# مقام دوم از ثمرات بین دو احتمال اول و سه احتمال دیگر

قسم دوم از ثمرات بین دو احتمال اول و سه احتمال دیگر است. طبق دو قول اول استحباب ثابت می‌شود یا مستقی یا مع الواسطه اما سه قول دیگر اصلا استحباب برای فعل ثابت نمی‌شود. حالا می‌خواهیم ببینیم در این تقسیم‌بندی ثمره‌ای ظاهر می‌شود یا ظاهر نمی‌شود؟

## ثمره اولی مسترسل اللحیه

ثمره اولی که در اینجا مطرح شده است در کلمات شیخ انصاری هم در رسائل و هم در رسائل فقهیه ذکر شده است و آن این است که در فقه در باب وضو یک بحثی است که اگر کسی محاسنش از حد متعارف بلندتر بود آیا با رطوبتی که از خارج از متعارف محاسنش می‌گیرد می‌تواند سر یا پا را مسح کند یا نمی‌تواند؟

گفته‌اند به اخبار من بلغ بستگی دارد. فرض کنید روایت ضعیفی وارد شده است که در وضو شستن محاسنی که متعارف از حد است مستحب است یا ثواب دارد. طبق دو احتمال اول شستن این مقدار از ریش استحبابش ثابت می‌شود، مستحب که شد آن قسمت هم جزء وضو می‌شود با رطوبتی که از آن می‌گیریم می‌شود مسح کرد چون رطوبت وضوئیه می‌شود مثل رطوبت سایر اعضای وضو اما بنابر سه احتمال دیگر که استحباب ثابت نمی‌شود مسح با آن رطوبت کافی نیست.

این ثمره بخواهد موجود باشد بایستی دو مطلب ثابت شود:

مطلب اول اینکه آنچه مفروغٌ عنه است این است که در اعضایی که در وضو واجب است بشوییم مثل صورت و دست‌ها مسح کردن با رطوب این اجزا ثابت و مسلم است لکن بایستی این مطلب را هم ثابت کنیم که با رطوبت اجزای مستحبه هم مسح کافی است. رطوبتاجزای مستحبه مثل رطوبت بالاتر از آرنج که از باب مقدمه علمیه شسته می‌شود.

مطلب دوم این است که ما باید جزء بودن یک امر مستحب را در وضو ثابت کنیم – که در بحث صحیح و اعم مطرح شده است – که خودش در فقه بحثی است که مثال بارزش قنوت است که در نماز مستحب است واجب نیست آیا این قنوت جزء نماز است به عنوان مستحب یا از قبیل این است که این یک عمل مستحب مستقلی است که ظرفش نماز است؟ اختلافی است.

در ما نحن فیه که وضو است درست است که شما با اخبار من بلغ ثابت کردید که شستن آن قسمت خارج از متعارف ریش مستحب است ولی این را هم باید ثابت کنید که این جزء وضو می‌شود فوقش می‌شود جزء مستحبی. این را باید در اصول ثابت کرد.

البته بعضی ثابت کردند و گفته‌اند عیبی ندارد آن امر به مرکبی که شده است درست است وضو کلش واجب است که غسلات و مسحات است و لکن این عمل واجب منطبق بر اجزای واجبه و بما فیه من الضمائم و المستحبات یعنی عنوان واجب بر همه منطبق است ولی بالاخره باید ثابت شود که بحثش در اصول در صحیح و اعم است.

خلاصه اینکه اولا باید ثابت شود که یک امر مستحبی می‌تواند جزء نماز شود و ثانیا باید ثابت شود که مسح کردن به رطوبت اجزای مستحبه هم کافی است. این دو مطلب اگر ثابت شد بعد ثمره زنده می‌شود که ما می‌توانیم با این مسح کنیم طبق دو قول اول و نمی‌توانیم طبق سه قول دیگر. پس اینکه شیخ انصاری رحمت الله علیه در رسائل گفته یکی از ثمرات این است بایستی تبصره بخورد «با این دو قید» که ذکر شود.

این ثمره به نحو اگری مطرح می‌شود و به کلام مرحوم شیخ یک حاشیه زدیم که مطلق نبایستی این را به عنوان ثمره بیان کنید، این ثمره معلق به پذیرش و عدم پذیرش این دو مبنا است و کلٌ علی مسلکه.

## ثمره ثانیه وضو گرفتن به قصدی و غایتی

ثمره دوم نیز در کلمات مرحوم شیخ انصاری است. وضو گرفتن به یک قصدی و غایتی است. مثل اینکه هنگام خواب مستحب است که وضو بگیرد و با وضو به رختخواب برود که ظاهرا روایاتی هم هست که ما سندش را بررسی نکردیم که معروف است که اگر کسی با وضو بمیرد مات شهیدا. فرض کنید خبر ضعیفی وارد شده است که هر کس به قصد رفتن به رختخواب وضو بگیرد این قدر ثواب دارد یا مستحب است.

طبق دو احتمال اول این وضو یک عمل مستحب می‌شود ولی طبق سه قول دیگر مستحب نیست فقط ثواب می‌دهند و شهید است. ثمره این است که اگر این وضو مستحب بود درنتیجه می‌توان با آن نماز خواند، رافع حدث است، می‌توان دست به قرآن زد ولی طبق سه قول دیگر رافع حدث نیست نمی‌شود نماز خواند، نمی‌شود دست به خط قرآن زد و کما کان شخص محدث است.

لکن اینجا نیز نیاز به دو تبصره دارد. تبصره اول اینکه بایستی ثابت شود که هر وضویی رافع حدث است و حال آنکه صغرویا این طور نیست. شخص حائض مستحب است وضو بگیرد ولی رافع حدث نیست کماکان محدث است. جنب اگر می‌خواهد غذا یا آب بخورد گویند مکروه است بایستی وضو بگیرد ولی رافع جنابت که نیست کماکان محدث است. بنابراین جناب شیخ انصاری رحمت الله علیه دوباره یک مطلب دیگر را هم بایستی ثابت کند که هر وضویی به هر قصد و غایتی باشد رافع حدث است و حال آنکه این را نمی‌توان ثابت کرد چون به حائض و جنب نقض می‌شود.

تبصره دوم اینکه این ثمره مبتنی بر این هم است که ما نپذیریم وضو فی حد ذاته مستحب است ولی اگر کسی گفت وضو بما هو وضو ذاتا مستحب است چه به غایت رفتن به خواب و اینها باشد چه نباشد. الوضوء نورٌ که در روایت داریم از آن استفاده می‌شود که اصلا وضو مستحب است، دوباره وضو بگیری نورٌ علی نور. وقتی وضو ذاتا مستحب بود شیخ انصاری نمی‌تواند قید بزند به اینکه وضو به یک غایتی، غایت نمی‌خواهد گفتید بخاطر قصد خواب، این لازم نیست چون وضو ذاتا مستحب است اگر ذاتا مستحب بود رافع حدث است و می‌توان با آن نماز خواند غایت نمی‌خواهد.

وقتی ذاتا مستحب بود دیگر این ثمره‌ای که شما بیان کردید جایی نداردکه گفتید طبق دو مبنای اول مستحب است، این ثمره نیست چون ادله وضو می‌گوید وضو ذاتا مستحب است بنابراین لازم نیست مبتنی بر اقوال خمسه کنید که بگویید طبق دو قول مستحب است و طبق سه قول مستحب نیست اصلا خودش مستحب است. شما باید ثابت کنید وضو فی حد ذاته مستحب نیست تا بعد بگوییم بخاطر غایتی طبق دو قول مستحب می‌شود و طبق سه قول نمی‌شود، اگر کسی گفت وضو ذاتا مستحب است دیگر منوط به اقوال نیست و خودش مستحب نفسی است و ربطی به اخبار من بلغ ندارد چه این اخبار باشد چه نباشد این وضو فی حد ذاته مستحب است و ثمره سالبه به انتفاع موضوع می‌شود.

ان قلت که در مورد حائض و جنب هم رافع حدث است ولی چون مانع است نمی‌تواند نماز بخواند پس حدث اصغر را برطرف می‌کند؟ قلت این که گفتنی نیست کسی که جنب است بگوییم حدث اکبر دارد حدث اصغر ندارد چه ثمره‌ای دارد؟! برای نماز خواندن بایستی غسل کرد اینکه شما می‌گویید در این حال حدث اصغر نیست و حدث اکبر دارد چه فایده‌ای دارد؟ اینکه ثمره نشد. فقط تعبد است که مستحب است با وضو باشد که جنب با وضو باشد.

نتیجه اینکه این ثمره بخواهد بار شود باید این دو تبصره ثابت شود بنابراین اثبات این ثمره هم تعلیق بر مبنا شد و این طور که شما به طور مطلق ثمره گرفتید نیست، البته اینکه وضو مستحب نفسی است را قبول داریم از طرفی رافع حدث هم که نیست لذا جایی برای این ثمره نمی‌ماند.

## ثمره ثالثه فتوا دادن یا خبر دادن به استحباب

این ثمره هم در کلمات شیخ است. اگر خبر ضعیفی قائم شد که فلان عمل مستحب است یا مکروه است یا ثواب دارد آیا مقلد می‌تواند اِخبار از استحباب کند که این عمل مستحب است؟ یا مجتهد فتوا بدهد که این عمل مستحب است؟ این ثمره مهمی است. اگر قائل به دو احتمال اول شدیم مجتهد می‌تواند فتوا بدهد، مقلدین هم می‌توانند خبر دهند که فلان عمل مستحب است استناداً به همین اخبار من بلغ. اما بنابر سه احتمال دوم نمی‌تواند فتوا به استحباب بدهد.

لذا اگر فقیه در رساله‌اش نوشت این عمل مستحب است شما در موقع انجام می‌توانید بگویید این عمل را انجام می‌هم قربه الی الله به قصد امر و به قصد ورود و لکن طبق آن سه احتمال باز هم می‌توانید عمل را انجام دهید ولی باید بگویید به رجای امر ولی نمی‌توانید به قصد ورود انجام دهید اگر به قصد ورود انجام دهید تشریع است و حرام.

مثال اینکه شما در شب‌های قدر بعضی روایات ضعیفه در مفاتیح الجنان هم است که آخر شب یک غسل دارد. فرض این است که اینها دلیل معتبری ندارد. طبق دو احتمال اول شما می‌توانید این اعمال را به قصد ورود انجام دهید قربه الی الله مستحب نفسی است ولی طبق سه قول اول این کار را نمی‌توانید انجام دهید کار حرامی است بلکه باید رجاءا انجام دهید.

مثال مبتلا به شما به جمکران می‌روید و می‌گویید دو رکعت نماز مستحبی امام زمان عجل الله تعالی فرجه بخوانید. آنجا باید ببینید مجتهد شما چه می‌فرماید. اگر مقلد سید یزدی هستید می‌گویید دو رکعت نماز می‌خوانم قربه الی الله قصد ورود می‌کنید ولی اگر مقلد آقای سیستانی باشید باید رجاءا بخوانید و الحمدلله.

# جلسه بیست و نهم ‌شنبه 7 آبان 1401

## اشکال به ثمره سوم منقول از کتاب منتقی الاصول

اشکالی شده است که در کتاب «منتقی الاصول» جلد چهارم صفحه 530 ذکر شده است. شما در اینجا نمی‌توانید فتوا بدهید، منتهی ما اشکال را به نحو عام مطرح می‌کنیم و لو ایشان به نحو خاص مطرح کرده است و آن اشکال به ثمره است. اشکال این است که موضوع اخبار من بلغ «من بلغه شیء من الثواب» است، الان که مجتهد این خبر را دیده طبق قول اول برای خودش حجت است، برای خودش هم جعل استحباب نفسی شده است اما برای مقلدینش چطور فتوا بدهد؟ این خبر ضعیف به مقلدین که نرسیده است و حال آنکه طبق قول اول و دوم موضوع اخبار من بلغ «من بلغه شیء من الثواب» است. مجتهد برای خودش طبق قول اول حجت قائل شده است، بلغه شیء من الثواب به او رسیده است، برای خودش هم حجیت خبر ضعیف ثابت می‌شود و هم استحباب نفسی ثابت می‌شود چون موضوع در حق او ثابت شده است خبر را دیده است، اما کشاورز که مقلد او است موضوع محقق نشده است چطور مجتهد می‌تواند فتوا به استحباب نفسی این عمل برای او بدهد، چون او که موضوع اخبار من بلغ نیست؟

خلاصه اینکه اخبار من بلغ که برای خبر ضعیف جعل حجیت و جعل استحباب نفسی می‌کند باید موضوعش محقق شود، باید به مجتهد برسد. به مجتهد رسیده است می‌تواند برای خودش فتوا بدهد استحباب نفسی هم طبق هر دو قول ثابت است اما برای مقلدینش به چه مجوزی این فتوا بدهد؟

## پژوهش‌های مقرر

متن کتاب منتقی به قرار ذیل است: **«التنبيه الأول‏: بناء على كون المستفاد من هذه الأخبار حكما فرعيا و هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فموضوعه واقعا يتقوم بمن بلغه الثواب على العمل، فتشكل فتوى المجتهد باستحباب العمل الّذي بلغه الثواب عليه بقول مطلق بلا تقييد موضوع الاستحباب بمن بلغه الثواب، لعدم توفر الموضوع لدى مطلق المقلّدين، و لا تنفع أدلة التقليد و تنزيل المجتهد منزلة المقلد، فانها انما تفيد في ثبوت الحكم للمقلد إذا توفرت شروطه فيه، و من شروط هذا الحكم بلوغ الثواب على العمل، فإذا أراد المجتهد ان يفتي بالاستحباب فلا بد عليه ان يقيّد موضوع الاستحباب بالبالغ إليه الثواب، أو يتكفل إبلاغ مقلديه أولا بثبوت خبر ضعيف دال على رجحان العمل ثم يفتي باستحبابه.**

**و أما بناء على كون المستفاد حكما أصوليا و هو حجية الخبر الضعيف على الاستحباب، فيصح للمجتهد ان يفتي بالاستحباب بقول مطلق عند قيام الخبر، إذ بقيام الخبر لديه تقوم الحجة عنده على الحكم الشرعي، و ليس موضوعه مقيدا بشي‏ء، فيكون كما لو قام لديه خبر صحيح السند على استحباب عمل خاص، فيفتي بمضمون الخبر الضعيف لقيام الحجة لديه عليه، و هو كاف في مقام الإفتاء، كسائر موارد قيام الحجة لديه دون المقلّد. فلاحظ».**

## مناقشه در اشکال

ممکن است از این اشکال جواب داده شود که اخبار من بلغ یک عنوان طریقی است، مثل آیه‌ی شریفه‌ی «ان جاءکم فاسق بنباء فتبیتوا» اگر فاسقی خبر آورد تبین واجب است. این در حقیقت موضوعش لازم نیست به شما خبر برسد یا نرسد آنچه مهم است می‌خواهد بفهماند خبر فاسق وجوب تبین دارد، خبر عادل وجوب تبین ندارد جنبه طریقیت دارد.

یا در اخبار علاجیه در باب تعارض که وارد شده است «یجیء عنکم خبران مختلفان احدهما یامر بالاخذ و الآخر ینهاه» یک خبر گوید این فعل را انجام دهید یک خبر نهی می‌کند. حضرت فرمود مثلا خذ باعدلهما، خذ باشهرهما، خذ بما اشتهر بین اصحابه. آنجا هم عنوان طریقی است، نمی‌خواهد به بگوید اگر به شما رسید آن وقت اخبار علاجیه موضوع پیدا می‌کند، می‌خواهد بگوید واقع مطلب این است که اگر دو خبر مختلف بود باید به مرجحات رجوع کنید اینها عنوان طریقی است.

در ما نحن فیه هم بلوغ ثواب یک عنوان طریقی است، آنچه مهم است این است که خبر ضعیف محقق بشود چه به مقلد برسد یا نرسد. به مجتهد که رسیده است تا به مجتهد رسید موضوع جعل حجیت محقق می‌شود، موضوع جعل استحباب نفسی محقق می‌شود می‌خواهد به مقلد برسد یا نرسد اینها یک عنوان طریقی است. پس می‌شود در این اشکال مناقشه کرد.

## مناقشه در مناقشه

لکن حق مطلب تفصیل است بین احتمال اول و دوم. در احتمال اول که جعل حجیت است برای خبر ضعیف آنجا این مطلب درست است یعنی همین قدر که خبر ضعیف به مجتهد برسد کافی است موضوع برای جعل حجیت برای خبر ثقه محقق می‌شود. تا این خبر ضعیف بر اساس من بلغ حجت شد ابزار کار مجتهد درست می‌شود و گوید من الان حجت دارد که این خبر ضعیف مفادش استحباب نفسی است لذا در رساله می‌نویسد این عمل مستحب نفسی است، اینجا درست است عنوان بلوغ طریقیت دارد، به او رسید، و تا به او رسید این حجت می‌شود بعد ادله اجتهاد و تقلید گوید مجتهد نائب از مقلد است، هر وقت موضوع حجیت محقق شد ابزار کار مجتهد درست می‌شود می‌تواند برای مقلدینش هم فتوای به استحباب بدهد.

و لکن طبق احتمال دوم اخبار من بلغ استحباب نفسی جعل می‌کند. این یک حکم فقهی است این یک مساله‌ی فرعی است. به قول شیخ انصاری مساله‌ی اصولی نیست که بحث حجیت است، مثل موارد احکام فقهی دیگر است. هر حکمی چه وجوب چه حرمت چه استحباب اینها موضوع دارد، در ما نحن فیه استحباب این عمل یک موضوع دارد و آن موضوعش «من بلغ علیه الثواب» است لذا صرف اینکه به مجتهد رسیده است کافی نیست، به مجتهد رسیده آن موضوع جعل استحباب نفسی به عنوان یک حکم فقهی می‌شود و لکن به مقلدینی که خبر ضعیف به آنها نرسیده است ربطی ندارد لذا باید بین احتمال اول و دوم فرق گذاشت. در قول دوم موضوع جعل استحباب نفسی البالغ علیه الثواب است، هر کس به او بلوغ ثواب شود در حق او استحباب نفسی جعل می‌شود.

مثال برای وضوح بیشتر اینکه شما شک کردید این فرش نجس است یا نه؟ حالت سابقه هم ندارد. اینجا اصاله الطهاره جاری می‌کنید حالا می‌خواهد مجتهد شک داشته باشد یا نداشته باشد، شما موضوع این حکم هستید، حتی اگر مجتهد شک داشته باشد شما شک نداشته باشید حکم ظاهری برای شما جعل نمی‌شود، هر کس شک داشت حکم ظاهری در حق او جعل می‌شود. ما نحن فیه هم همین‌طور است هر کس برای او بلوغ ثواب شد استحباب جعل می‌شود برای شما که مقلد هستید فرض این است که بلوغ ثواب نشده است و اینکه برای مجتهد شده است چه ربطی به شما دارد؟

فتلخص اینکه طبق قول اول به مجرد اینکه خبر ضعیف برای مجتهد قائم شد جعل حجیت برای این خبر ثقه می‌شود، اینجا بلوغ ثواب طریقیت دارد می‌گوید همین‌قدر که خبر ضعیف محقق شد در حق مجتهد جعل حجیت برایش می‌شود اینجا بلوغ ثواب طریقیت دارد، تا جعل حجیت برای مجتهد شد ابزار برای او درست می‌شود می‌تواند برای مقلدینش فتوا بدهد ولی طبق قول دوم که موضوع بلوغ ثواب است برای یک حکم فرعی و تکلیفی که استحباب باشد نه وضعی که حجیت باشد. موضوع استحباب نفسی شخصی است که بلغ علیه الثواب برای مجتهد قائم شده برای او حجیت دارد ولی برای مقلدین که قائم نشده است برای آنها حجیت ندارد.

بله اگر مجتهد در اول رساله‌اش بنویسد من در این رساله فتواهایی به استحباب و کراهت داده‌ام که مستندش اخبار من بلغ است. هر کس آن مقدمه را ببیند همین بلوغ ثواب است بعداً که به فتوایش می‌رسد اول موضوعش محقق شده است چون بلوغ ثواب شده است بعدا که فتواها را هم می‌بیند بعد برای او هم ثابت می‌شود. ما باید کاری کنیم که بلوغ ثواب صدق کند.

منتهی یک فرعی است که در تنبیهات هم بحث می‌شود و آن اینکه آیا اخبار من بلغ، فتوای مجتهد را هم شامل می‌شود یا شامل نمی‌شود؟ باز این مبتنی بر آن است. اگر ثابت کردیم موضوع اخبار من بلغ اعم است از اینکه خبر ضعیف قائم شود یا حتی خبر ضعیف شامل فتوای مجتهد هم شود اینجا هم مثل قیام خبر ضعیف می‌شود منتهی باید بنویسد.

اگر احتمال دوم را گفتیم آن مقلدی که به هیچ وجه به او بلوغ ثواب نشده است نه به خبر ضعیف نه به فتوای مجتهد برای او نمی‌شود استحباب نفسی ثابت شود لذا اگر غافل از رساله گفت بدون اینکه در رساله ببیند مثلا شب نوزدهم گفت غسل می‌کنیم این استحبابی در حقش ثابت نیست چون بلغ علیه الثواب بر وی صدق نمی‌کند به خلاف اینکه اگر احتمال اول را قائل شدیم که جعل حجیت باشد چون مجتهد در رساله‌اش فتوا داده است این امتثال یک استحباب نفسی را کرده است. چون همین‌قدر که مجتهد فتوا داده باشد در حق او ثابت است و واقعی است.

نتیجه اینکه در این ثمره اخیره باید تفصیل داد که بنابر جعل حجیت مجتهد می‌تواند فتوا بدهد و لو به مقلد بلوغ ثواب نشده است بر اساس ادله باب اجتهاد و تقلید که مجتهد می‌تواند از مقلد نائب شود.

## نظریه شیخ انصاری در ثمره ثالثه

شیخ انصاری در اینجا یک نظریه‌ای دارد. ایشان فرمودند این مساله اصولیه است چه بنابر احتمال اول و چه بنابر احتمال دوم گفته مجتهد می‌تواند فتوا بدهد. چه بنابر احتمال اول که جعل حجیت باشد که ما موافقیم و چه جعل استحباب نفسی باشد. می‌فرماید چون این مساله یک مساله اصولیه است.

طبق قول اول که جعل حجیت باشد ما هم قبول داریم و اختلافی نیست، اختلاف در قول دوم است که فقط جعل استحباب است برای من بلغ علیه الثواب، از جناب شیخ می‌پرسیم اینجا را چه می‌کنید؟ مقلدی که رساله را نخوانده، از منبری هم نشنیده است لم یبلغ علیه الثواب، چطور مجتهد از او می‌تواند نیابت کند و برای او فتوا بدهد به جعل استحباب نفسی؟

ایشان ممکن است جواب بدهد که اصلا مقلد نمی‌تواند بفهمد که آیا بلغ علیه الثواب هست یا نیست؟ چون این کار مجتهد است باید ببیند این بلغ علیه الثواب که ضعیف است معارض دارد یا ندارد؟ اگر خبر معتبری وارد شد که این عمل حرام است، عقاب دارد مقلد از کجا بفهمد؟ این کار مقلد نیست. پس حتی طبق قول دوم هم چون موضوعش را بایستی مجتهد تشخیص دهد که کجا بلغ علیه الثواب است در نتیجه باز این کار را باید مجتهد بکند ببیند این خبر ضعیفی که گفته فلان عمل مستحب است معارضی دارد یا ندارد که اگر در مقابلش خبر دیگری گفت این بلغ علیه العقاب است متوجه شود؟ مقلد نمی‌تواند این کارها را درست کند باید مجتهد از طرف مقلد نیابت بگیرد و برود این خبر را بررسی کند ببیند فقط همین خبر تنها است یا معارض هم دارد یا ندارد تا بلغ علیه الثواب صدق کند. چون گفته مجتهد باید این کار را انجام دهد پس یک مساله اصولی می‌شود، تا مساله اصولی شد ابزار کار مجتهد است موضوعش را هم او باید منقح و فراهم کند پس در نتیجه باز هم مجتهد می‌تواند طبق قول دوم بر اساس اخبار من بلغ فتوا به استحباب نفسی این عمل بدهد و الحمدلله.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت شیخ انصاری رحمت الله علیه در کتاب رسائل فقهیه صفحه 162-163 آمده است عبارت ایشان به قرار ذیل است: **« الثامن‏**

**هل يجوز للمقلّد أن يعمل بقاعدة التسامح إذا أخذها تقليدا من المجتهد أو حكم عقله بها- بناء على الاستناد فيه إلى الاحتياط- أم لا؟ الظاهر من بعض هو الأوّل[[22]](#footnote-22). و التحقيق: أنّ قاعدة التسامح- كما عرفت سابقا- مسألة أصوليّة يرجع إليها المجتهد في إثبات الاستحباب. و دعوى جواز رجوع المقلّد إليها إذا أمكنه تشخيص الموضوع- بأن يفهم دلالة الرواية الضعيفة و سلامتها عن المعارضة ببلوغ الحرمة، أو ثبوتها بدليل معتبر، و يفهم على تقدير المعارضة ترجيح مدلول أحدهما على الآخر من حيث قوّة الدلالة أو وجود الجابر، إلى غير ذلك- معارضة بجواز ذلك في سائر القواعد الأصوليّة، مثل العمل بالأصول في الأحكام الشرعيّة، بل العمل بالأدلّة الشرعيّة مثل الكتاب، بأن يفهم دلالتهما و سلامتهما عن المعارض، كما لا يخفى.**

**فالأقوى عدم جواز رجوع المقلّد إليها إلّا في طائفة من الموارد الّتي يعمل المجتهد بعدم ثبوت الرحمة فيها و ثبوت الأخبار الضعيفة الواضحة الدلالة بحيث يأمن المجتهد وقوع المقلّد في خلاف الواقع، لكنّ العمل بالقاعدة حينئذ أيضا جائز بعد تقليد المجتهد في تحقيق شروطها و انتفاء موانعها».**

# جلسه سی‌ام ‌یکشنبه 8 آبان 1401

## مناقشه در نظریه شیخ انصاری

این فرمایش قابل تامل و بررسی است. سه اشکال به این فرمایش است:

### اشکال اول

اشکال اول اینکه شیخ انصاری گفت چون مجتهد باید این کار را انجام دهد پس یک مساله اصولی است، به ایشان اشکال می‌کنیم اینکه موضوع را باید محرز کند دلیل نمی‌شود مساله اصولی باشد. به عنوان مثال قاعده **«مالایضمن بصحیحه لایضمن بفاسده»** یک قاعده فقهیه است مع ذلک کجا عقد فاسد است تا ضمان نداشته باشد و کجا صحیح است کار مجتهد است ولی خود شیخ انصاری می‌فرماید مساله فقهی است پس این طور نیست که چون کار مجتهد است پس باید مساله اصولی باشد. در ما نحن فیه اینکه اخبار من بلغ باید بررسی شود که صدق می‌کند یا نه عرض شد وقتی صدق می‌کند که معارض نداشته باشد و این کار مجتهد باشد پس مساله اصولی است، این درست نیست، بلکه قاعده فقهی هم همین‌طور است. بنابراین میزان در اینکه مساله اصولی بشود یا فقهی شود این نیست که کار، کار مجتهد باشد پس مساله اصولی است.

### اشکال دوم

اشکال دوم اینکه سلمنا اینکه مساله اصولی باشد و لکن ما نحن فیه یک خصوصیتی دارد و آن اینکه یک خبر ضعیفی قائم شده است که فلان عمل ثواب دارد، شما می‌خواهید بفهیمد که این معارض دارد یا ندارد این کار فحص منحصر به مجتهد نیست گفتیم یک خطیب توانا هم که با روایات سر و کار دارد او هم می‌تواند روایات را بگردد و ببیند معارض دارد یا ندارد منحصر به مجتهد نیست، بله آن کشاورزی که سر کشاورزی‌اش است نمی‌تواند ما هم که همه را نگفتیم، وقتی منحصر به مجتهد نبود بنابراین اشکال دوباره برمی‌گردد و آن اشکال این بود که اگر احتمال دوم را گفتیم که جعل استحباب نفسی باشد وقتی می‌توانیم بگوییم این عمل مستحب است که بلغ علیه الثواب صدق کند لذا برای مقلدی که بلغ صدق نمی‌کند مجتهد نمی‌تواند فتوا به استحباب بدهد برای خودش ‌می‌تواند فتوا بدهد استحباب ثابت هم می‌شود ولی چون طبق قول دوم بلوغ ثواب حیث تقییدی است یعنی موضوع جعل استحباب می‌شود من بلغه ثواب پس باید خبر ضعیف به این شخص برسد تا موضوع برای او محقق شود بعد بر اساس اخبار من بلغ این فعل مستحب شود.

### اشکال سوم

اشکال سوم این است که شما گفتید مساله اصولی است حالا که مساله اصولی است قید **«من بلغه شیء من الثواب»** که در روایت آمده است مختص مجتهد است پس او باید فحص کند که آیا بلغ صدق می‌کند یا نمی‌کند؟

می‌گوییم این اول دعواست ما باید ببینیم این قید مذکور در روایات من بلغ چگونه قیدی است، آیا از آن استفاده می‌شود مختص به مجتهد است یا اعم از مجتهد و مقلد است؟ صرف اینکه مساله اصولی بشود دلیل نمی‌شود که قید وارد در خطاب هم مختص به مجتهد است.

بررسی این روایات نشان می‌دهد که «من» در «من بلغه شیء» اطلاق دارد و شامل هر کسی که به او برسد که فلان عمل این قدر ثواب دارد انجام بدهد اجر می‌برد می‌شود. بنابراین این قید نشان می‌دهد اعم است هم شامل مجتهد می‌شود هم شامل منبری می‌شود هم آن محقق. بنابراین ملازمه ندارد هر آنچه مساله اصولی بود پس آن قیدی هم که در خطاب آمده است مربوط به مجتهد است و دیگر مقلد نتواند چنین ملازمه‌ای وجود ندارد.

در روایت لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر در اینجا الان برای زنی که حائض است دمش قطع شده است ولی هنوز غسل نکرده است این زن یقین سابق دارد وطی حرام است چون در زمانی که خون می‌دید وطی حرام بود الان که خون قطع شده است و هنوز غسل نکرده است شک می‌کند این وطیش جایز است یا جایز نیست استصحاب گوید کماکان وطیش حرام است. در روایت گفته لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر الان این زن یقین وشک دارد مجتهد که یقین و شک ندارد این زن یقین و شک دارد در حقیقت فتوا می‌دهد هر کس یقین داشت سابقا و شک داشت لاحقا حرام است این کار را بکند این استصحاب. ولی در عین حال قیدش مختص به مجتهد است چون او در حقیقت می‌تواند تشخیص دهد که شبهه حکمیه است یا شبهه موضوعیه است حالت سابقه دارد یا ندارد بله این مساله اصولیه است این خطاب یک خطابی است که مقلد به دستش برسد اگر تا همین مقدار را بفهمد خودش هم می‌تواند استصحاب جاری کند گیری ندارد.

در ما نحن فیه من بلغه شیء من الثواب است، بلغه شیء من الثواب هر کس به آن برسد هیچ گیری ندارد قیدی که وارد شده است مربوط به من بلغه شیء من الثواب است و این قید برای هر کسی است که به او برسد چه مجتهد باشد چه مقلد باشد بنابراین وجهی ندارد مجتهد در این قید نائب از مقلد باشد چون گیری ندارد.

خلاصه اینکه صرف اینکه یک مساله‌ای اصولی باشد دلیل نمی‌شود که آن قید وارد در خطاب هم مختص به مجتهد باشد، باید ببینیم آن قید چه قیدی است آیا قیدی است که از قبیل بلوغ ثواب است که اعم است شامل مقلد می‌شود شامل مجتهد هم می‌شود، اگر قید از قبیل نقض یقین به شک باشد این در بدو امر به ذهن می‌زند که همه را می‌گیرد و لکن چون یک سری مسائلی است که کار کار مجتهد است ما باید خطاب‎‌ها را نگاه کنیم.

خلاصه اشکال این است مثال نقض را هم که آوردیم بخاطر این است که صرف اینکه یک مساله اصولی شد دلیل نمی‌شود قید وارد در آن خطاب هم مختص به مجتهد باشد، مورد به مورد فرق می‌کند، ما نحن فیه یک خصوصیتی دارد که این را شما نمی‌توانید بگویید که کار کار مجتهد است، نه، اعم است وقتی اعم شد باید موضوع من بلغ صدق کند صرف اینکه خبر ضعیف به مجتهد رسیده است و به مقلد نرسیده است نمی‌تواند فتوا به استحباب بدهد برای آن مقلدی که خبر ضعیف به او نرسیده است.

## نتیجه نهایی ثمره ثالثه

فتلخص که در این ثمره اخیره تفصیل قائل می‌شویم خلافا لشیخ انصاری که اگر احتمال اول را گفتیم که جعل حجیت باشد بر اساس اخبار من بلغ مجتهد می‌تواند بر اساس آن خبر ضعیف فتوا بدهد به استحباب آن عمل و لو آن خبر ضعیف به مقلد نرسیده باشد چون مجتهد حجت دارد به خلاف احتمال دوم که فقط جعل استحباب نفسی است در مورد خبر ضعیف که احتمال دوم استحباب موضوع دارد که موضوعش عبارت است از من بلغ علیه الثواب و این حیث تقییدی است یعنی یک عنوان ثانوی است برای جعل استحباب و تا این عنوان ثانوی در خارج محقق نشود یعنی این خبر ضعیف به مقلد نرسد برای او استحباب نفسی جعل نمی‎شود لذا مجتهدی که خبر ضعیف به او رسیده است بر اساس احتمال دوم حق ندارد فتوا بدهد به استحباب نفسی برای مقلدینش. چون در قول ثانی یک حکم تکلیفی داریم که استحباب نفسی باشد این حکم موضوع دارد موضوعش من بلغه شیء من الثواب است و برای مقلد لم یبلغ چون خبر ضعیف به او نرسیده است لذا اگر مجتهد فتوا بدهد لازم می‌آید فتوای در غیر موضوع و الحمدلله.

# جلسه سی و یکم دوشنبه 9 آبان 1401

# مقام سوم: اخبار من بلغ چه مواردی را می‌گیرد؟

مقام سوم مقامی است که بسیار مهم است و آن مقام این است که اخبار من بلغ چه مواردی را شامل می‌شود؟ قدر متیقن از اخبار من بلغ این است که اگر خبری رسید که فلان عمل ثواب دارد و انجامش داد به او ثواب می‌دهند. قدر متیقن این است که اخبار من بلغ ثواب را شامل می‌شود. اما مواردی وجود دارد که در کلمات علما مورد اختلاف واقع شده است که آیا اخبار من بلغ شامل آن موارد می‌شود یا نه؟ البته مرحوم خوئی چون قائل شدند که اخبار من بلغ ارشاد است خیلی از این بحث‌ها را نمی‌آوریم، چون ارشاد به حکم عقل است و نیاز به این بحث‌ها نیست ولی در کلمات شیخ و مرحوم اصفهانی و دیگران مطرح است چون بحث مهمی است. ما هم که قائل به تفضل شدیم دایره این تفضل تا کجاست؟ کسی که قائل به جعل حجیت شد محدوده این جعل حجیت چقدر است؟ و سایر نظرات دیگر. در اینجا به بعضی از آن موارد پرداخته می‌شود.

## مورد اول: اگر مفاد خبر ضعیفی استحباب بود

مورد اول جایی است که مفاد خبر ضعیفی استحباب بود مثلا خبر ضعیفی وارد شد که فلان عمل مستحب است، حرفی از ثواب نیامده است فقط گفته است مستحب است آیا اینجا را شامل می‌شود؟ ظاهرش این است که این خارج از مفاد اخبار من بلغ است چون اخبار من بلغ گوید **«من بلغه شیء من الثواب»** مفاد این خبر ضعیف ثواب نیست، مفادش استحباب فلان عمل است.

راه‌هایی مطرح شده است برای اینکه از آن قدر متیقن تعدی کنیم به این استحباب که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود:

### راه اول

راه اول اینکه درست است که مفاد این خبر ضعیف استحباب این عمل است و لکن به دلالت التزامی بیّن می‌رساند که این عمل ثواب هم دارد، بنابراین درست است که مستقیما مفاد این خبر ضعیف بلوغ ثواب نیست ولی التزاما از آن بلوغ ثواب استفاده می‌شود تا بلوغ ثواب استفاده شد اخبار من بلغ گوید: **«من بلغه شیء من الثواب».**

### راه دوم

راه دوم اینکه در روایات من بلغ آمده است **«من بلغه شیء من الثواب فعمله»** در حقیقت مراد از ثواب **«ذو الثواب»** است، مراد از ذوالثواب عمل است، به قرینه اینکه وقتی می‌گوید **«فعمله»** ما ثواب را انجام نمی‌دهیم، ما فعل را انجام می‌دهیم، بنابراین گرچه اخبار من بلغ گفته است **«من بلغه شیء من الثواب»** مثل این است که گفته است **«من بلغه فعلٌ من الافعال کانّه ذو ثوابٍ»** خبری ضعیفی که به ما رسیده گفته فلان عمل مستحب است این را هم شامل می‌شود چون اصلا مراد از اخبار من بلغ خود ثواب نیست کانّ یک تعبیر کنایی است مرادش از ثواب، فعل دارای ثواب است، وقتی فعل دارای ثواب شد ما نحن فیه را هم که استحباب باشد شامل می‌شود.

### اشکال استخدام به راه دوم

در اینجا بحث است که آیا اینجا صغرای بحث استخدام است یا نه؟ در ادبیات خواندیم استخدام جایی است که یک عبارتی بیاید یک مرجع ضمیری باشد از مرجع ضمیر چیزی اراده شود و از ضمیر راجع به او چیز دیگری اراده شود. اینجا اگر صغرای استخدام باشد ممکن است کسی بگوید اینجا استخدام به کار برده شده است. مراد از ثواب همان ثواب است بنابراین خبر ضعیفی که دال بر عمل مستحب است این روایات من بلغ شامل آن نمی‌شود و این طور معنا می‌شود که «فعمله» ضمیر در لفظ به ثواب برمی‌گردد اما مرادش عمل ذی ثواب است.

اگر کسی قائل به استخدام شود آن نتیجه دیگر بار نمی‌شود. چون اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال کلام ما ثابت نمی‌شود لعل استخدامی باشد لعل مراد از ثواب عمل ذی ثواب باشد، شما هم در اینجا ثابت نکردید که استخدام نیست شاید هم استخدام باشد.

البته بنده هر چه فکر می‌کنم استخدام نیست چون ضمیر به ثواب برمی‌گردد ولی بگوییم مراد از مرجع ضمیر عمل ذی ثواب است مشکل است. استخدام خلاف ظاهر است و قابل پذیرش نیست.

## پژوهش‌های مقرر

در کتاب جواهر البلاغه نوشته‌ی احمد الهاشمی نشر حوزه علمیه قم چاپ چهارم سال 1392 در صفحه 261 استخدام این طور معنا شده است که **«الاستخدام هو ذکر لفظ له معنیان، یراد به احدهما ثم یعاد علیه ضمیر او اشاره بمعناه الآخر، او یعاد علیه ضمیران یراد بثانیهما غیر ما یراد باولهما. فالاول: کقوله تعالی: «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه»(بقره/185) ارید اولا بالشهر الهلال ثم اعید علیه الضمیر اخیرا بمعنی ایام رمضان. و کقول معاویه بن مالک: اذا نزل السماء بارض قوم\*رعیناه و ان کانوا غضابا. اراد بالسماء المطر و بضمیره فی رعیناه النبات، و کلاهما معنی مجازی للسماء. و الثانی: کقول البحتری: فسقی الغضا و الساکنیه و ان هم\*شبّوه بین جوانحی و ضلوعی. الغضا: شجر البادیه، و ضمیر الساکنیه اولا راجع الی الغضا باعتبار المکان و ضمیر شبوه عائد الی الغضا بمعنی النار الحاصله من شجر الغضا، و کلاهما مجاز للغضا».**

### راه سوم

در میان اخبار من بلغ صحیحه هشام را داشتیم که مفادش همین بود **«من بلغه شیء من الثواب»** این راه را رفتیم و به مشکل برخورد کردیم مجمل شد، گوید روایات دیگری داریم که گوید **«من بلغه شیء من الخیر فعمله کان له اجر ذلک»** اینکه واضح است، مستحب هم خیرٌ من الخیرات، ما نحن فیه مفادش مستحب است که خبر ضعیف بیان می‌کند، وقتی در اخبار من بلغ چنین روایتی داریم دقیقا بر ما نحن فیه منطبق است که یک خبر ضعیفی وارد شده است گفته فلان عمل مستحب است، عمل مستحب هم خیر است می‌شود صغرای آن کبری و تمام.

### اشکال به راه سوم و جواب به آن

کسی اشکال می‌کند اخبار من بلغ مواردیش که صحیح السند است که صحیحه هشام باشد نتوانستید درست کنید دو خبر دیگر از ابن طاووس و ابن فهد رحمهما الله تعالی رسیده است که کلمه‌ی خیر دارد اینها ضعیف السند است.

جواب اینکه این را هم می‌شود درست کرد به اینکه قبول کردیم این دو خبر ضعف سندی دارد ولی مفادش خیر است، همین خبر ضعیف صغرای صحیحه هشام می‌شود که گفت: **«من بلغه شیء من الثواب فعمله»** این صحیحه هشام که سندش درست است، این دو خبر ضعیف را حجت می‌کند طبق مبنای حجیت، تا حجت کرد باز این حجت می‌شود شامل ما نحن فیه می‌شود. شما مشکلتان ضعف سندی بود اخبار من بلغ بنابر جعل حجیت این را حجت می‌کند تا حجت کرد می‌‌شود من بلغه شیء من الخیر مستحب را می‌گیرد. البته این جواب اشکالش این است که باید مبنای حجیت را بپذیریم و علی المبنا بحث می‌کند.

### راه چهارم

متفاهم عرفی از اخبار من بلغ این است که اینها در مقام امتنان و تفضلند، فرموده است هر کس به او خبر ضعیفی برسد، ثوابی داشته باشد خدا آن ثواب را به او می‌دهد، دارد بر ما منت می‌گذارد؛ چه فرقی می‌کند بین اینکه مفاد آن خبر شیء من الثواب باشد یا عمل مستحبی باشد؟ وقتی خدا می‌خواهد تفضل کند اگر یک روایت گوید شیء من الثواب به او می‌دهد اگر روایتی هم گفت فلان عمل مستحب است وقتی در مقام امتنان است ما خیلی بعید می‌دانیم که اگر مفاد خبر بلوغ ثواب است خدا به ما تفضل بکند ولی اگر مفادش استحباب باشد نکند این خیلی بعید است شان خدا نیست. بنابراین متفاهم عرفی از اخبار من بلغ این است که مستحب را هم می‌گیرد. حالا اسم این را خواستید تنقیح مناط بگذارید، امتنان بگذارید فرقی ندارد.

خصوصا طبق مبنای مرحوم خوئی که قائل است این اخبار ارشاد به حکم عقل است، از باب این است که عبد منقاد است، اخبار من بلغ گوید هر کس انجام دهد چون شخص خوبی است ثواب را به او می‌دهند، انقیاد چه فرقی دارد که عملی که به ما رسیده است مستحب باشد یا ترک مکروه باشد یا بلوغ ثواب باشد؟ اگر مبنای انقیاد را گفتیم این حل است و الحمدلله.

## مقرر گوید

این راه چهارم همان طریق مذاق است که در کلمات بعضی از فقهای معاصر مطرح است.

# جلسه سی و دوم سه‌شنبه 10 آبان 1401

## آیا اخبار من بلغ شامل مکروهات می‌شود؟

بحث قبلی در این بود که اخبار من بلغ شامل مستحبات می‌شود، در اینجا از این بحث خواهد شد که آیا اخبار من بلغ مکروهات را هم شامل می‌شود یا نه؟ خبر ضعیفی وارد شده می‌گوید فلان عمل مکروه است، اگر گفته شود اخبار من بلغ شامل می‌شود مخصوصا بنابر مبنای جعل حجیت، مجتهد می‌تواند بلغ فتوا بدهد که این عمل مکروه است، یا طبق مبنای دوم مجتهد می‌تواند کراهت نفسیه را جعل کند. در این زمینه دو مناقشه است که بیان می‌کند که اخبار من بلغ شامل مکروهات نمی‌شود.

## مناقشه اول

روایات من بلغ این است که **«من بلغه شیء من الثواب فعمله»** پس باید این خبر ضعیف را به نحوی از آن استیناس بلوغ ثواب شود و حال آنکه مفاد خبر ضعیف این است که فلان عمل مکروه است و کراهتی ربطی به ترتب ثواب ندارد. ممکن است کسی بگوید وقتی مولایی نهی کراهتی از عملی کرده است معنایش این است که اگر امتثال نهی کراهتی کردید مستحق ثوابید، به این بیان بگوید صغرای اخبار من بلغ قرار می‌گیرد به همان بیانی که در جلسه قبل در مستحب گفته شد که اگر خبر ضعیفی برسد که فلان عمل مستحب است به دلالت التزامی کشف می‌کند ثواب هم دارد در نتیجه من بلغه صدق می‌کند منتهی التزاما به دلالت بیّن بالمعنی الاخص.

و لکن آن بیان را اینجا نمی‌توان آورد. ما اگر در مستحب بپذیریم در مکروه نمی‌توانیم بپذیریم، بخاطر اینکه خبری که دال بر کراهت است مثل خبری است که دال بر حرمت است، نهایتش این است که می‌گوید این فعل منقصت دارد که یا حرام است که مبغوض است یا کراهت است که حضاضت دارد اما به ذهن بلوغ ثواب نمی‌آید، بخواهیم بلوغ ثواب را درست کنیم باید عقلی مطرح کنیم به این صورت که بگوییم این نهی کراهتی از مولا صادر شده است اگر این را ترک کنم انسان منقادی هستم، بر امتثال این نهی کراهتی به ما ثواب می‌دهند، با زحمت بایستی این را درست کرد.

## نظر شیخنا الاستاذ درباره این مناقشه

به نظر ما این شبهه قوی است یعنی گرچه در بحث قبلی که مستحب بود پذیرفتیم، بالاخره وقتی عمل مستحب است بلافاصله به ذهن می‌زند که انجامش ثواب دارد. چون اخبار من بلغ هم داشت «من بلغه شیء من الثواب فعمله» ولی در این روایات که فعمله است در رابطه با مکروه که عملی انجام نمی‌دهیم، ما ترک می‌کنیم، از ترک ثواب به ذهنمان نمی‌آید، در راستای اخبار من بلغ نیست. بنابراین عرفاً از نهی کراهتی استفاده بلوغ ثواب نمی‌شود. این مناقشه محکم است و ما از آن نمی‌توانیم جواب بدهیم.

البته ممکن است گفته شود این بحث‌ها استظهاری است، ممکن است کسی بگوید فرقی ندارد مولا چه امر استحبابی کند چه نهی کراهتی کند چون از مولا صادر شده است همان طور که بر انجام مستحب ثواب می‌دهد بر ترک کراهت هم ثواب می‌دهد پس مساله تمام است.

ما اصراری بر این مناقشه نداریم، هر کس هر طور فهمید، بحث استظهاری است، ولی به نظر ما در کراهت ضعیف است، ممکن است دلالت داشته باشد ولی باید بیّن باشد تا صغرای من بلغ قرار گیرد ولی اگر با استدلال و حکم عقل و اینها باشد کافی نیست برای اینکه اخبار من بلغ شاملش بشود.

## مناقشه دوم

مناقشه دوم که قوی‌تر است این است که اخبار من بلغ «فعمله» دارد که ثواب را بر عمل مترتب کرده است اما در اینجا ترک است، اصلا چطور ما می‌توانیم ترک را مصداق برای عمل قرار دهیم تا مشمول اخبار من بلغ باشد؟

## جواب به مناقشه دوم

برای جواب از این شبهه چند راه رفته شده است:

### راه اول

اینکه ترک هم نوعی عمل است، مثلا آیه شریفه دارد **«انی لا اُضیع اجر عمل عامل من ذکر او انثی»**[[23]](#footnote-23) عمل عاملٍ اعم است از اینکه مستحب را انجام دهد یا مکروهات را ترک کند یا واجبات را انجام دهد یا محرمات را ترک کند، فرقی ندارد از نظر شریعت آنچه مهم است این است که عمل کند و ترک مکروهات هم نوعی عمل است.

### نظر شیخنا الاستاذ درباره راه اول

به نظر ما این راه اول که گوید ترک عمل است را نمی‌توانیم قبول کنیم، آیه شریفه که می‌فرماید **«لا اضیع اجر عمل عاملٍ من ذکر او انثی»** در راستای بیان تسویه بین زن و مرد است، مثل آیه **«ان اکرمکم عند الله اتقاکم**»[[24]](#footnote-24) که می‌فرماید فرقی بین سیاه و سفید نیست اینجا هم در مقام بیان تسویه مرد و زن است اما اینکه خواسته باشد بیان کند عمل اعم از ترک باشد از آن استفاده نمی‌شود.

### راه دوم

راه دیگر اینکه گفته شود وقتی که شارع از مکروه نهی کرده است، لازمه‌ی نهی از فعل امر به ترک هم است و وقتی فعل مبغوض به بغض کراهتی است ترکش مطلوب است بنابراین می‌توان گفت اگر فعلش مکروه است ترکش مستحب است، شما هم که قبول کردید مستحب اگر مفاد خبر ضعیف باشد اخبار من بلغ می‌گیرد.

### مناقشه شیخنا الاستاذ در راه دوم

این کلام را ممکن است قدما گفته باشند. در معالم است که مشهور وجوب را عبارت می دانند از **«طلب الفعل مع المنع من الترک»** ممکن است نهی هم همین‌طور باشد یعنی نهی عبارت است از **«طلب الترک»** بنابراین ترکش مطلوب است. شاید مشهوری که گفته‌اند اخبار من بلغ مکروهات را هم شامل می‌شود به این بیان گفته‌اند که مکروه همان‌طور که فعلش نهی دارد ترکش هم امر دارد، و لکن متاخرین این مطالب را قبول ندارند و قائلند احکام بسیطند وجوب فقط چون فعلش مصلحت دارد امر هم دارد اما نه اینکه ترکش هم مفسده داشته باشد یا اگر فعلی حرام است مفسده در فعل است پس نهی هم به فعل خورده است و هکذا در مکروه، اگر فعلی مکروه است و حضاضت دارد، نهی تنزیهی دارد نه اینکه ترکش باز مستحب است با شما بگویید مشمول اخبار من بلغ می‌شود؛ این کلام پرونده‌اش بسته شده است و کسی در زمان حاضر اینکه به دو چیز منحل شود را قبول ندارد. بنابراین این راه هم درست نیست.

### راه سوم

از راه تنقیح مناط است، تنقیح مناط یک تقریب سطحی دارد، کسی بگوید فرقی ندارد اخبار من بلغی که گفته اگر مستحبی را انجام دادید یا بلوغ ثواب شد به شما ثواب می‌دهیم و این عمل مستحب می‌شود چه فرقی دارد بین اینکه آن عمل مستحب باشد انجامش دهید یا مکروه باشد ترکش کنید. تنقیح مناط این است که گفته می‌شود همان ملاکی که در مستحبات است در بلوغ ثواب است که اخبار من بلغ شامل آن می‌شود، آن ملاک در مکروهات هم هست.

### مناقشه در راه سوم

این بیان سطحی ممکن است جواب داده شود که تنقیح مناط ظنی است شما که قطع ندارید، شاید مستحبات با مکروهات فرق کند **و انّ الظن لایعنی من الحق شیئا**، شما به این نمی‌توانید فتوا بدهید که مکروهات هم مشمول اخبار من بلغ است.

### تبیین راه سوم با بیان محقق اصفهانی

یک بیانی مرحوم محقق اصفهانی دارد که از طریق تنقیح مناط این بیان را مطرح کرده است ولی بیانشان وجیه‌تر است که در نهایه الدرایه جلد چهارم صفحه 189 آمده است و آن این است که اخبار من بلغ دارد **«من بلغه شیء من الثواب فعمله کان له اجر ذلک»** این اخبار در مقام ترغیب به تحصیل ثواب است اما اینکه مورد ثواب چه چیزی باشد به آن ترغیب نکرده است، فقط ترغیب به بدست آوردن ثواب کرده است اما اینکه سبب بدست آوردن ثواب مستحب باشد یا واجب باشد یا ترک مکروه باشد این را که بیان نکرده است. بنابراین چون ترغیب به تحصیل ثواب است همان‌طور که می‌تواند شما با انجام مستحب ثواب دهد با ترک مکروه هم ثواب می‌دهد.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت مرحوم اصفهانی از کتاب نهایه الدرایه به قرار ذیل می‌باشد: **«الثاني: في أن الكراهة ملحقة بالاستحباب في التسامح في دليلها أم لا؟** **قيل: المشهور على الالحاق، و ذلك بعد دعوى شمول العمل للفعل و الترك يتوقف الالحاق على أحد أمور:** **إمّا تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الاحكام الغير الالزامية ليست كالالزامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة. و اثباته مشكل.**

**و إمّا دعوى: أن ترك المكروه مستحب، فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام، و إن كان البالغ بالمطابقة كراهة الفعل. و هو خلاف التحقيق المحقق في محله من أن كل حكم تكليفي لا ينحل إلى حكمين فعلا و تركا.**

**و إمّا دعوى: أن ترك المكروه إطاعة للنهي التنزيهي مما يثاب عليه قطعا، فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل في المستحب الذي لا ريب في إناطة ترتب الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي، و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل.**

**و تقرير هذا الثواب البالغ و اثباته على أي تقدير جعل ملزومه، و هي الكراهة. فيكون مقتضى أخبار من بلغ جعل الاستحباب تارة، و جعل الكراهة أخرى. و مثله متعارف، كما في أدلة حجية الخبر و حرمة (نقض اليقين بالشك) المتكفلة لجعل احكام مماثلة لمواردها ايجابا و تحريما. و هكذا.**

**و هذا الوجه وجيه، لو لا ظهور الروايات في الأفعال و الوجوديات، لا التروك و العدميات.**

**نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر، و هو أن مورد الأخبار، و إن اختص‏ بالفعل، إلا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث إنه ثواب بالغ لا لخصوصية فيما يثاب عليه، حتى يقتصر على ثواب الفعل، فالحق حينئذ مع المشهور في الحاق الكراهة بالاستحباب».[[25]](#footnote-25)**

### مناقشه شیخ شیخنا الاستاذ در تبیین راه دوم توسط محقق اصفهانی

استاد ما آقای وحید حفظه الله تعالی جواب دادند، که جواب خوبی هم است به اینکه درست است روایات در مقام ترغیب به تحصیل ثواب هست ما منکرش نیستیم لکن در موضوعی که فعمله، از ابتدا به صورت ضیق مطرح می‌کند، ترغیب ثواب در رابطه با انجام مستحب یا انجام واجب است. **«من بلغه شیء من الثواب فعمله»** که آن را انجام دهد اما شما که در مکروهات چیزی انجام نمی‌دهید بلکه ترک می‌کنید، به چه بیانی از اخبار من بلغ از وجودیات که مستحبات هستند به ترکیات تعدی می‌کنید؟ این دلیل می‌خواهد و شما دلیل ندارید. صرف اینکه از اینها ترغیب استفاده کردید یک کلمه در این روایات نیست که تعمیم بفهمیم. بله ترغیب به ثواب هست ولی موضوع ترغیب انجام مستحبات است اما بخواهید از انجام مستحبات به ترک مکروهات تعدی کنید این استفاده نمی‌شود و این شبیه قیاس است اگر نگوییم خود قیاس است. به نظر ما این اشکال هم به مرحوم اصفهانی وارد است در نتیجه این راه سوم هم مشکل را حل نکرد.

## نتیجه اینکه اخبار من بلغ شامل مکروهات نمی‌شود خلافا للمشهور

فتلخص که با این راه‌ها نتوانستیم از این شبهه جواب بدهیم کما اینکه از شبهه اول هم نتوانستیم جواب بدهیم کما کان خلافا للمشهور نمی‌توانیم قائل شویم که اخبار من بلغ شامل مکروهات می‌شود لااقل من الشک، که شک کردیم نمی‌توانیم به اخبار من بلغ برای مکروهات تمسک کنیم.

## بررسی مکروهات غیر اصطلاحی

تا اینجا مکروهات اصطلاحی را نتوانستیم درست کنیم، یک قسم دیگر می‌ماند که بعضی موارد است که علی رغم اینکه ترک است ولی جا دارد کسی بگوید اخبار من بلغ اینجا را شامل می‌شود. تا اینجا مکروهاتی بحث شد که نهی به فعل خورده بود الان جایی را بحث می‌کنیم که مصداق ترک باشد، درحقیقت صورت مساله عوض می‌شود، تا اینجا شبهه این بود که تروک را نمی‌گیرد چون نهی به فعل خورده است بایستی ترک کنید، می‌گوید قبول داریم نهی به فعل خورده است ولی اگر یک جایی را آوردیم که امر به ترک خورده است چه باید کرد؟

مثل اینکه خبری ضعیفی رسیده است که هر کس در فلان روز روزه بگیرد مستحب است و لکن حقیقت روزه بعضی گویند کفّ نفس یا خودداری از اکل و شرب است که یک امر وجودی است، طبق این مبنا از بحث ما خارج است ولی اگر کسی گفت روزه امر وجودی نیست روزه یعنی ترک مفطرات، ما امر به روزه داریم که امری مستحبی است ولی حقیقت روزه ترک مفطرات است. وقتی ترک مفطرات بود پس امر به صوم یعنی امر به ترک مفطرات. وقتی امر به ترک مفطرات داشتیم بنابراین اینجا امر داریم. وقتی امر داشتیم مکلف این امر را امتثال می‌کند وخود ترک مصلحت دارد درنتیجه جا دارد اخبار من بلغ شامل اینجا بشود.

## مناقشه در شمول اخبار من بلغ نسبت به این مکروهات

این بیان یک مقداری از کراهت اصطلاحی بالاتر است، امر به ترک دارد جا دارد اخبار من بلغ شامل شود و لکن مشکلی که در اساس اخبار من بلغ است که مطلب را روی امر وجودی برده است باقی است بخاطر اینکه شما در اینجا اخبار من بلغ را نمی‌توانید منطبق کنید چون اخبار من بلغ می‌گوید **«فعمله»** باید یک کاری انجام دهید، شما در روزه کاری انجام نمی‌دهید، اکل و شرب را ترک می‌کنید، باز اشکال کما کان به جاری خودش باقی است و شما نمی‌توانید بگویید ترک همان فعل است چون این مطالب را رد کردیم، تنقیح مناط هم که نمی‌آید پس از راه صحیحه هشام که گوید «**من بلغه شیء من الثواب فعمله**» که امر وجودی است و امر وجودی منطبق بر ترک نیست مشکل کما کان باقی است.

## راه دیگر برای اینکه اخبار من بلغ شامل این مکروهات شود

فقط یک راه باقی است و آن اینکه در اخبار من بلغ دو روایت قبلا ذکر شد که ضعف سندی دارند و در آنها کلمه‌ی **«خیر»** آمده است. **«من بلغه شیء من الخیر»** بلا شک و شبهه روزه امر خیری است، درست است که روزه ترک مفطرات است ولی عرفا و عقلائا خیر است.

## اشکال این راه

تنها مشکلی که دارد این است که گفته شد این دو روایت ضعف سندی دارد که راه چاره جبران ضعف سند است به این صورت که می‌گوییم صحیحه هشام معتبر است می‌گوید «من بلغه شیء من الثواب» می‌آید و این دو روایت را حجت می‌کند، وقتی حجت شد محتوایش می‌شود **«من بلغه شیء من الخیر»** و ما یک خبر ضعیفی داریم که می‌گوید روزه بگیرید روزه هم ترک اکل و شرب است درنتیجه خیر شامل آن می‌شود منتهی فقط عرفا و عقلائا روزه خیر است ولی عقلاً خیر نیست. چون روزه را فرض کردیم ترک اکل و شرب است و اهل فلسفه گویند «الوجود خیرٌ» یعنی ترک و عدم اصلا نمی‌تواند خیر باشد و شرّ است. اما عقلا و عقلائا روزه خیر است و ما هم در بحث فقه دنبال عرف عقلا هستیم.

## نتیجه اینکه اخبار من بلغ شامل مکروهات غیر اصطلاحی نمی‌شود

خلاصه اینکه اگر ترکی داشتیم که در مکروهات یا مستحبات از این قبیل بود که امر به ترک بود علی رغم اینکه عدمی است با روایات من بلغی که کلمه خیر در آن آمده است با همان ترفند می‌توانیم شاملش بدانیم اخبار من بلغ را از باب کلمه خیر، آن هم علی المبنا.

## تذکر در مکروهات غیر اصطلاحی

بعضی از محققین از جمله مرحوم آغا ضیاء عراقی نتوانستند بگویند اخبار من بلغ شامل مکروهات اصطلاحی می‌شود فقط به عنوان یک نعم یا تتمه گفتند اگر در جایی امر به ترک داشتیم جا دارد اخبار من بلغ شامل شود و الا مبنای اساسی که بین مکروهات تفصیل بدهیم و بگوییم مکروهات اصطلاحی و مکروهات غیر اصطلاحی نداریم.

## نتیجه نهایی

فتلخص بحث در مکروهات تمام شد، مکروهاتی که نهی به فعل خورده است که مکروهات اصطلاحی است خلافا للمشهور به هیچ نحوی اخبار من بلغ نمی‌تواند شامل شود و لکن آن مواردی که امر به ترک داریم می‌توانیم توسط آن دو روایتی که در آن کلمه خیر آمده است با همان روشی که گفته شد درستش کنیم و الحمدلله تعالی.

# جلسه سی و سوم و سی و چهارم چهار‌شنبه و یکشنبه 11 و 15 آبان 1401

## آیا اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود؟

مورد دیگری که اخبار من بلغ آنجا را می‌گیرد در جایی است که خبر ضعیفی بر وجوب عملی قائم شده است. فرض کنید خبر ضعیفی آمده است که فلان عمل در شب جمعه واجب است. با یک صیغه امری که قرینه هم بر وجوب دارد فهمیده‌ایم این عمل واجب است. ادله حجیت خبر ثقه شامل این مورد نمی‌شود چون خبر ضعیف است، آیا اخبار من بلغ شامل این خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود یا نه؟

## مرحوم نائینی: اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود

مرحوم نائینی در کتاب اجود التقریرات، نه فوائد الاصول، در کتاب فوائد الاصول نیافتم اما در کتاب اجود التقریرات که دو جلدی است جلد دوم ص 214 می‌فرماید: اخبار من بلغ اطلاق دارد هم مستحبات و هم واجبات را شامل می‌شود. سپس به اصلی تمسک کرده است، گفته است این خبر ضعیف که می‌آید خودش که حجیت ندارد چون ضعیف است، وقتی ضعیف بود ما می‌گوییم این عمل یا واجب و یا مستحب است شک داریم وجوب دارد یا ندارد؟ استصحاب گوید وجوب ندارد یک زمانی وجوب برایش جعل نشده بود الان هم جعل نشده است در نتیجه استحباب باقی می‌ماند. لذا اخبار من بلغ شامل اخبار ضعیف دال بر وجوب می‌شود.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت ایشان به قرار ذیل می‌باشد:

**«(الخامس) الظاهر شمول الاخبار لما إذا ورد رواية ضعيفة على الوجوب‏**

**فإن دعوى اختصاصها بما إذا بلغ الثواب على الفعل فقط من دون الاشتمال على العقاب على الترك لا شاهد لها أصلا بل إطلاق الاخبار يقتضي عدم الاختصاص فيثبت الاستحباب في موردها و إن كان الوجوب مندفعا بالأصل ثم انه إذا بنينا على دلالة الاخبار على إثبات الكراهة أيضا فلا محالة يتحقق التنافي بين روايتين إحداهما تدل على الوجوب و الأخرى على الحرمة و ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره في المقام هو العمل بكلتا الروايتين من باب التسامح و الحكم باستحباب الفعل و الترك و قد أشرنا آنفا إلى عدم تعقل ذلك و ان شئت توضيح ذلك فراجع إلى البحث المذكور»[[26]](#footnote-26)**

## مرحوم عراقی: اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود

مرحوم آغا ضیاء عراقی در نهایه الافکار ج 3 ص 282 فرموده است اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود بخاطر اینکه خبر ضعیف که گوید این عمل واجب است این وجوب دو مضمون دارد: یکی اینکه این فعل مطلوب است دوم اینکه منع از ترک دارد. منع از ترک را نمی‌گیرد چون فرض این است که خبر حجت نیست بدلیل اینکه ضعیف السند است و لکن اصل مطلوبیت را می‌گیرد در نتیجه مشمول اخبار من بلغ هست.

## پژوهش‌های مقرر

متن ایشان به قرار ذیل می‌باشد:

**«الثاني. الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بناء على استفادة الاستحباب بما لو كان مفاد الخبر الضعيف و مؤداه هو الاستحباب بل يعم ما يكون مفاده الوجوب أيضا فانه من جهة اشتماله على أصل الرجحان يصدق عليه بلوغ الثواب فتشمله الروايات «و هكذا» الأمر بناء على استفادة الأمر الطريقي منها المنتج لحجية الخبر الضعيف غاية الأمر انه يبعض في مضمونه فيؤخذ به من جهة دلالته على أصل الرجحان و يترك دلالته على المنع عن النقيض «و اما» بناء على الإرشاد فالامر واضح «و هل» يلحق بالوجوب و الاستحباب الحرمة و الكراهة فتشملهما تلك الاخبار بلحاظ ما يترتب على تركهما من الثواب «وجهان» بل قولان أظهرهما العدم، فان الظاهر بل المنصرف من تلك النصوص من قوله بلغه ثواب على عمل فعمله هو الاختصاص بالأمر الوجوديّ غير الصادق على التروك في باب المحرمات و المكروهات، بل و كذا قوله عليه السلام من بلغه شي‏ء من الثواب على شي‏ء من الخير لظهوره أيضا في الاختصاص بالأمر الوجوديّ بلحاظ ما فيه من المصلحة المقتضية لمطلوبية «و من» المعلوم ان مطلوبية الترك في المحرمات ليس من جهة قيام المصلحة بنفس الترك، و انما كان ذلك باعتبار ما في الفعل من المفسدة الموجبة لمبغوضية الوجود و للزجر عن إيجاده، و لذلك نقول ان حقيقة النهي عن الشي‏ء سواء كان بنحو الإلزام أو غيره عبارة عن الزجر عن الوجود باعتبار ما فيه من المفسدة، قبال الأمر بالشي‏ء الّذي هو عبارة عن البعث إلى الوجود باعتبار ما فيه من المصلحة، من دون ان يكون في البين ما يقتضى مطلوبية الترك بوجه أصلا و ان ما نعارف من تفسير النهي بطلب الترك قبال الأمر الّذي هو طلب الفعل انما هو باعتبار كونه من لوازم الزجر عن الوجود، لا من جهة ان المطلوب في النهي حقيقة هو نفس الترك «و حينئذ» لا مجال لتوهم شمول الاخبار للمحرمات و المكروهات باعتبار ما في تركها من الأجر و الثواب حتى يشكل في موارد قيام الخبر الضعيف على الكراهة قبال ما يقتضي الوجوب أو الاستحباب «فانه» على ما ذكرنا لا يكون في ترك المحرمات مصلحة حتى يصدق عليه بلوغ الثواب (نعم) ربما يكون نفس الترك موردا للطلب و البعث لقيام المصلحة به كما في تروك‏ الصوم فيندرج بذلك في عموم اخبار من بلغ كما لو قام خبر ضعيف على استحباب ترك شي‏ء أو وجوبه (و لكنه) خارج عن مفروض الكلام كما هو ظاهر (ثم ان هذا كله) بناء على استفادة الاستحباب النفسيّ أو الطريقي من الاخبار (و اما بناء) على الإرشاد و الانقياد فيتعدى إلى المحرمات و المكروهات بلا كلام، فان حسن الانقياد لا يختص بالواجبات و المستحبات بل يعمهما و المحرمات و المكروهات أيضا».[[27]](#footnote-27)**

## مشهور: اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود

نظر مشهور هم همین است، در فقه و اصول هر جا مشهور گفته شد اگر قرینه‌ای نیامده باشد مراد مشهور قدما است مثل شیخ طوسی و ابن فهد و غیره تا برسد به مرحوم علامه. مشهور قدما قائلند که اخبار من بلغ همان‌طور که شامل مستحبات می‌شود شامل واجبات و مکروهات هم می‌شود.

## مقدمه اول: بررسی کلمات اصولیین در تبیین حقیقت وجوب

برای بررسی اینکه اخبار من بلغ شامل خبر ضعیف دال بر وجوب می‌شود یا نه بایستی مساله را بر اساس تبیین حقیقت وجوب تحلیل کنیم سپس نظرات مذکور را مورد نقد و تحلیل قرار داد.

قدمای از اصحاب قائل بودند وجوب مرکب است از «**طلب الفعل مع المنع من الترک**» این یک مبنا است که گویند ترکب وجود منتهی الان این مبنا منسوخ شده است و کسی قائل به آن نیست.

متاخرین قائلند حقیقت احکام بسیط است از جمله وجوب که یک اعتبار بسیطی است و ترکب در آن نیست، میزان هم دارد و آن اینکه وقتی گفته می‌شود فلان عمل واجب است یعنی مصلحت دارد بنابر مسلک مشهور امامیه که گویند وجوب تابع مصلحت در متعلَّق است، باید فعلش مصلحت ملزمه داشته باشد تا شارع برای آن وجوب جعل کند منتهی وجوب یک امر بسیطی است.

قائلین به بساطت خودشان سه دسته می‌شوند که هر کدام مبنای مجزایی دارند:

یک مبنا از افرادی مانند مرحوم آخوند خراسانی است که قائل است اصلا صیغه امر برای وجوب لغتاً وضع شده است.

مبنای سوم از مرحوم نائینی و مرحوم خوئی است که قائلند اصلا صیغه امر نه دلالت بر وجوب دارد نه دلالت بر استحباب دارد فقط دلالت بر این دارد که این فعل مطلوب من است، بعث است طلب است. اگر پرسیده شود از کجا بفهمیم که واجب است؟ پاسخ می‌دهند اگر خود مولا ترخیصی در ترک نداد عقل انتزاع وجوب می‌کند و اگر خود مولا ترخیص در ترک داد عقل انتزاع استحباب می‌کند پس وجوب و استحباب انتزاع عقل است، منشا انتزاع این است که اگر طلبی از مولا بود، صیغه‌ی امری بود در کنارش هم ترخیص نبود عقل ما وجوب را انتزاع می‌کند، اگر امر بود و در کنارش هم ترخیص در ترک بود این منشا انتزاع می‌شود که عقل ما استحباب را انتزاع کند.

مبنای چهارم از مرحوم آغا ضیاءالدین عراقی است. کلمات ایشان همیشه پیچیده است. ایشان قائل است صیغه امر برای طلب است لکن از اطلاق و مقدمات حکمت وجوب را استفاده می‌کنیم به این بیان که وقتی مولا طلب کرد نهایت طلب و انتهای مرتبه‌ی طلب و اعلی درجه طلب وجوب است که البته اعلی درجه طلب هم از سنخ طلب است خارج از طلب نیست، شدت طلب هم از طلب است که می‌شود وجوب ولی استحباب طلب ضعیف است، ضعفش هم از ترخیص در ترک می‌آید، پس استحباب اصلش که طلب است ولی نکته‌ای که استحباب را می‌رساند از غیر سنخ طلب است، جواز ترک است که با طلب مباین است، وقتی این طور بود مولا یک طلبی کرده است ما نمی‌دانیم سنخ استحباب را اراده کرده است یا سنخ وجوب را؟ می‌گوید در مقام بیان بوده است و هیچ قیدی هم نیاورده است برای هیچ کدام بر کدام حمل کنیم؟ گوید بر همان حمل کن که از سنخ خودش است، طلبی که می‌کند قرینه‌ای که نمی‌آورد همان شدت طلب را می‌خواهد چرا که شدت طلب از سنخ طلب است نیاز به بیان ندارد. وقتی طلب کرده است اعلی مرتبه یعنی راضی به ترک نیستم نیاز به بیان ندارد، این که راضی به ترک نیستم قرینه نمی‌خواهد چون از سنخ طلب است ولی اگر بخواهد استحباب را اراده کند چون می‌خواهد بگوید راضی به ترک هستم جواز ترک داری آن از سنخ طلب نیست نیاز به بیان دارد. پس در وقتی که دو تا مدعی است یکی وجوب و یکی استحباب و یکیش نیاز به بیان دارد و یکی نیاز به بیان ندارد مقدمات حکمت گوید اگر آن را اراده کرده است که نیاز به بیان دارد باید بگوید، آنکه نیاز به بیان ندارد که بیان نمی‌خواهد همان است.

## مقدمه دوم: پنج احتمال اخبار من بلغ

این مقدمه که از مباحث گذشته روشن شده است تبیین می‌کند که در اخبار من بلغ پنج احتمال وجود داشت: جعل حجیت، جعل استحباب نفسی، سه احتمال دیگر هم بود که با اینها مسانخ نبود که عبارتند از: تفضل، استحباب طریقی، ارشاد به حکم عقل.

## مقدمه سوم تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت

در بحث تعارض این بحث است که اگر مدلول مطابقی خبری از حجیت افتاد آیا مدلول التزامی هم از حجیت می‌افتد؟ جواب اینکه در اینجا دو نظر است: نظر مرحوم خوئی و تابعینش این است که مدلول التزامی همان‌طور که ثبوتا و اثباتا تابع مدلول مطابقی است حجیتاً هم تابع است لکن نظر مرحوم نائینی این است که ممکن است مدلول مطابقی در اثر معارضه با خبر دیگری از حجیت بیفتد اما مدلول التزامی بقائا و حجیتاً بماند.

این نکته شایان توجه است که همه قبول دارند که مدلول التزامی ثبوتا و اثباتا تابع مدلول مطابقی است چرا که اگر ریشه نباشد فرع هم نیست، کلام در حجیت است یعنی مدلول التزامی شکل گرفته است، مطابقی هست ولی در اثر معارضه با خبر دیگری از حجیت افتاده است اکنون کلام در این است که حجیت مدلول التزامی هم از کار می‌افتد یا نه؟

در ما نحن فیه این بحث جا دارد چرا که ما خبر ضعیفی دال بر وجوب داریم، وقتی دال بر وجوب بود به دلالت التزامی کشف می‌کند که ثواب هم دارد، می‌گویند در اینجا مدلول مطابقی که از کار افتاده است چون خبر ضعیف است حجیت ندارد آیا آن مدلول التزامی هم از کار می‌افتد یا از کار نمی‌افتد؟ اگر مدلول التزامی از کار بیفتد کاشفی از ثواب نداریم وقتی نداشتیم اخبار من بلغ چطور شامل اینجا شود؟

بنابراین اگر کسی این مبنا را گفت که مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است اگر مدلول مطابقی از کار افتاد مدلول التزامی هم از کار می‌افتد در نتیجه اخبار من بلغ شامل اینجا نمی‌شود و لکن اگر مبنای دیگر را قائل شویم اخبار من بلغ شامل اینجا می‌شود.

بنابراین این مقدمه هم باید توجه شود که آیا مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است یا نه؟ علی فرض اینکه نباشد هیچ مشکلی نداریم یعنی جا برای بحث دارد ولی اگر مدلول التزامی در حجیت تابع باشد چیزی برای بحث نمی‌ماند لذا بحث‌های بعدی علی فرض التنزل بایستی لحاظ شود و بگوییم سلمنا بنا بر فرض اینکه مدلول التزامی در حجیت تابع مطابقی نباشد، یعنی آن از کار می‌افتد این کما کان هست حالا بحث می‌کنیم اخبار من بلغ اینجا را به عنوان بلوغ ثواب گرفته است می‌تواند جعل استحباب کند یا نه؟ بر اساس مبنای حجیت و نیز بر اساس مبنای جعل استحباب نفسی بایستی بررسی شود و سپس اشکالات آن مطرح شود.

### نظر شیخنا الاستاذ در مقدمه سوم

مبنای ما این است که برای ما خیلی واضح نیست که در حجیت آیا مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی هست یا نیست؟ ولی تمایل به مبنای مرحوم نائینی داریم که گر چه دلالت التزامی در ثبوت و اثبات تابع است ولی می‌تواند در حجیت تابع نباشد خصوصا در بحث معارضه لذا اینجا جا برای اخبار من بلغ است، می‌گوییم خبر ضعیف مدلول مطابقی‌اش حجت نیست ولی منافات ندارد که مدلول التزامی‌اش خصوصا در ما نحن فیه که بحث معارض هم نیست بلوغ ثواب صدق کند منتهی بلوغ ثواب هم که صدق کرد ثواب بر وجوب در اینجا است، وقتی ثواب بر وجوب بود ما اینجا نمی‌توانیم استحباب جعل کنیم.

# بررسی نظرات

در ذی المقدمه باید توجه شود که اگر مدلول التزامی تابع مطابقی باشد در حجیت یعنی آن ساقط می‌شود این هم ساقط می‌شود که دیگر موضوع عوض می‌شود و موضوعی برای اخبار من بلغ نداریم. علی فرض تنزل که مبنای مرحوم نائینی را بگوییم که تابع نیست بحث دارد که اینجا با توجه به این مطلب نظرات در ذیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

# تبیین اصل بحث توسط شیخ شیخنا الاستاذ حضرت آیت الله وحید خراسانی دام عزه با مقدمات بالا

## بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مشهور

اکنون هر کدام را مورد بررسی قرار خواهیم داد. ابتدا به بررسی مبنای مشهور می‌پردازیم. طبق مبنای مشهور قدما که گویند وجوب عبارت است از طلب الفعل مع منع من الترک، آیا در اینجا اخبار من بلغ خبر ضعیف دال بر وجوب را شامل می‌شود یا شامل نمی‌شود؟

در اینجا خبر ضعیفی که آمده چون ضعیف است وجوب را ثابت نمی‌کند ولی به دلالت التزامی به ما می‌رساند که این عمل ثواب دارد پس فعلا مشمول اخبار من بلغ هست، چون عرض شد اگر خبری گفت فلان عمل واجب یا مستحب است به دلالت التزامی می‌گوید پس ثواب هم دارد حالا که مشمول اخبار من بلغ شد آیا مجتهد می‌تواند فتوا به استحباب بدهد یا نه؟

چون این را هم توجه داشته باشید که ما در اخبار من بلغ می‌خواهیم استحباب این عمل را ثابت کنیم، این خبر ضعیف دال بر وجوب است چگونه از آن فتوای به استحباب استفاده کنیم؟ طبعا قائلند در اینجا این خبر که ضعیف است حجیت ندارد به دلالت التزامی کشف کردیم ثواب به او می‌دهند وقتی ثواب دادند مشمول اخبار من بلغ است ثواب هم که بدهند مطلوب هم هست پس اصل مطلوبیت ثابت می‌شود اما به چه دلیل بگوییم منع از ترک دارد؟ لذا آن را هم نمی‌توانیم ثابت کنیم لذا اخبار من بلغ این خبر ضعیف را بما انه البالغ علیه الثواب است می‌گیرد منتهی کلام بر این است که اگر بخواهیم فتوا به استحباب بدهیم بایستی سراغ آن پنج احتمال در اخبار من بلغ برویم.

مشهور قدما گویند وجوب یعنی طلب الفعل مع المنع من الترک، خبر ضعیف که هیچ کدام از اینها را ثابت نکرد چون ضعیف است نه طلبش را و نه منع از ترکش را. ولی این خبر یک مدلول التزامی دارد که همان‌طور که گفته این مطلوب است منع از ترک هم دارد به دلالت التزامی گوید ثواب هم دارد تا گفت ثواب دارد می‌شود صغرای اخبار من بلغ، چون اخبار من بلغ گفت من بلغ علیه الثواب این هم که ثواب را به دلالت التزامی می‌رساند، وقتی بلغ علیه الثواب شد مبنای اول در اخبار من بلغ جعل حجیت بود بلافاصله موضوع پیدا کرد جعل حجیت را ثابت کرد و شد خبر حجت، وقتی خبر حجت شد محتوایش فقط مطلوبیت است چون از مطلوبیت به ثواب رسیدیم همین مطلوبیت هم ثابت می‌شود و ثابت می‌شود که این مستحب نفسی است، اما منع از ترک که دیگر ربطی به اخبار من بلغ ندارد چون ثواب را به مطلوبیت می‌دهند نه منع از ترک.

مبنای دوم این بود که اگر بلغ علیه الثواب صدق کرد اخبار من بلغ جعل استحباب نفسی می‌کند، خبر ضعیف قائم شده که این فعل واجب است، واجب است یعنی طلب الفعل مع المنع من الترک، از طلب الفعل به دلالت التزامی ثواب را کشف کردیم شد بلغ علیه الثواب، تا بلغ علیه الثواب شد اخبار من بلغ می‌گیرد مبنای دوم پیاده می‌شود جعل استحباب نفسی.

اما طبق سه احتمال دیگر در اخبار من بلغ استحباب جعل نمی‌شود بخاطر اینکه یکی این بود که مفاد اخبار من بلغ ارشاد به حکم عقل است، تفضل هم هکذا، استحباب طریقی هم مصلحت نداشت و فقط طریق بود و حافظ واقعیات بود.

بنابراین اگر کسی بگوید اگر مشهور قدما فتوا دادند که اخبار من بلغ واجبات را می‌گیرد ولی نتیجه‌اش استحباب است، خبر ضعیفی که مفادش وجوب است اخبار من بلغ شامل آن می‌شود ولی سر از استحباب در می‌آورد.

## اشکال شیخنا الاستاذ به تبیین استادشان در اینجا

اگر کسی این مبنا را گفت که مدلول التزامی در حجیت تابع مدلول مطابقی است اگر مدلول مطابقی از کار افتاد مدلول التزامی هم از کار می‌افتد در نتیجه اخبار من بلغ شامل اینجا نمی‌شود و لکن اگر مبنای دیگر را قائل شویم اخبار من بلغ شامل اینجا می‌شود لذا یک اشکال هم همین است که شما اصلا کاشفی از ثواب ندارید. استاد ما آقای وحید گفتند اینجا با جاهای دیگر فرق می‌کند چون در جاهای دیگر گفته است دو خبر با هم تعارض می‌کنند مدلول مطابقی حجیتا از کار بیفتد مدلول التزامی هم از کار می‌افتد چون معارض دارد ولی فرموده است اینجا آن طور نیست چون در حقیقت مدلول مطابقی ما که خبر ضعیف آمده دال بر وجوب است اینکه معارض ندارد خبر دیگری که معارضش نیست فقط مشکلش این است که ضعف سندی دارد وقتی ضعف سندی داشت می‌گوییم این وجوب که مدلولش است ثابت نمی‌شود چون ضعیف است و دلیل بر حجیت این نداریم ولی بالاخره کاشف از ترتب ثواب است بنابراین اینجا می‌تواند کاشف از ثواب باشد.

ولی هر چه فکر می‌کنیم می‌بینیم فرقی ندارد در جاهای دیگر که معارض دارد بخاطر معارضه حجت نیست اینجا هم قصور مقتضی است و ادله حجیت خبر ثقه اینجا را شامل نمی‌شود، ایشان جواب می‌دهند اخبار من بلغ که این را می‌گیرد چون بلغ علیه الثواب صدق می‌کند فرض این است که در اینجا مفاد خبر دال بر وجوب است، بله این وجوب حجت نیست، چون خبر ثقه این را نمی‌گیرد چون خبر ثقه نیست ادله حجیت خبر ثقه این را نمی‌گیرد و لکن بلغ علیه الثواب که خبر ضعیف صدق می‌کند بنابراین اخبار من بلغ می‌تواند این را بگیرد، فرموده است اینجا انفکاک مدلول التزامی و مدلول مطابقی در حجیت نیست، عرض ما این است که چرا انفکاک نباشد؟ بالاخره شما مدلول التزامی‌ات حجت نیست اگر بگویی مدلول التزامی حجت است می‌شود انفکاک بین مدلول التزامی و مطابقی، انفکاک هست.

به هر حال بر مبنای مشهور جعل حجیت این طور می‌شود که خبر ضعیفی که دال بر حجیت است که منع از ترکش را ثابت نمی‌کند ولی مطلوبیتش را ثابت می‌کند این را حجت می‌کنیم. خبر من بلغ که این را حجت کرد مفادش بیشتر از این نیست که این مطلوبیت حجت است اما اینکه از آن استحباب استفاده بشود یا نشود دیگر به این ربطی ندارد، اخبار من بلغ جعل حجیت کرد برای مفاد این خبر ضعیفی که طلب الفعل است، این طلب الفعل جامع است بین وجوب و استحباب، هم با وجوب می‌سازد هم با استحباب، تعیین یکی از وجوب و استحباب دلیل می‌خواهد و ما دلیل نداریم، بنابراین طبق مبنای جعل حجیت نمی‌توانیم در اینجا بگوییم استحباب جعل شده است، بنابراین تبیین استادمان درست نیست.

اما طبق مبنای دوم در اخبار من بلغ که جعل استحباب نفسی باشد استاد ما فرمودند استحباب نفسی ثابت می‌شود دلیل آوردند که وقتی مفاد خبر وجوب یا مطلوبیت بود بلوغ ثواب را کشف می‌کنیم تا بلوغ ثواب شد مبنای دوم این است که بلافاصله جعل استحباب نفسی می‌شود و لکن باز مقتضای تامل این است که این هم ثابت نمی‌شود بخاطر اینکه فرض این است اخبار من بلغ آمده ثواب خاصی را کشف کرده یعنی یک ثوابی که از ناحیه وجوب آمده است، آن ثواب خاص با وجوب می‌سازد، چطور از ثوابی که مربوط به وجوب است استحبابی را ثابت کنیم که کاشفی از آن نداریم؟ چون استحباب ثواب خاصی دارد، ثواب استحباب، وجوب ثواب خاصی دارد که ثواب وجوب باشد، فرض این است که طبق این خبر ضعیف ثوابی را کشف کردیم که مربوط به وجوب عمل است به مدلول التزامی، اگر منکشف ما ثواب برای وجوب است چگونه ما جعل کنیم استحبابی را که کاشفی نسبت به او نداریم؟ لذا به نظر می‌رسد طبق این مبنا هم ما نمی‌توانیم استحباب نفسی را ثابت کنیم.

به علاوه اینکه اخبار من بلغ این خبر ضعیف دال بر وجوب را اصلا نمی‌گیرد بخاطر مناسبت حکم و موضوع یعنی در شریعت اسلام هر وقت حکم الزامی داریم غالب موارد اصلا ترغیب به ثواب نیست نماز واجب است، روزه واجب است، شرب خمر حرام است، غیبت حرام است، ترغیب به ثواب نیست اما در مستحبات ترغیب به ثواب هست این مقدمه خارجیه سبب می‌شود که این خبر ضعیف که دال بر وجوب است اصلا کاشف از ثواب نباشد، آن غلبه‌ای که در واجبات و محرمات وعده‌ی ثوابی در اخبار نیامده و در مستحبات آمده است خود این سبب می‌شود اخبار من بلغ منصرف به غیر الزامیات شود، بنابراین اینجا که خبر ضعیفی آمده که دال بر وجوب است اصلا در آن بلوغ ثوابی نیست.

بنابراین بیان استاد ما اشکال دارد که اولا چه طبق مبنای جعل حجیت چه طبق مبنای استحباب نفسی چون منکشف ما ثواب مترتب بر وجوب است نمی‌تواند جعل بر اساس او مستحب باشد، مطابقت ندارد، بالاتر از اینها این است که اصلا قرینه خارجیه سبب می‌شود که اخبار من بلغ از خبر ضعیف دال بر وجوب انصراف داشته باشد که در واقع ریشه را می‌زنید. قرینه صارفه قرینه‌ای خارجیه است اکثر روایاتی که درباره با مستحبات است ترغیب به ثواب هم در آن است و لکن قلّما یوجد خبری که دال بر الزام باشد چه واجبات و چه محرمات در آنجا ترغیب به ثواب نیست پس این خودش قرینه می‌شود در ما نحن فیه که یک خبر ضعیف دال بر وجوب است اصلا بلغ علیه الثواب صدق نکند تا بعد بحث کنیم که آیا استحباب جعل می‌شود یا نمی‌شود، چون بحث ما راجع به این است که خبر ضعیف دال بر وجوب مشمول اخبار من بلغ هست یا نیست. این باعث می‌شود بگوییم یا اخبار من بلغ اینجا را نمی‌گیرد یا لا اقل سبب اجمال می‌شود که شک کنیم که اصلا اخبار من بلغ می‌گیرد یا نمی‌گیرد.

لکن جا دارد اینجا کسی بگوید می‌شود جعل استحباب نفسی کرد چون در اینجا جزئی که اولش داریم وجوب نیست، فرض این است که وجوب مرکب از دو جزء است، جزء دومش که سبب می‌شود وجوب فهمیده بشود ربطی به بلوغ ثواب ندارد، طلب الفعلش کاشف از ترتب ثواب هست، بعد این خودش موضوع می‌شود وقتی من بلغ علیه الثواب صدق کرد این موضوع می‌شود که آن مبنای دوم در اخبار من بلغ که جعل استحباب نفسی باشد در اینجا صغری پیدا کند، لذا این از مبنای آخوند بهتر است و با مبنای آخوند یا هر کس قائل به وضع صیغه‌ی امر برای وجوب است قیاس نمی‌شود، در آنجا اشکال واضح است که اصلا مفاد صیغه‌ی امر وجوب است و اصلا کاشف است از ثواب وجوبی، دیگر معنا ندارد جعل استحباب نفسی شود ولی طبق نظر مشهور قدما که مفاد صیغه امر وجوب نیست بلکه طلب است با منع از ترک و ما از طلبش ترتب ثواب را استفاده می‌کنیم، تا با طلب فهمیدیم می‌گوید این موضوع می‌شود که ما بتوانیم در اینجا استحباب نفسی را جعل کنیم و دیگر آن اشکالی که به نظریه آخوند وارد است به این وارد نیست. منتهی فقط یک مساله است و آن اینکه این طلب جامع است بین وجوب و استحباب یعنی هم با وجوب می‌سازد و هم با استحباب، شما آن جزء دیگر که منع از ترک باشد را ضمیمه کردید به این جامع طلب و گفتید می‌شود وجوب ولی اگر آن را ضمیمه نکنید در همین حد جامعی باقی می‌ماند ولی باز استحباب ثابت نمی‌شود، بنابراین تذکر این نکته لازم است که از مبنای مرحوم آخوند بالاتر است ولی باز در عین حال آن اشکال هست که جامع که کاشف از ثواب است بخواهید استحباب نفسی را اثبات کنید کمی زور می‌طلبد ولی در عین حال کمی بهتر است که اگر کسی اصرار کند که ما می‌توانیم طبق مبنای دوم در اخبار من بلغ جعل استحباب نفسی کنیم جا دارد ولی کمی ناصافی هم دارد که درحقیقت شما جامع بین استحباب و وجوب را دارید چطور می‌گویید اخبار من بلغ در اینجا استحباب نفسی را جعل می‌کند؟

بر اساس سه مبنای دیگر هم که اصلا استحباب ثابت نمی‌شود، اگر بنا باشد بر اساس جعل حجیت و جعل استحباب نفسی ثابت نشود به طریق اولی آن سه مبنای دیگر ثابت نمی‌شود.

## بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مرحوم آخوند

مرحوم آخوند قائلند این خبر ضعیف که دال بر وجوب است، صیغه امری که دارد برای وجوب وضع شده است ولی بخاطر ضعف سند وجوب را نمی‌تواند ثابت کند اما به دلالت التزامی گوید این ثواب دارد وقتی ثواب داشت اخبار من بلغ زنده می‌شود، سپس بر اساس احتمال جعل حجیت این خبر ضعیف حجت می‌شود. حالا که حجت است آیا وجوب را ثابت می‌کند یا استحباب را؟ علی القاعده طبق مبنای مرحوم آخوند باید بگوییم جعل حجیت وجوب را ثابت می‌کند نه استحباب را. چون اینجا دیگر وجوب مرکب نیست بلکه بسیط است و فقط وجوب را می‌رساند و وجوب ثابت می‌شود اما استحباب را نتیجه نمی‌دهد.

### از جمله نتایج مهم این قسمت اثبات بطلان احتمال جعل حجیت است

اگر کسی این طور جلو برود این خودش یک نقضی است به افرادی که گویند جعل حجیت است مبنایشان هم این است گوید شما باید فتوای به وجوب بدهید و حال اینکه فتوا نمی‌دهند. این یک نقضی به ایشان است. ما منطقی بحث می‌کنیم مبانی فرق می‌کند. اینجا چون شما می‌گویید خبر ضعیف وضع شده برای وجوب گوییم عیبی ندارد اخبار من بلغ هم طبق قول اول این را حجت کرد تا حجت کرد بایستی محتوایش را ثابت کند، محتوایش می‌شود وجوب و این گفتنی نیست. چون اگر وجوب جعل کرد خود شما ملتزم نیستید اگر استحباب جعل کنید خلاف آن مفادش است.

طبق احتمال دوم در اخبار من بلغ که استحباب نفسی جعل می‌کند بر مبنای مرحوم آخوند چون کاشف از ثواب خاص است نمی‌شود جعل استحباب نفسی کرد.

سه احتمال دیگر که ارشاد و تفضل و استحباب طریقی بودند در اینجا هیچ نتیجه‌ای نمی‌دهد لذا مجتهد بر اساس مبنای تفضل فتوا می‌دهد تفضلا ثواب به تو می‌دهند، بر اساس مبنای ارشاد فتوا می‌دهد تو انسان منقادی هستی، بر اساس مبنای استحباب طریقی گوید این احتیاطی است، احتیاطا بیاور تا به واقع برسی و الحمدلله.

# جلسه سی و پنجم دوشنبه 16 آبان 1401

## بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مرحومین نائینی و خوئی

مرحوم نائینی و مرحوم خوئی قائلند صیغه‌ی امر بیش از طلب و مطلوبیت فعل را نمی‌رساند، اگر در کنارش ترخیص در ترک از طرف شارع بود عقل انتزاع استحباب می‌کند، اگر نبود انتزاع وجوب می‌کند.

در اینجا نیز لقائل ان یقول بر اساس جعل حجیت مشکل است بتوانیم استحباب را استفاده کنیم، چون جعل حجیت گوید این خبری که مفادش طلب و مطلوبیت فعل است، حجت است، وقتی حجت باشد اعم از وجوب و استحباب است و جامع هیچ‌گاه منحصر به یک فرد نمی‌شود، بنابراین می‌توان گفت جامع بین وجوب و استحباب غیر از خود استحباب است، اخبار من بلغ طبق مبنای اول این خبر ضعیف را حجت کرده است، حجت کرده است یعنی اصل جامع ثابت می‌شود ولی ربطی به استحباب ندارد.

هکذا مبنای دوم در اخبار من بلغ که جعل استحباب نفسی باشد، باز هم نمی‌شود بخاطر همان اشکالات سابق، چون آنچه مفاد خبر ضعیف است مطلوبیت است و این نمی‌تواند با جعل استحباب نفسی ملازمه داشته باشد و این فرق می‌کند با مواردی که مفاد خبر مستقیما استحباب باشد، اگر خبر ضعیفی آمد که هذا الفعل مستحبٌ، به دلالت التزامی بلوغ ثواب را کشف می‌کند بعد اخبار من بلغ هم گوید ما جعل استحباب نفسی می‌کنیم روی همین مفادی که مستحب است، ولی فرض این است که طبق مبنای مرحوم نائینی و مرحوم خوئی مفاد خبر ضعیف اصل مطلوبیت است که جامع است، لذا نمی‌توانیم استحباب نفسی را ثابت کنیم. به عبارت بهتر اخبار من بلغ آن قدر قدرت ندارد که بگوید خبری که مفادش جامع بین وجوب و استحباب است ما استحباب جعل می‌کنیم.

سه مبنای دیگر در اخبار من بلغ هم پر واضح است، وقتی این دو مبنا رد شد آن سه تا هم نمی‌شود.

## بررسی شمول اخبار من بلغ نسبت به خبر ضعیف دال بر وجوب بنابر مبنای مرحوم آغا ضیاء الدین عراقی

آغا ضیاء فرمودند ما وجوب را از اطلاق می‌فهمیم، یعنی مفاد خبر در ما نحن فیه مطلوبیت است، اگر بخواهد وجوب ثابت شود به اطلاق است، می‌گوییم طبق این مبنا هم خبر ضعیفی که قائم شده است که مطلوبیت است اگر هم کاشف باشد کاشف از ثواب جامع است و ثواب جامع اعم است از اینکه اخبار من بلغ بتواند خصوص استحباب را ثابت کند.

هم طبق مبنای جعل حجیت خبر من بلغ می‌گوید این خبر ضعیف حجت است، مفاد این خبر ضعیف اصل مطلوبیت است، این ربطی به استحباب ندارد. هکذا مبنای دوم در اخبار من بلغ که می‌خواهد استحباب نفسی جعل کند، برای خبر ضعیفی که مفادش استحباب نیست بلکه مفادش جامع طلب است، این هم نمی‌شود بلکه طبق مبنای آغا ضیاء عراقی اگر خواسته باشیم بر اساس مبنایشان مشی کنیم باید بگوییم در اینجا وجوب است، که در حقیقت ربطی به استحباب ندارد، می‌گوییم به همان بیانی که اگر این خبر ضعیف معتبر بود و صیغه‌ی امر داشت دال بر مطلق طلب بود، می‌گفتیم اطلاق طلب اقتضا می‌کند ثبوت وجوب را، بنابراین وجوب کاشف است از ملاک وجوبی، اگر مفاد خبر وجوب است چگونه شما می‌توانید بر اساس اخبار من بلغ استحبابی را جعل کنید که ضد وجوب است؟ این اشکالش قوی‌تر است.

شبیه مبنای مرحوم آخوند می‌شود منتهی آخوند می‌گفت بالوضع دال بر وجوب است این به اطلاق گوید دال بر وجوب است، پس در نهایت مفاد خبر سر از وجوب در می‌آورد، اگر مفاد خبر سر از وجوب در می‌آورد چگونه شما می‌خواهید با اخبار من بلغ استحباب را جعل کنید؟

سوال این است که خبری که دال بر وجوب است حقیقت وجوب چه چیزی است؟ حقیقت وجوب درش چند مبنا وجود دارد، یعنی از کجای خبر که یک امری درش است وجوب استفاده می‌شود؟ می‌گوییم تقریبا مبنای آغا ضیاء عراقی با مبنای آخوند در این جهت شریکند که در نهایت نتیجه این می‌شود که مفاد این خبر مستقیما وجوب است. وقتی مستقیما وجوب بود دیگر نمی‌شود شما مستقیما استحباب جعل کنید.

بله طبق نظر افرادی مثل مشهور قدما که گفتند طلب الفعل مع المنع عن الترک است یا مبنای نائینی و آخوند که طلب الفعل است کمی سر و صورت داشت که ما استحباب جعل کنیم چون طلب الفعل مبهم است مجمل است جامع است یک جامعی است جا دارد استحباب را هم بگیرد ولی طبق نظر آخوند و آغا ضیاء عراقی مستقیم وجوب می‌شود مخصوصا طبق احتمال جعل حجیت که باز همین وجوب را باید حجت کنند ولی طبق مبنای نائینی و مشهور قدما کمی سر و صورت دارد، چون یک جامعی است که یک فرضش هم استحباب است یعنی کمی انعطاف‌پذیر است اما طبق مبنای آخوند و آقای عراقی اصلا انعطاف‌پذیر نیست. البته باز کلام مرحوم آغا ضیاء کمی از آخوند بهتر است چون گوید به مقدمات حکمت است، باز در مقدمات حکمت اختلاف است، ما بعد از آنکه مقدمات حکمت را جاری می‌کنیم اطلاق یا وجوب آیا به حکم عقل است یا به مدلول لفظ است یا به حکم عقلا است؟ در اینجا سه نظریه است، معروف متاخرین گویند اطلاق به حکم عقل است، مرحوم امام گوید به حکم عقلا است، افرادی مثل مرحوم تبریزی و شاگردانش قائلند باز به همین لفظ منتسب است. باز طبق این آخری‌‌ها که گویند به لفظ منتسب است شبیه آخوند می‌شود ولی اگر گفتیم به حکم عقل یا عقلا است شبیه مرحوم نائینی است، مبانی مختلف است.

خلاصه اینکه اگر بخواهیم بفهمیم در جایی که خبر ضعیفی مفادش وجوب است آیا اخبار من بلغ شامل می‌شود یا نمی‌شود باید مبانی را در بحث صیغه‌ی امر در نظر داشته باشیم و هکذا مبانی و اقوال در اخبار من بلغ را هم در نظر داشته باشیم.

## نظر نهایی شیخنا الاستاذ به اینکه جعل استحباب نفسی طبق هیچ کدام از این بیست حالت جا ندارد

در نهایت اینکه اگر فرض کردیم در حقیقت وجود، چهار مبنا است و در اخبار من بلغ هم پنج مبنا است ضرب چهار در پنج بیست می‌شود که بیست حالت پیدا می‌کند که در این بیست حالت بعضی‌اش واضح است که استحباب نفسی جعل نمی‌شود و بعضی ناصافی دارد ولی ما در نهایت به این نتیجه رسیدیم که در هیچ یک از اینها استحباب نفسی جعل نمی‌شود. بنابراین اخبار من بلغ در فقه هیچ کارآیی ندارد چون بیش از همین نمی‌رساند که اگر خبری برسد که در آن خبر مفادش این است که ثواب دارد تفضلا ذات باری تعالی چون اکرم الاکرمین است، چون اجود الاجودین است این شخص را ناامید نمی‌کند، همان ثوابی را که بر اساس آن روایت و لو ضعیف باشد به او وعده داده‌اند می‌دهد اما اینکه از آن حجیت استفاده شود یا استحباب نفسی استفاده شود تا ما بتوانیم بر اساس آن خبر ضعیف فتوا به استحباب بدهیم از آن استفاده نمی‌شود، باید بگوییم رجاءا انجام بدهید اگر قصد ورود کنید تشریع است، حداقل این مباحث برای ما این قدر مفید است که اگر مثلا شب نوزدهم می‌رویم غسل می‌کنیم توجه داشته باشیم که رجاءا غسل کنیم چون فقهای متاخر احدی را خبر نداریم که قائل باشند اخبار من بلغ اثبات استحباب نفسی می‌کند، یا به قصد قربت مطلقه انجام دهید یعنی این عمل را انجام می‌دهم ان کان مستحبا فمستحب و ان غیر مستحب فرجاءا.

## اخبار من بلغ مختص اخبار ضعیف نیست

اخبار من بلغ مختص خبر ضعیف نیست و برای مطلق اخبار است، یعنی در اخباری که معتبرند هم با حجیت خبر ثقه آن را حجت می‌دانیم هم با اخبار من بلغ به عنوان بلوغ ثواب حجت می‌دانیم منافاتی هم ندارد یکی به حکم اولی و یکی به حکم ثانوی. منتهی معروف شده است که اخبار من بلغ جعل حجیت برای خبر ضعیف می‌کند ولی توجه ندارند که اخبار من بلغ اطلاق دارد اگر نگوییم مثل سید یزدی که قدر متیقن این اخبار معتبر است لااقل اطلاق دارد هم خبر ضعیف را و هم معتبر را می‌گیرد منتهی مشهور به ایشان نسبت داده شده است که اخبار من بلغ جعل حجیت برای خبر ضعیف می‌کند لذا شده است تسامح در ادله‌ی سنن، اگر این را توجه نداشته باشیم با مشکل مواجه می‌شویم، لعل مشهور که فتوا دادند به استحباب در بسیاری از موارد از باب اخبار من بلغ است. مشهور قبل از علامه حلی قاعده تسامح در ادله سنن را قائل بودند منتهی در اینکه مشهور آیا جعل حجیت می‌گوید یا مبنای دوم را که جعل استحباب نفسی است اختلاف است لکن خیلی از ایشان قائل به جعل حجیت هستند. البته متاخرین جعل حجیت را از اخبار من بلغ استفاده نمی‌کنند و بیشتر قائل به تفضلند. اگر کسی اخبار من بلغ را جعل حجیت قرار داد بسیاری از مستحبات و مکروهات دیگر لازم نیست از مستندش بحث شود. خیلی از جاها اگر دیدید یک جایی را مشهور قدما فتوای به استحباب دادند ولی هر چه جستجو کردید دیدید یک مستند معتبری برای آنها نیست می‌فهمید مستندش اخبار من بلغ است.

## بحث حرمت در اخبار من بلغ

بعضی وجوب و حرام را در اخبار من بلغ با هم بحث کردند ولی ما برای اینجا مباحث خلط نشود وجوب را جدا بحث کردیم ولی در محرمات هم همین بحث است، منتهی قبلا بحثی در مکروهات کردیم که آیا اخبار من بلغ ترک را هم شامل می‌شود یا نمی‌شود؟ بر اساس آن حرف که اصلا نمی‌گیرد چون عملی در کار نیست «فعمله» لذا محرمات را نمی‌گیرد ولی اگر از جانب الزام به آن نگاه کنیم با واجبات یکی می‌شود. پس محرمات مثل شمشیر دو لبه است بما انه الزامٌ مثل واجبات می‌شود، بما انه درش ترک دارد اصلا نمی‌تواند اخبار من بلغ بگیرد، مقتضی ندارد، چون در آن روایت دارد فعمله، ما که در محرمات عملی انجام نمی‌دهیم، ما ترک انجام می‌دهیم مگر به آن توجیهاتی که کسی بگوید ترک هم نوعی عمل است و بحثش را در مکروهات کردیم، پس از جانب ترکی مکروهات را بحث کردیم که این بحث هم پوشش داده شده است، به لحاظ الزامش هم همان‌طور که واجبات را بحث کردیم محرماتش هم چون جنبه الزام دارد شامل می‌شود لذا دیگر تکرار نمی‌شود.

## جمع‌بندی نهایی

ما در مجموع در اخبار من بلغ در سه مقام بحث کردیم، مقام اول این بود که این اخبار مفادشان چیست که پنج احتمال مطرح کردیم، مقام دوم ثمرات مختلفی بین این پنج نظریه را مطرح کردیم، مقام سوم هم این بودکه بعضی از موارد مورد بحث است که آیا اخبار من بلغ اینها را می‌گیرد یا نمی‌گیرد چند مورد بحث کردیم. در این مقام سوم چند مورد دیگر هم است یکیش در رابطه با فتوای فقیه است که فقیهی فتوایی داده است آیا اخبار من بلغ شامل می‌شود یا نمی‌شود مورد بحث است بعضی گویند ظهور اخبار من بلغ در خبر حسی است، فتوای مجتهد خبر حدسی است باید بحث شود این اخبار حدسی را می‌گیرد یا نه؟، یکی در رابطه با اخباری که در کتب عامه است آیا اخبار من بلغ شامل می‌شود یا نمی‌شود که باید بشود آیا می‌شود خبر از عامه گرفت یا نمی‌شود به قول استاد ما آقای وحید می‌گفت آنها ظلمتند، تاریکی‌اند موجب جهلند نمی‌شود از آنها گرفت. به هر حال اینها را بحث نمی‌کنیم مخافه التطویل. آنها را در کتب شیخ و غیر شیخ می‌توان پیدا کرد خیلی هم بحث‌های مهمی نیست و الحمدلله.

# جلسه سی و ششم سه‌شنبه 17 آبان 1401

# بحث جدید: تنبیه چهارم

در کتاب کفایه الاصول تنبیه سوم است ولی در شمارش ما تنبیه چهارم است، چون از ابتدا که وارد شدیم تنبیه اول در رابطه با این بود که در برائت اصل حاکم نباشد، که بحث استصحاب عدم تذکیه را به همین مناسبت مطرح کردیم، تنبیه دوم در رابطه حسن احتیاط بود، تنبیه سوم در امکان احتیاط بود که اخبار من بلغ هم ذیل آن بحث شد، به هر حال تنبیه فعلی تنبیه چهارم است.

# موضوع بحث: جریان برائت در شبهات موضوعیه تحریمیه

تا اینجا ادله شرعیه را که بحث کردیم در مجموع هم برائت عقلی را قبول کردیم و هم برائت شرعی را، ادله‌اش را که بحث کردیم فی الجمله بعضی را قبول کردیم، از نظر ما مثل سایر اصولیین برائت شرعی ثابت است، برائت عقلی هم ثابت است خلافا لمسلک **حق الطاعه** که گوید برائت عقلی نداریم. آنچه مهم است در ادله شرعیه «**رفع ما لا یعلمون**» یا «**استصحاب عدم تکلیف**» یا «**روایت مسعده بن صدقه**» اینها اطلاق دارد هم شبهات حکمیه را شامل ‌می‌شود و هم شبهات موضوعیه را. منتهی نزاعی که اصولیین با اخباریین دارند فقط در **شبهات حکمیه تحریمیه** است که اخباری‌ها احتیاطی هستند و اصولیین برائتی هستند.

## مقدمه: فرق شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه

اما شبهات موضوعیه، البته ابتدا فرق شبهات موضوعیه و حکمیه مطرح می‌شود، که چند فرق مطرح کردند:

**فرق اول** اینکه شبهات حکمیه یکی از ناحیه منشأ شک است، یکی از ناحیه رفع شک است، یکی هم از حیث کلی و جزئی بودن است. در شبهات حکمیه منشأ شک یا فقدان نص است، یا اجمال نص است، یا تعارض نصین است، اما منشأ شک در شبهات موضوعیه اشتباه امور خارجیه است.

**فرق دوم** این است که در شبهات حکمیه رفع شبهه به دست شارع است چون منشأ آن از ناحیه شارع آمده است پس خود شارع هم بایستی رفع کند دست ما نیست، ولی در شبهات موضوعیه رفعش به دست مکلف است هوا تاریک است نمی‌داند این مایع خمر است یا آب است چراغ را روشن کند می‌فهمد، یا اگر خیلی ظریف است در آزمایشگاه بگذارد می‌فهمد اما شارع که موضوعات را نمی‌آید برای ما واضح کند.

**فرق سوم** در کلی و جزئی است، شبهات حکمیه همیشه کلی است، کلاً نمی‌دانم شرب تتن حلال است یا حرام است؟ گوشت خرگوش کلاً نمی‌دانم حلال است یا حرام است؟ دعا عند رویه الهلال نمی‌دانم واجب است یا واجب نیست؟ و هکذا. ولی در شبهات موضوعیه همیشه حکم جزئی است، شما می‌دانید خمر به نحو کلی حرام است، به نحو کلی می‌دانید آب حلال است، یک مایع خاصی در اینجا هست نمی‌دانیم حکم همین مایع چی است؟ موضوع که در اینجا جزئی است، حکمش هم جزئی است. شما خصوص این مایع را نمی‌دانید حلیت یا حرمت دارد، می‌شود حکم جزئی. در شبهات حکمیه همیشه حکم کلی را نمی‌دانیم، در شبهات موضوعیه حکم جزئی را نمی‌دانیم.

این نکته شایان توجه است که در شبهات موضوعیه هم حکم را نمی‌دانیم، منتهی حکم جزئی را نمی‌دانیم. کسی اشکال نکند اینجا با هم خلط شد چون شما از یک طرف می‌گویید شبهه موضوعیه و از طرف دیگر می‌گویید حکم را نمی‌دانیم؟ چون در جواب گفته می‌شود در شبهه حکمیه کلی را نمی‌دانیم اینجا که شبهه موضوعیه است علی رغم اینکه موضوع را نمی‌دانیم حکم جزئی را نمی‌دانیم، یعنی به تبع اینکه موضوع را نمی‌دانیم حکمش را هم نمی‌دانیم. در شبهات حکمیه چون موضوع کلی است حکمش هم کلی است یعنی حکمِ موضوعِ کلی را نمی‌دانیم، در شبهات موضوعیه چون موضوع جزئی خارجی را نمی‌دانیم حکم همین جزئی را هم نمی‌دانیم.

ابتدا تاریخچه این مساله را مطرح کنیم. گفته‌اند در شبهات موضوعیه هم باید احتیاط کنیم. این مساله از کجا شروع شده است؟ اولین کسی که پیدا کردیم به این مساله اشاره کرده است مرحوم شیخ انصاری رحمت الله علیه است که تحت عنوان یک «**توهم**» این بحث را مطرح کرده است. در کتاب «**فرائد الاصول**» جلد دوم چاپ کنگره که تحقیق هم شده است در صفحات 119 تا 121 این مساله را مطرح می‌کنند.

## پژوهش‌های مقرر

متن مورد اشاره استاد در صفحات 119 تا 126 کتاب مذکور آمده است که به شرح ذیل می‌باشد:

**المسألة الرابعة [: الشبهة التحريميّة من جهة اشتباه الموضوع‏]**

**دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب، مع كون الشكّ في الواقعة الجزئيّة لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجيّة كما إذا شكّ في حرمة شرب مائع و[[28]](#footnote-28) إباحته للتردّد في أنّه خلّ أو خمر، و في حرمة لحم للتردّد بين كونه من الشاة أو من الأرنب.**

**[عدم الخلاف في الإباحة]**

**و الظاهر: عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة؛ للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شي‏ء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[[29]](#footnote-29)، و «كلّ شي‏ء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»[[30]](#footnote-30).**

**[استدلال العلّامة برواية مسعدة]**

**و استدلّ العلّامة رحمه اللّه في التذكرة[[31]](#footnote-31) على ذلك برواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شي‏ء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعلّه سرقة، أو العبد يكون عندك و لعلّه حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة»[[32]](#footnote-32). و تبعه عليه جماعة من المتأخّرين‏[[33]](#footnote-33).**

**[الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية]**

**و لا إشكال في ظهور صدرها في المدّعى، إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها مستندا إلى أصالة الحلّيّة؛ فإنّ الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرّف فيهما لأجل اليد، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرّف؛ لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير و أصالة الحرّيّة في الانسان المشكوك في رقّيّته، و كذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقّق النسب و[[34]](#footnote-34) الرضاع فالحلّيّة مستندة إليه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها؛ فيحرم وطؤها. و بالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأوّليّ محكومة بالحرمة، و الحكم بحلّيتها إنّما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانويّ، فالحلّ غير مستند إلى أصالة الإباحة في شي‏ء منها. هذا، و لكن في‏[[35]](#footnote-35) الأخبار المتقدّمة بل جميع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب و العقل كفاية، مع أنّ صدرها و ذيلها ظاهران في المدّعى.**

**[توهّم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة و الجواب عنه‏]**

**و توهّم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا؛ نظرا إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر- مثلا- فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمرا- من باب المقدّمة العلميّة-؛ فالعقل لا يقبّح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام. مدفوع: بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلا و المعلومة إجمالا المتردّدة بين محصورين‏[[36]](#footnote-36)، و الأوّل لا يحتاج إلى مقدّمة علميّة، و الثاني يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا غير، و أمّا ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجماليّ فلم يعلم من النهي تحريمه، و ليس مقدّمة للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه.**

**فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلّي المشتبه حكمه- كشرب التتن- في قبح العقاب عليه. و ما ذكر من التوهّم جار فيه أيضا؛ لأنّ العمومات الدالّة على حرمة الخبائث‏[[37]](#footnote-37) و الفواحش‏[[38]](#footnote-38) و ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا[[39]](#footnote-39) تدلّ على حرمة امور واقعيّة يحتمل كون شرب التتن منها. و منشأ التوهّم المذكور: ملاحظة تعلّق الحكم بكليّ مردّد بين مقدار معلوم و بين أكثر منه، فيتخيّل أنّ الترديد في المكلّف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط. و نظير هذا التوهّم قد وقع في الشبهة الوجوبيّة، حيث تخيّل بعض‏[[40]](#footnote-40): أنّ دوران ما فات من الصلوات‏[[41]](#footnote-41) بين الأقلّ و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدّمة العلميّة. و قد عرفت، و سيأتي اندفاعه‏[[42]](#footnote-42). فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه- لاحتمال كونه محرّما- فيجب دفعه. قلنا: إن اريد بالضرر العقاب و ما يجري مجراه من الامور الاخرويّة، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. و إن اريد ما لا يدفع العقل ترتّبه من غير بيان- كما في‏ المضارّ الدنيويّة- فوجوب دفعه عقلا لو سلّم، كما تقدّم من الشيخ و جماعة[[43]](#footnote-43)، لم يسلّم وجوبه شرعا؛ لأنّ الشارع صرّح بحلّية ما[[44]](#footnote-44) لم يعلم حرمته، فلا عقاب عليه؛ كيف و قد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعيّ الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام؟**

**[تقرير التوهّم بوجه آخر و الجواب عنه أيضا]**

**فإن قيل: نختار- أوّلا- احتمال الضرر المتعلّق بامور الآخرة، و العقل لا يدفع ترتّبه من دون بيان؛ لاحتمال المصلحة في عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرّح‏[[45]](#footnote-45) في العدّة[[46]](#footnote-46) في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة: من أنّه لو كان هناك في الفعل مضرّة آجلة لبيّنها. و ثانيا: نختار المضرّة الدنيويّة، و تحريمه ثابت شرعا؛ لقوله تعالى: وَ لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ[[47]](#footnote-47)، كما استدلّ به الشيخ أيضا في العدّة[[48]](#footnote-48) على دفع أصالة الإباحة، و هذا الدليل و مثله رافع للحلّية الثابتة بقولهم عليهم السّلام: «كلّ شي‏ء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[[49]](#footnote-49). قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخرويّ، إلّا أنّ قولهم عليهم السّلام: «كلّ شي‏ء لك حلال» بيان لعدم الضرر الاخرويّ.**

**و أمّا الضرر الغير الاخرويّ، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع، و آية «التهلكة» مختصّة بمظنّة الهلاك، و قد صرّح الفقهاء[[50]](#footnote-50) في باب المسافر: بأنّ سلوك الطريق الذي يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا في باب التيمّم‏[[51]](#footnote-51) و الإفطار[[52]](#footnote-52) لم يرخّصوا إلّا مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشكّ. نعم، ذكر قليل من متأخّري المتأخّرين‏[[53]](#footnote-53) انسحاب حكم الإفطار و التيمّم مع الشكّ أيضا، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلّق الحكم في الأدلّة بخوف الضرر الصادق، مع الشكّ، بل مع‏[[54]](#footnote-54) بعض أفراد الوهم أيضا. لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم‏ بدفع الضرر المتيقّن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمّية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه.**

**[عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتّب عليه نفع اخروي‏]**

**لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقّن إنّما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيويّ من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الاخروي كذلك، إلّا أنّه قد يتّحد مع الضرر الدنيويّ عنوان يترتّب عليه نفع اخرويّ، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه؛ و لذا[[55]](#footnote-55) لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها[[56]](#footnote-56) في الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد. و حينئذ: فالضرر الدنيويّ المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز[[57]](#footnote-57). فإن قلت: إذا فرضنا قيام أمارة غير معتبرة على الحرمة، فيظنّ الضرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشكّ و الظنّ الغير المعتبر. قلنا: الظنّ بالحرمة لا يستلزم الظنّ بالضرر، أمّا الاخرويّ؛ فلأنّ المفروض عدم البيان، فيقبح. و أمّا الدنيويّ؛ فلأنّ الحرمة لا تلازم‏ الضرر الدنيويّ، بل القطع بها أيضا لا يلازمه؛ لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلّق بالامور الاخرويّة. و لو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيويّ فلا محيص عن التزام حرمته، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيويّ من الحركات و السكنات‏[[58]](#footnote-58).[[59]](#footnote-59)**».

## بررسی منشأ شک در شبهات موضوعیه تحریمیه

حضرت آیت الله وحید خراسانی سلمه الله تعالی این بحث را به شکلی مناسبی ورود کردند که الان بر اساس چینش ایشان بحث را مطرح می‌کنیم. ایشان با تبیین منشأ شک بحث را شروع می‌کنند می‌فرمایند: ابتدا باید بررسی کرد منشأ این اشکال در شبهات موضوعیه چه چیزی است؟ ایشان فرمودند و تقریب و بیان برای منشأ شک و اینکه چرا در شبهات موضوعیه نمی‌شود برائت جاری شود و شبهه دارد اشکال دارد، وجه اشکال چه چیزی است؟ در حالی که ادله برائت اطلاق دارد ولی مع ذلک شبهه کردند که برائت در شبهات موضوعیه جاری بشود. مثالش هم این است که یک مایع مرددی است که آیا آب است یا خمر است؟ خلاصه اینکه ایشان فرمودند اینکه در شبهات موضوعیه شبهه شده است که برائت جاری نشود دو منشأ برای آن می‌توان آورد:

### منشأ اول اینکه چرا شبهه شده در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی‌شود

**بیان اول** در شبهات موضوعیه تحریمیه این است که هر جا احتمال تکلیف الزامی تحریمی باشد ما تا زمانی که امن از عقاب نداشته باشیم نمی‌توانیم مرتکب شویم، بایستی مأمّن بیاید، تا مأمّن از احتمال عقوبت نیاید حق ارتکاب نداریم. مأمّن در ما نحن فیه دو چیز است: یا **برائت عقلی** است المعبر عنه ب‍«**قاعده قبح عقاب بلا بیان**»، این تامین عقلی است. مأمن دوم تامین شرعی است، **برائت شرعیه**. مستشکل گوید این دو مأمن در شبهات موضوعیه تحریمیه جا ندارد، وقتی جا نداشت باید احتیاط کرد. اما چرا این دو مأمن وجود ندارد؟

اما **بیان الاول** که قاعده قبح باشد بخاطر اینکه این قاعده موضوعش لا بیان است، هر جا شما لا بیان من الشرع بودید یعنی از شریعت بیانی بر تکلیف نبود در آنجا شما عقاب ندارید و عقاب قبیح است و در شبهه موضوعیه بیان حکم وظیفه شارع نیست، بلکه وظیفه‌ی شارع بیان حکم کلی است و فرض این است که آن بیان کلی را فرموده است مثلا «الخمر حرامٌ» پس شارع کوتاهی نفرموده است، شما نمی‌دانید این مایع خمر است یا آب است، پس اینجا اصلا قاعده‌ی قبح موضوع ندارد تا جاری شود، چون قاعده قبح در جایی است که وظیفه‌ی بیان از شارع باشد و او نگفته باشد در این صورت جاری می‌شود، اما در شبهات موضوعیه وظیفه شارع نیست، پس در حقیقت اینجا جای قبح نیست و تامین عقلی ندارد.

و اما تامین شرعی نیست بخاطر اینکه مثل حدیث رفع جایی را بر می‌دارد که وضعش به ید شارع باشد و در شبهات موضوعیه وظیفه شارع بیان حکم نیست یا بیان موضوع نیست، چون حکمش جزئی است، موضوعش هم جزئی است، همان‌طور که شارع وظیفه ندارد بگوید این آب است یا خمر است، وظیفه هم ندارد بگوید این مایع حلال است یا حرام است. پس به همین بیان که جزئیات، موضوعات خارجی وظیفه شارع نیست بیان کند نه قاعده قبح موضوع دارد و نه برائت شرعی. به عبارت دیگر سالبه به انتفاع موضوع می‌شود یعنی چون وظیفه شارع نیست جایی برای قاعده‌ی قبح نیست، چون قاعده قبح گوید قبیح است عقاب بلا بیان من الشارع، باید جای شارع باشد که بگوید بلا بیان در حالی که جای شارع نیست. «**رفع ما لا یعلمون**» کجا رفع می‌شود؟ جایی که باید شما از طریق شرع بدانید، در حالی که وضع حکم برای این جزء کار شارع نیست تا رفع کند، حدیث رفع آنچه را که وضعش بید شارع است بر می‌دارد در ظرف شرع، در اینجا اصلا کار شارع نیست. بنابراین اینکه در شبهات موضوعیه بخاطر این است که چون ما باید دنبال مأمن شرعی بگردیم و چون مأمن شرعی و عقلی نداریم پس بنابراین در اینجا باید احتیاط کنیم. این یک بیان.

### **منشأ دوم** اینکه چرا شبهه شده در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی‌شود

اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد، اول ظهر که اذان گفتند نماز ظهر بر شما واجب می‌شود پس شما اشتغال یقینی دارید، حالا اگر نمازی خواندید در همان حال نماز ندانستید این نماز صحیح است یا باطل است، به این نماز مشکوک که نمی‌توان اکتفا کرد، باید فرد متیقنی را بیاورید که حتما فراغ ذمه حاصل شود، اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد.

در ما نحن فیه که شبهه موضوعیه است اشتغال یقینی داریم، شارع فرموده است هر خمری شربش حرام است، شما باید یقین کنید که امتثال آن محقق شده است، خمرهای معلوم را ترک کردید رسیدید به یک مایعی که شک دارید که خمر است یا آب است، اگر این را مرتکب شوید احتمال دارد که خمر باشد، پس شما یقین پیدا نمی‌کنید که آن لاتشرب الخمر را امتثال کردید، پس چاره ندارید که اینجا هم احتیاط کنید تا یقین پیدا کنید که آن حرمت کلی را امتثال کردید. این هم یک منشأ شبهه.

خلاصه اینکه این دو منشأ سبب شده است که این متوهم در شبهات موضوعیه قائل به احتیاط شود، یا مأمن نداریم عقلا و شرعا یا اینکه اینجا اشتغال یقینی به تکلیف داریم باید فراغ یقینی حاصل شود و اینجا حاصل نمی‌شود.

## جواب به شبهه اینکه در شبهات موضوعیه برائت جاری نمی‌شود

بنابراین از این شبهه باید جواب داده شود. جواب اول را از مرحوم شیخ است، ایشان هم جواب نقضی و هم جواب حلی دادند.

### جواب نقضی

**اما جواب نقضی این است که اگر بنا باشد در شبهات موضوعیه قائل به احتیاط شوید باید در شبهات حکمیه‌ی کلیه هم قائل به احتیاط شوید و حال آنکه شما اصولیین که در شبهات حکمیه‌ی کلیه متوهم هستید همه برائتی هستید.**

برای بیان دلیل سه آیه می‌آورد، یک آیه داریم برای نهی از اکل خبائث، یک آیه داریم به نحو کلی نهی از فواحش می‌کند، یا آیه شریفه «**ما نهاکم عنه فانتهوا**»، که دو آیه اول در سوره آل عمران است و این آیه سوم در سوره مبارکه حشر است. با توجه به اینکه ما این عناوین و این آیات و این ادله کلیه را داریم، شما می‌دانید در خارج یکسری فاحشه و خبیثه و نهی از ارتکاب آنها داریم، شک کردید شرب تتن از مصادیق خبائث هست یا نه؟ آیه شریفه فرموده است ما نهاکم عنه فانتهوا و شما احتمال می‌دهید همین شرب تتن از همان مورد نهی باشد، اگر شما می‌گویید در اینجا در شبهات موضوعیه باید احتیاط کنیم چون احتمال می‌دهیم در واقع این خمر باشد، در شبهه حکمیه کلیه هم مثل شرب تتن شما احتمال می‌دهید این از موارد نهی باشد، از موارد خبائث باشد، از موارد فواحش باشد چرا در آنجا قائل به احتیاط نمی‌شوید؟ اگر بنا باشد در شبهات موضوعیه چون مأمن ندارید باید احتیاط بکنید در شبهات حکمیه هم همین طور است. این طور نقض کردند.

### جواب حلی

اما **جواب حلی** این است که در بحث شبهه موضوعیه، لاتشرب الخمر، خمرهای معلومه را که یقین دارید خمر است شامل می‌شود، مواردی هم که علم اجمالی دارید یا ظرف سمت چپ خمر است یا ظرف سمت راست را نیز شامل می‌شود، و لکن لاتشرب الخمر هر جا معلوم تفصیلی باشد می‌گیرد، هر جا هم معلوم به علم اجمالی باشد می‌گیرد و لکن نسبت به موردی که فقط احتمال است به چه بیان بگیرد؟ وقتی شک داردی این خمر است یا خمر نیست در نتیجه شک در انطباق آن بر این دارید که این مجرای برائت است، بعد این نکته را اضافه می‌کند که در موارد علم تفصیلی که شما یقین دارید همین مایع خمر است، در اینجا بحث مقدمه در کار نیست، شما می‌دانیداین خمر است و لاتشرب الخمر هم می‌گیرد، مواردی هم که علم اجمالی دارید در آنجا درست است که یکی از اینها خمر است و دیگری آب است ولی در عین حال از باب مقدمه علمیه تا یقین پیدا کنید خمر واقعی را اجتناب کردید باید او را ترک کنید. چون مستشکل که در شبهات موضوعیه قائل به احتیاط شد گفت ما از باب مقدمه علمیه این را باید ترک کنیم، چون می‌گفت شما لاتشرب الخمر را دارید خواسته باشید این لاتشرب الخمر را امتثال کنید، باید همراه معلوم تفصیلی و اجمالی، شبهات را هم ترک کنید، چون اگر شبهه موضوعیه را که نمی‌دانید خمر است یا آب است اگر ترک نکنید و مرتکب شوید شک دارید آیا لاتشرب الخمر را امتثال کردید یا نکردید؟ باید احتیاط کنید، شیخ انصاری به او اشکال می‌کند که در جایی که علم تفصیلی دارید باید امتثال کنیم، جایی که علم اجمالی داریم از باب مقدمه علمیه باید هر دو را ترک کنیم تا علم پیدا کنیم که آن خمر واقعی را امتثال کردیم. ولی در شبهه بدویه که نه علم تفصیلی داریم و نه علم اجمالی داریم مقدمه علمیه از کجا؟ ما که در اینجا علم به حرمت نداریم تا گفته شود از باب مقدمه علمیه این را ترک کنیم. وجهی ندارد. این طور بیان کردند.

بعدی‌ها کلام شیخ را تحلیل کردند، گفتند «لا تشرب الخمر» انحلالی است، یعنی درحقیقت به تعداد خمرهای خارجی که وجود دارند حکم جعل کرده است، بنابراین هر جا علم تفصیلی داریم منطبق است و علم به حرمت داریم، هر جا هم علم اجمالی داریم نسبت به هر طرف علم اجمالی، علم تفصیلی نداریم، درست است ولی باز جای برائت نیست چون از باب مقدمه علمیه باید هر دو را ترک کنیم تا علم پیدا کنیم خمر معلوم فی البین را اجتناب کردیم، اما در شبهه بدویه موضوعیه چون نمی‌دانیم این مایع خمر است یا خمر نیست پس شما علم به خمر ندارید لا تفصیلا و لا اجمالا، وقتی ندارید چطور شما می‌گویید از این اجتناب کنید؟ علم تفصیلی که ندارید، علم اجمالی هم ندارید که در بین اینها خمری است تا از باب مقدمه علمیه این را ترک کنید.

## تبیین سیر بحث شیخنا الاستاذ از تنبیه چهارم و نیز سیر تحول این تنبیه

بعدی‌ها از آخوند و مرحوم نائینی و مرحوم خوئی و شهید صدر آمدند این طور جواب دادند، منتهی ما ابتدا شبهه را طرح کردیم، منشا شبهه را هم گفتیم، حرف شیخ را هم گفتیم، در حقیقت اگر خواسته باشیم بحث را دسته‌بندی کنیم این طور می‌گوییم، منشا شبهه را گفتیم، تاریخچه آن را هم گفتیم، از این شبهه جواب‌هایی داده شده است، یکی نقضی در کلام شیخ است، بقیه حلی است، منتهی در این حلی‌هایی که مطرح کردند اقسام آن را رشد دادند، شیخ در جواب حلی مبهم بحث کرده است، آخوند آمده دو قسم بیان کرده است، آقای خوئی آمده چهار قسم بیان کرده است که فرض عقلی بیش از این چهار قسم نیست، لذا در پایان جمع‌بندی خواهیم کرد و در آن جمع‌بندی یک نکته زائدی از آقای صدر و دیگران مطرح خواهیم کرد که در حقیقت این تنبیه منشا خیری شده است که ما نحوه تعلق نواهی را بفهمیم چند قسم است. که این مطلب مفیدی است و الحمدلله.

# جلسه سی و هفتم چهارشنبه 18 آبان 1401

## اشکال آیت الله وحید به جواب نقضی شیخ انصاری رحمت الله علیه

استاد ما آقای وحید به شیخ انصاری اشکال کرده است، گفته است این جواب نقضی شما وارد نیست، بخاطر اینکه شرب تتن که احتمال حرمتش را می‌دهیم داخل در آیه‌ی خبیثه نیست، چون **شرب تتن از خبائث نیست**، از آن طرف هم آیه دیگر که فرموده است «و ما نهاکم عنه فانتهوا» **این اول کلام است که شرب تتن نهی داشته باشد،** آیه می‌خواهد بفرماید هر جا نهی دارد انتهوا اینجا اول کلام است که نهی دارد.

## دفاع شیخنا الاستاذ از جواب نقضی شیخ اعظم رحمت الله علیه

ولی به نظر ما این جواب نقضی وارد است، ما باید ببینیم مستشکل و متوهم چه کرده است. او گفت لاتشرب الخمر را داریم پس ما علم به حکم داریم و احتمال می‌دهیم همین مایع مردد بین خمر و آب از موارد این حکم باشد، بنابراین از باب منشأیت قاعده فراغ شغل یقینی می‌طلبد فراغ یقینی را پس باید احتیاط کنیم؛ از باب منشأیت وجود مأمن در اینجا مأمن نداریم چون قبح عقاب بلابیان که جایش نیست، حدیث رفع هم چون وضع این موضوع بید شارع نیست رفعش هم به ید او نیست؛ بنابراین یک نهی کلی دارید و یک مصداق مشکوک دارید در نتیجه مستشکل نتیجه گرفت که پس باید احتیاط کنید.

شیخ انصاری می‌گوید ما این کلام را در شبهات حکمیه به شکل دیگر تطبیق می‌کنیم، مگر قرآن نفرموده است حُرّمت علیکم الخبائث، مگر نفرموده است الفواحش بایستی ترک شود، مگر نفرموده است هر جا نهی است باید منتهی شوید؟ به طور کلی فرموده است، همان‌طور که شما در آنجا می‌گفتید یک نهی کلی است منتهی در خصوص خمر است احتمال می‌دهید مصداق خارجی مصداقش باشد، اینجا هم شک داریم شرت تتن حلال است یا حرام است پس شک داریم از خبائث هست یا نه؟ شک داریم از فواحش است یا نه؟ شک داریم مورد نهی است یا نه؟ شما اگر خواسته باشید ما نهاکم عنه فانتهوا را امتثال کنید که هیچ نهیی روی زمین نماند بایستی از همین مورد مشکوک النهی هم اجتناب کنید، چون شما بایستی حرمت علیکم الخبائث را به طور کلی امتثال کنید، حرمت علیکم الفواحش را هم به طور کلی امتثال کنید، ما نهاکم هر جا من نهی دارم منتهی شوید، لعل یکی‌اش همین مورد کلی شرب تتن باشد که باید منتهی شوید،

و الا شما در جواب حلی می‌گویید اول کلام است نمی‌دانیم که این مایعی مردد نهی دارد، در شبهه حکمیه هم اول کلام است که حرام باشد، به نظر من شیخ نقضش دقیق است، منتهی چون جواب حلی دارد که هم در شبهه موضوعیه این کار غلط است هم در مورد نقض غلط است هر دو باطل است جواب خواهیم داد ولی نقض با منقوض خیلی شبیه به هم مثل هم هستند اصلا، شما در ذهنتان این است که چون این باطل است پس اصل مساله شبهه باطل است که جواب‌هایش باطل است و الا به نظر من نقضی را که شیخ کرده است درست است منتهی یک جواب حلی خواهیم داد که هم شبهه موضوعیه‌اش غلط است و هم آن نقض غلط است ولی نقض با منقوض هیچ فرقی ندارد.

## اشکال و توجیه آیت الله وحید خراسانی به جواب حلی شیخ اعظم رحمت الله علیه

آقای وحید اشکال کردند، یک عبارتی شیخ انصاری در رسائل دارند فرمودند **احکام در وقتی که مورد علم تفصیلی و علم اجمالی قرار می‌گیرد باید امتثال شود** و حال آنکه علم نسبت به احکام، موضوعی نیست طریقی است، بنابراین یک اشکال واضحی به عبارت شیخ وارد می‌شود.

البته چون شیخ خیلی عظمت دارد باید کلماتشان را توجیه کرد و به این راحتی نمی‌توان اشکال کرد، یکی از توجیهات همین است که استاد وحید فرمودند که منظور شیخ این است که حکمی که مورد علم اجمالی و علم تفصیلی است تنجیز دارد نه اینکه احکام به معلومات تعلق می‌گیرد، عبارتش این است: «**مدفوع: بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلا و المعلومة إجمالا المتردّدة بين محصورین»،** به ظاهر عبارت که نگاه کنید مثل اینکه علم موضوعی اخذ شده است، خمر معلوم حرام است یا به علم تفصیلی یا به علم اجمالی، و حال آنکه این طور نیست حکم حرمت روی خمر می‌رود، روی عنوان خمر ما چه بدانیم این خمر است چه ندانیم، لذا این عبارت واقعا مشکل دارد.

البته توجیه دیگر اینکه خیلی واضح نیست که این عبارت‌ها را خود شیخ نوشته باشد به نظرم می‌رسد شاگردان میرزای شیرازی نوشته باشند. به هر حال چون شیخ خیلی عظمت دارد ما نمی‌توانیم به ظاهر عبارت اخذ کنیم که **بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة** یعنی اگر علم داشتیم که این خمر است آن وقت حرام است ولی اگر علم نداشتیم حرام نیست، علم در مورد خمر به نحو موضوعی اخذ نشده است، علم سبب تنجز می‌شود، اگر ما خمر که حرام شده علم پیدا کردیم منجز می‌شود اگر پیدا نکردیم منجز نمی‌شود نه اینکه اگر علم نباشد خمر حرام نیست. به مجرد اینکه خمر محقق شد حرمت می‌آید چه علم داشته باشیم این خمر است چه علم نداشته باشیم. منتهی اگر علم داشتیم منجز است، اگر خوردید عقاب می‌شوید اگر علم نداشتید خورید عقاب ندارد. بنابراین اشکال آقای وحید به جواب نقضی وارد نیست و جواب نقضی شیخ درست است. و اما جواب حلی که فرمود حرمت به افراد معلومه تعلق می‌گیرد این جواب حلی شیخ درست نیست.

## جواب مرحوم آخوند خراسانی به اشکال مستشکل که در شبهات موضوعیه تحریمیه نباید برائت جاری کرد

مرحوم آخوند چه بسا جواب استادش مرحوم شیخ را دیده ولی قانع نشده است لذا جواب دیگری به مستشکل داد است و آن این که فرمودند: مساله منوط است به اینکه بررسی شود نحوه‌ی تعلق نهی به طبیعت به چه شکلی است، بر اساس نحوه تعلق نهی به طبیعت می‌توان به مستشکل جواب داد. بر این اساس نحوه‌ی تعلق نهی به طبیعت دو صورت دارد:

### صورت اول

**نهی تعلق گرفته به به افراد آن شیء نه به ترک طبیعت بما هی طبیعت**، مثل اینکه در «لاتشرب الخمر» گفته این خمر حرام است، آن خمر حرام است و همین طور، به نحوی که نهی‌های متعدد داریم اصطلاحا گویند نهی **انحلالی** است، بنابر این این خمر معلوم است به علم تفصیلی که نهی دارد، آن ظرف هم به علم تفصیلی معلوم است نهی دارد، در این دو ظرف مردد است یا این خمر است یا آن خمر است باز هم احدهما نهی دارد به علم اجمالی که باید از باب مقدمه علمیه امتثال کنیم، اما یک مایعی که مردد هستیم که آب است یا خمر است؟ در اینجا شک داریم این مایع نهی دارد یا ندارد؟ چون در اینجا نهی‌ها به افراد خورده است و شک داریم این فرد نهی دارد یا ندارد می‌توانیم برائت جاری کنیم. البته دیگران گویند منظور شیخ هم این قسم بوده است ولی انصافا از عبارتش استفاده نمی‌شود و الحمدلله.

# جلسه سی و هشتم شنبه 21 آبان 1401

صورت دوم

**نهی تعلق گرفته به ترک طبیعت بما هی طبیعت** بدین معنا که نهی تعلق گرفته به اینکه شارع نمی‌خواهد آن طبیعت در خارج محقق شود.

## مقرر گوید:

در سیر بحثی که خواهیم داشت، شیخنا الاستاذ ابتدا از صورت را مطرح می‌کنند و مورد بحث قرار می‌دهند و شروع بحث نیز از همین‌جا است، مقرر برای اینکه سیر بحث مشخص شود این صورت دوم را به عنوان قسم اول نامگذاری کرد، و صورت اول را چون شیخنا الاستاذ بعد از این صورت بحث می‌کنند به عنوان قسم دوم نامگذاری می‌کنیم و دو قسم هم مرحوم خوئی علاوه بر این دو قسم مطرح کردند که قسم سوم و چهارم نامگذاری شود.

# قسم اول: نهی طبیعی

**نهی تعلق گرفته به ترک طبیعت بما هی طبیعت** بدین معنا که نهی تعلق گرفته به اینکه شارع نمی‌خواهد آن طبیعت در خارج محقق شود. مثل اینکه شارع نمی‌خواهد طبیعت شرب خمر در خارج محقق شود، در این فرض مکلف باید تمام افراد آن طبیعت را ترک کند تا نهی از **صرف الوجود** امتثال شود بنابراین در این فرض کلام مستشکل درست است و باید احتیاط کنیم.

نکته دیگر اینکه در نهی اختلاف است، که آیا حقیقت نهی زجر از فعل است، یا کف النفس است یا طلب ترک است؟ مرحوم آخوند قائل است **طلب ترک** است، لذا اینجا هم همین‌طور معنا کرده است گفته نهی به معنای طلب ترک آیا طلب ترک خود شیء است به نحوی که هیچ چیزی محقق نشده است بایستی فی الجمله احتیاط کند یا نهی طلب ترک افراد آن طبیعت است که انحلالی است که نهی در فرض دوم کلی است ولی این نهی بر افراد منطبق می‌شود به نحو نهی جزئی اینجا گفته می‌توان برائت جاری کرد و حرف مستشکل باطل است.

بنابر مطلب بالا مرحوم آخوند می‌فرمایند نهی عبارت است از **طلب ترک طبیعت**، و مراد از طبیعت هم صرف الوجود است به معنای اول الوجود.چون کلمه صرف الوجود در فلسفه اصطلاحات مختلفی دارد که مغایر با اصطلاحات اصولی است، اینجا مراد از صرف الوجود اول الوجود است. وقتی نهی تعلق گرفته به صرف الوجود طبیعت یعنی به اول الوجود طبیعت معنایش این است که امر شارع تعلق گرفته به اینکه این طبیعت در خارج منترک بماند(محقق نشود)، محقق نشود هم از باب ضیق خناق است و الا عبارت آخوند این است که امر تعلق گرفته به ترک طبیعت، منتهی بعدی‌ها آمدند گفتند مراد زجر از صرف الوجود است، فرقی ندارد آنها که گویند زجر از صرف الوجود است گویند بالعرض امر به ترک طبیعت دارد ولی آخوند می‌فرمایند مستقیما از همان ابتدا امر به ترک طبیعت خورده است، چون نهی را طلب ترک معنا کردند. امر به ترک طبیعت خورده است یعنی وقتی این طبیعت به حال عدم باقی می‌ماند که هیچ فردی محقق نشود، در اینجا که شک است این فرد مصداق خمر است یا نه اگر انجام بدهید شک می‌کنید که آیا آن طبیعت منترک مانده است یا نه؟ بنابراین علم به تکلیف دارید که باید طبیعت را ترک کنید، اگر این را انجام بدهید شک دارید که آیا آن را امتثال کردید یا نه؟ مقتضای اشتغال یقینی این است که باید فراغ یقینی پیدا کنید فراغ یقینی به این است که این فرد مشتبه را هم باید ترک کنید.

منتهی بعد مرحوم آخوند ادعا کرده است که اگر حالت سابقه‌ی یقینیه نسبت به ترک طبیعت داشته باشید می‌توانید استصحاب جاری کنید و با استصحاب مشکل را رفع کرده است، مثلا کسی از اول بلوغش هیچ وقت لب به شراب نزده است، پس یقین دارد به ترک طبیعت تا الان، بعد این مصداق مشتبه را شک دارد که اگر بخورد آن یقین به ترک طبیعت منتقض شده یا منتقض نشده است، استصحاب گوید این را بر فرض هم بخورید آن ترک طبیعت به حال خودش باقی است و منتقض نشده و حالت سابقه دارد و لا تنقض الیقین بالشک. این استصحاب را هم قبل از خوردن خمر و هم بعد از خوردن آن می‌توان جاری کرد.

بنابراین مرحوم آخوند مثل شیخ انصاری نفرموده است که حرمت تعلق گرفته به افراد معلومه یا افراد معلوم به علم اجمالی تا کسی اشکال کند که حکم که به معلوم الخمریه نمی‌خورد بلکه فرموده است که ما باید آن نهی را تحلیل کنیم ببنیم چه نهیی است.

البته مثال لاتشرب الخمر مثال انحلالی است و اگر اینجا مطرح شده است بایستی توجه شود با مسامحه است و الا مثال عرفی برای اینجا پدری می‌خواهد بخوابد و شخص حساسی هم است، همین که می‌خواهد چشم‌هایش گرم شود اگر کوچکترین حرفی زده شود از خواب می‌پرد و اگر بعدش دیگر حرفی بزنند یا نزنند فایده ندارد، اولین حرف زدن او را بیدار می‌کند، یا مثال شرعی مانند روزه که اگر روزه را به معنای ترک مفطرات بدانیم با اولین مفطر روزه باطل می‌شود و بعد مفطرات دیگر باشد یا نباشد دیگر روزه باطل شده است.

### اشکال به استصحاب

بعضی گفتند در علم اصول از شرایط استصحاب این مطرح شده که مستصحب یا خودش حکم شرعی باشد یا یک اثر شرعی بر آن بار شود، در حالی که در اینجا خودش که اثر شرعی نیست، اثر شرعی هم ندارد پس این استصحاب ارزشی ندارد. چون مستصحَب ترک طبیعت است و ترک طبیعت نه حکم شرعی است چون واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح که احکام شرعی هستند نیست و نه موضوع اثر شرعی است چون اگر موضوع اثر شرعی باشد بایستی یک اثر شرعی بر آن بار ‌شود و حال آنکه هیچ اثری شرعی بر آن بار نمی‌شود.

### جواب به اشکال

این اشکال را شاید تا قبل از مرحوم آخوند مطرح می‌کردند ولی بعد از ایشان جواب دادند و جواب هم این است که **استصحاب همین که لغو نباشد کافی است**، شاهدش هم این است که مواردی در شریعت وجود دارد که **تعبد در خود امتثال جاری است** مانند قاعده فراغ و تجاوز، در قاعده فراغ یک کسی بعد از اینکه نمازش را خواند شک می‌کند که آیا وضو داشته یا نه؟ شارع مقدس فرموده است اعتنا نکن، در اینجا قاعده‌ی فراغ جاری است، معنای جریان قاعده فراغ این است که شما امتثال کردید پس تعبد در خود امتثال جاری شده است.

در ما نحن فیه هم نمی‌دانیم اگر این مایع مشکوک را بخوریم امتثال لاتشرب را کردیم یا نه؟ استصحاب گوید مایع مشکوک را بخورید و شما کماکان ممتثِل هستید چون ترک طبیعت باقی است. به عبارت واضح‌تر معنای جریان استصحاب این است که شما امتثال کردید پس تعبد در خود امتثال جاری شده است.

بنابراین لازم نیست که حتما مستصحب حکم شرعی باشد یا اثر شرعی داشته باشد، همین مقدار که لغو نباشد، مورد تعبد قرار بگیرد و قابلیت تعبد را داشته باشد کافی است، لغو نباشد هم یعنی فایده‌ای داشته باشد فایده هم در اینجا این است که مجازی مایع مردد را بخوری.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت مرحوم آخوند به قرار ذیل است:

**«الثالث‏ [أنحاء تعلق النهي بالطبيعة][[60]](#footnote-60)**

**أنه لا يخفى‏ أن النهي‏ عن شي‏ء إذا كان بمعنى طلب تركه‏ في زمان‏ أو مكان‏ بحيث لو وجد في ذاك الزمان‏ أو المكان‏ و لو دفعه‏ لما امتثل أصلا كان‏ اللازم على المكلف إحراز أنه‏ تركه‏ بالمرة و لو بالأصل فلا يجوز الإتيان بشي‏ء يشك معه‏ في تركه‏ إلا إذا كان‏ مسبوقا به‏ ليستصحب‏ مع الإتيان به‏.**

**نعم‏ لو كان‏ بمعنى طلب ترك‏ كل فرد منه‏ على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه‏ مصداقه‏ فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة[[61]](#footnote-61).**

**[دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية]**

**فانقدح‏ بذلك‏ أن‏ مجرد العلم‏ بتحريم شي‏ء لا يوجب لزوم الاجتناب‏ عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب‏ بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة أو كان‏[[62]](#footnote-62) الشي‏ء مسبوقا بالترك‏ و إلا لوجب‏ الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا فكما يجب‏ فيما علم وجوب شي‏ء إحراز إتيانه إطاعة لأمره‏ فكذلك يجب فيما علم حرمته إحراز تركه و عدم‏ إتيانه امتثالا لنهيه‏. غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل‏ كذلك يحرز ترك الحرام به‏ و الفرد المشتبه‏ و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه‏ إلا أن قضية لزوم إحراز الترك‏ اللازم‏ وجوب‏ التحرز عنه‏ و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا فتفطن»‏.[[63]](#footnote-63)**

### تقریب دوم برای استصحاب مذکور توسط حضرت امام رحمت الله علیه

مرحوم امام بعد از ذکر استصحاب مذکور در کلام مرحوم آخوند یک استصحاب دیگر هم ذکر کرده است و آن اینکه در مورد این مایع مردد یک زمانی بوده که خمر نبوده است، چون خمر که از بدو تولدش خمر نبوده است یک زمانی انگور بوده است بعد آبش را گرفتند و بعد جوشاندند تا خمر شد، لذا این مایع قطعا زمانی خمر نبوده است، شک می‌کنیم الان خمر است یا نه استصحاب می‌کنیم عدم خمریت را پس الان هم خمر نیست بنابراین مجازیم این را بخوریم.

## پژوهش‌های مقرر

مرحوم امام این مطلب را در کتاب انوار الهدایه جلد دوم صفحات 149 تا 151 آورده است که فرمایش ایشان در ذیل می‌آید:

**«في تعلّق الأمر و النهي بصِرف الوجود أو بالمجموع‏**

**و أما إذا تعلّق الأمر بها على نحو صرف الوجود، و يكون حال المصاديق حال المحصِّلات، أو المناشئ للانتزاع بالنسبة إلى الأمر المنتزع منها، فالأصل في المشتَبِهات الاشتغال؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ بصرف الوجود يقتضي البراءة اليقينيّة، و مع إتيان المشتَبِه يشكّ في البراءة، كما إذا قيل: «كن لا شارب الخمر» يجب تحصيل هذه الصفة لنفسه، و مع ارتكاب المشكوك فيه يشكّ في إطاعة هذا الأمر. و أمّا إذا تعلّق النهي بالصِّرف، و يكون الأفراد من قبيل المحصِّلات من غير تعلّق نهي بها، يكون الأصل هو البراءة؛ لأنّ النهي ليس طلب الترك- كما مرّ في باب النواهي‏[[64]](#footnote-64) حتّى يكون مقتضاه كالأمر، فيقال: إنّ الطلب إذا تعلّق بالترك لا بدّ مع الاشتغال اليقينيّ بهذا العنوان [من‏] الخروج عن عهدته يقيناً، بل يكون مفاد النهي هو الزجر عن الطبيعة، و مع الشك‏ في كون الخارج محصّل الطبيعة أو مصداقها لا يكون النهي حجّة عليه عقلًا بالنسبة إلى المشكوك فيه، كما قلنا في الانحلاليّات، و لا فارق بينهما من هذه الجهة. و هكذا الحال في تعلّق الأمر و النهي بالمجموع؛ فإنّ مقتضي تعلّق الأمر به هو الاشتغال؛ لأنّه مع ترك المشكوك فيه يشكّ في صدق المجموع على البقيّة، و مقتضى الأمر هو الاشتغال بالمجموع، فلا بدّ من البراءة اليقينيّة. و قياسه بالأقل و الأكثر الارتباطيّ مع الفارق؛ فإنّ فيما نحن فيه تعلَّق الأمرُ بعنوان يشكّ [في‏] انطباقه على الخارج، و في الأقلّ و الأكثر لو كان الأمر كذلك لا محيص من الاشتغال، إذا أمر بالصلاة، و شكّ في جزء مع الشكّ في كونه مقوِّماً للصلاة- بحيث مع فقدانه شكّ في صدق الصلاة على المأتيّ به- لا شبهة في لزوم الاحتياط و البراءة اليقينيّة. و أمّا النهي إذا تعلّق بالمجموع فلا يكون حجّة على المشكوك فيه، لما قلنا: إنّ مفاده الزجر عن متعلّقه، لا طلب تركه. و ممّا ذكر يظهر الحال في مقتضى الأمر و النهي المتعلّقين بالطبائع أيضا. إنّما الكلام في الأصل المحرز للموضوع: أمّا إذا تعلّق النهي بالطبيعة بنحو العامّ الأُصوليّ، و يكون الأفراد موضوعة استقلالًا، فلا إشكال في أنّ استصحاب الخمريّة يُحرز الموضوع، و استصحاب عدم الخمريّة يخرجه عن تحت النهي. و أمّا إذا كان النهي متعلِّقاً بالصِّرف، أو يرجع إلى إيجاب عُدوليّ، فاستصحاب عدم الخمريّة لا يثبت أنّ ارتكابه لا يكون محصِّلًا للصِّرف، و لا يثبت أن بارتكابه لا يخرج عن وصف اللاشاربيّة. و هل استصحاب عدم كونه مرتكباً للخمر إذا شرب المشكوك فيه، أو استصحاب كونه لا شارب الخمر إذا شرب المشكوك فيه، أو بعد شربه، يفيد في تجويز الارتكاب له؟ لا يخلو من إشكال».**

### اشکال به تقریب دوم استصحاب

منتهی با این استصحاب جواز شرب خمر ثابت شد که این مشکل را حل نمی‌کند چون این ربطی به کلام مرحوم آخوند ندارد، چون مرحوم آخوند فرمود باید ثابت کنید که طبیعت شرب خمر به حالت ترکی باقی مانده است، در حالی که اگر استصحاب کنید بقای عدم خمریت را این ثابت نمی‌کند پس ما لاشارب الخمریم، ما غیر مرتکب شرب خمریم.

آخوند می‌خواست بفرماید نهی به صرف الوجود خورده است، باید این صرف الوجود منترک بماند ما خواستیم استصحاب کنیم که کما کان تارکیم، اما استصحاب مطرح شده از طرف حضرت امام بقای عدم خمریت را ثابت می‌کند در حالی که مطلوب مرحوم آخوند لازمه‌ی آن است که ما لاشارب الخمریم، غیر مرتکب شرب خمریم، بنابراین اینجا این اصل مثبت است.

## اشکال مرحوم عراقی به آخوند

دو نفر به مرحوم آخوند اشکال کردند یکی مرحوم آغا ضیاء عراقی است و دوم مرحوم آقای خوئی است که شاگرد ایشان بوده است، بعید هم نیست که این اشکال را از مرحوم عراقی گرفته باشد بعد شکلش را عوض کرده باشد، مرحوم خوئی شاگرد مرحوم عراقی و مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی بوده است.

مرحوم عراقی یک اشکالی کرده است که برای تبیین آن ابتدا بایستی که مقدمه‌ای تبیین شود و آن اینکه در فلسفه و منطق سه کلی مطرح کردند: کلی طبیعی و کلی عقلی و کلی منطقی. کلی طبیعی مورد استفاده در ما نحن فیه است لذا به توضیح آن پرداخته خواهد شد.**کلی طبیعی** بدین معناست که **کلی همیشه در خارج به وجود فرد موجود** است ، یعنی الان هر شخصی طبیعت انسان بر او محقق است و با او متحد است، نظر مشهور فلاسفه همین است، فقط یک رجل همدانی را ملا هادی سبزواری در شرح منظومه نقل می‌کند که در خارج کلی طبیعی با فرد دو وجود دارد و مغایرند، حالا بعضی گویند آن رجل همدانی در خارج واقعیت ندارد بعضی گویند شخصی بوده است، کاری نداریم، محل بحث است که آیا کلی طبیعی در خارج به یک وجود موجود است یا به دو وجود موجود است؟ مشهور همین را گویند که کلی طبیعی در خارج به وجود فرد محقق می‌شود و به یک وجود متحد است، و از آن طرف شما اضافه کنید که هر چه قدر افراد طبیعت اضافه شود این کلی طبیعی هم وجودش سعه پیدا می‌کند، اگر در همه عالم یک انسان موجود باشد مثل حضرت آدم یا دو نفر مثل آدم و حوا اینها فقط در حد همین دو نفر کلی طبیعی سعه دارد ولی الان که قریب بر هشت میلیارد نفر جمعیت است کلی طبیعی خیلی سعه پیدا کرده است، این در ناحیه وجود، در ناحیه عدم هم گفته همین‌طور است، عدم طبیعت در خارج با عدم فرد متحد است، هر چه قدر افراد طبیعی بیشتر منعدم شود عدم طبیعت هم منبسط بر عدم همه افراد می‌شود، یعنی عدمی که منبسط بر همه اینهاست گسترش پیدا می‌کند، فتلخص که وجود طبیعت به وجود افراد است و به کثرت و قلت افراد گسترش و قلت پیدا می‌کند. در ناحیه عدم هم همین‌طور است، به معدوم شدن افراد طبیعت منعدم می‌شود و یزداد و یقلّ به کثرت و قلت افراد، این مقدمه.

در ما نحن فیه خمر که موضوع است یک طبیعت کلیه است، در خارج یک خمر باشد در همین حد یک خمر کلی طبیعی موجود است، ده تا باشد گسترش پیدا می‌کند، صد تا باشد بیشتر می‌شود، اگر این طبیعت خمر منعدم باشد یعنی هیچ فردی نباشد به تعداد افراد معدوم شده این گسترش پیدا می‌کند، اگر ده تا منعدم بشود کلی به مقدار ده تا منعدم است.

به عنوان مثال این شخصی که در اول بلوغش هیچ شرب خمری نکرده است عدم طبیعت خمر منبسط بر همان است، فرض هم این است که مکلف است یعنی به او امر شده است که شما باید طبیعت شرب خمر را ترک کنید، می‌گوید پس من مکلفم که این ترک طبیعت را همین‌طور داشته باشم، اگر در خارج ده تا خمر الان هست من مکلف هستم که آن عدم طبیعت را روی همین ده تا حفظ کنم، نسبت به یازدهمی شک دارم اگر او در واقع خمر باشد مکلفم آن عدمی که منبسط است را روی آن هم بیاورم یعنی نسبت به او هم تکلیف دارم پس تکلیف من متعلقش سعه پیدا می‌کند، ولی اگر در واقع آن آب باشد آن امری که به ترک طبیعت خورده است دیگر شامل آن نمی‌شود و من تکلیفی نسبت به آن ندارم که طبیعت را هم نسبت به آن منترک بدانم و بکنم.

در نتیجه شک دارم آیا متعلق تکلیف کثیر است یا قلیل؟ که این از قبیل اقل و اکثر ارتباطی می‌شود، چون نمی‌دانم آیا تکلیف به اکثر تعلق گرفته یعنی آن طبیعت ترک خمر ادامه دارد حتی این فرد مشکوک را هم گرفته این می‌شود اکثر یا این را نگرفته، این می‌شود اقل و می‌گوید که ما در بحث اقل و اکثر ثابت کردیم که تکلیف نسبت به اکثر مجرای برائت است پس ما می‌توانیم نسبت به این فرد مشکوک برائت جاری کنیم.

## پژوهش‌های مقرر

متن مرحوم آغا ضیاء الدین عراقی در کتاب نهایه الافکار جلد سوم صفحه 267-268 آمده که به قرار ذیل می‌باشد: **«(و اما لو كان) التكليف تحريميا (فان كان) النهي متعلقا بالطبيعة السارية، فلا إشكال في ان المرجع عند الشك في الموضوع هي البراءة دون الاحتياط من غير فرق، بين ان يكون لمعروض النهي الّذي هو فعل المكلف تعلق بأمر خارجي كشرب الخمر، و عدمه كالغناء و الكذب (و لا بين) كون النهي منوطا شرعا بذلك الأمر الخارجي، و عدمه (فانه) بعد انحلال التكليف إلى تكاليف متعددة بمقتضى السراية إلى الحصص يكون المرجع عند الشك في المصداق في جميع هذه الصور هي البراءة لرجوع الشك المزبور إلى الشك في أصل الخطاب بالنسبة إلى المشكوك فيه (و اما لو كان) متعلقا بصرف الطبيعي (فإن كان) الفعل مما له تعلق بموضوع خارجي و كان النهي أيضا منوطا شرعا بفرض وجود ذلك الموضوع (فلا إشكال) في البراءة مع الشك في الموضوع لعدم إحراز الخطاب بالاجتناب عن المشكوك فيه (و اما إذا) لم يكن للفعل المنهي عنه تعلق بأمر خارجي (أو كان) و لكن كان النهي مطلقا بالنسبة إليه لا مشروطا بوجوده بحيث ربما يقتضى‏ لزوم إعدامه في فرض عدم التمكن من الاجتناب عنه الا بإعدامه «فقد يقال» باقتضاء مثل هذا النهي كالأمر المتعلق بصرف الوجود للاشتغال «بدعوى» اقتضاء النهي عن صرف الوجود المبين حكما و موضوعا للاشتغال بعدم الطبيعي الّذي هو نقيض صرف وجوده «و لازمه» بحكم العقل هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه من افراده تحصيلا للفراغ اليقيني عما ثبت الاشتغال به يقينا «و لكن فيه» ما لا يخفى فان النهي عن صرف وجود الطبيعي و ان كان يقتضى الاشتغال بعدم الطبيعي الّذي هو نقيض صرف وجوده و لا يحصل ذلك الا بعدم تمامية افراده (إلّا انه) بعد اختلاف دائرة عدم الطبيعي سعة و ضيقا بازدياد الافراد و قلتها بلحاظ ان عدم الطبيعي عين عدم افراده، لا انه امر حاصل منها «فلا محالة» يكون مرجع الشك في انطباق الطبيعي على المشكوك إلى الشك في مقدار دائرة المأمور به، بان تلك المرتبة من العدم المنبسط على الافراد بحد يكون المشكوك داخلا فيه أو بحد يكون المشكوك خارجا عنه «فيندرج» في صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين فيجري فيه البراءة بناء على المختار في جريانها في تلك المسألة».**

## دفاع از مرحوم آخوند و اشکال به مرحوم عراقی

آغا ضیاء گفته که چون عدم طبیعت با عدم افراد متحد است سعه و ضیق پیدا می‌کند ولی جا دارد گفته شود که **صرف الوجود و عدم صرف الوجود یک امر بسیط وحدانی است، قلت و کثرت معنا ندارد و اصلا تکرار بردار نیست،** آخوند گفته اول الوجود باید ترک شود ترک اول الوجود به ترک جمیع افراد است ولی این دیگر کم و زیاد ندارد، اول الوجود تا آخر اول الوجود است، اما اینکه در خارج صد خمر باشد یا یک خمر باشد اول الوجود اول الوجود است منتهی علی البدل هم می‌تواند با خمر الف محقق شود به شربش هم با دو هم با سه، اول الوجود هم با اولین فرد می‌سازد، هم با دومین فرد و هم با سومین فرد.

بنابراین کسی می‌تواند از آخوند دفاع کند که اول الوجود بسیط است، بزرگ و کوچک نمی‌شود، این یک امر وُحدانی بسیطی است و شما مکلفید این امر بسیط را در خارج محقق نکنید و به همین حالت منترکی بماند و وقتی می‌توانید بگویید در حالت ترک اول الوجود بماند وقتی که همه را ترک کند حتی فرد مشکوک را.

اشکال دوم اینکه سلمنا ما در ناحیه وجود بپذیریم که وجود طبیعت به وجود افراد متعدد و زیاد می‌شود ولی عدم که چیزی نیست که بگوییم اینها معدوم است عدم طبیعت هم زیاد می‌شود اصلا عدم پوچ است، باطل است، بر فرض هم در ناحیه وجود قبول کنیم در ناحیه عدم خیلی مشکل است.

## بررسی ثمره بحث بر اساس دو دیدگاه مرحوم آخوند و مرحوم عراقی

تا اینجا به نظر می‌رسد بشود از آخوند دفاع کرد، ولی چه بشود چه نشود ما دنبال اثر عملی در فقه و اصول هستیم به نظر می‌رسد حتی اگر کلام مرحوم عراقی درست باشد و کلام مرحوم آخوند درست نباشد ثمره عملی به این دو نیست چون در اکثر موارد استصحاب ترک طبیعت جاری است، مرحوم عراقی می‌خواست برائت جاری کند، همین کار را مرحوم آخوند با استصحاب جاری کرد، البته راه‌هایشان فرق دارد ولی هر دو به یک نتیجه می‌رسند، مرحوم عراقی از راه برائت از اکثر گوید مجازید این فرد مشکوک را بخورید، مرحوم آخوند هم گفت با استصحاب بقای ترک ‌می‌توانید این مشکوک را بخورید، پس ما بیاییم ثابت کنیم حق با کیست یک بحث علمی است و الا عملا ثمره ندارد، چون هر دو به یک نقطه می‌رسد و آن جواز ارتکاب مشکوک است و الحمدلله.

# جلسه سی و نهم یکشنبه 22 آبان 1401

## اشکال مرحوم خوئی در مصباح الاصول به مرحوم آخوند

مرحوم خوئی در کتاب مصباح الاصول به آخوند اشکال کرده است که در اینجا برائت جاری می‌شود، چون شما که گفتید امر به ترک طبیعت به معنای صرف الوجود خورده است، این مثل قسم اول انحلالی نیست تا نهی‌های استقلالی داشته باشد بلکه نهی‌های ضمنی دارد. در انحلالی هر فردی مستقلا امر دارد ولی اینجا یک نهی است ولی هر فردی امر ضمنی دارد که شبیه مقدمی است تا به این نتیجه برسیم که صرف الوجود در خارج ترک شده است.

در مثال لاتشرب الخمر امر دارید به ترک جمیع افراد تا آن صرف الوجود در خارج محقق نشود پس در حقیقت تکلیف ضمنی هم نسبت به هر فردی دارید، شما یک نهی دارید که خورده به صرف الوجود خمر، ولی اگر در خارج ده خمر است ضمنا هر کدام از اینها امر به ترک هم دارد، رسیدی به یازدهمی که شک دارید که امر ضمنی به این هم خورده است یا نه؟ برائت جاری می‌کنید.

## پژوهش‌های مقرر

متن مرحوم خوئی از کتاب مصباح الاصول در بحث تنبیهات برائت، تنبیه چهارم مطرح شده است که در ذیل می‌آید، البته «الثانی» مربوط به بحث اینجاست. ایشان ابتدا نظرات مرحوم شیخ و مرحوم آخوند را مطرح می‌کنند و سپس چهار قسم مطرح می‌کنند که قسم دوم محل بحث اینجاست و قسم سوم و چهارم در ادامه درس خارج بحث خواهد شد.

**«التنبيه الرابع: [جريان البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية] مصباح الاصول**

**قد يتوهّم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية، بدعوى أنّ الشك فيها ليس شكاً في التكليف ليرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو إلى حديث الرفع، فانّ جعل الحكم بنحو الكلّي الذي هو وظيفة الشارع معلوم، و وصل إلى المكلف أيضاً، و إنّما الشك في مقام الامتثال و التطبيق، فالمتعيّن هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، لأنّ شغل الذمّة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.**

**و أورد عليه الشيخ (قدس سره)[[65]](#footnote-65) بما ملخّصه: أنّ الأحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية[[66]](#footnote-66) التي يحكم فيها على الأفراد المقدّر وجودها، فهي تنحل إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الموضوع، فلكل فرد من أفراد الموضوع حكم مستقل، وعليه فلو شكّ في كون شي‏ء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت الحكم له، فيكون شكاً في التكليف، و المرجع فيه البراءة لا الاشتغال[[67]](#footnote-67).**

**و ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)[[68]](#footnote-68) أنّ النهي قد يكون انحلالياً، بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع محكوماً بحكم مستقل[[69]](#footnote-69)، و قد يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال[[70]](#footnote-70)‏ أصلًا[[71]](#footnote-71). فعلى الأوّل يكون الشك في انطباق الموضوع على شي‏ء شكاً في ثبوت التكليف فالمرجع هي البراءة، و على الثاني كان مورداً لقاعدة الاشتغال، لأنّ تعلّق التكليف بترك الطبيعة رأساً معلوم، و لا يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه[[72]](#footnote-72)، إلّا إذا كانت له حالة سابقة فيستصحب، فيكون الامتثال محرزاً بالتعبد.**

**و تحقيق المقام‏ يقتضي بسطاً في الكلام، فانّ تعلّق التكليف التحريمي بالطبيعة ليس منحصراً بما ذكره الشيخ (قدس سره) من الانحلال إلى تكاليف متعددة بتعدد أفراد الموضوع، و لا بما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) من القسمين،**

**[صور تعلق النهي بالطبيعة]**

**فنقول: إنّ النهي المتعلق بالطبيعة يتصوّر على أقسام:**

**الأوّل: أن يكون متعلقاً بها على نحو الطبيعة السارية، بأن يكون التكليف متعدداً بتعدد أفرادها، وعليه فلو شكّ في كون شي‏ء مصداقاً للموضوع كان الشك في ثبوت التكليف، فيرجع إلى البراءة كما ذكره الشيخ و صاحب الكفاية (قدس سرهما).**

**الثاني: أن يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود، بأن يكون التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً، بحيث لو وجد فرد منها لما حصل الامتثال أصلًا، و إن كان المتصف بالحرمة هو أوّل وجود الطبيعة دون غيره. و في هذا الفرض لو شكّ في كون شي‏ء مصداقاً للموضوع فذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أنّ المرجع فيه قاعدة الاشتغال، باعتبار أنّ تعلّق التكليف بترك الطبيعة معلوم، و لا يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه. و لكنّ التحقيق أنّ المرجع فيه أيضاً هي البراءة، لأنّ الشك في المصداق في هذا الفرض شكّ في تعلّق التكليف الضمني به، فيرجع إلى البراءة، إذ لا اختصاص لها[[73]](#footnote-73) بالتكاليف الاستقلالية، بناءً على ما ذكرناه في محلّه‏[[74]](#footnote-74) من جريان البراءة عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين.**

**الثالث: أن يكون النهي زجراً عن المجموع، بحيث لو ترك فرداً واحداً من الطبيعة فقد أطاع، و لو ارتكب بقية الأفراد بأجمعها في مقابل القسم الثاني، إذ فيه لو ارتكب فرداً واحداً فقد عصى، و لو ترك البقية بأجمعها كما تقدّم، و من الواضح أنّه في هذا الفرض الثالث يجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنة مع ترك غيره، فضلًا عن الفرد المشكوك فيه[[75]](#footnote-75).**

**و هل يجوز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنة و ترك خصوص الفرد المشكوك فيه أم لا؟ الظاهر هو الجواز، لأنّه يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين في المحرّمات، و هو على عكس الشك في الأقل و الأكثر في الواجبات، فانّ تعلّق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر هو المتيقن، إنّما الشك في تعلّقه بالزائد، فيرجع في نفيه إلى البراءة. و أمّا في باب المحرّمات فتعلّق التكليف بالأكثر هو المتيقن، إنّما الشك في حرمة الأقل، لأنّ الاتيان بالأكثر- أعني الأفراد المتيقنة و الفرد المشكوك فيه- محرّم قطعاً، و أمّا ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومة و المرجع هو البراءة[[76]](#footnote-76).**

**الرابع[[77]](#footnote-77): أن يكون النهي متعلقاً بجميع الأفراد الخارجية، باعتبار أنّ المطلوب أمر بسيط متحصّل من مجموع التروك، كما لو فرضنا أنّ المطلوب بالنهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه[[78]](#footnote-78) هو وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل. و في هذا الفرض لو شكّ في كون شي‏ء مصداقاً للموضوع كان المرجع قاعدة الاشتغال، و عدم‏[[79]](#footnote-79) جواز ارتكاب المشكوك في كونه فرداً له، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المحصّل بعد العلم بثبوت التكليف، فلا مناص من القول بالاشتغال. نعم [لو] كان الأمر البسيط حاصلًا سابقاً، فمع ارتكاب الفرد المشكوك فيه يجري استصحاب بقاء هذا الأمر، فيكون الامتثال حاصلًا بالتعبد الشرعي[[80]](#footnote-80).**

**فتحصّل‏ من جميع ما ذكرناه في المقام: أنّ ما ذكره بعضهم- من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في الشبهة التحريمية الموضوعية- إنّما يصح في خصوص قسم واحد من الأقسام المذكورة، و هو القسم الأخير»[[81]](#footnote-81).**

## جواب شیخنا الاستاذ به اشکال مرحوم خوئی در مصباح الاصول

اولا اشکال ایشان به مرحوم آخوند شبیه اشکال مبنایی است، چون لب کلام مرحوم خوئی همان انحلالی است کانّ نهی را به تعداد افراد خمر منحل کرده و اسمش را ضمنی گذاشته است، این خلاف فرض است، چون فرض ما صرف الوجود است.

و ثانیا مرحوم خوئی نهی را به معنای زجر از فعل گرفتند درحالی که مبنای مرحوم آخوند طلب ترک طبیعت است و چون اشتغال یقینی به طلب ترک طبیعت دارم باید فراغ یقینی حاصل کنم و این نمی‌شود مگر به اینکه مشکوک را هم ترک کنم تا یقین به فراغ پیدا کنم، مرحوم آخوند نهی را لبّا به امر برگردانده است ولی مرحوم خوئی گوید این فرد مشکوک هم شک در امر یا نهی ضمنی به آن داریم این خلاف مبنای آخوند است.

ثالثا آخوند گوید صرف الوجود این طبیعت نبایستی در خارج محقق شود که ما اگر بخواهیم این را امتثال کنیم باید فرد مشکوک را ترک کنیم که اگر برائت جاری کردیم و آن را شرب کردیم یقین به امتثال پیدا نمی‌کنیم و شک در امتثال باقی خواهد ماند و ما قانون کلی داریم که هر جا یقین به تکلیف باشد و شک در امتثال باشد مجرای احتیاط است، ولی مرحوم خوئی در این فرد مشکوک یک تکلیف ضمنی درست کرد و نهی‌ها را متعدد کرد در حالی که فرض این است که یک نهی بیشتر ندارید، ایشان با ضمنیت نهی‌ها را متعدد کرد.

## اشکالات مطرح شده بر اساس تبیین مرحوم خوئی در دراسات وارد نیست

لکن بعد که به دراسات مراجعه کردیم دیدیم که اصلا روش بحث ایشان در دراسات که دوره اول درس خارج ایشان است با مصباح الاصول فرق دارد، در دراسات شش قسم مطرح کردند ولی در مصباح الاصول همین چهار قسم متداول را مطرح کرده است و در این قسمش که صرف الوجود است به آخوند اشکال کرده است اما در آنجا نهی را تاره به معنای زجر از فعل می‌گیرند، تاره به معنای طلب ترک می‌گیرند، در جایی که نهی را طلب ترک می‌گیرند، در جایی که ترک امر بسیطی باشد که از این ترک‌های خارجی حاصل می‌شود می‌فرمایند حق با مرحوم آخوند است و اصلا به این مطلب تصریح کرده است.

به هر حال چون برای اینکه اشکالات ما به ایشان خارج از انصاف نباشد بایستی کلمات شخص بزرگی مانند ایشان را جمع کنیم و ببینیم مجموع کلام ایشان در مصباح و دراسات چه می‌شود و الحمدلله.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت مرحوم خوئی در کتاب «دراسات فی علم الاصول» جلد سوم صفحات 313 تا 318 ذکر شده است که به قرار ذیل می‌باشد:

**«التنبيه الرابع: [ما أورده الشيخ الأنصاري على بعض المحققين حيث اختار جريان البراءة في الشبهات الحكمية دون الموضوعية]**

**أن الشيخ بعد ما حكى عن بعض المحققين اختياره جريان البراءة في الشبهات الحكمية لحديث الرفع و نحوه، و عدم جريانها في الشبهات الموضوعية بدعوى ان الشك فيها ليس في أصل الحكم و جعله من قبل المولى ليكون موردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو لحديث الرفع و نحوه، بل الشك فيها انما هو في مقام الامتثال و التطبيق، فلا بد فيها من الاحتياط بقاعدة الاشتغال، أو رد عليه بما حاصله: أن الأحكام الشرعية بما أنها من قبيل القضايا الحقيقية التي يحكم فيها على الافراد المقدر وجودها بواسطة العناوين المعرفة لتلك الأفراد فهي انحلالية، لكل فرد من أفراد الموضوع المأخوذ في القضية حكم مغاير للحكم الثابت للفرد الآخر، كما هو الحال في القضايا الخبرية بعينها، فلو قيل: النار حارة كان عنوان النار فيه معرّفا للوجودات الخارجية، و كان كل فرد من أفراده محكوما بحكم مستقل، فالقضية اللفظية و إن كانت واحدة إلّا أنها في اللب تنحل إلى أحكام عديدة حسب ما لعنوان موضوعها من الأفراد، و على هذا لو شك في كون مائع مصداقا للخمر، فلا محالة يشك في ثبوت الحرمة له، فيكون الشك في أصل التكليف و جعله للمشكوك، و المرجع فيه هو البراءة.**

**و ذكر المحقق الخراسانيّ في الكفاية «1» ما حاصله: أن النهي تارة يكون انحلاليا بأن يكون كل فرد من افراد موضوعه محكوما بحكم مستقل، و أخرى يكون حكما واحدا متعلقا بمجموع التروك. و على الأول، يكون الشك في انطباق الموضوع على شي‏ء شكا في ثبوت التكليف له، فيرجع إلى البراءة و على الثاني، يكون تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوما، و لا يحرز امتثاله إلّا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعي عليه، إلّا إذا كان للترك حالة سابقة فيستصحب، فيكون الامتثال محرزا بالتعبد.**

**و ما ذكره قدّس سرّه في الصورة الأولى و ان كان تاما إلّا أنه غير تام في الصورة الثانية. و تفصيل ذلك أنه تارة يراد من طلب الترك الزجر عن الفعل، لوجود مفسدة فيه على ما هو معنى النهي حقيقة، و أخرى يراد منه البعث نحو الترك لوجود مصلحة فيه.**

**أما على الأول، فيكون للنهي أنحاء ثلاثة:**

**الأول: أن يكون النهي عن الطبيعة انحلاليا بأن يكون ناشئا عن المفسدة الثابتة في كل فرد من أفرادها، فينحل ذلك إلى تكاليف عديدة، لكل منها إطاعة و عصيان مستقل، فإذا شك في فردية شي‏ء لتلك الطبيعة فلا محالة يشك في ثبوت أصل التكليف له، فيرجع فيه إلى البراءة.**

**الثاني: أن يكون زجرا واحدا متعلقا بمجموع الأفعال، بحيث لو اجتنب فردا واحدا من الطبيعي و ارتكب بقية الأفراد بأجمعها لم يكن عاصيا، و من الواضح أنه في هذا الفرض يجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنة فرديتها للطبيعة مع ترك غيره فضلا عما هو مشكوك الفردية، و الوجه فيه ظاهر. و هل يجوز ارتكاب جميع الافراد المعلومة و ترك خصوص الفرد المشكوك؟ الظاهر هو ذلك، لأنه يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر في المحرمات، و هو على العكس في الواجبات، فان تعلق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر متيقن، و إنما يشك في التكليف الزائد، و هو يدفع بالبراءة. و أما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالأكثر و كونه مبغوضا للمولى بنفسه أو بما اشتمل عليه هو المتيقن، و إنما يشك في حرمة الأقل، و يدفع ذلك بالبراءة، و عليه فالإتيان بالأكثر أعنى الأفراد المتيقنة و الفرد المشكوك فيه محرم قطعا، فلا يجوز ارتكابه، و اما ارتكاب ما عدى الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومة، و الأصل فيه هو البراءة. و قد أشار الشيخ رحمه اللّه إلى ما ذكرناه في أواخر بحث الأقل و الأكثر من غير تفصيل.**

**و بالجملة الفرق بين الحرمة و الوجوب من حيث مقدماتها الداخلية هو الفرق بين مقدماتها الخارجية، فان وجوب ذي المقدمة يقتضي وجوب مقدماته على القول به، لتوقفه عليها، بخلاف مقدمات الحرام، فان الانزجار عن المحرم لا يتوقف على الانزجار عن مقدماته، فلا تكون محرمة. و نظير هذا البيان يجري في المقدمات‏ الداخلية.**

**الثالث: أن يكون النهي عن الطبيعة بنحو صرف الوجود، أعنى به أول الوجود من الطبيعة، فلا يتصف غيره بالحرمة، و لا يبعد أن يكون النهي عن بعض أنواع المفطرات في بعض أقسام الصوم من هذا القبيل. و في هذا الفرض لو أراد المكلف ارتكاب مشكوك الفردية فلا محالة يشك في صدق أول وجود الطبيعي عليه ليكون حراما، فيرجع فيه إلى البراءة.**

**فاتضح أن المرجع في الزجر عن الفعل بجميع أقسامه هو البراءة.**

**و أما على الثاني: أعني ما لو أريد من النهي البعث نحو ترك الفعل لثبوت مصلحة فيه، كما لا يبعد أن يكون النهي عن تروك الإحرام من هذا القبيل، فله أيضا أقسام.**

**الأول: أن يكون المصلحة في كل واحد من التروك، فيكون الحكم انحلاليا، و عليه فالمرجع في الفرد المشكوك هو البراءة، للشك في تعلق التكليف به.**

**الثاني: أن يكون المصلحة الواحدة قائمة بمجموع التروك، و ربما يعبر عنه بالجمع في الترك. و في هذا الفرض أيضا يكون كل فرد من أفراد التروك واجبا، غايته بوجوب ضمني لا استقلالي، فإذا شك في فردية شي‏ء للطبيعة فلا محالة يشك في تعلق التكليف الضمني به، فيرجع فيه إلى البراءة، إذ لا اختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية، بناء على جريانها عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين، كما هو الصحيح على ما سيأتي الكلام فيه مفصلا.**

**الثالث: أن يكون المطلوب أمرا وحدانيا بسيطا متحصلا من مجموع التروك، و يعبر عنه بخلو صفحة الوجود عن الطبيعة، و في مثل ذلك لا مناص من القول بالاشتغال، و عدم جواز ارتكاب ما يشك في فرديته لها، لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في المحصل بعد ثبوت التكليف، فما أفاده قدّس سرّه من عدم جريان البراءة إنما يتم‏ في خصوص هذا الفرض. نعم لو كان ذلك الأمر البسيط متحصلا سابقا فمع ارتكاب الفرد المشكوك يجري استصحاب بقاء ذلك الأمر البسيط، فيكون ممتثلا بالتعبد الشرعي، و يكفي ذلك في مقام الامتثال.**

**ثم إنه قدّس سرّه أفاد في المقام ان ما يشك في فرديته للطبيعة و إن كان موردا للبراءة من حيث كونه مشكوك الحكم، إلّا أن العقل يحكم فيه بالاشتغال، تحصيلا للامتثال اليقيني «1». و كلامه قدّس سرّه و ان كان قابلا للانطباق على هذا الفرض و الفرض السابق أعنى به كون المطلوب مجموع التروك، إلّا أنه غير تام على التقديرين، فانه إن كان مورده هذا الفرض فليس المشكوك فيه حينئذ موردا، للقطع بعدم تعلق التكليف به بخصوصه، إذ المفروض تعلقه بعنوان بسيط متحصل من مجموع التروك. و ان كان مورده هو الفرض السابق، أعنى به تعلق التكليف بمجموع التروك، فلا مجال حينئذ لحكم العقل بالاشتغال على ما عرفت.**

**ثم أنه قد يناقش فيما ذكرناه من جريان استصحاب عدم تحقق الطبيعة فيما إذا كان له حالة سابقة بأنه يعتبر في المستصحب أن يكون بنفسه حكما شرعيا، أو مما يترتب عليه أثر شرعي، و ليس شي‏ء منهما متحققا في ما نحن فيه، فان عدم تحقق الطبيعة ليس بنفسه حكما شرعيا و لا أثر شرعي له، و أما ترتب حصول الفراغ عليه فانما هو بحكم العقل لا بحكم الشرع.**

**و يرد عليه: ما بيناه مرارا من أنه لم يدل دليل على اعتبار ذلك في جريان الاستصحاب، و انما هو أمر ذكره بعض الأصوليين، بل الّذي يعتبر في المستصحب أن يكون أمرا قابلا للتعبد الشرعي، و من الواضح قابلية الامتثال لأن تناله يد الجعل و التعبد، و قد تحقق ذلك بالنسبة إلى موارد قاعدة التجاوز و الفراغ و استصحاب‏ الطهارة و غير ذلك، فنتيجة الاستصحاب فيما نحن فيه هو التعبد بعدم تحقق الطبيعة في فرض ارتكاب الفرد المشكوك فيه، و يترتب عليه الفراغ، لأنه من الآثار المترتبة على الواقع و الظاهر.**

**ثم لا يخفى أن هذا الاستصحاب إنما يجري فيما إذا كان تحقق ذلك الأمر البسيط بترك الافراد العرضية و لو آناً ما، و أما لو فرض عدم كفاية ذلك، و توقفه على ترك الافراد الطولية أيضا كالترك إلى المغرب مثلا، فلا مجال حينئذ للتمسك بالاستصحاب، لعدم اليقين بتحققه في أثناء الوقت ليستصحب».**

# جلسه چهلم دوشنبه 23 آبان 1401

## نظر مرحوم حائری در این قسم که نهی به طبیعت بما هو طبیعت تعلق گرفته

مرحوم آقای حائری در کتاب درر جلد دوم صفحه 135 گفته است واضح است که باید در قسم صرف الوجود قاعده اشتغال را جاری کرد، وقتی که نهی به صرف الوجود تعلق گرفته است اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت ایشان در کتاب «درر الفوائد ( طبع قديم )، ج‏2، ص: 135» به قرار ذیل می‌باشد:

«**الثاني [: حكم الشبهات الموضوعية]**

**لما فرغنا عن الشك في الجزئية و القيدية في الشبهة الحكمية فاللازم التكلم في الموضوعية منها مفصلا لكون بعض مصاديقها محلا للابتلاء و موردا لأنظار العلماء فنقول و باللَّه المستعان ان جعل طبيعة جزءاً للمأمور به يتصور على أنحاء منها جعلها باعتبار صرف الوجود أعني الوجود اللابشرط من جميع الخصوصيات الّذي يكون نقيضاً للعدم المطلق و بعبارة أخرى الّذي ينتقض به العدم فيكتفي بإتيانه في ضمن فرد واحد ضرورة تحقق ذلك المعنى اللابشرط في ضمن فرد واحد و منها جعلها باعتبار وجودها الساري في جميع الافراد و منها جعلها باعتبار مجموع الوجودات بحيث يكون مجموع افراد الطبيعة جزء أو أحداً للمأمور به و الأقسام المذكورة كلها متصورة بالنسبة إلى الشرط و المانع إذا عرفت هذا فنقول ان جعل شي‏ء جزءا أو شرطا للمأمور به بالاعتبار الأول فلا ريب في وجوب إحرازه و عدم جواز الاكتفاء بالمشكوك لأن الاشتغال بالمركب من اجزاء معلومة أو المشروط بالشرط المعلوم معلوم بالفرض و لا يتحقق البراءة إلّا بإتيان ما يعلم إنطاقه عليه و هذا في الوضوح و البداهة بمكان‏».**

## نظر شیخنا الاستاذ در قسم صرف الوجود

مرحوم نائینی هم در این قسم قائل به اشتغال شده است و لکن در این میان مرحوم آغا ضیاء عراقی و مرحوم خوئی قائل به برائت شدند و در مطالبی هم که بحث شده معلوم است که نزاع صغروی است، وقتی نهی به نحو صرف الوجود به طبیعت خورده است اینها اختلافشان در این است که آیا اینجا از قبیل شک در تکلیف است تا مجرای برائت باشد یا از قبیل شک در امتثال است تا مجرای احتیاط باشد؟ و الا همه قبول دارند هر جا اقل و اکثر باشد نسبت به اکثر شک بدوی است برائت جاری می‌شود و نیز همه قبول دارند هر جا شک در امتثال باشد باید احتیاط کرد، اما نزاع در این است که آیا نهی از صرف الوجود از قبیل شک در تکلیف است یا از قبیل شک در امتثال است؟

کسانی که گویند باید احتیاط کرد گویند اینجا اقل و اکثر جا ندارد، چون در متعلق تکلیف شک نداریم، دیگران که مقابل ایشان هستند گویند اقل و اکثر است و نسبت به اقل یقین داریم و نسبت به اکثر شک داریم، منتهی مرحوم آغا ضیاء یک برهان عقلی آورد، ولی مرحوم خوئی بحث را عرفی‌تر مطرح کرد و گفت از قبیل تکلیف ضمنی است باید برائت جاری کنی. اما در این مساله صرف الوجود ما هم به این نتیجه رسیدیم که حق با آخوند و مرحوم حائری است اینجا باید احتیاط کنیم.

# قسم دوم: نهی انحلالی

چنانچه گذشت مرحوم آخوند دو صورت مطرح کرد که یکی نهی طبیعی و دوم نهی انحلالی است، ما اول نهی طبیعی را مطرح کردیم هر چند مرحوم آخوند به عنوان صورت دوم آن را مطرح کرده بود، اکنون به بیان نهی انحلالی خواهیم پرداخت .

## نظر آخوند و اکثر اصولیین در نهی انحلالی برائت است

در این قسم نهی متعدد است مثل شرب خمر که به تعداد خمرها جعل حرمت شده است، نسبت به فردی که شبهه موضوعیه داریم طبعا شک در تکلیف داریم مجرای برائت است. در این قسم مطلب کاملا واضح است ولی در همین زمینه بیانات مختلفی شده است. اصولیون همه قبول دارند اینجا مجرای برائت است ولی بیانها فرق می‌کند. مرحوم آخوند خیلی واضح گفت چون نهی‌ها متعدد می‌شود نسبت به این فرد شک داریم برائت جاری می‌کنیم، و لکن مرحوم نائینی تفصیل دادند.

## نظر مرحوم نائینی تفصیل بین متعلق و متعلق المتعلق

عرض شد مرحوم شیخ در اینجا عبارتشان مبهم است و موهم است که خمرهای معلوم حرام است، لذا اشکال کردیم این با مبانی ایشان در جاهای دیگر نمی‌سازد که می‌گوید در حقیقت واقع خمر حرام است بدانیم منجز است ندانیم منجز نیست. لذا مرحوم نائینی که گوید من خزینه علم شیخ هستم در همان کتاب «**رساله الصلاه فی المشکوک**» صفحه 252 همین عبارت را دارد و گفته است عبارتی که استاد ما در رسائل در اول قطع دارد موهن این است که در حقیقت حرمت به معلوم الخمریه می‌خورد و لکن مرادشان همان است که ما می‌گوییم پس ایشان هم توجه دارد که عبارت شیخ را به ظاهرش نمی‌توان اخذ کرد.

البته اصل بحث که در شبهه موضوعیه برائتی هستیم یا احتیاطی از صفحه 184 شروع کرده تا صفحه 252 در آنجا مطالب را گفته و آقای صدر هم از همین کتاب ایشان استفاده کرده و مطالبی گفته که سر جای خودش ان شاء الله مطرح خواهد شد.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت ایشان در کتاب «**سالة الصلاة في المشکوک**» صفحه 251-253 به قرار ذیل می‌باشد: **«و الاستشكال[[82]](#footnote-82)به [١] في كلمات شيخنا أستاذ الأساتيذ - نوّر ضريحه - في كلا بابي الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة و التحريميّة أجنبيّ‌ عنه [٢] بالكليّة، و لا يخفى أنّ‌ ما أفاده قدّس سرّه في دفعه يوهم بظاهره دعوى اختصاص الحكم الواقعي بالمصاديق المعلومة [٣]، لكن لمنافاته لما هو المعلوم من مسلكه [٤] فينبغي إرجاعه إلى ما[[83]](#footnote-83) أوضحناه [١].[[84]](#footnote-84)».**

### تفصیل نظر مرحوم نائینی از کتاب اجود التقریرات

در کتاب «اجود التقریرات» از چاپ دو جلدی از جلد دوم صفحه 199-201 مرحوم خوئی کلام استادشان مرحوم نائینی را تقریر کرده است، چون این کتاب تقریرات ایشان از درس مرحوم نائینی است، خلاصه کلام ایشان به نقل از استادشان این است که **اگر تکلیف صرفا متعلَق داشته باشد در متعلق مشکوک باید احتیاط کنیم و لکن اگر غیر از متعلَّق، متعلَّق المتعلَّق هم داشته باشد در اینجا برائتی هستیم**.

برای فهم کلام ایشان نیاز به تبیین یک مقدمه است و آن اینکه هر حکمی حتما متعلَّق دارد، مثل «**صلّ**» که از آن وجوب صلات استفاده می‌شود، وجوب، حکم است و صلات، متعلق است. اما بعضی از حکم‌ها غیر از متعلق، متعلق المتعلق هم دارد که از آن به «موضوع» تعبیر می‌شود مثل «**لاتشرب الخمر**»، صیغه‌ی نهی مفید حرمت است، شرب خمر متعلَّق است اما خمر متعلَّق المتعلَّق است که به آن موضوع گویند، در حقیقت مضافٌ الیهِ متعلق را موضوع گویند یعنی آنچه که متعلق به آن اضافه شده است، پس سه مرحله است: اول وجوب است که به شرب تعلق می‌گیرد که شرب متعلق است، باز شرب اضافه به خمر می‌شود چون شرب هر چیزی که حرام نیست، شرب خمر است که حرام است، پس خمر مضاف الیه شرب می‌شود و نیز متعلق شرب می‌شود و اصطلاحا به آن هم **متعلق المتعلق** و هم **موضوع** گفته می‌شود.

بعد از روشن شدن این مقدمه ایشان فرمودند در قسم اول که به غنا و کذب مثال زدند، حرمت غنا و حرمت کذب داریم، اینها فقط متعلق دارند و دیگر متعلق المتعلق ندارند؛ در در شبهه موضوعیه‌اش این موارد باید احتیاط کنیم؛ به عنوان نمونه الان چیزی می‌خواهید بگویید شک دارید این دروغ هست یا نیست؟ ایشان فرمودند باید احتیاط کنید و این کلام را نگویید. یا یک صوتی را می‌خوانید تاره یقین دارید این صورت غنا است اینجا معلوم است که حرام است ولی اگر شک کردید این صوتی که می‌خواهید بخوانید غنا است یا غنا نیست می‌فرماید باید احتیاط کنید و نخوانید. اما قسم دوم مثل لاتشرب الخمر، در اینجا غیر از شرب موضوع هم دارد، حالا اگر در خارج شک کردید این مایع مشکوک آب است یا خمر است؟ اینجا رفع ما لا یعلمون، برائت عقلی، گویند مجازید که این را مرتک شوید.

دلیل ایشان به اینکه تفصیل دادند این است که در قسم اول مثل حرمت کذب و حرمت غنا که باید احتیاط کرد، چون حکم معلوم است و شما به حرمت کذب یقین دارید، متعلقش هم واضح است، کذب حرام است، غنا حرام است، بنابراین فرض چیزی نشده است، گفته شما مکلفید غنا را ایجاد نکنید، مکلفید کذب را ایجاد نکنید، لذا هم حکم را دارید هم متعلق را دارید به این معنا که مفروض نیست و شارع در حقیقت از شما می‌خواهد که اینها ایجاد نشود، بنابراین اشتغال یقینی دارید که باید کذب‌ها ترک شوند، غناها ترک شوند، شک می‌کنید با انجام فرد مردد آن تکلیف امتثال شده است یا امتثال نشده است باید احتیاط کنید، اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد، در نتیجه در مشکوک الغنائیه و مشکوک الکذبیه باید احتیاط کنید.

اما در قسم دوم که متعلق المتعلق است ایشان برائتی شده است، دلیلشان هم این است که وقتی می‌فرماید «الخمر حرامٌ» یا «لا تشرب الخمر» موضوع که متعلق المتعلق است که در این مثال خمر است در **مقام جعلِ**، فرضِ وجودش شده است، یعنی **اگر در خارج خمر محقق شد،** در آن صورت لا تشربه، اصطلاحا گویند **موضوع مفروض الوجود است**، یعنی در مقام جعل فرضشان کرده است. ممکن است الان خمری در خارج نباشد، می‌گوید لو فُرض تحقق الخمر در خارج یحرم شربه. به خلاف قسم قبلی که فرضی در کار نبود، فرض کذب نمی‌کرد، فرض غنا نمی‌کرد، می‌گفت غنا حرام است، کذب حرام است، موضوع نداشتیم تا فرض وجودش شود، اما در قسم دوم گفته ان تحقق خمرٌ فلا تشربه، حرمت را روی خمر مفروض الوجود برده است به نحوی که در مقام امتثال اگر در خارج خمر نباشد، حرمت نیست، چون گفت ان تحقق خمرٌ یحرم شربه.

فرض این است که شک دارید این مصداق مشتبه، آیا خمر است یا خمر نیست؟ ایشان فرمودند شرط حرمت شرب خمر، وجود خمر است و اذا انتفی الشرط انتفی المشروط، شرط تحقق خمر خارجی است، و فرض این است که شک دارید خمر خارجی محقق است یا نیست؟ در نتیجه مشروط شرط ندارد، وقتی مشروط شرط نداشت این مورد مشکوک حرام نیست.

## پژوهش‌های مقرر

عبارت مرحوم خوئی در تبیین نظر مرحوم نائینی در کتاب اجود التقریرات جلد دوم صفحات 198 تا 203 ذکر شده است که به شرح ذیل می‌باشد:

**«(المسألة الرابعة) ما إذا كانت الشبهة التحريمية من جهة اشتباه الأمور الخارجية**

**كما إذا شك في حرمة مائع خارجي لاحتمال كونه خمراً مثلا و الكلام فيها يقع تارة من حيث‏ البراءة العقلية و أخرى من حيث البراءة الشرعية و ثالثة من جهة أصالة الحل اما الكلام من الجهة الأولى فربما يتوهم ان مقتضى حكم العقل فيها هو الاشتغال فإن حكم العقل بقبح العقاب يختص بصورة عدم البيان من المعلوم انه لا يصدق فيما إذا بين الشارع الحكم الكلي و كان الاشتباه من جهة الأمور الخارجية فإذا لم يستقل العقل بقبح العقاب فلا (محالة) يحكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل و توضيح جواب هذا التوهم يحتاج إلى بسط في المقام فنقول (أولا) لفظ البيان لغة موضوع للظهور و هو مصدر لبان بمعنى ظهر و إطلاقه على الكلام الصادر من المولى باعتبار ظهور مراده الواقعي به فما دام كان الحكم الشرعي مشكوكا و لو من جهة الأمور الخارجية فهو بلا بيان فيحكم العقل بقبح العقاب على مخالفته (و ثانيا) ان حكم العقل بالقبح ليس مستفادا من دليل لفظي تابع لما يفهم منه عرفا حتى يدعى ان لفظ البيان ظاهر في معنى لا يصدق مع الشك في الحكم الشرعي في محل الكلام فلو سلم ظهور لفظ البيان في ذلك فلا بد من ملاحظة ملاك حكم العقل بالقبح و انه متحقق فيما هو محل الكلام أم لا و عليه لا بد من التكلم في ان مجرد العلم بالكبرى الكلية الشرعية كحرمة شرب الخمر مثلا هل يكفي في تنجز التكليف على المكلف و لو مع عدم إحراز موضوعه الخارجي و لا بد في تنجزه من العلم بالكبرى و الصغرى معا و مع الجهل بإحداهما يحكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف الواقعي فنقول ان الأحكام الشرعية على قسمين (منها) ما يكون متعلقا بفعل المكلف من دون تعلقه بموضوع خارجي كحرمة الكذب مثلا (و منها) ما يتعلق متعلقه بموضوع خارجي كحرمة شرب الخمر فإن الحرمة و ان كانت متعلقة بالشرب إلّا ان الشرب على إطلاقه غير محرم بل خصوص ما كان منه متعلقا بالخمر مثلا (اما القسم الأول) فلا إشكال في ان المكلف بعد علمه بالكبرى الكلية و قدرته على امتثال التكليف و على عصيانه يتنجز عليه التكليف لأن المفروض عدم كون التكليف مشروطا بأمر آخر يتوقف فعليته على فعليته فإذا كان التكليف الفعلي متنجزا بالعلم به فكلما شك المكلف الخارج في تحقق متعلق التكليف فيرجع شكه إلى الشك في الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى حكم العقل في مثله هو الاشتغال ليس إلّا و اما القسم الثاني فهو ينقسم أيضا إلى قسمين (الأول) ان يكون الحكم متعلقا بصرف الوجود سواء كان الموضوع دخيلا في ملاك الحكم بحيث لو كان امرا اختياريا أيضا لما امر الشارع بإيجاده كما في مثل أوفوا بالعقود و يجب الوفاء بالنذر و أمثالهما أو يكون دخيلا في الخطاب دون الملاك و انما لم يؤخذ في‏ متعلق الخطاب و لم يؤمر بإيجاده لعدم القدرة عليه و هذا القسم يختص بالتكاليف الوجوبية الخارجية عن محل كلامنا فعلا (الثاني) ان يكون متعلقا بمطلق الوجود بحيث يكون كل فرد فرد من الموضوعات الخارجية محكوما بحكم مستقل كما يختص كل مكلف بحكم أجنبي عن حكم مكلف آخر و في هذا القسم يكون الحكم الشرعي الثابت لكل فرد مشروطا بوجوده لا محالة كما هو الشأن في تمام القضايا الحقيقية فإنا قد ذكرنا مرارا و أوضحناه في بحث الواجب المشروط ان كل قضية حقيقية خبرية كانت أو إنشائية ترجع إلى قضية مشروطة مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له فمعنى قولنا كل خمر حرام ان كان ما وجد في الخارج و صدق عليه انه خمر فهو محكوم بالحرمة و قد ذكرنا هناك أيضا ان المجعول في القضايا الحقيقية الإنشائية هي اشخاص الأحكام لأشخاص الموضوعات و إلّا لما كان الحكم انحلاليا كما هو المفروض و يترتب على ذلك ان فعلية الحكم تتوقف على امرين أحدهما وجود الموضوع الخارجي المشتمل على ملاك الجعل و ثانيهما جعل الكبرى الكلية و مع فقد ان أحدهما ينتفي الحكم الفعلي بالضرورة اما مع فقدان جعل الكبرى الكلية فواضح و اما مع فقدان الموضوع الخارجي فلفرض اشتراط فعلية الحكم بوجوده اللازم لكون القضية حقيقية فإذا كان الحكم الشرعي متوقفا على تحققهما فلا محالة يتوقف العلم به على العلم بتحققهما فمع الشك في وجود إحداهما يكون الحكم الشرعي مجهولا و غير قابل للمحركية على ما أوضحنا مناطيته في حكم العقل بقبح العقاب على مخالفته و الحاصل ان العلم بتحقق الصغرى خارجا مع الجهل بالكبرى كما انه لا يكفي في محركية الحكم الواقعي على تقدير وجوده فيستقل العقل بقبح العقاب على مخالفته فكذلك العلم بالكبرى مع الجهل بالصغرى بعد فرض كون الحكم انحلاليا لا يكفي للمحركية بالإضافة إلى الفرد المشكوك فيستقل العقل بقبح العقاب على المخالفة لاتحاد الملاك فيهما هذا كله فيما إذا كان النهي متعلقا بكل فرد فرد على نحو القضايا الحقيقية و أما إذا كان الحكم التحريمي بمعنى مطلوبية مجموع التروك بنحو العام المجموعي بحيث لو أخل بواحد منها لما امتثل أصلا كما في حرمة شرب ماء الدجلة لأجل تعلق النذر بترك شربه و شك في حرمة شرب ماء خارجي لاحتمال كونه من مائها فيبتني الحكم بجوازه و عدمه على النزاع في جريان البراءة عند دوران الأمر بن الأقل و الأكثر و حيث ان المختار عندنا هناك الحكم البراءة فالحكم في المقام يكون هو البراءة أيضا إذ لا فرق بين المقام و بينه فيما هو الملاك في جريان البراءة كما هو ظاهر فمن الغريب ما صدر من المحقق‏ صاحب الكفاية (قده) من حكمه في المقام بالاشتغال مع ذهابه إلى البراءة في مسألة الأقل و الأكثر نعم لو كان الحكم متعلقا بعنوان بسيط خارجي مقدور للمكلف و كان التروك الخارجية محصلة له كما إذا قال المولى كن لا شارب الخمر بنحو القضية المعدولة المحمول لكان الحكم في موارد الشك هو الاشتغال لو لم يكن فيها أصل آخر حاكم عليه ضرورة ان التروك الخارجية في هذا الفرض لم تؤخذ متعلقة للتكليف لا بنحو يكون كل واحد مطلوبا للمولى و لا بنحو يكون كل ترك مقوما للمطلوب و جزء منه حتى يحكم بالبراءة عند الشك بل المطلوب فيه عنوان وجودي يمكن للمكلف تحصيله في الخارج بمحصلية التروك الخارجية فعند الشك في حصوله من جهة الشك في محصله لا يعقل الحكم بالبراءة لما عرفت سابقا من ان موارد الشك في المحصل خصوصا إذا كان الشك في المحصل الخارجي الغير الشرعي أجنبية عن موارد الحكم بالبراءة رأسا إذ الحكم بالبراءة انما يكون عند الشك في التكليف و اما الشك في وجود المكلف به بعد العلم بتعلق التكليف به من جهة الشك في محصله فهو مورد لحكم العقل بتحصيل الفراغ اليقيني و إلى هذا نظر من ذهب إلى عدم جواز الصلاة فيما شك في كونه من غير المأكول فإنه نظر إلى اشتراط الصلاة بكونها في غير المأكول فهذا العنوان الوجوديّ هو المأخوذ قيدا فيها و تحصيله مقدور للمكلف و عند الشك في حصوله لا بد من الحكم بالاشتغال دون البراءة ثم انا ذكرنا مرارا ان الاستصحاب في الاعدام المأخوذة وصفا لموضوعاتها لا يجري إلّا إذا كانت تلك الاعدام مسبوقة بالتحقق في موضوعاتها و إلّا لكان إثبات اتصاف الموضوع بها باستصحاب العدم الأزلي مستلزما للقول بحجية الأصول المثبتة و على ذلك فيختلف الحال باختلاف اعتبار غير المأكول شرطا فإنه إذا كان شرطا في الصلاة فليس لها حالة سابقة يمكن استصحابها إذ هي من أول وجودها يشك في اقترانها بالقيد المعلوم قيديته و اما إذا كان شرطا للمصلي فيجري استصحاب عدم كونه لابسا لغير المأكول و عدم كونه مستصحبا لاجزاء غير المأكول لتحقق هذين العدمين قبل لبسه للمشكوك و قبل وقوع الجزء المشكوك في لباسه أو بدنه و إذا كان ذلك شرطا في اللباس فيفرق بين الشك في كون نفس اللباس من غير المأكول و بين كون الاجزاء الواقعة عليه منه فلا يجري الاستصحاب في الأول و يجري في الثاني و الوجه فيهما واضح و بالجملة إذا كان عنوان وجودي أخذ متعلقا للتكليف سواء كان متعلقا للتكليف الاستقلالي أو متعلقا للتكليف الضمني و شك في تحققه خارجا من جهة الشك في محصله فلا مناص عن الحكم‏ بالاشتغال في غير موارد وجود الأصل الحاكم عليه و اما أصالة البراءة فلا تكون جارية مطلقا (فتحصل) من جميع ما ذكرناه ان التروك الخارجية و ان كانت تستلزم عنوانا وجوديا و هو اتصاف المكلف بكونه غير فاعل دائما إلّا انه يختلف الحال باعتبار تعلق الحكم بها فقد يكون نفس التروك متعلقة للحكم من حيث المجموع بنحو العام المجموعي فيرجع الشك في مطلوبية ترك من جهة احتمال كونه مقوما للمطلوب إلى الشك بين الأقل و الأكثر و أخرى تكون متعلقة للحكم بنحو العام الاستغراقي فيكون كل ترك مع قطع النّظر عن الترك الآخر مطلوبا للمولى فالشك في تعلق حكم بترك يكون شكا في حكم استقلالي نفسي فيكون مجرى للبراءة و ثالثة يكون الحكم متعلقا بالعنوان المتحصل من التروك الخارجية فتكون التروك محصلة لها خارجا من دون ان يتعلق بنفسها تكليف فعند الشك في تحقق ذلك العنوان في الخارج لا بد من الحكم بالاشتغال ان لم يكن هناك استصحاب حاكم عليه فمورد الحكم بالبراءة أجنبي عن مورد جريان الاستصحاب بالكلية (و من جميع) ما ذكرناه يظهر الحال فيما ذكره المحقق صاحب الكفاية (قده) في المقام فراجع (ثم انه) يظهر مما بيناه في الجهة الأولى حال الجهة الثانية أيضا و انه لا مانع من جريان البراءة الشرعية أيضا إذ العلم بالكبرى الكلية بعد فرض كونها انحلالية لا يوجب كون الحكم الشرعي معلوما للمكلف مع الشك في وجود الموضوع خارجا فيجري أدلة البراءة التي أخذ في موضوعها عدم العلم بالحكم و على تقدير الإغماض عن عدم كون العلم بالكبرى الكلية علما بالحكم مع عدم إحراز الموضوع الخارجي فلا إشكال في الحكم بالحلية من جهة الاخبار الدالة على حلية المشكوك و قد ذكرنا هذه الاخبار عند التعرض لحكم المشكوك بالشبهة الحكمية فإن تلك الاخبار لو لم تكن ظاهرة في بيان حكم الشبهة الموضوعية فلا أقل من كونه مرادا منها يقينا فالحكم بالبراءة في الشبهة الموضوعية خال عن الإشكال بالكلية (تبصرة) لا يخفى ان القائلين بجريان البراءة في الشبهات التحريمية حكمية أو موضوعية لا يمنعون عن حكم العقل بحسن الاحتياط للتحرز عن الوقوع في المفاسد الواقعية التي لا تدور مدار العلم و الجهل بل لا يبعد الحكم باستحباب الاحتياط من جهة كون الاجتناب مرتبة من التقوي الموجبة لكمال النّفس فإن حكم العقل بحسن الاحتياط الناشئ عن مراعاة الواقع و ان كان واقعا في مرتبة معلومات الحكم الشرعي و مثل هذا الحكم قد عرفت انه لا يمكن ان يكون مستتبعا للحكم الشرعي إلّا انه لا مانع من استحباب الاحتياط و التحرز عن الشبهات بملاك آخر و هو كون الاحتياط موجبا للتقوى الموجبة لكمال النّفس و في اخبار الاحتياط ما يدل على الاستحباب الشرعي فإن قوله عليه السلام أورع الناس من وقف عند الشبهة و قوله عليه السلام لا ورع كالوقوف عند الشبهة و قوله عليه السلام من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له اترك و غيرها من الاخبار ظاهرة في الاستحباب الشرعي و مع كون الحكم بالاستحباب ممكنا في حد نفسه و ظهور الاخبار فيه لا بد من الحكم و الفتوى على طبقها».**

## اشکال شیخنا الاستاذ به مرحوم نائینی

دلیل مرحوم نائینی را در قسم دوم چه بپذیریم چه نپذیریم فرض این است که در مدعی با ایشان شریکیم و لو اینکه دلیل ایشان مورد مناقشه است بخاطر اینکه در «لا تشرب الخمر» یا «الخمر حرام» بایدی ندارد که خمر فرض وجودش شود. اصلا شارع مقدس که فرموده «لا تشرب الخمر» یا «الخمر حرام» به این داعی فرموده است که از ابتدا مکلف مقدماتش را هم فراهم نکند، بوته‌اش را هم نکارد، اگر انگور خرید خمر ایجاد نکند، نه اینکه فرض وجود کرده باشد که اگر خمر محقق شد لا تشربوا، بلکه اصلا هدف از این حرمت این است که خمر محقق نشود، نه اینکه اگر خمر محقق شد آن وقت ننوشد، این خودش اشکال دارد.

به هر حال در قسم دوم با ایشان در مدعَی موافقیم، اشکال به مرحوم نائینی در قسم اول است و آن اینکه درست است برای کذب فرض وجود نمی‌کنیم، ولی در «الکذب حرامٌ» سوال اینجاست که باید بر این گفتار شما کذب صادق باشد یا نه؟ اگر کذب صادق بود حرام است ولی اگر کذب صادق نبود چه دلیلی بر حرمت دارید؟ لذا قسم اول را که جدا کردید و تفصیل دادید و دو قسم درست کردید جا ندارد و قسم اول هم مانند قسم دوم است هیچ فرقی با هم ندارند.

در مثال درست است علم به حرمت کذب دارم ولی در آن مصادیقی از کذب که قطعا کذب است حرمت متعلق دارد نباید ایجاد کنیم ولی مواردی را که شک داریم کذب صادق است یا نیست چه دلیلی بر تحریم داریم؟ بلکه از باب اقل و اکثر می‌شود، به عنوان مثال هزار گفتار است 999 تا را یقین دارم کذب است آن آخری را شک دارم کذب است یا نه؟ برائت جاری می‌شود. لذا شبهه موضوعیه و مفهومیه و حکمیه‌اش با هم هیچ فرقی ندارد و این تفصیل ایشان واقعا در اینجا نا به جا است.

این نکته شایان توجه است که بحث ما روی شبهه مفهومیه نیست، فرض این است که غنا مفهومش واضح است، چون اگر شبهه مفهومیه باشد شبهه حکمیه می‌شود که در آن برائتی هستیم، به عنوان نمونه نمی‌دانید صوت مطرب فقط حرام است یا مطرب و مرجِّح حرام است؟ شبهه مفهومیه دارید، آنکه یقین دارید غنا صدق می‌کند و حرام است صوت مطرب و مرجح است، نسبت به مطرب تنها شک می‌کنید برائت جاری می‌کنید چون شبهه حکمیه است که از بحث خارج است. اما در بحث اینجا فرض این است که شبهه مفهومیه ندارد، مفهومش روشن است و این صوت حرام است، منتهی نمی‌دانیم این صوت ما الان از مصادیق صوت حرام است یا نه؟ که شبهه موضوعیه است و الحمدلله.

# جلسه چهل و یکم سه‌شنبه 24 آبان 1401

## اشکال شهید صدر به مرحوم نائینی که قضیه مبتنی به مفروض الوجود بودن نیست

مرحوم نائینی در لا تشرب الخمر فرمودند: چون در اینجا متعلق المتعلق دارد در مقام جعل در بحث واجب مشروط می‌فرماید **هر قضیه حقیقیه به قضیه شرطیه برمی‌گردد و هر شرطیه هم به حقیقیه برمی‌گردد** چه در اِخباریات و چه در انشائیات. ایشان فرموده است «**لاتشرب الخمر**» قضیه حقیقیه است معنایش این است **«ان تحقق الخمر یحرم شربه**» اول فرض کرده خمری که مفروض است حرام است معنایش این است که هر وقت این فرض به فعلیت پیوست آن وقت حرام فعلی می‌شود و چون ما در شبهه موضوعیه شک داریم خمر فعلی شده است یا نه در نتیجه شک در فعلیت حکم هم داریم، هر وقت شک در فعلیت حکم هم داشتیم مجرای برائت است. ایشان کانّ برائت را مبتنی کرده است بر اینکه **قضیه حقیقی است و فرض وجودش شده است** و گفته اگر در خارج محقق شد آن وقت حکم بر فعلی می‌شود.

همچنین مرحوم نائینی و شاگردانشان می‌فرمایند: **حکم** دو مرحله دارد: یکی **مرحله‌ی جعل** و دوم **مرحله‌ی فعلیت**.

در مرحله‌ی **جعل** شارع **حکم را روی موضوع مفروض الوجود می‌برد**، اینجا فقط انشاء است و فعلی نشده است، یکی هم مرحله **فعلیت** است، هر وقت آن **موضوع را که فرض کردید در خارج محقق شد**، آن را اصطلاحا مرحله فعلیت گویند و اسمش را **مجعول** می‌گذارند. جعل قبل از تحقق موضوع در خارج است، حکم در مرحله انشاء است، در مرحله جعل است، هر وقت موضوعش در خارج فعلی شد می‌گوید حالا مجعول محقق شد، فعلیت محقق شد.

قبل از مرحوم نائینی اصولیون قائل بودند دو مرحله نداریم فقط یک مرحله است و آن مرحله‌ی جعل است منتهی اگر موضوع نباشد، حکم محرکیت ندارد، زاجریت ندارد، هر وقت موضوع محقق شد زاجریت و محرکیت دارد. مرحوم نائینی برائت را مبتنی کرده است به اینکه در قضیه «**لاتشرب الخمر**»، موضوع مفروض الوجود است و چون در شبهه موضوعیه شک داریم که تحقق پیوسته یا نه برائت جاری می‌شود.

شهید صدر می‌فرماید: **لزومی ندارد که در مقام جعل گفته شود قضیه مفروض الوجود است** و تا قبل از تحقق موضوع حکم فعلی نمی‌شود. بنابراین در مثال که شک دارید خمر است یا خمر نیست اینکه گفته شود چون شک در فعلیت موضوع دارید پس شک در فعلیت حکم دارید، لزومی ندارد این کلام را قائل شوید چون می‌توانیم فرض بکنیم قبل از تحقق موضوع هم حکم فعلی است، بدین صورت که حکم فعلی باشد در حالی که هنوز موضوعش محقق نشده است و هیچ خمری در عالم موجود نشده است.

شهید صدر می‌فرماید: حکم فعلی است در حالی که هنوز موضوعش هم فعلی نیست. اثرش هم این است که اگر فرض شود مکلف می‌داند اگر این خمر موجود شود مضطر به شرب می‌شود فعلیت حکم قبل از تحقق موضوع هم معنا پیدا می‌کند یا چه بسا شارع مقدس که فرموده است «**لاتشرب الخمر**» یا «**الخمر حرام**» به غرض این است که اصلا هیچ کسی خمر را ایجاد نکند و لزومی هم ندارد که «**الخمر حرام**» برگردانده شود به «**ان تحقق یحرم علیک شربه**».

طرف می‌گوید خمری نیست چرا باید حرام باشد؟ من چه چیزی را ترک کنم؟ شارع گوید من این را جعل کردم که اصلا ایجادش نکنی تا عده‌ای عاصی بخورند یا خودت مضطر بشوی بخوری پس حکم فعلیتش هم بدون فرض موضوع اثر دارد. لذا **اجرای برائت در شبهات موضوعیه مبتنی به این نیست که قضیه را مفروض الوجود بگیرید و بعد بگویید اگر فعلی شد حرام است و الان شک در فعلیت داریم پس برائت است**، بلکه حتی قبل از تحقق خمر، حرمت فعلی هست منتهی کلی‌اش فعلی است و الان کلی جعل فعلی است، یعنی در مثال حرمت شرب خمر الان فعلی است. ثمره هم دارد و آن اینکه ما را از ایجاد خمر نهی کند، در نتیجه شک می‌کنیم همین حکم فعلی بر این مصداق مشکوک منطبق هست یا نه؟ یعنی کلی الخمر حرامٌ الان فعلی است و حالت انتظاری ندارد، و لو هیچ خمری الان در عالم نیست، شک داریم الان این موضوع خمر است یا خمر نیست در نتیجه شک می‌کنیم آن کبرای کلی که حرمت فعلی است مصداق دارد یا مصداق ندارد برائت جاری می‌کنیم. لذا این کلام مرحوم نائینی کبرویا هم زیر سوال می‌رود.

بعضی اساتید فعلی ما همین را اشکال دارند که چرا شما می‌گویید قضایای شرعیه در این محرمات به نحو مفروض الوجود است؟ چه لزومی دارد که ما فرض وجود کنیم؟ اصلا الان عالمی در خارج نیست مولا گفته است اکرم العلما اشکالی دارد؟ لازم نیست گفته شود اگر عالمی در خارج محقق شد یجب اکرامه، بلکه از همین الان وجوب فعلی را جعل کرده است هر وقت مصداق پیدا کرد محرکیت دارد که انجام دهید قبل از او محرکیت ندارد، هر وقت موضوعش محقق شد محرکیت دارد، لاتشرب الخمر از همین الان خمر فعلی است.

لازم هم نیست فرض وجود موضوع کنید بگویید ان تحقق الخمر لاتشربه بلکه به غرض اینکه ایجادش هم نکنید.

گاهی ممکن است هدفش این است که ایجاد هم بکن مثلا بگوید صلّ فی المسجد، گاهی نماز خواندن در مسجد برایش مهم است به غرض این گوید صلّ فی المسجد که اصلا بروی مسجد بسازی، چه لزومی دارد، ممکن است بگوید اکرم العلما به غرض اینکه عالم تولیدشود، مدرسه بسازد، شهریه بگیرد درس بخواند عالم پروری کند مردم از جهل و نادانی در بیایند تا اغتشاش نکنند.

پس به مرحوم نائینی گفته می‌شود لازم نیست شما قضایای شرطیه را به قضایای حقیقیه برگردانید به نحو مفروض الوجود بعد هم بگویید شرطی است اگر در خارج موضوع محقق شد حرام است، عالم محقق شد واجب است، بلکه از همین الان ظاهرش فعلیت حرمت است با اینکه هیچ فعلی هم در خارج نیست. چه لزومی دارد بگویید شرطی است، لزومی ندارد. **از نظر ما هم کلام خوبی گفته است.**

## بیان شیخنا الاستاذ از این مساله

در منطق قیاس شکل اول مثل این مثال است که **العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث**، این قیاس یک **جنبه ثبوتی** و یک **جنبه اثباتی** دارد. **جنبه ثبوتی‌اش این است که ثبوتا باید عالم متغیر باشد صغرویا**، **کبرویا هم باید ثابت شود که هر متغیری حادث است،** تا بعد نتیجه تولید شود که فالعالم حادث. این باید واقعیت ثبوتا درست باشد، **اثباتا هم وقتی می‌توان علم پیدا کرد عالم حادث است که علم به صغری و علم به کبری داشته باشید** و الا علم به نتیجه پیدا نمی‌شود.

خلاصه اینکه علم به نتیجه یا واقع النتیجه مبتنی به صغری و کبری است، صغرویا باید حجت بر صغری تمام شود، باید ثابت کنید که عالم متغیر است، اگر ثابت نکنید ثبوتا فایده ندارد به هر دلیلی، از آن طرف هم باید کبرایتان دلیل داشته باشد که بتوانید بگویید کل متغیر حادث، اگر این دو واقعا دلیل داشت، نتیجه خود به خود معلول این صغری و کبری است، اثباتا هم باید به این مطالب علم داشته باشید، غیر از اینکه ثبوتا این طور است باید عالِم هم بشوید که عالَم متغیر است و از آن طرف عالم هم بشوید که هر متغیری حادث است بعد خود به خود علم پیدا می‌کنید به نتیجه که عالم حادث است.

در ما نحن فیه هم اگر بخواهید ثابت کنید **این مایع مشکوک حرام است**، این نتیجه است که این مصداق مشکوک را می‌‌خواهید ثابت کنید حرام است، بعد فتوا بدهید شبهه موضوعیه خمر حرام است، شما یک صغری و یک کبری دارید، **صغری این است که هذا المایع خمرٌ**، باید این ثابت شود چون می‌خواهید حرمت را برای خمر ببرید باید ثابت کنید این خمر است، و از آن طرف **کبری هم باید برایتان تمام شود که کل خمر حرام**، ولی اگر صغری ثابت نشود یا کبری ثابت نشود یا هیچ کدام ثابت نشود شما نمی‌توانید بگویید هذا المایع المشکوک حرامٌ، نمی‌توانید ثابت کنید. و هیچ وقت هم حجت بر صغری حجت بر کبری نیست و هکذا حجت بر کبری حجت بر صغری نیست و حجت بر کبرای تنها حجت بر نتیجه نیست، حجت بر صغرای تنها حجت بر نتیجه نیست، حجت بر صغری و کبری معاً حجت بر نتیجه است.

**در ما نحن فیه آنچه داریم فقط حجت بر کبری است،** فقط علم داریم الخمر حرامٌ یا کل خمر حرام، این کبری را داریم و دلیل هم دارد هم از آیات و هم از روایات **ولی این کبری کافی نیست**، **صغری که هذا المایع خمرٌ ثابت نشده است**، اگر ثابت نشده است چطور نتیجه بگیریم فهذا حرامٌ.

بنابراین همان مطالبی که مرحوم آخوند و شیخ و دیگران گفتند می‌توانیم به این شکل منطقی در بیاوریم. و هذا یتمّ البحث درباره قسمی که نهی‌ها انحلالی باشد.

# قسم سوم: نهی مجموعی

### تبیین معنای نهی مجموعی

قسم سوم جایی است که **نهی به مجموعه افراد خورده است**، مثلا اگر ده عالم فاسق هست مولا از اکرام همه‌ی این افراد به نحو مجموعی نهی می‌کند. این قسم **یک عصیان دارد ولی به چند نحو ممکن است امتثال داشته باشد**، عصیان واحدش به این است که همه را اکرام کنیم، ولی امتثال چند راه دارد: **یک راه** این است که همه را ترک کند، **یک راه** این است که نه نفر را اکرام کند و یکی را هم ترک کند، این هم امتثال کرده است، **بحث در جایی است که یک عالمی است که مشکوک است که فاسق است یا نه؟** شبهه موضوعیه وجود دارد، در اینجا اگر ده نفر که معلوم است که عالم فاسق هستند را اکرام کند و آن یک نفر مشکوک را ترک کند آیا امتثال کرده است؟ اگر در اینجا برائتی شویم این شخص می‌تواند همه را اکرام کند و این نفر مشکوک را ترک کند ولی اگر احتیاطی شدیم برای امتثال نمی‌تواند به این فرد مشکوک اکتفا کند و آن را ترک کند. کلام در این است که مقتضای قاعده در اینجا چیست؟ آیا می‌توان اقل و اکثر درست کرد؟

### تحلیل اقل و اکثر

برای اینکه بتوان اقل و اکثر درست کرد ابتدا باید آن را تحلیل کرد، می‌گوید می‌دانیم تکلیفی به نهی از اکرام مجموعه علمای فاسق بما هم مجموعه تعلق گرفته است نمی‌دانیم این مجموعه سعه دارد که آن ده نفر را به اضافه این یازدهمی شامل شود، چون اگر در واقع فاسق باشد مکلفم این مجموعه یازده نفری را ترک کنم که اگر مکلف به این باشم به ترک این شخص می‌توانم اکتفا کنم ولی اگر او فاسق نباشد و این ده تا فقط فاسق باشند به ترک او نمی‌توانم اکتفا کنم چون ترک او سبب ترک مجموعه نمی‌شود.

### تفاوت اقل و اکثر در نواهی با واجبات

چون اقل و اکثر در نواهی در مقایسه با اقل و اکثر در واجبات بر عکس است، در واجبات در مثل نماز ده جزئی و یازده جزئی گفته می‌شود نسبت به ده یقین دارم و نسبت به یازده شک دارم و از یازدهمی برائت جاری می‌کنیم، کمتر را می‌گیرم و انجام می‌دهم اکثر را رها می‌کنم ولی در اینجا به عکس است، مثالی که اینجا برای تقریب ذهن می‌زنند مثل مجسمه‌سازی است، در مجسمه‌سازی اگر مجسمه را کامل بسازیم این قطعا حرام است، ولی نصف مجسمه را بسازیم شک داریم حرام است یا نه؟ پس **اقل مجسمه کامل است** که قطعا حرام است ، نصفش را بسازیم نمی‌دانیم حرام است یا نه این نصف می‌شود قسمتی از اکثر چون **اکثر عبارت است از مجسمه کامل‌ و زائد بر آن و قدر متیقن هم همین اکثر است.**

اقل و اکثر به لحاظ تکلیف است، به لحاظ کلفت زائده است یعنی زحمت بیشتر، بدین معنا که اگر شارع مقدس مجسمه‌سازی را نهی فرموده باشد چه کلش و چه بخشش این می‌شود اکثر نتیجه این می‌شود که چه ساختن کل را حرام کرده باشد و چه ساختن بخشی را حرام کرده باشد قطعا کامل را حرام کرده است، اکثرش می‌شود مجسمه کامل به ضمیمه مجسمه ناقص یعنی اگر کسی قائل شود اکثر در اینجا حرام است یعنی نه تنها مجسمه کامل ساختن حرام است نصفش را هم بسازی حرام است، نتیجه این می‌شود که اگر بخواهیم احتیاط کنیم باید نه کامل بسازیم و نه ناقص. ولی برائت گوید آنچه حرام است کامل ساختن است نصف ساختن حرام نیست. نتیجه اینکه ثمره عملی در اینجا ظاهر می‌شود که برائتی‌ها گویند ساختن مجسمه ناقص حرام نیست ولی اشتغالی‌ها گویند آن هم حرام است لذا آن اکثر می‌شود.

در ما نحن فیه مولا نهی از مجموع بما هو مجموع کرده است، بر اساس این قاعده تحلیل اقل و اکثر این طور است که در **مثال عالم فاسق** که مولا نهی فرموده از اکرام مجموع علمای فاسق، ده عالم فاسق وجود دارد و یک عالمی است که شک داریم که فاسق است یا نه؟ آیا در مقام امتثال می‌توان فقط همین را اکرام نکرد و بقیه را اکرام کرد؟

**برائتی گوید** در مقام امتثال همین کار را می‌توان کرد، اقل و اکثر هم این طور است که ما یقین داریم باید مجموعه بما هم مجموعه‌ی اکرام علما ترک شود نمی‌دانیم این مجموعه آن قدر سعه دارد که این مورد مردد را هم شامل شده است یا نه؟ نتیجه در اینجا ظاهر می‌شود که اگر شما مکلف باشید همه‌ی اینها حتی مشکوک را ترک کنید آن هم جزء مجموعه باشد در مقام امتثال می‌توان او را ترک کرد و اکرام نکرد و بقیه را اکرام کرد ولی اگر او داخل در مجموعه نباشد باید یکی از معلوم الفسق‌ها را ترک اکرام کنید تا امتثال محقق شود، نتیجه این می‌شود که نمی‌دانیم یک تکلیف زائدی داریم که در مقام امتثال موظف باشید برای امتثال فقط معلوم الفسق‌ها را ترک کنید تا امتثال شود یا چنین تکلیفی ندارید و آزادید هم می‌توانید معلوم الفسق‌ها را اکرام کنید برای امتثال و هم مشکوک‌ را ترک کنید، اگر آزاد باشید و مخیر باشید این اقل می‌شود، چون برائت همین را گوید که تو آزادی و اختیار داری هر کدام را خواستی ترک کنی.

ولی اگر اشتغالی شدیم گوید کلفت زائده داریم باید حتما در مقام امتثال ترک به عالم معلوم الفسق بخورد تا امتثال بکنیم می‌گوید اینکه برای ما ضیق جعل کردید این کلفت زائده است، کلفت زائده را با برائت بر می‌داریم گوید در مقام امتثال فقط به همین مشکوک الفسق امتثال می‌کنم.

اکثر این است که در مقام امتثال فقط باید معلوم الفسق را ترک کنید این ضیق است و دست انسان بسته‌تر است و مقتضای اشتغال و احتیاط است، نتیجه برائت تخییر و آزادی و باز بودن دست است، نتیجه برائت سر از این در ‌می‌آورد که این فرد یازدهم هم فاسق است، چون این فاسق است سر از این در آورد که او را هم بتوان در مقام امتثال ترک کرد تا مجموعه ترک شود تا ممتثل شوید.

# جلسه چهل و دوم چهارشنبه 25 آبان 1401

بنابراین اکثر به این معناست که اگر اعم از معلوم الفسق و مشکوک الفسق را اکرام کند قطعا حرام است در حقیقت اکثر قدر متیقن است منتهی شک داریم که اگر معلوم الفسق‌ها را اکرام بکنند و آن مشکوک الفسق را ترک کند این هم حرام است یا نه؟ این اقل می‌شود، در اینجا در اقل شک داریم. اقل و اکثر را بر اساس تیقن الحرمه و تیقن الوجوب درست می‌کنیم آنکه قطعا یقین داریم، در واجبات می‌گوییم آنکه قطعا یقین داریم وجود دارد اقل است ولی در محرمات آنکه قطعا حرام است اکثر است یعنی با مشکوک، اگر کسی هم معلوم‌ها و هم مشکوک‌ها را اکرام کند قطعا حرام را مرتکب شده است ولی اگر اقل را مرتکب شود یعنی معلوم الفسق‌ها را مرتکب شود و مشکوک‌ها را ترک کند شک داریم این الان حرام است یا حرام نیست؟ گوید از حرمت اقل برائت جاری می‌کنیم.

در مقام امتثال که اقل و اکثر بین ضیق و سعه است، سعه و ضیق به این صورت است که اگر این شخص همه را اکرام کند هم معلوم‌ها و هم مشکوک‌ها را اکرام کند ولی یکی از آن معلوم‌ها را ترک کند این قطعا امتثال کرده است، ولی اگر همه معلوم الفسق‌ها را اکرام کرد و مشکوک را ترک کرد شک در امتثال داریم، این الان نمی‌داند در مقام امتثال که باید یکی را ترک کند آیا معینا باید معلوم الفسق‌ها را ترک کند که ضیقی است یا مخیر است یکی از معلوم‌ها را ترک کند یا مشکوک‌ها را ترک کند؟

لذا در مقام امتثال در اینجا گویند دوران امر بین تعیین و تخییر است، من الان در مقام امتثال نمی‌دانم معینا باید یکی از معلوم الفسق‌ها را ترک کنم تا امتثال محقق شود که می‌شود این تعیینی است یعنی در مقام امتثال موظفم یکی از معلوم الفسق‌ها را ترک کنم این ضیقی است برای من و کلفت است، یا آزادم یا این را ترک کنم یا بروم مشکوک را ترک کنم که این سعه است.

گفته شده در دوران امر بین تعیین و تخییر برائت از تعیین جاری می‌شود یعنی این کلفت زائده که در مقام امتثال من موظف باشم حتما همین را ترک کنم این کلفت زائده است گوید از این برائت جاری کن دوست داری این را ترک کن باز هم امتثال کردی یا دوست داری همه معلوم‌ها را اکرام کن و مشکوک را ترک کن باز هم امتثال حاصل می‌شود لذا اصطلاحا می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر. خلاصه اینکه ما نحن فیه از صغریات اقل و اکثر است در مقام جعل و از موارد تعیین و تخییر است در مقام امتثال.

### انواع دوران امر بین تعیین و تخیییر

سه دوران بین تعیین و تخییر داریم یکی **دوران بین تعیین و تخییر در مقام جعل** است، یکی **در مقام امتثال** است و یکی هم **در مقام حجیت** است و اینجا امتثال است.

**مقام جعل** خصال کفارات است، در خصال کفارات نمی‌دانیم شارع مقدس معینا برای ما عتق رقبه را واجب کرده است، کسی عمدا ماه مبارک افطار کرده است کفاره باید بدهد آیا معینا عتق رقبه را واجب کرده است این می‌شود تعیین یا نه گفته یا عتق کن یا شصت نفر را اطعام کن یا کذا و کذا این می‌شود تعیین و تخییر در مقام جعل، نمی‌دانم معینا کفاره‌ای که جعل کرده است در خصوص عتق است یا اینکه مخیرم بین سه خصال این می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام جعل.

**یکی هم دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال** است، همین مثالی که مطرح شد درباره اکرام عالم فاسق از این باب است. البته در این مثالی که گفتم شک کردم که مقام جعل شاید باشد، مثال امتثال مثل انقاذ غریقین است، دو نفر دارند غرق می‌شوند من احتمال می‌دهم هر دو مومن عادی باشند قدرت بر امتثال هر دو ندارم یکی را می‌توانم انقاذ کنم منتهی نمی‌دانم اینها هر دو مومن عادی هستند و هیچ ترجیحی بر دیگری ندارند مخیرم الف را نجات بدهم یا ب را، احتمال می‌دهم سمت راستی پیغمبر خدا باشد که دارد غرق می‌شود که وظیفه دارم صرف القدرت کنم و او را نجات بدهم پس در حقیقت در مقام امتثال نمی‌دانم مساوی‌اند تا مخیر باشم یا سمت راستی اهم است که معین است. منتهی درجای خودش بحث شده که اینجا هم که در مقام امتثال است باز به مقام جعل و تکلیف بر‌می‌گردد ولی مثالش را در مقام امتثال این طور می‌زنند چون در مقام جعل اگر قدرت داشته باشم هر دو را باید نجات دهم فرض این است که قدرت ندارم گوید در امتثال یا مخیری یا معین در اینجا مورد بحث است که آیا باید معین را نجات بدهم یا مخیرم.

**اما مقام حجیت** در جایی است که دو مجتهد است احتمال می‌دهیم مجتهد الف اعلم باشد و احتمال می‌دهیم هر دو مساولی باشد، اگر در واقع مساوی باشند حجیت تخییرا جعل شده است یا از مجتهد الف تقلید کن یا از مجتهد ب تقلید کن، که در مقام حجیت تخییر است و احتمال می‌دهم الف اعلم باشد پس حجت باشد و ب غیر اعلم باشد پس حجت نباشد پس یا خصوص الف فتوایش حجت باشد و یا هر دو مساوی باشند حجیت تخییریه جعل شده است، این را گویند دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام حجیت.

بحث حجیت بحثی مباین با تکلیف است، تکلیف جعل که دارد امتثال هم دارد اما حجیت امتثال ندارد، نمی‌دانم کدام یک فتوایش برای من نافذ است یا نافذ نیست، لذا این اصلا با آن دو مباین است، این دو ترتیب دارند و به هم ربط دارند اول جعل می‌کند در مقام امتثال می‌خواهد انجام دهد ولی این اصلا با آن دو مباین است. در حقیقت این در عرض اولی است، جعل می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر در احکام تکلیفیه در مقام جعل، این می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام جعل نسبت به حجیت، این در عرض او است منتهی آن در مقام امتثال ربطی به این ندارد ربط به اولی دارد.

در مقام حجیت اگر شک کردیم تعیین بر تخییر مقدم است ولی در احکام تکلیفیه تخییر است، درمقام امتثال هم اختلافی است ولی ما به این نتیجه رسیدیم که برائت است.

## خلاصه قسم سوم

خلاصه اینکه در **قسم سوم هم مجرای برائت است** که **نهی تعلق گرفته به مجموعه‌ای خاص بما هو مجموعه** در شبهه مصداقیه‌اش برائت است. از دو زاویه شد به لحاظ اقل و اکثر ارتباطی در محرمات برائت از اقل جاری می‌شود در مقام جعل، در مقام امتثال می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر و برائت جاری می‌شود.

به این لحاظ برائت جاری می‌کنیم چون از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی است و در محرمات است ما شک در اقل داریم عکس واجبات است نمی‌دانیم اقل یعنی معلوم الفسق‌ها را مرتکب بشود و مشکوک را ترک کند آیا این تکلیف دارد یا نه؟ برائت است اما اکثر که همه را مرتکب شود قطعا حرام است، شک در اقل دارد، در محرمات گوید برائت از اقل جاری می‌شود، دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی در محرمات است در مقام جعل، برائت از اقل جاری می‌شود اما ما همین را تحلیل کردیم گفتیم می‌شود کاری کرد که دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال هم درست کرد که اینجا هم مثلا بگوییم برائت.

در جای خودش گفتند دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال هم برمی‌گردد به اقل و اکثر ارتباطی در مقام جعل. در همان انقاذ غریق که نمی‌دانم هر دو مومن عادی هستند یا یکی پیغمبر خدا است دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال است ولی لُبّش به اقل و اکثر در مقام جعل برمی‌گردد، نمی‌دانم فقط سمت راستی جعل شده است باید او را نجات دهم کلفت زائده است یا مخیرم این را آزاد کنم یا او را سعه است می‌شود اقل و اکثر ارتباطی.

# قسم چهارم: امر بسیطی متحصل از تروک عدیده

قسم چهارم **جایی است که نهی به اموری تعلق گرفته است که ترک این امور نتیجه و مسببش یک امر بسیط است**، مثالی که مرحوم خوئی و دیگران زدند این است که نهی شدیم از نماز ما لا یوکل لحمه. فرض کنید پوست گربه است یا چند موی گربه است ما نباید در آن نماز بخوانیم، یا یک پوستینی از روباه درست شده است ما نمی‌شود در این نماز بخوانیم **لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه**، نهی دارد.

بنابراین باید تمام لباس‌هایی که ما لا یوکل است را ترک کنیم که در نتیجه نماز در لباس غیر ما لا یوکل بخوانیم و در لباس ما یوکل بخوانیم، در اینجا یک شبهه‌ای به ذهن می‌آید و آن اینکه **ترک به امر عدمی که نمی‌تواند سبب شود برای امر وجودی**، **امر وجودی است که سبب می‌شود برای یک امر وجودی**، تاثیر و تاثرات در امور وجودی هستند، امر عدمی که نمی‌تواند سبب باشد برای امر وجودی، امکان ندارد معقول نیست؟

لذا بزرگان فرمودند در اینجا باید توجیه کنیم این مثال را و آن توجیه این است که در حقیقت تروک و **نماز نخواندن در لباسی که از ما لا یوکل است ملازمه دارد با یک امر وجودی، مقترن است نه اینکه سبب و مسبب باشد**، چون ما نماز می‌خوانیم یا در غیر ما لا یوکل یا در ما لا یوکل طبعا وقتی همه ما لا یوکل‌ها را ترک کردیم این ملازمه دارد با اینکه نماز بخوانیم در غیر ما لا یوکل.

منظور این است که شما **مکلفید نمازهای در ما لا یوکل را ترک بکنید تا درنتیجه نماز در غیر ما لا یوکل محقق شود،** هدف این است، لذا بحث کردند که نماز در ما لا یوکل **مانعیت** دارد برای نماز یا نماز در ما یوکل **شرطیت** دارد؟ به تعبیر دقیق‌تر لباسی که از پوست روباه درست شده است این مانعیت دارد یا نمازی که بخوانیم در همین لباس‌های معمولی خودمان که مثلا تترون باشد این شرطیت دارد کدام یک است؟

لذا گفتند **منظور از این نهی این است که شما کاری کنید که آن شرطیت را بدست بیاورید**، شرط است که نمازت در غیر ما لا یوکل باشد لذا شما باید آن ما لا یوکل‌ها را ترک کنید تا در نتیجه این شرط را تحصیل کنید، در فقه هم گفتند ثمره‌اش در اینکه آن شرط باشد یا مانع باشد در مقام شرط ظاهر می‌شود البته بحثی فقهی آن اینجا محل بحث نیست.

بنابراین در اینجا **باید تمام لباس‌های ما لا یوکل را ترک بکنیم تا نماز محقق شود در لباس‌هایی که از آنها نیست**، حالا یک جایی را **شک کردیم آیا این پوست روباه هست یا نیست؟ شبهه موضوعیه است**، ما تمام ما لا یوکل‌ها را ترک کردیم به یک لباس برخورد کردیم از فرانسه آوردند نمی‌دانیم از پوست روباه درست شده است یا از پوست شتر درست شده است، چه حکمی دارد؟ آیا ما یوکل است یا ما لا یوکل است؟ گویند در اینجا از قبیل **شک در محصل غرض است**، چون غرض مولا تعلق گرفته که نماز بخوانید در چیزی که غیر ما لا یوکل است و الان اگر در این لباس مشکوک نماز بخوانید نمی‌دانید نماز در غیر ما لا یوکل محقق شده یا نه **اشتغال یقینی به آن نماز کذایی دارید می‌طلبد فراغ یقینی را**.

برای اینکه اینجا واضح شود در **وجودیات** مثال می‌زنیم **شک در محصل غرض در کجاست**؟ مثلا در نماز باید وضو بگیرید اگر جنب باشد باید غسل کنید آب نداشته باشد باید تیمم کند، **هدف از اینها این است که یک طهارت معنوی که یک امر مسببی است** برای شما حاصل بشود نماز شما مع الطهاره می‌شود، حالا در اینجا یک آبی است مشکوک الطهاره و النجاسه است، فرض کنید اصاله الطهاره هم جاری نمی‌شود، استصحاب طهارت هم جاری نمی‌شود شک کردید و با این وضو گرفتید نمی‌دانید با این آن طهارت معنوی حاصل شده است یا نشده باید بروید با آب پاکی وضو بگیرید تا یقین کنید آن طهارت حاصل شده است، این غسلات و مسحات سببند برای حصول آن طهارت معنوی، اگر با آب مشکوک وضو بگیرید یا آبی که شک دارید غصبی است یا نه یا شک دارید آبی است که مضاف یا مطلق است اگر وضو بگیرید شک می‌کنید آن طهارت حاصل شده است یا حاصل نشده است؟ **باید احتیاط کنید**.

**اینجا هم همین‌طور است شما موظفید نمازی بخوانید که از لباس ما لا یوکل نباشد، لباس‌های درست و حسابی باشد شک می‌کنید این لباسی که مشکوک است بخوانید آن غرض مولا حاصل شده است یا نشده است اینجا اشتغالی می‌شویم لذا کسی هم در این اختلاف نکرده است.**

## خلاصه چهار قسم

خلاصه اینکه ما در موارد شبهات موضوعیه که آیا برائتی شویم یا احتیاطی شویم چهار قسم شد، یک قسم نهی به نحو صرف الوجود بود در آنجا در تبیین مساله اختلافاتی بود مرحوم آخوند یک طور حرف می‌زد، مرحوم شیخ طور دیگر و مرحوم حائری به شکل دیگری که آیا برائتی شویم یا احتیاطی ما در آنجا اشتغالی شدیم وفاقا للآخوند و مرحوم حائری و خلافا لدیگران، قسم دوم جایی بود که نهی‌ها انحلالی باشد، در آنجا همه گویند که برائت بایستی جاری شود ولی بیانات مختلف بود یکی دو بیان از بزرگان قوم مطرح کردیم، قسم سوم هم ما قائل به برائت شدیم چون از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است، قسم چهارم هم اشتغالی شدیم.

## در شریعت از این چهار قسم کدام مصداق دارد؟

اما از لحاظ اینکه در شریعت کدام مصداق دارد، نهی از صرف الوجود در شریعت مصداق ندارد، و مثال صوم هم مربوط به امر است نه نهی، مگر با توجیه که لاتفطر داشته باشیم و آن را که نهی از مبطلات داشته باشیم و امر به تروک داشته باشیم نه امر به کف نفس. قسم دوم که انحلالی است الی ما شاء الله در شریعت داریم، قسم سوم هم که مجموعی باشد مثالش اگر باشد در تروک حج است، کسی که محرم می‌شود باید مجموعه تروک را ترک کند تا حج صحیح باشد ولی اگر یکی از اینها را انجام دهیم دیگر این به هم خورده است، قسم چهارم هم جایی بود که نتیجه از تروک حاصل می‌شود که مثال برای ما لا یوکل زدیم با یک توجیهی که گفتیم به اینکه امر به اینکه ما لا یوکل نباشد یا مانعیت دارد که ملازمه دارد با نماز در ثوب مناسب، نه اینکه آن مسبب از این باشد چون ممکن است کسی همه نمازهای در ما لا یوکل را ترک کند ولی نماز در او نخواند ملازمه به این معنا ندارد چون در حقیقت نماز را بخواند و عملا هم می‌خواند لامحاله واقع می‌شود در ملازم دیگر از باب اتفاق، در اینجا هم اشتغالی شدیم و الحمدلله.

# جلسه چهل و سوم شنبه 28 آبان 1401

## تتمه برای قسم چهارم

در کفایه الاصول صفحه 25 چاپ آل البیت مرحوم آخوند در بحث صحیح و اعم فرموده است که هم صحیحی‌ها و هم اعمی‌ها باید **یک جامعی را در نظر بگیرند که امر به آن جامع بخورد**. به عنوان مثال در امر به صلات که این صلات مرکب است، چه صحیحی شویم و چه اعمی باید برای این مرکب جامعی در نظر گرفته شود، منتهی بحث است که این جامع چه چیزی باشد؟ مرحوم آخوند فرموده است **جامع دو حالت** دارد:

**اول. جامع امر بسیطی است که منطبق بر اجزاء و شرایط** نماز است. مثل عنوان الناهی عن الفحشاء و المنکر، که این عنوان امری انتزاعی است که با منشاء انتزاعش اتحاد دارد، دوئیت بینشان نیست و این جامع با اجزاء و شرایط در خارج متحد است. در اینجا اگر شک کردیم که یک جزئی از نماز واجب است یا نه می‌توانیم برائتی شویم، چون شک در این یک جزء بر می‌گردد به اینکه شک می‌کنیم عنوان ناهی که به آن امر خورده است منشاء انتزاعش ده جزء است یا نه جزء است برائت جاری می‌کنیم که منشاء انتزاع بیش از نه جزء نیست.

**دوم. جامع انتزاعی امر بسیطی است که مسبب از امور خارجیه است**، مثال معروفش هم طهارات ثلاث است، یک مبنا این است که طهارات ثلاث یعنی غسل و وضو و تیمم که افعالی خارجی هستند سبب می‌شوند که آن طهارت و نورانیت خارجی حاصل شود، آن جدای از اینهاست، اتحاد ندارند، شما مکلفید آن امر بسیط را ایجاد کنید تا بتوانید نماز بخوانید. شک می‌کنید در وضو ترتیب بین پای چپ و راست لازم است یا نه؟ اگر لازم باشد اول پای راست مسح شود بعد پای چپ امر بسیط به این نحو حاصل می‌شود، اگر لازم نباشد آن امر بسیط به غیر ترتیب هم حاصل می‌شود؛ اگر آمدیم اول پای چپ را مسح کردیم بعد پای راست را شک می‌کنیم این سببیت دارد برای حصول آن امر مسببی یا ندارد؟ گوید شک در محصل غرض و آن تکلیف معلوم است، شک شما خورده به آن امر بسیط که امر نورانی است که آن را حاصل کنید تا بتوانید نماز بخوانید نمی‌دانید این وضوی خارجی کذایی مسببیت برای آن دارد یا ندارد اشتغال یقینی به او می‌طلبد فراغ یقینی را باید احتیاط کنید.

فتحصل که آخوند در کفایه در صفحه 25 تفصیل داده است، گفته اگر آن جامع انتزاعی یک جامعی است که با اجزاء و شرایط خارجی اتحاد دارد در مقام شک برائتی هستید اما اگر آن جامع انتزاعی امر بسیطی است که مسبب از امور خارجیه است در آنجا شک در محصل است باید احتیاط کنید.

لذا آن مطلب صفحه 25 را در این قسم چهارم می‌آوریم و قائل می‌شویم **حق تفصیل است**، منتهی اعم از تحریمیات و وجوبیات که شبهه چه وجوبی باشد و چه تحریمی باید تفصیل باید داد. اگر آن مطلبی را که به آن مامور هستیم رابطه‌اش با خارج اتحادی باشد، در شبهه موضوعیه‌اش شک کردیم در اینجا برائتی هستیم اما اگر رابطه سبب و مسبب باشد احتیاطی هستیم وشاید کسانی هم که در قسم چهارم مطلقا قائل به احتیاط شدند منظورشان همان جایی است که رابطه اینها سبب و مسبب باشد، آن جایی که امروز اضافه کردیم مد نظرشان نبوده است و الا اگر التفات به کلام آخوند در اینجا می‌کردند آنها هم در اینجا برائتی می‌شدند.

## آخوند سه قسم مطرح کرده نه دو قسم

بنابراین درست است که مرحوم آخوند در ما نحن فیه دو قسم مطرح کرده که نهی از صرف الوجود تاره این طور است که صرف الوجود است یا مطلق الوجود است ولی با استفاده از عبارتش در اینجا می‌توان گفت قسم سومی هم اضافه کرده است منتهی در صفحه 25 وجوبات است ولی در بحث خصوص محرمات را بحث کرده است.

## پژوهش‌های مقرر:

متن مرحوم آخوند در صفحات 25 تا 27 کتاب کفایه الاصول نسخه آل البیت به شرح ذیل می‌باشد:

**«و منها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع‏**

**في البين كان هو المسمى بلفظ كذا و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة و إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما.**

**و الإشكال فيه «1» بأن الجامع لا يكاد يكون أمرا مركبا إذ كل ما فرض جامعا يمكن أن يكون صحيحا و فاسدا لما عرفت و لا أمرا بسيطا لأنه لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له و الأول غير معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلقه‏ مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة و المطلوب و عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها و إنما الإجمال فيما يتحقق به و في مثله لا مجال لها كما حقق في محله مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و في مثله تجري البراءة و إنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائهما هذا على الصحيح.**

**و أما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال فما قيل في تصويره أو يقال وجوه.**

**أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلا و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى.**

**و فيه ما لا يخفى فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى مع أنه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق الكلي على الفرد و الجزئي كما هو واضح و لا يلتزم به القائل بالأعم فافهم.**

**ثانيها أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه.**

**و فيه مضافا إلى ما أورد على الأول أخيرا أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شي‏ء واحد داخلا فيه تارة و خارجا عنه أخرى بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.**

**ثالثها أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته كذلك فيها.**

**و فيه أن الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص و التشخص إنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا و إن تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعا له إلا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.**

**رابعها أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط إلا أن العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد فلا يكون مجازا في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي «1» في الاستعارة بل يمكن دعوى.**

**صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات من دون حاجة إلى الكثرة و الشهرة للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة و المشارك في المهم أثرا تنزيلا أو حقيقة.**

**و فيه أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له «1» فيها ابتداء مركبا خاصا و لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حالة فاسدا «2» بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيدا.**

**خامسها أن يكون حالها حال أسامي المقادير و الأوزان مثل المثقال و الحقة و الوزنة إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا إلا أنه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه و من الزائد و الناقص أو أنه و إن خص به أولا إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانيا.**

**و فيه أن الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة و نقيصة فلا يكون هناك ما يلاحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا».**

# بحث مرحوم نائینی در شبهه موضوعیه

ما به تبع شیخ و آخوند بحث را در شبهه تحریمیه مطرح کردیم، ولی بحثی که اکنون از مرحوم نائینی مطرح می‌شود عام است، هم شبهات موضوعیه تحریمیه و هم وجوبیه را شامل می‌شود منتهی شبهه موضوعیه هم به معنای عامش، در مقابل شبهه حکمیه که عرض خواهد شد. این بحث بسیار پرکاربرد است و جزء مباحث بسیار لازم است و حکم آچار فرانسه را دارد لذا به بحث آن پرداختیم.

## ماخذشناسی این مبحث

کلام مرحوم نائینی را شهید صدر بسیار خوب توضیح دادند، کتاب «**رساله الصلاه فی المشکوک»** را شاید سه بار نگاه کردم ولی بعد که نوشته‌ی آقای صدر را بررسی کردم دیدم انصافا بسیار خوب تبیین کرده است لذا تبیین آقای صدر را مطرح خواهیم کرد. آدرس مطلب از کتاب رساله الصلاه فی المشکوک از صفحه 184 شروع می‌شود و تا صفحه 155 ادامه دارد، اما بیان آقای صدر را هم کتاب «**بحوث عبد الساتر**» بیان کرده و هم «**بحوث هاشمی**» و هم «**مباحث آقای حائری**» هر سه مطرح کردند، ولی گرچه در اینجا عبارت آقای هاشمی مختصرتر است ولی مرتب‌تر از آقای حائری نوشته است، غالبا آقای حائری مرتب‌تر و مختصرتر می‌نویسد ولی استثنائا در اینجا آقای هاشمی بهتر نوشته است، در جلد پنجم صفحه 141 آمده است.

## توضیح اصطلاحات متعلق و موضوع و قید

مرحوم نائینی به توضیح آقای صدر این طور فرمودند که شبهه دو صورت دارد: تاره شک که می‌کنیم با قطع نظر از **متعلَّق** و **موضوع** و **قیود حکم**، که به این در اصطلاح **شبهه حکمیه** گویند، و تاره شک ناشی می‌شود از این سه تا. بنابراین در ابتدا باید معانی این اصطلاحات را بدانیم.

گاهی شک در حکم است ولی از ناحیه متعلَّق است و خود متعلق برای ما روشن نیست. مثال: شارع فرموده است: **لاتکذب** یا **لاتُغَنِّ**. نمی‌دانیم غنا یا کذب چیست یا لا اقل در بعضی از مصادیقشان شک می‌کنیم، چون نمی‌دانیم متعلق چه چیزی است شک در حکم کردیم.

گاهی شک در حکم از ناحیه موضوع است، مثال: شارع فرموده است: **لاتشرب الخمر**، نمی‌دانیم این مایع خارجی خمر است یا خمر نیست؟ اینجا هم سبب شک در حکم، شک در موضوع است؛ یا شارع مقدس فرموده است: اکرم العالم، نمی‌دانیم عالم خصوص فقها را گوید یا شامل فلاسفه هم می‌شود یا می‌دانیم فقها را می‌گوید اما نمی‌دانیم این زید فقیه است یا فقیه نیست.

گاهی شک در حکم از ناحیه قیود و شرایط تکلیف است، شرایط هم دو صورت دارد: **تاره شرایط عامه تکلیف** است، مثل عقل و بلوغ و قدرت، نمی‌دانیم فلان شخص بالغ است یا بالغ نیست؟ شک در حکم از ناحیه این شرایط عامه تکلیف است. **تاره شرایط خاصه تکلیف** است، مثل اینکه فرموده است حج بر مستطیع واجب است، زید نمی‌داند مستطیع است یا نه که شک در حکم وجوب حج ناشی از شک در شرایط خاصه تکلیف است، یا این زن را گفته وقتی که حائض هستی نماز بر تو حرام است یا تشریعا یا ذاتا.

بنابراین تا اینجا معیار در شبهات موضوعیه و حکمیه روشن شد، شبهه حکمیه جایی است که شک در حکم ناشی شده باشد از غیر متعلق و موضوع و قیود تکلیف، اگر غیر این باشد شبهه حکمیه است مثل اینکه در شریعت نمی‌داند شارع شرب تتن را حرام کرده است یا نه؟ یا دعا عند رویت الهلال را شارع واجب کرده است یا نه؟ اینها مواردی است که شک در حکم دارد و شبهه حکمیه است که از بحث ما هم خارج است؛ بحث در این است که منشا شک در حکم یکی از این سه تا است که باید بررسی کنیم که در چنین جایی که منشا شک در حکم یکی از این سه مورد است آیا شبهه موضوعیه جا دارد یا جا ندارد؟ و هر جا هم که جا دارد ما اشتغالی می‌شویم یا برائتی می‌شویم؟ مرحوم نائینی توسعه داده که ابتدا اصطلاحات را بحث کرده و بعد بررسی کرده که در کجا اشتغالی و در کجا برائتی می‌شویم.

## شک در متعلق

شک در متعلَّق دو حالت است: گاهی متعلق، متعلق المتعلق ندارد و گاهی دارد. این نکته هم توجه شود که ایشان در اینجا متعلق المتعلق را اعم از موضوع گرفت، چون این خودش یک بحثی است که آیا متعلق المتعلق همان موضوع است یا نه؟ در اینجا جدا کردند.

### حالت اول: متعلق، متعلق المتعلق ندارد

جایی که ندارد مثل کذب و غنا، در همین‌جا که **متعلق المتعلق ندارد فعلش دو حالت دارد**:

**اول. فعل مباشری**، بدین معنا که خود مکلف بخواهد آنها را انجام دهد مانند غنا و کذب، گفته است در اینجا شک معنا ندارد، معنا ندارد کسی که دارد غنا می‌خواند شک کند که چه چیزی دارد می‌خواند، وقتی دارد حرف می‌زند معنا ندارد شک کند که این دروغ است یا دروغ نیست، گفته در اینجا اصلا شک معنا ندارد، وقتی شک معنا نداشت کانّ موضوعا این از بحث خارج است و جایی برای برائت و اشتغال نیست. به عبارت دیگر منظور ایشان این است که کسی در فعل مباشری خودش شک نمی‌کند حتما باید یک مضاف الیهی داشته باشد تا در او شک کند.

لذا در اینجا که متعلق المتعلق ندارد گفته است اگر فعل مباشری خودش باشد مثل غنا و کذب بایستی احتیاط کند و اینها را نخواند چون شک معنا ندارد تا بخواهیم برائت جاری کنیم، چون تکلیف معلوم است متعلق هم معلوم است بنابراین نباید دروغ بگوید و نباید غنا بخواند بنابراین اینجا مجرای اشتغال است.

### اشکال:

اشکال می‌شود که این طور نیست، گاهی صوت حسنی که از شخصی صادر می‌شود شک می‌کند غنا است یا نه؟ رفع ما لا یعلمون، دروغ هم همین طور است یک موردی است که نمی‌داند از مصادیق توریه است، کذب است یا اصلا دروغ نیست. بنابراین این کلام ایشان باطل است.

**دوم. فعل تولیدی**، بدین معنا که سبب دارد، مثال زدند به قتل، یا القاء کاغذ به آتش، مثل اینکه در جایی فرموده است قتل حرام است، یا در جایی فرموده قتل واجب است، در اینجا کانّ قتل زهاق روح است و مسبَّب از شمشیر زدن یا گلوله شلیک کردن است، منتهی شک می‌کنیم این قتل با یک گلوله محقق می‌شود یا با دو گلوله؟ گوید اگر قتل بر شما واجب است باید احتیاط کنید و دو گلوله بزنید تا کشته شود، بنابراین در اینجا شک معنا دارد و محل اصالت الاشتغال در واجبات است. این قسمت دوم کلام ایشان کلام صحیحی است.

بنابراین ایشان در فعل مباشری قائل به اشتغال شد و در فعل تولیدی قائل به برائت شد که در فعل مباشری ایشان اشکال کردیم و فعل تولیدی را پذیرفتیم بنابراین باید در هر دو قسم قائل به برائت شویم.

### حالت دوم: متعلق، متعلق المتعلق دارد

مثل اینکه در مکه، وقوف در عرفات واجب است، خروج از عرفات حرام است، بنابراین وقوف متعلَّق است، یعنی یجب الوقوف، در کجا؟ در عرفات، این «**در عرفات**» متعلق المتعلق است. در اینجا که وقوف به عرفات اضافه شده است گفتند بین واجبات و محرمات تفصیل می‌دهیم، وقوف در عرفات واجب است اما خروج از عرفات حرام است.

در اینجا چون باید وقوف در عرفات واقع شود، اگر در این مکانی که هستید شک دارید عرفات است یا نیست باید احتیاط کنید، باید در مکانی بایستید که قطعا عرفات است، **چون شما به صرف الوجود وقوف در عرفات مکلفید** باید وقوف در عرفات صدق کند و الا در مکانی ایستادید که نمی‌دانید عرفات است یا نیست اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد، باید وقوف در عرفه را که مکلف هستید حتما انجام دهید، گفته اینجا اشتغالی می‌شوید.

اما اگر یک مکانی است شک دارید اینجا خارج از عرفات است یا نیست؟ از نظر شرعی حرام است تا غروب آفتاب از عرفات خارج شوید، یک مکانی است شک دارید جزء عرفات است، اگر بروید خروج صدق نمی‌کند یا خارج از عرفات است که خروج از عرفات صدق می‌کند اینجا برائت جاری می‌کنیم **چون شک برمی‌گردد به قید تکلیف و وقتی در قید تکلیف شک آمد به خود تکلیف بر‌می‌گردد یعنی شک می‌کنید آیا رفتن به آنجا خروج از عرفات صدق می‌کند یا صدق نمی‌کند پس برائتی می‌شود**. البته در اینجا شهید صدر به مرحوم نائینی اشکالی دارد که بعد مطرح خواهد شد.

خلاصه کلام مرحوم نائینی این شد که اگر شک از ناحیه متعلق باشد و متعلق المتعلق داشته باشد مثل وقوف در عرفات یا خروج از عرفات تفصیل می‌دهیم. در واجبش که وقوف در عرفات است باید احتیاط کرد چون شک در اشتغال است، اما در ناحیه خروج از عرفات چون شکِ تحریم است گفته قائل به برائت می‌شویم.

## ملاک مرحوم نائینی تشخیص شک در تکلیف و شک در مکلف به

قبل از آنکه وارد موضوع شویم ایشان یک عبارتی در همان کتاب **رساله الصلاه فی المشکوک** دارد کلی‌اش این است، عبارت مختصری است که بسیار پر کاربرد است، ایشان گفته است هر جا که بخواهیم بفهمیم شک در تکلیف است که برائتی شویم و کجا شک در مکلف به است که احتیاطی شویم، **هر جا شک فیما یستطبع التکلیف باشد برائتی می‌شویم و هر جا فیما یستطبعه التکلیف باشد اشتغالی می‌شویم**. هر جا شک فیما یستطبع التکلیف باشد یعنی آنچه که تکلیف را به دنبال دارد می‌شود شک در تکلیف و برائتی می‌شویم و هر جا تکلیف معلوم باشد شک می‌کنید در مقام امتثال بیش از این باید انجام بدهید یا کمتر از این انجام دهید می‌شود فیما یستطبعه التکلیف، یعنی تکلیف معلوم است نمی‌دانید امتثالش به چه چیزی محقق می‌شود که مجرای قاعده اشتغال می‌شود.

به تعبیر ساده می‌گوییم: **هر وقت شک در اشتغال ذمه کردید برائتی است، هر وقت شک در برائت ذمه کردید اشتغالی است**. هر وقت شک در اشتغال ذمه کردید یعنی شک کردید ذمه‌تان مشغول است یا نه برائتی است، ولی هر وقت شک در برائت ذمه کردید یعنی شک کردید ذمه‌تان بری شده یا نه احتیاطی می‌شوید و الحمدلله.

# جلسه چهل و چهارم یکشنبه 29 آبان 1401

### بیان سرّ اینکه چرا در واجبات باید احتیاط کرد و در محرمات برائت جاری کرد؟

سرش این است که **در واجبات مطابقت فعل مکلف با عنوان مامور به تحت طلب رفته است**، بدین معنا که مولا از ما خواسته است که این فعل وقوف در عرفه با آن ماموربه که وقوف در عرفه است منطبق باشد، به عبارت دیگر این تطبیق و مطابقت فعل مکلف با عنوان ماموربه است که تحت طلب رفته است، یعنی علاوه بر اینکه از شما خواستند وقوف در عرفه داشته باشید باید فعلی خارجی‌ات هم با عنوان وقوف در عرفه مطابقت داشته باشد، یعنی تو مکلفی مطابقت را ایجاد کنی، در جایی که شک داری آنجا از عرفه است یا نه اگر در آنجا توقف کنی شک داری که این توقف شما در این مکان مشکوک با عنوان ماموربه که وقوف در عرفه است مطابق است یا نه؟ شما مکلفید تطبیق فعلت را با عنوان وقوف در عرفه تحت طلب ایجاد کنید. پس علاوه بر اینکه شما مکلفید به وقوف به عرفه، احراز مطابقت فعل با عنوان ماموربه هم لازم است.

به خلاف نهی که شما را نهی کرده که از عرفه خارج شوید، در **محرمات** **مطابقت فعل با عنوان منهی‌عنه تحت طلب نرفته است**، چون در نهی مطابقت خروج از عرفه را با فعل ما نمی‌خواهد بلکه ترکش را می‌خواهد پس تطبیق تحت طلب نرفته است. بدین معنا که در مکان خاصی رفتید که شک دارید از عرفه یا از غیر عرفه است انطباق این فعل بر غیر منهی‌عنه لازم نیست و شارع مطابقت فعل با منهی‌عنه را نخواسته است، گفته این فعل با منهی‌عنه مطابق نباشد شک داریم عنوان منهی‌عنه بر این صدق می‌کند یا نمی‌کند رفع ما لا یعلمون، به تعبیر واضح‌تر اینکه در ناحیه نهی اینکه فعل خروج از عرفه است یا نیست باید در رتبه سابقه خروج از عرفه صدق کند تا مورد نهی باشد، وقتی شک داریم صدق می‌کند یا نمی‌کند لازم نیست این را احراز کنیم، شک هم بکنیم برائت است اما در ناحیه امر احراز مطابق فعل با عنوان ماموربه لازم است.

صدق مطابقت فعل با عنوان منهی‌عنه از **قیود حرمت** است بدین معناست که **حرام است اگر** هذا صدق کند خروج از عرفه است، اگر مطابق بود حرام است، اگر مطابق نبود حرام نیست، ولی در امر گوید باید کاری کنید که مطابق باشد، مطابقت را باید ایجاد کنید.

در امر گوید حتما باید فعل تو که توقف و وقوف است با عنوان ماموربه منطبق باشد، باید این کار را بکنید که منطبق شود، ولی در عنوان منهی‌عنه اگر مطابق بود مکلفی ترک کنی اگر مطابق نبود مکلف نیستی که ترک کنی و چون شک داری که مطابق است یا مطابق نیست تکلیفی نداری. در وجوب تطبیق است چون می‌خواهیم فعل را ایجاد کنیم ولی در حرمت ایجاد فعلی در کار نیست بلکه ترک فعل است پس تطبیق منهی‌عنه با فعل لازم نیست.

## شک در موضوع

در ناحیه موضوع تاره موضوع جزئی است و اخری کلی است:

### موضوع جزئی

مثل قبله در نماز که شرط است به طرف قبله نماز بخوانیم، الان در یک مکانی هستیم **شک داریم به طرف قبله هستیم یا نه**؟ در اینجا موضوع جزئی است، جزئی است یعنی در خارج محقق است، قبله‌ای هست، کعبه‌ای هست، شما در **خود موضوع شک ندارید**، منتهی نمی‌دانید به سمت قبله هستید یا نیستید؟ پس شما **در مضافٌ الیه نسبت به قبله شک دارید**، اضافه‌ی شما به قبله آیا محقق هست یا نیست؟ یقین به اشتغال دارید، یقین دارید باید صورتت به طرف قبله باشد، خود قبله هم که وجود دارد شک ندارید، بنابراین اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد.

### موضوع کلی

در وقتی که موضوع به طور کلی است تاره به نحو **صرف الوجود** است و اخری به نحو **مطلق الوجود** است:

**صرف الوجود** مثل اینکه به ما گفته در نماز وضو بگیرید، وضو گرفتن واجب است، این **دو حالت** دارد:

**حالت اول: در اصل وجود** آب شک دارید، این کلی است، چون کلی آب برای وضو گرفتن لازم است، ما مکلفیم صرف الوجود توضّی به آب را ایجاد کنیم. اگر شک در اصل وجود آب باشد برائت جاری می‌کنیم، نمی‌دانید الان آب وجود دارد یا ندارد؟ برائت جاری می‌کنید. می‌شود از قبیل شک در موضوع، اشتغال یقینی به آب الان وجود ندارد، درست است که شارع فرموده است وضو بر شما واجب است، منتهی الان شک دارید وضو بر شما واجب است یا نه چون شک دارید آب هست یا نیست، گوید شک فیما یستطبع التکلیف که اینجا مجرای برائت است.

**حالت دوم: می‌دانید آب وجود دارد، در یک مایع خاصی شک کردید** این آب است یا غیر آب است؟ گوید در اینجا چون آب وجود دارد یقین به تکلیف دارید یعنی وضوی با آب، آب هم که وجود دارد، منتهی یک مایع دیگری است نمی‌دانید آب است یا غیر آب است شک دارید که آیا با این هم مجاز هستید وضو بگیرید یا مجاز نیستید؟ اگر با این وضو بگیرید شک در فراع ذمه دارید، در اینجا باید اشتغالی شوید، باید با آب یقینی وضو بگیرید.

### اشکال

در جایی که شک داریم آب وجود دارد یا وجود ندارد به مرحوم نائینی اشکال شده که اینجا از قبیل شک در قدرت است، چون الان شک دارید آب وجود دارد یا ندارد درنتیجه شک دارید قدرت بر توضّی دارید یا قدرت بر توضّی ندارید و شک در قدرت مجرای احتیاط است که بحث آن خواهد آمد.

**مطلق الوجود** مثل اینکه گفته است «اکرم العالم»، العالم مطلق است، طبیعی عالم واجب الاکرام است، بر هر کس عالم صدق کند، اکرامش واجب است، هر گاه شک کردیم یک زیدی عالم است یا نیست؟ مجرای برائت می‌شود، چون انحلالی است گفته هر عالمی واجب الاکرام است، این کلی می‌شود و از آن طرف هم مطلق الوجود یعنی انحلالی، اگر در یک فردی شک کردیم که آیا عالم هست یا نیست اینجا مجرای برائت است چون شک در تکلیف زائد داریم، به قول مرحوم نائینی شک در یستطبع التکلیف است نمی‌دانیم نسبت به این مشکوک تکلیف زائد داریم یا نه برائت جاری می‌کنیم.

## شک در قیود تکلیف[[85]](#footnote-85)

این قسم مانند اینکه شک داریم قدرت داریم یا نه؟ شک داریم طرف دیوانه است یا عاقل است؟ شک داریم آن زن حیض است یا نه؟ همه‌ی این موارد شک در تکلیف است لذا مجرای برائت است. پس هر جا از قیود تکلیف باشد چه عام و چه خاص در نتیجه شک می‌کنید این قید تکلیف محقق است یا نیست، **شک در قید تکلیف ملازمه دارد با شک در اصل تکلیف**، مجرای برائت است و الحمدلله.

# جلسه چهل و پنجم دوشنبه 30 آبان 1401

## بیان اشکال شهید صدر بر مرحوم نائینی

یک کان تامه داریم و یک کان ناقصه، در ادبیات کان ناقصه کلمه‌ای است که اسم و خبر دارد و ناقصه یعنی بدون خبر کامل نمی‌شود، کان تامه در ادبیات فقط فاعل می‌گیرد و فقط از وجود فاعل خبر می‌دهد، در مباحث اصولی و فلسفی و منطقی گویند **مفاد کان ناقصه ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ** است و **مفاد کان تامه ثبوت الشیء** است.

مرحوم نائینی می‌فرماید: **مطابقه الفعل للعنوان المتعلَق به الحکم**، مطابقت کار مکلف با عنوانی که در امر آمده است مثل اینکه امر کردند «**نماز صبح بخوان**» که صلات ماموربه است، اگر در خارج یک نماز صحیح بخوانیم می‌شود مطابقه الفعل با عنوان ماموربه، اگر یک نماز باطل بخوانیم گوید فعل خارجی با عنوان ماموربه مطابق نیست، اگر یک نماز مشکوک بخوانید که نمی‌دانید صحیح است یا باطل است، گوید شک دارید فعل خارجی با عنوان ماموربه مطابق است یا نه. در ناحیه نهی هم شارع نهی فرموده است مثل اینکه فرموده است غنا نکنید، اگر کسی غنای صددرصد بخواند فعلش مطابق با منهی‌عنه است، اگر نوحه بخواند فعلش مطابق با منهی‌عنه نیست، اگر شک دارد به اینکه صوت حسنی بخواند نمی‌داند فعلش با عنوان غنا مطابقت دارد یا ندارد.

شهید صدر می‌فرماید اینکه مرحوم نائینی می‌فرماید: مطابقه الفعل لعنوان ماموربه در اوامر لازم است چون تحت طلب رفته است ولی مطابقه الفعل لعنوان منهی‌عنه در نواهی تحت طلب نرفته است این **مطابقت به لحاظ بعد الوجود است یا به لحاظ قبل الوجود**؟

**اشکال شهید صدر** این است که **شق اول بحث این است** که اگر مطابقه الفعل للعنوان المتعلق به الحکم را **با توجه به وجود** در نظر گرفته شود در جانب امر و نهی هر دو بایستی کاری کرد که مفاد کان تامه در موارد اوامر ایجاد شود که وجودش مساوق با کان ناقصه است که می‌گویی هذا الفعل مطابق للماموربه. در ناحیه نواهی هم مفادکان تامه این است که این را ایجاد نکنید.

می‌فرمایند جانب طلب این است که عبد را به طلب امتثال می‌کشاند این مطلب در جانب نهی هم هست که آنجا هم به جانب طلب می‌کشاند که ایجادش نکن، فعل باید به لحاظ وجود در نظر گرفته شود یعنی کان تامه مساوی است با کان ناقصه یعنی این که هست آن هم هست، در نهی هم این که هست آن هم هست، در این وجه که هر دو به طرف امتثال می‌کشانند با هم فرقی ندارند.

مثال در ناحیه وجود مفاد کان تامه ایجاد الصلاه است که این نمازی را که شک دارید اقامه کردید یا نکردید باید کاری کنید که به آن ایجاد ببخشید که علی فرض الوجود مطابق با ماموربه باشد لذا باید احتیاط کرد تا احراز شود مطابقت شده است. در ناحیه عدم مفاد کان تامه اعدام الغنا است که اعدام الغنا به این معناست که این صوتی را که شک دارید غنا است یا نیست باید کاری کنید که به آن ایجاد نبخشید که علی فرض الوجود مطابق با منهی‌عنه باشد، لذا اگر شک کردید باید احتیاط کنید تا مطابقت ایجاد نشود و الحمدلله.

# جلسه چهل و ششم سه‌شنبه 1 آذر 1401

اما **شق دوم بحث** این است که مطابقت الفعل لعنوان متعلق با حکم را اعم از امر و نهی **قطع نظر از وجود** در نظر می‌گیرید، یعنی **ذات فعل** در نظر می‌گیرید، مثل اینکه در جانب امر این افعال صلات مطابقت با عنوان صلات دارد یا ندارد؟ و در جانب نهی صوت حسن مطابقت با عنوان غنا دارد یا ندارد؟ ماهیت حرکات صلاتیه و ماهیت صوت حسن در نظر گرفته می‌شود.

اگر این طور در نظر گرفته شود در جانب امر و جانب نهی در هیچ کدام تحت طلب نرفته است بلکه اگر مطابق باشد تحت طلب رفته است، چون تحت طلب نرفته است در هیچ کدام از دو جانب احتیاط لازم نیست.

مرحوم نائینی فرمودند در اوامر برائت جاری می‌کنیم و در نواهی احتیاط جاری می‌کنیم شهید صدر می‌فرماید در این شق دوم در هر دو برائت جاری شد. بنابراین این میزان که مرحوم نائینی فرمود که چون مطابقت الفعل در اوامر تحت طلب رفته باید احتیاط کرد و در نواهی تحت طلب نرفته است باید برائت جاری کرد، این میزان درست نیست چون اگر فعل را با توجه به وجود در نظر بگیرید در هر دو جا احتیاطی هستیم و اگر ذات را با قطع نظر از وجود در نظر بگیرید در هر دو جا برائتی هستیم.

## پژوهش‌های مقرر

جناب حائری در کتاب «**مباحث الأصول**»، ج‏3، ص: 564-565 اشکال استادشان شهید صدر را به مرحوم نائینی این طور مطرح کرده است:

**«أمّا ما ذكره في المتعلّق في فرض وجود موضوع للحكم[[86]](#footnote-86) من أنّه إذا كانت الشبهة وجوبيّة لم تجر البراءة، لأنّ مطابقة الفعل لعنوان المأمور به داخل تحت دائرة الطلب، و إذا كانت تحريميّة جرت البراءة، لأنّ مطابقة الفعل لعنوان الحرام لم تجعل تحت دائرة الطلب، بل جعلت قيدا للحكم[[87]](#footnote-87)، فيرد عليه: أنّ مطابقة الفعل للعنوان المتعلّق به الحكم التي هي مفاد (كان) الناقصة[[88]](#footnote-88) تارة تلحظ بلحاظ ما بعد الوجود، و أخرى تلاحظ بلحاظ ما قبل الوجود[[89]](#footnote-89). فإن لوحظت[[90]](#footnote-90) بلحاظ ما بعد الوجود[[91]](#footnote-91) فهي[[92]](#footnote-92) كما تكون أمرا[[93]](#footnote-93) داخلا تحت الطلب في باب الأوامر- بمعنى أنّ الطلب[[94]](#footnote-94) يجرّ العبد نحو الامتثال و إيجاد الفعل بنحو مفاد (كان) التامّة[[95]](#footnote-95)، و يساوق ذلك[[96]](#footnote-96) مفاد (كان) الناقصة، فإنّ كون الفعل صلاة مثلا بنحو (كان) الناقصة حصيلة لوجود الصلاة بنحو مفاد (كان) التامّة[[97]](#footnote-97)، فكان تحصيل هذا الّذي هو مفاد (كان) الناقصة مطلوبا بمطلوبيّة تحصيل مفاد (كان) التامّة - كذلك[[98]](#footnote-98) يكون[[99]](#footnote-99) داخلا تحت النهي في باب النواهي، حيث إنّ النهي عن الغناء مثلا بمفاد (كان) التامّة نهي عن إيجاد الغناء، و يكون وجوده مساوقا لكون الفعل غناء[[100]](#footnote-100)، أيّ أنّ مفاد (كان) الناقصة هنا أيضا حصيلة مفاد (كان) التامّة المنهيّ عنه.**

**و إن لوحظت بلحاظ ما قبل الوجود، أو قل: لوحظ مفاد (كان) الناقصة باعتبار ماهيّة الفعل بقطع النّظر عن وجودها، فكما أنّه في باب النواهي يكون النهي متعلّقا بالفعل بقيد كونه معنونا بذاك العنوان و ليس ذلك داخلا تحت الحكم كذلك في باب الأوامر يكون الأمر متعلّقا بالفعل بقيد كونه معنونا بذاك العنوان، و ليس ذلك داخلا تحت الحكم، فمطابقة الفعل للعنوان المتعلّق به الحكم تكون باعتبار داخلة تحت الحكم في كلّ من بابي الأوامر و النواهي، و باعتبار آخر قيدا للحكم في كلا البابين، فلا وجه للتفصيل بينهما من هذه الناحية».**

## ان قلت به شهید صدر

در مورد وقوف به عرفه آیا امر هست یا نیست؟ در وقوف به عرفه واجب است پس می‌شود از اوامر، الان در یک نقطه ایستاده‌ایم شک داریم که اینجا از عرفه است یا نیست؟ اگر با قطع نظر از وجود در نظر بگیریم باید در اینجا برائتی شویم، ذات توقف در یک مکانی اگر از عرفه باشد واجب است اگر از عرفه نباشد واجب نیست، طرف گوید شک دارم از عرفه است یا نیست برائت جاری می‌کنیم؟

## قلت جواب شهید صدر در بحوث

در مباحث اصلا جواب را مطرح نکرده است، در بحوث جواب داده در ناحیه وقوف به عرفه احتیاطی می‌شویم و می‌گوییم در جایی که شک دارید از عرفه است یا نیست باید در جایی بایستید که صددرصد از عرفه هست، چون تکلیف از باب بدلی است در آن زمان خاص باید در عرفه وقوفی داشته باشید به نحو صرف الوجود بگویید یا به نحو مطلق بدلی باید این را امتثال کنید، اگر در مکانی بایستید که شک دارید از عرفه است یا نیست شک می‌کنید آیا این تکلیف را امتثال کردید یا نه نمی‌توانید برائت جاری کنید باید بروید در مکانی بایستید که حتما از عرفه است، چون در اینجا تکلیف صرف الوجود است، بدلی است.

مثال اینکه گفته اکرم عالما یک عالمی را علی البدل اکرام کن اگر یک زیدی را شک داریم عالم است یا نیست اکرام کردیم شک در امتثال است نمی‌توان به این اکتفا کرد چون بدلی است، ولی اگر همین‌جا شمولی باشد گفته اکرم کل عالم یعنی هر عالمی واجب الاکرام است زید را شک کردیم عالم است یا نیست برائت جاری می‌کنیم.

بعد همین مطلب را ادامه داده است گفته این تفصیل نائینی را به این بیانی که ما کردیم رد کرده است گفته به نظر ما حق این است که تفصیل بدهیم بین دو کلمه اگر احکام ما چه اوامر و چه نواهی در جمیع متعلقات، موضوعات، متعلق المتعلق، تکلیف شمولی باشد و به تعبیر ما انحلالی باشد هر جا شک کردیم برائت جاری می‌شود، اگر به نحو صرف الوجود و بدلی باشد مثل اکرم عالما اینجا در موارد شک احتیاطی است، چون یک تکلیف خواسته است باید احراز کنیم این را امتثال کردیم.

در وقوف در عرفه یا خروج در عرفه در وقوفش که باید احتیاط کند چون بدلی است در خروجش که برائتی است چون شمولی است، لذا سر قضیه در همه جا تفصیل بین دو مطلب است، اگر حکم ما به نحو بدلی بود باید در موارد شک احتیاط کنیم ولی اگر شمولی بود می‌توان برائت جاری کرد.

یعنی در رد مرحوم نائینی نیاز به این همه درد سر نیست که کان تامه و ناقصه درست کنیم، از راه دیگر می‌شود. اصل کلام مرحوم نائینی از اول درست نیست، شهید صدر هم کلام مرحوم نائینی را دنبال کرده است، شهید صدر در مقام استشکال به نائینی است و می‌خواهد کلام مرحوم نائینی را خراب کند برای تخریب همین مقدار تخریب کافی است که شما می‌گویید مطابقت و عدم مطابقت به لحاظ چه می‌گویید قبل الوجود یا بعد الوجود از این دو تا هم خارج نیست به هر کدام از این دو لحاظ بگویید اشکال به شما وارد است، هر کدام را بگویید این امر و نهی یک حکم دارد، می‌فرماید این میزان شما درست نیست اما خود من شهید صدر چه می‌گویم کلام ما چیز دیگری است می‌گوید شما در جایی که متعلق المتعلق دارد بین امر و نهی تفصیل دادید، این تفصیل غلط است باید در هم اوامر و هم نواهی بین مطلق الوجود و صرف الوجود تفصیل بدهید. ما هم قبول داریم اوامر و نواهی با هم فرق می‌کنند، در بعضی از موارد در اوامر باید احتیاط کنید، در نواهی باید برائتی شوید و الحمدلله.

# جلسه چهل و هفتم چهار‌شنبه 2 آذر 1401

## بررسی شک در موضوع تکلیف

مرحوم نائینی فرمودند شک که در موضوع است دو حالت دارد: موضوع جزئی است، موضوع کلی است.

## شک در موضوع جزئی

اما جایی که موضوع جزئی است مثل اینکه **می‌دانیم باید نماز را به طرف قبله بخوانیم ولی جهت قبله را نمی‌دانیم**، پس شک در تحقق قبله نداریم منتهی در مضاف به قبله شک داریم که آیا به طرف قبله هستیم یا نه؟ در قبله شک ندارید در استقبال به قبله شک دارید. در اینجا شک در مستتبع تکلیف نیست، می‌دانید باید به طرف قبله نماز بخوانید نمی‌دانید این نمازی که الان می‌خوانید رو به قبله هست یا نه؟ نمی‌دانید مبریء ذمه هست یا نه؟ و قاعده این است که هر جا شک در مبریء ذمه باشد اشتغالی هستیم.

### اشکال بعض معاصرین به مرحوم نائینی

در اینجا شهید صدر اشکالی نکردند ولی بعضی از معاصرین اشکالی کردند و آن اینکه **نمی‌شود به طور کلی گفت هر جا شک در استقبال به قبله بود اشتغالی هستیم**، بعضی موارد هست که برائتی می‌شویم، باید تفصیل داد بین اینکه تکلیف به نحو صرف الوجود است یا مطلق الوجود. این مثالی که شما زدید صرف الوجود است چون باید صرف الوجود نماز به طرف قبله را ایجاد کنید، نمی‌دانیم با این نمازی که می‌خوانیم صرف الوجود محقق می‌شود یا نه؟ اشتغال است و درست است، اما در رابطه با جایی که مطلق الوجود باشد مثل اینکه تخلی به طرف قبله حرام است این شک در تکلیف زائد است برائت جاری می‌کند، پس مواردش فرق می‌کند.

### دفاع شیخنا الاستاذ از مرحوم نائینی

این کلام بعض معاصرین قابل تامل است، مثالی که در رابطه با قبله است در آنجا احتیاط ممکن است مکلف باید فحص کند یا به چهار طرف نماز بخواند ولی در این مثال تخلی به طرف قبله، احتیاط ممکن نیست. بنابراین اگر برایش امکان دارد خودش را حبس کند تا برسد به جایی که به طرف قبله نیست ولی اگر نتوانست مضطر است. بنابراین اینکه گویید در تخلی برائت است مطلق نمی‌توانید بگویید که اگر شک دارید رو به قبله است یا نه برائت جاری کنید، چون در اینجا احتیاط چون ممکن نیست باید تفصیل بدهیم که اگر در حال اختیار است باید صبر کند که احتیاط به صبر کردن است اگر هم مضطر است بحث رفع الاضطرار است نه رفع ما لا یعلمون.

این مثال یک ویژگی هم دارد و آن اینکه تخلی که واجب نیست مگر اینکه ضرر داشته باشد، در مثالی که باید به طرف کعبه نماز بخواند آن واجب است، اینجا تخلی به طرف کعبه حرام است، این شک دارد قبله هست یا نیست. ایشان گفته چون مطلق الوجودی است شک در تکلیف زائد است، شک دارد این کارش حرام است یا نیست، می‌گوییم اینجا اگر برائت جاری می‌کنید دوران بین برائت و اشتغال نیست، چون اشتغالش ممکن نیست، احتیاطش به این است که تخلی نکند، اگر در حال احتیاط است ضرورتی برایش پیش نیامده است واجب نیست تخلی کند که شما می‌گویید برائت جاری کند، خوب صبر کند، اگر هم مضطر است وجه اضطرارش می‌گیرد. این وجه تاملش که اگر کسی بگوید اینجا اصلا دوران بین حرمت و اباحه نیست، چون یک طرفش که وجوب نیست، فقط شک دارد، اگر شک دارد صبر کند، اضطرار هم که اضطرار است.

### اشکال به دفاع

ممکن است کسی جواب بدهد اصلا در حال اختیار است، هیچ فشاری هم به او نمی‌آید شک دارد اگر بنشیند و تخلی کند رو به قبله هست یا نیست؟ رفع ما لا یعلمون، نمی‌داند تکلیف دارد که به این طرف ننشیند یا ندارد؟ چون شک دارد برائت جاری می‌شود.

پس جایی پیدا شد که به طرف قبله هست و می‌توان برائت هم جاری کرد پس مثال قبله هم از قبیل شک فیما یستطبع التکلیف است و هم فیما یستطبعه التکلیف است، تخلی برای اولی و نمازش برای دومی.

## شک در موضوع کلی

مثل «یجب الوضو بالماء»، ماء متعلق المتعلق است و اسمش هم موضوع است، در اینجا اگر شک در اصل تحقق ماء داریم مرحوم نائینی گفت برائت جاری می‌کنیم.

### اشکال مرحوم هاشمی

اینجا هم باز یک تعلیقه دارد که چه بسا از تعلیقه آقای هاشمی در بحوث بدست می‌آید و آن اینکه باز به طور مطلق مرحوم نائینی نمی‌تواند قائل به برائت شود، همین‌که الان شک دارم آب است یا نیست سریع برائت جاری کنم این طور نیست، شک دارید قدرت در تحصیل ماء دارید یا ندارید؟ شک در قدرت در بعضی از فروض باید احتیاط کنید، یک وقت در یک بیابانی هستید کویری است که هر چه هم جلو بروید آب پیدا نمی‌شود، خواسته باشید حفر هم بکنید باید پنجاه متر حفر کنید قدرت ندارید، آفتاب غروب می‌کند، ولی گاهی جایی هستید که احتمال می‌دهید کمی را بروید آب پیدا می‌کنید.

در این مثال مرحوم نائینی قائل شده است که اگر شک در وجود آب دارید برائت جاری کنید، تعلیقه‌ای که از پاورقی بحوث استفاده می‌شو اینجا از قبیل شک در قدرت است، بعضی از فروض شک در وجود آب از مصادیق شک در قدرت است و باید احتیاط کرد، شاهدش هم همین روایات قلوه و قلوتین در باب تیمم است. و شک در قدرت هم هر جا باشد همه گویند باید احتیاط کرد، بعضی از مصادیق شک در وجود آب شک در قدرت است و باید احتیاط کرد نمی‌شود برائت جاری کرد. پس اینکه مرحوم نائینی گفته اگر شک در وجود آب باشد باید برائت جاری کرد این طور نیست.

اما فرض دیگر که یک مایع دیگری داریم شک داریم آب است یا نه گفته شک در برائت ذمه است پس باید اشتغال جاری کرد کلام متینی است چون آب هست وظیفه هم هست که نماز با وضو بخواند، در اینجا شک در برائت ذمه است و باید احتیاط کند. این درست است و تعلیقه ندارد.

## شک در موضوع ناشی از تحقق موضوع

اگر شک در موضوع ناشی از تحقق موضوع، منتهی تکلیف به نحو مطلق الوجود است، مثلا گفته است اکرم العالم، نمی‌دانیم این زید عالم است یا عالم نیست، به تعداد عالم‌ها وجوب اکرام جعل شده است، شک داریم برای زید هم وجوب اکرام جعل شده است یا نه؟ رفع ما لا یعلمون.

### اشکال مرحوم هاشمی

در تعلیقه بحوث اشکال کرده است، در متن هم اشکال کرده است و آن اینکه همیشه از این قبیل نیست، بعضی اوقاتی از قبیل عام مجموعی است، علی رغم اینکه تکلیف واحد است ولی باز جای برائت است، گفته اکرم العلما مجموعا، گفته مجموعه علما را با هم اکرام کن، نه تک‌تک. مثالی که اول زدیم اکرم العلما تک‌تک مراد است که مطلق الوجود است، این مثال جدید این است که اکرم العلما مجموعهم بما هو مجموع، مثلا مجموعه را با هم غذا بده و الا اگر یکی را بدهی چند تا را ندهی فایده ندارد، شک کردیم زید هم عالم است و داخل این مجموعه هست یا نیست؟ اگر باشد باید او را هم با بقیه دعوت کنیم اگر نباشد نباید دعوت شود درنتیجه شک داریم دعوت او واجب است یا نیست برائت جاری می‌کنیم. بنابراین اینکه مرحوم نائینی فرمودند در جایی که تکلیف مطلق الوجود باشد همیشه باید برائت جاری کنیم مثال نقضی دارد که تکلیفی است که یک تکلیف است به مجموعه خورده است و مع ذلک نسبت به یکی شک داریم منتهی آن تکلیفش ضمنی است، فرقش با قبلی همین‌جاست که در اکرم العالم که زید را شک داریم عالم است یا نیست تکلیف استقلالی است، شک در تکلیف استقلالی است برائت جاری می‌کنیم ولی در اکرم العلما مجموعهم و شک داریم زید عالم است اگر باشد تکلیفش ضمنی است، در ضمن مجموعه باید او را اکرام کنیم در نتیجه شک داریم آیا نسبت به او هم تکلیف ضمنی داریم یا نداریم اینجا هم جاری برائت است. مرحوم نائینی گفت هر جا مطلق الوجود است که انحلالی است برائت بایستی جاری کرد می‌گوییم یک مثال است که یک تکلیف است انحلالی نیست منتهی به لحاظ مصادیقش ضمنی است مثل در نماز که یک وجوب رفته روی نماز ولی رکوع و سجده و غیره تکلیف ضمنی دارد اگر شک کردیم سوره واجب است برائت از ضمنی جاری می‌کنیم، اینجا هم همین‌طور است، یک تکلیف است روی مجموعه علما رفته است منتهی نمی‌دانیم زید داخل این زیرمجموعه هست تا وجوب ضمنی داشته یا نه برائت جاری می‌کنیم.

## شک در قیود تکلیف

اما قسم سوم که گفت از قیود تکلیف است، مثل بلوغ و قدرت و عقل و اینها، گفت هر جا شک در قیود تکلیف کردیم شک در قید تکلیف شک در اصل تکلیف است، چون فرض این است که شما خودتان می‌گویید اینها قید تکلیف است و اگر این نباشد تکلیفی نیست، شک در قید کردی شک در تکلیف می‌کنی برائت جاری می‌کنیم.

### اشکال مرحوم هاشمی

اینجا هم یک تعلیقه اساسی هست و آن اینکه یکی از شرایط عامه تکلیف قدرت مکلف است، اگر در جایی مکلف شک داشت که قدرت دارد یا ندارد مثال معروفش این است که طرف جنب شده در روستا هم هست حمام قدیمی است نیم ساعت به طلوع آفتاب مانده است شک دارد در حمام باز است یا نه پس شک دارد قدرت بر غسل دارد یا ندارد این نمی‌تواند راحت در خانه‌اش بماند و تیمم کند، باید بیاید سراغ حمامی و اگر خانه‌اش نزدیک است در بزند و به او پول بدهد تا غسل کند، شک در قدرت است مجرای احتیاط است. این هم یک نقض به مرحوم نائینی است که چرا شرایط تکلیف را همه را به یک چوب می‌رانید؟ یکیش شک در قدرت است که مجرای احتیاط است و الحمدلله.

# جلسه چهل و هشتم شنبه 5 آذر 1401

بحث در رابطه با شبهات موضوعیه پیرامون ضابطه مرحوم نائینی بود که در شبهات موضوعیه کجا مجرای برائت و کجا مجرای اشتغال است.

## فرق موضوع جزئی و موضوع کلی

موضوع جزئی آن چیز خاصی است که محقق شده و وجود و تشخص پیدا کرده، مثل کعبه که در جای خودش مستقر است موضوع است، کلیت ندارد یک کعبه بیشتر نداریم، منتهی مکلفی که می‌خواهد نماز بخواند نمی‌داند رو به کعبه است یا نه پس در جهت اضافه به کعبه شک دارد ولی در تحقق کعبه شک ندارد.

اما موضوع کلی مثل اینکه شارع فرموده است توضّوء بالماء، آب کلی است، آب خاصی مورد نظر شارع نیست، به وسیله کلی آب باید وضو بگیرد الان شک دارد آن کلی ماء برای او محقق هست یا نیست، مکلف به وضو گرفتن با آب خاصی نیست مثلا آب دریای خزر بلکه به وسیله کلی آب باید وضو بگیرد.

## اشکال‌های شهید صدر به ضابطه مرحوم نائینی

بعد از بیان فرمایشات مرحوم نائینی که فرمودند هر جا شک در موضوع یا متعلق یا متعلق المتعلق یا قیود تکلیف منجر به شک در تکلیف شود به عبارت دیگر اگر شک کردیم در اینکه اینها **مستتبع تکلیفند** یعنی تکلیف به دنبال دارند در اینجا برائتی می‌شویم، مهمترین مثالش **شک در بلوغ** است، یک شخصی چهارده و نیم ساله است احتمال می‌دهد پدر و مادرش شناسنامه‌اش را اشتباه گرفته باشند و الان پانزده ساله می‌باشد، احتمال هم می‌دهد دقیق گرفته باشند و هنوز بالغ نشده باشد، شک در بلوغ شک در این است که آیا تکلیف دارد یا ندارد مجرای برائت است. ولی هر جا تکلیف را بداند شک می‌کند آیا آن تکلیف را امتثال کرده است یا نکرده است که می‌شود شک فیما **یستتبعه التکلیف** که اشتغال یقینی دارد. مثال مهمش هم اینکه نمی‌داند **با این مایع مشکوک وضو بگیرد** فراغ ذمه می‌آورد یا نه باید احتیاط کند و با آب متیقن وضو بگیرد. این کلی بحث مرحوم نائینی بود.

مرحوم شهید صدر فرمودند اگر ضابطه ایشان را در نظر بگیریم بعضی از موارد است علی رغم اینکه جای برائت هست مع ذلک ضابطه‌ی ایشان جواب نمی‌دهد.

در **کتاب بحوث** سه اشکال کرده است، در **کتاب مباحث** هم سه اشکال کرده منتهی اشکال اول ربطی به این بحث ندارد به این معنا که مشکل‌ساز نیست. اما دو اشکال دیگر می‌گوید که ضابطه مرحوم نائینی کارساز نیست.

## اشکال اول در موارد عام مجموعی

یکی از مواردی که قبلا هم مطرح شد که ضابطه مرحوم نائینی جواب نمی‌داد **عام مجموعی** بود، به عنوان مثال مولا گفته بود **اکرم العلما مجموعهم**، هدف مولا این بود که تمام علما به نحو مجموعی اکرام شوند و اگر همه را اکرم کنم و یکی را اکرام نکنم بی‌احترامی است، حالا **شک کردیم زید عالم است یا نیست** طبق ضابطه مرحوم نائینی این شک‌هایی که در تکالیفی است که استقلالی نیستند و اگر تکلیفی باشد ضمنی است شک در مستتبع التکلیف نیست تا جای برائت باشد و اصولا ضابطه مرحوم نائینی برای اینگونه موارد مسکوت بود، ولی آقای صدر می‌گوید همین‌جا هم جای برائت است چون شک دارید که تکلیف ضمنی به نه نفر تعلق گرفته یا به ده نفر، پس شک در تکلیف می‌شود و مجرای برائت است.

شهید صدر می‌فرماید اینجا را ضابطه مرحوم نائینی پاسخگو نبود چون گفت شک در مستتبع تکلیف باشد و تکلیف هم ظاهرش استقلالی است برائت جاری می‌شود و درباره عام مجموعی چیزی مطرح نکرده بود، پس ضابطه مرحوم نائینی عام مجموعی را پوشش نداد و حال آنکه همه در اینجا برائت جاری می‌کنند.

## اشکال دوم شک در اینکه خمر است یا نه

مرحوم نائینی گفت اگر در موضوعی شک کردید خمر است یا نه برائت جاری کنید، چون فرض کرد که باید در خارج احراز بکنید که این مایع خمر است تا یقین به تکلیف پیدا کنید تا اجتناب کنید، گفت اگر شک کردید مایعی خمر است یا نیست شک دارید مستتبع تکلیف هست یا نه برائت جاری می‌کنید، شهید صدر می‌فرماید ما همین مثال را طوری فرض می‌کنیم که نتوانید برائت جاری کنید بدین صورت که فرض کنید مکلفی است در یک شرایطی خاص قرار گرفته است که اگر خمر محقق شود مضطر به شربش می‌شود، الان مایعی است نمی‌داند این ترکیبات را با هم انجام دهد خمر می‌شود یا نه پس ما فرض کردیم در اینجا قبل از ایجاد خمر حرمت، فعلی است، چون اگر خمری باشد این شخص مضطر به شربش می‌شود، نباید کاری کنیم مضطر به شرب بشویم پس ما فرض کردیم حرمت قبل از ایجاد خمر فعلی است نه اینکه در طول تحقق خمر حرمت بیاید، بلکه از همین اول حرمت فعلی است حالا این آقا شک دارد یک مایعی در اینجا هست یک مایع دیگری هم است اگر اینها را با هم ترکیب کند آیا این خمر می‌شود یا نمی‌شود کانّ اگر خمر شود مضطر به شرب است شک می‌کند این مایع‌ها و جوامد را با هم ترکیب کند خمر محقق می‌شود یا نمی‌شود؟

ضابطه مرحوم نائینی در اینجا گوید شک دارید در اینجا خمر محقق می‌شود یا نمی‌شود چون حرمت در طول خمر می‌آید برائتی هستید، ولی شهید صدر گوید چون در اینجا فرض کردیم قبل از تحقق مایع حرمت فعلی هست و شارع نهی کرده از ایجاد خمر، حق ندارید مایع را ایجاد کنید، چون اگر ایجاد کنید مضطر به شرب می‌شوید، شمای نائینی گویید شک دارید عیبی ندارد بساز ولی منجر به حرمتش می‌شوید و ضابطه شما دیگر اینجا جواب نمی‌دهد درحالی که خود شما هم قبول دارید حق ندارید خمری را ایجاد کنید که مضطر به شربش می‌شوید.

## ضابطه شهید صدر

مرحوم شهید صدر بر اساس این دو اشکال، ضابطه دیگری می‌دهد تا این دو مورد را هم پوشش بدهد، در **کتاب بحوث** گفته ضابطه دو امر علی البدل است، در **کتاب مباحث** هم این مطلب را آورده منتهی عبارتش خیلی متفاوت است هر چند در نهایت هر دو یک چیز را می‌خواهند بیان کنند، و آن اینکه **هر جا از قیود تکلیف باشد مجرای برائت است** که در جلسات قبل گفتیم قیود تکلیف همان قسم سوم بود مثل بلوغ و قدرت و عقل و اینها که از شرایط عامه تکلیف است، ضابطه دوم این است که **هر جا تکلیف شمولی باشد آنجا هم جای برائت است**.

**خلاصه اینکه ضابطه اول اینکه هر جا شک در قیدی از قیود فعلیت تکلیف باشد مجرای برائت است، ضابطه دوم هر جا تکلیف شمولی باشد آنجا برائتی است، هر وقت تکلیف بدلی بود مجرای اشتغال است.**

توضیح اینکه شهید صدر گفت اگر کسی یقین دارد الان خمر درست کند مضطر به شربش می‌شود، اگر شک کرد این مایع را درست کند خمر خواهد شد یا نه باید احتیاط کند چون حرمت فعلی است نباید چنین مایعی را که اگر خمر شود مضطر به شربش می‌شود ایجاد کند. بنابراین اینجا باید احتیاط کرد ولی ضابطه مرحوم نائینی اینجا را شامل نمی‌شود، بعد ایشان اضافه کرد طبق این ضابطه اولی که الان مطرح شد اشکال دوم حل می‌‌شود بدین صورت که هر وقت شک در قیدی از قیود فعلیت تکلیف بود آنجا مجرای برائت است، در اینجا که حرمت فعلی است و این شخص شک دارد مایعی را درست کند خمر می‌شود یا نه در واقع شک دارد که فعلش (ساختن مایع) منطبق بر ساخنن خمر می‌شود یا نه، و شکش می‌شود **شک در انطباق فعل بر عنوان منهی‌عنه از قیود تکلیف**، و **ضابطه اول** هم این بود که **هر وقت شک کردید فعل شما قیدی از قیود تکلیف است مجرای برائت است**، شهید صدر گوید شما الان شک دارید ساختن این مایع منطبق بر عنوان منهی‌عنه می‌شود یا نمی‌شود چون در ناحیه تکالیف هست که اینجا محرمات است باید احتیاط بکنید و جای برائت نیست، چون قبلا خود مرحوم نائینی مطرح کرد **هر جا شک در انطباق فعل با منهی‌عنه یا ماموربه با لحاظ فعل خارجی باشد باید احتیاط کنید**، در اینجا نهی خورده به اینکه مفاد کان تامه را ایجاد نکنید، شک دارید این را که ایجاد کنید به نحو کان ناقصه منطبق‌علیه عنوان منهی‌عنه هست یا نیست باید مفاد کان تامه را تحصیل کنید و ایجاد خمر نکنید که مضطر به شربش شوید.

در **ضابطه دوم** گفت هر جا تکلیف شمولی باشد برائتی هستیم و هر جا صرف الوجودی باشد احتیاطی هستیم، در **کتاب بحوث** گفته **می‌توان ضابطه دوم را به ضابطه اول برگرداند** بدین بیان که اگر قبل از تحقق مایع مشکوک که خمر هست یا نه شک کنید که مایع را بسازید مضطر به شربش می‌شوید یا نه چون از قبل، تکلیف فعلی است باید احتیاط کرد و دیگر شک در قیود تکلیف وجود ندارد. پس اینکه شک دارید مایع را بسازید خمر می‌شود یا نه بعد از تحقق حرمت است بنابراین **شک دارید فعل خارجی منطبق‌علیه این عنوان خمر است یا نه** نباید چیزی را بسازید که شاید منجر به شرب خمر شود.

پس خمر را دو جور فرض می‌کنیم: اگر قبل از تحقق خمر حرمت فعلی باشد حق نداریم آن را بسازیم نهی از ایجادش داریم ولی اگر فرض کردیم بعد از تحققش مضطر به شرب نیستیم شک داریم این خمر می‌شود یا نمی‌شود می‌توانیم بسازیمش.

شهید صدر گوید ضابطه مرحوم نائینی جایی را که اول حرمت فعلی باشد و بعد شک کنیم آنچه را می‌سازیم آیا منطبق‌علیه خمر هست یا نه پوشش نمی‌دهد، در نتیجه ضابطه را طوری ترسیم می‌کنند که اینجا را هم پوشش دهد بدین صورت که **هر جا شک در قیدی از قیود تکلیف باشد به نحوی که اگر آن قید نباشد تکلیفی نیست برائت جاری می‌کنیم اعم از اینکه تکلیف استقلالی باشد یا ضمنی و الحمدلله.**

# جلسه چهل و نهم یکشنبه 6 آذر 1401

## ادامه تبیین ضابطه شهید صدر

بحث در رابطه با ضابطه‌ای بود که مرحوم نائینی در رساله الصلاه فی الثوب المشکوک مطرح کرده بود، اشکالی از شهید صدر مطرح شد بدین مضمون که اینکه مرحوم نائینی فرموده است هر جا شک در مستتبع تکلیف باشد مجرای برائت است حداقل دو مورد را پوشش نمی‌دهد یکی عام مجموعی و دوم جایی که بالفعل حرمت داشته باشیم منتهی شک کنیم اگر این مایع را ساختیم خمر می‌شود یا نه، در اینجا مرحوم نائینی نمی‌تواند بگوید شک در مستتبع تکلیف است چون تکلیف فعلی است و نباید ایجاد خمر کنید چون اگر ایجاد خمر کنید مضطر به شرب می‌شوید پس در اینجا شک ندارید که ساختن این خمر حرمت را به دنبال دارد یا نه، قبل از ساختن این مایع که خمر بشود یا نشود حرمت فعلی است، گوید خمر را ایجاد نکن که اگر ایجاد کردی مضطر به شرب می‌شوید دیگر طبق آن ضابطه‌ای که شما دادید اینجا نمی‌شود برائت جاری کرد چون شک در مستتبع تکلیف نیست و تکلیف قبل از آن فعلی است ضابطه شما اینجا پاسخگو نیست پس برائت نباید جاری شود پس باید میزان را طوری ارائه بدهید تا بتوانید اینجا برائت جاری کنید.

شهید صدر می‌فرماید برای اینکه بتوانیم مشکل را در آن دو مورد برطرف کنیم همین ضابطه‌ی خود شما را تعدیل می‌کنیم بدین بیان که به جای اینکه بگوییم شک در مستتبع تکلیف است می‌گوییم هر جا شک در محرکیت مولویه زائده باشد یعنی نمی‌دانید که آیا یک تکلیف زائدی مولا به گردن ما گذاشته است یا نه، هر جا شک کردیم از ناحیه مولا یک تحریک زائدی که گفته این عمل را انجام بدهیم یا نه شک داریم زاجریت مولویت گوید **هر جا شک در تحریک مولویت زائده داشتیم آنجا جای برائت است**.

با این کلامی که گفته شد مشکل در آن دو مورد هم حل می‌شود، **اما عام مجموعی** که گفته مجموع علما را اکرام کن، شک داشتیم زید عالم است یا نیست شک داریم نسبت به زید یک تحریک زائدی از طرف مولا است یا نه، اگر عالم باشد تحریک زائدی است باید او را هم اکرام کنیم ولی اگر جاهل باشد ما تحریک مولویت زائدی نداریم پس این ضابطه جدید مورد اول را پوشش داد منتهی تکلیفش ضمنی است مستقل نیست که این هم مشکلی ندارد. اما جایی که مولا حرمت شرب خمر را فعلی قرار داده است بخاطر اینکه می‌داند ما اگر خمر بسازیم مضطر به شرب می‌شویم پس در اینجا به قول آقای صدر مستتبع تکلیف جدید ندارید چون فرض این است که تکلیف فعلی است باید ایجادش نکنید گوید اینجا هم این طور مشکل حل می‌شود که درست است که مولا ما را نهی کرده از اینکه شرب خمر کنیم، چون اگر درست کنیم منجر به شرب خمر می‌شود که مجبور می‌شویم بخوریم گوید درست است اگر اینکه درست می‌کند قطعا خمر باشد الان تکلیف به ترک داریم و الان هم مکلف به ایجادش نکنید ولی باز شما شک دارید که این مایع را درست کنید خمر می‌شود یا نمی‌شود، اگر خمر می‌شود ملزم به ترکید الان نباید درست کنید ولی اگر خمر نشود که ملزم به فعل نمی‌شوید چون خمری نمی‌خورید پس این هم می‌شود شک در محرکیت زائده، نمی‌دانید که آیا یک تحریک زائدی به ما کرده است که این مایع مشکوک را درست نکنیم یا تحریک زائد نکرده است، بعد با این مطلبی که گفته است می‌گوید همه جا را حل کردیم.

یکی از مثال‌هایی که قبلا بحث می‌کردیم این بود که طرف یک صوت حسنی را می‌خواهد ایجاد کند اگر ایجاد کند این غنا می‌شود یا نه؟ در اینجا که مرحوم نائینی گفت اشتغالی هستیم نباید صوت مشکوک را ایجاد کند چون شکی نیست شهید صدر هم گوید در همین جا این میزان ما جواب می‌دهد چون شما نمی‌دانید اگر این صوت حسن را ایجاد کنید غنا است یا نه پس شما شک دارید مولا یک تحریک مولوی زائدی بر ترک این دارد یا ندارد؟ اگر در واقع غنا باشد حرام است نباید ایجادش کنید، غنا نباشد لازم نیست ایجادش نکنید آزادید می‌توانید ایجادش کنید، بنابراین شک دارید تحریک و زاجریت مولا توسعه دارد که اینجا را هم بگیرد یا نه؟ اگر غنا باشد یک کلفت زائده است، غنا نباشد کلفت زائده نیست پس شک دارید کلفتی زائده بر عهده‌ات گذاشته یا نگذاشته پس ایجادش کن عیبی ندارد.

یک کلام مشکوکی می‌خواهید بگویید شک دارید دروغ است یا نه؟ شک در تحریک مولوی زائد دارید برائت جاری کنید، گوید اینجا را هم حل می‌کند. بنابراین با این ضابطه که دادیم هم مشکل آن دو مورد حل شد و هم موارد شک در متعلق هم که متعلق المتعلق ندارد همه اینها را حل کرد.

خلاصه اینکه شهید صدر گوید اگر میزان مرحوم نائینی را بگیریم که **شک در استتباع تکلیف زائده** است یعنی فعلیت تکلیف زائده این همه جا جواب نمی‌دهد ولی اگر همین ضابطه را عوض کنیم و بگوییم **شک در محرکیت مولویت تکلیف زائده** است و حرفی از تکلیف فعلی نمی‌زنیم، همه جا را شامل می‌شود. این عبارت بحوث بود.

در مباحث به این عبارت گفته است که اینکه مرحوم نائینی می‌فرماید شک در مستتبع تکلیف است برائت است، آن موصولی که گویید ما یستتبع التکلیف آیا به لحاظ آن وجود خارجی است یا قبل از وجود خارجی است؟ اگر به لحاظ وجود خارجی باشد در دو موردی که ذکر شد با مشکل روبه‌رو می‌شویم یکی جایی که حرمت فعلی است، وجود خارجی خمر که سبب فعلیت نمی‌شود، قبل از آن حرمت فعلی است، دوم هم در متعلق‌ها جواب نمی‌دهد، در این مثال که از غنا نهی شدیم، اینجا این غنا متعلق است که نهی از آن شدیم، اینکه نمی‌گوید اگر غنا محقق شد بعد حرام است گوید من اصلا نهی می‌کنم از اینکه غنا را محقق کنید پس نباید به لحاظ وجود خارجی در نظر بگیرید. آقای حائری گوید تعدیل ما این طور است که این ما یستتبع التکلیف منظورش این است که اگر فعل شما با عنوان منهی‌عنه مطابقت داشت حرام است، اگر مطابقت نداشت حرام نیست چون شک دارید این صوت حسنی که از شما صادر می‌شود در خارج مطابقت دارد یا ندارد قبل از تحققش چون شک دارید عیبی ندارد ایجادش کنید، لذا ایشان گفته لایستتبع را به لحاظ وجود خارجی نباید در نظر بگیرید و الا در بعضی از موارد با مشکل مواجه می‌شوید.

## توضیح و تبیین عبارت مباحث الاصول

عبارت مباحث الاصول در جلد سوم صفحه 567-568 به قرار ذیل می‌باشد: «**و أمّا الضابط الّذي ذكره المحقّق النائينيّ رحمه اللّه من كون الشكّ شكّا في ما يستتبع التكليف و عدمِه فلا يصحّ[[101]](#footnote-101) إلّا بإرجاعه إلى ما اخترناه، و ذلك بإدخال تأويلين[[102]](#footnote-102) فيه:**

**الأوّل: أن يفترض أنّ المراد بما يستتبع التكليف ما يعم ‏استتباعه لسعة داره التكليف لا خصوص ما يستتبع التكليف المستقلّ حتى يشمل ذلك موارد كون التكليف شموليّا غير انحلاليّ».**

مورد الاول می‌خواهد عام مجموعی را درست کند، چون مرحوم نائینی فرمود هر جا تکلیف انحلالی و متعدد باشد شک کردید برائت جاری می‌کنید، شهید صدر اشکال کرد که عام مجموعی را چه کار می‌کنید؟ ضابطه شما شامل آن نمی‌شود، برای حل مشک شهید صدر گوید ما تعدیل می‌کنیم به اینکه هر جا مستتبع تکلیف اعم از اینکه مستتبع تکلیف استقلالی باشد آن جاهایی که تکلیف متعدد باشد یا مستتبع تکلیف ضمنی باشد در موارد که عام است، که شامل تکلیف مجموعی شد پس هر دو را شامل شد. این یک میزان.

**«الثاني: أن يقال: إن المراد بما يستتبع التكليف ليس هو استتباعه بوجوده الخارجيّ للتكليف حتى يخرج بذلك المتعلّق»**

آن موصول به وجود خارجی‌اش نیست که اگر در خارج محقق شد بعد فعلیت می‌آید و الا در مواردی که اول حرمت فعلی باشد نباید ایجادش کنید و الا مضطر به شربش می‌شوید با مشکل مواجه می‌شوید. این الثانی موارد مربوط به متعلق را مانند غنا و کذب را هم حل می‌کند که در این موارد با اینکه وجود خارجی نیست طبق ضابطه مرحوم نائینی نمی‌شود برائت جاری کرد با اینکه همه برائت جاری می‌کنند. **«لأنّه[[103]](#footnote-103) بوجوده الخارجيّ لا يستتبع التكليف»** چون در این موارد این طور نیست که وقتی غنا محقق شد بعد حرمت به دنبال داشته باشد.

**«بل التكليف يستتبع وجود المتعلّق خارجا[[104]](#footnote-104)، أو يخرج بذلك[[105]](#footnote-105) أيضا الموضوع الّذي لا تكون فعليّة الحكم متوقّفة على وجوده، كما في مثال حرمة شرب الخمر إذا فرضت الحرمة فعليّة قبل وجود الخمر كي تصبح زاجرة عن إيجاده»**

شارع اول حرمت را فعلی کرده است تا زاجر باشیم از اینکه ایجادش کنیم، گوید اگر کلام مرحوم نائینی را که گفته است ما یستتبع التکلیف مراد از مای موصول وجود خارجی‌اش باشد نه متعلَّق‌ها را حل می‌کند و نه اینجا که حرمت فعلی است، پس مراد از مستتبع تکلیف چیست در ادامه گوید آن است که با قطع نظر از وجود خارجی ببینیم با فعل ما منطبق است یا نه؟ فعل صوت ما آیا با غنا منطبق است یا نیست؟ اگر شک کردیم منطبق است برائت جاری می‌کنیم لذا فرموده است **«بل المراد بذلك[[106]](#footnote-106) أنّ انطباق العنوان الكذائيّ على الشي‏ء المفروض[[107]](#footnote-107) يستتبع التكليف و لو فرض ذلك[[108]](#footnote-108) بقطع النّظر عن الوجود الخارجيّ، و هذا ثابت في المتعلّق[[109]](#footnote-109)»**

بحث انطباق عنوان با فعل مفروض هم در متعلق درست است مثل غنا و هم در مورد خمری که فعلی است درست است می‌توانیم برائت جاری کنیم، چون درست است که الان حرمت فعلی است ولی شک دارید این را ایجاد کردید خمر می‌شود یا نمی‌شود برائت جاری می‌کنید.

این مثال جدیدی است غیر از مثال غنا و کذب، گوید فرض کنید مولا گفته است عالم را اکرام کنید همه‌ی اکرام‌هایش هم واجب است، اکرام متعلق است شک دارید اگر به او قورمه سبزی بدهید اکرام محقق می‌شود یا نه؟ شک می‌کنید کلاهت را در مقابلش بردارید اکرام محسوب می‌شود یا نه؟ فرض این است که همه اکرام‌ها واجب است این هم متعلق است، شک دارید این مصداق اکرام است یا نیست برائت جاری می‌کنید ولی بنابر ضابطه مرحوم نائینی بایستی احتیاط کرد چون به لحاظ وجود خارجی در نظر گرفته است **«إذا انطباق عنوان الإكرام مثلا على العمل الفلانيّ عند وجوب كلّ إكرامٍ يستتبع التكليف به و ثابت في الموضوع أيضا[[110]](#footnote-110).** **و إن فرضت فعليّة الحكم قبل وجوده[[111]](#footnote-111) فإنّه لو لا انطباق عنوان‏ الخمر على ما سوف يصنعه لم يكن حراما حتى ينزجر من صنعه و إيجاده»** چون شک دارد اینکه بسازد آیا خمر خواهد شد یا نه؟ شک در مستتبع تکلیف دارد برائت جاری می‌شود.

## توضیح و تبیین عبارت بحوث فی علم الاصول

در کتاب بحوث فی علم الاصول که تقریر مرحوم آیت الله هاشمی شاهرودی از درس شهید صدر در اینجا مطرح می‌شود نه بحوث تقریر عبد الساتر در جلد پنجم صفحه 143 دو اشکال می‌کند، اشکال اول ربطی به بحث ندارد، در اشکال دوم می‌‎فرمایند: **«الثاني- ان البراءة لا تختص بما إذا كان موضوع الحكم المشكوك خارجا انحلاليا بل تجري حتى فيما إذا كان التكليف واحدا له موضوع واحد و هو المجموع و لكنه كان بنحو الشمولية كما إذا علم بوجوب إكرام كل العلماء بنحو المجموعية و شك في ان زيدا عالم أم لا، فانه تجري البراءة فيه لأنه شك في سعة دائرة التحريك المولوي رغم انه لا يستتبع الشك في تكليف استقلالي بل ضمني، و هذا بحسب الحقيقة من موارد الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطي بنحو الشبهة الموضوعية»** الثانی گفت که مشکل ضابطه مرحوم نائینی این است که عام مجموعی را شامل نمی‌شود. الثالث همان مورد دوم است که در بحث مطرح شد می‌فرمایند: **«الثالث- ان جريان البراءة في الشبهة الموضوعية لا يختص بما إذا كان الشك في قيود الحكم أو في تحقق موضوعه أعني متعلق المتعلق المأخوذ قيدا في التكليف بحسب الحقيقة إذ ليس من الضروري دائما ان يكون متعلق المتعلق قيدا في التكليف سواء كان إيجابا أو تحريما، و انما قد يفرض ذلك إذا كان امرا غير اختياري كالقبلة فإذا كان تحت اختيار المكلف فلا ضرورة لأخذه قيدا فيه و مع ذلك تجري البراءة عند الشك فيه»** بعد مشکلی را که داشتیم مطرح کرد به اینکه «**فإذا كان الحكم بحرمة الخمر مثلا فعليا قبل تحقق الخمر خارجا بان كان يحرم إيجاد الخمر و شربه من أول الأمر- و ثمرته الردع مولويا عن إيجاد الخمر أيضا إذا علم انه إذا أوجده اضطر إلى شربه أو نحو ذلك- جرت البراءة عن الحرمة التي تكون ثابتة على تقدير خمرية المائع المشكوك من أول الأمر و قبل وجوده، فليس الشك في الخمرية مستتبعا للشك في التكليف و مع ذلك تجري البراءة لكون الحكم شموليا لا بدليا أي على تقدير الخمرية تكون هناك محركية مولوية زائدة من أول الأمر و هو مجرى للبراءة»**

بعد از اینکه این دو اشکال را مطرح می‌کند یعنی اینکه کلام مرحوم نائینی عام مجموعی را شامل نمی‌شود و دیگر خمری که حرمتش فعلی است بر اساس این دو اشکال که ضابطه شما جواب نمی‌دهد ما دو ضابطه بیان می‌کنیم که این دو مورد را پوشش بدهد می‌فرماید: **«و على أساس هذين الإشكالين ربما يجعل الضابط الفني لجريان البراءة أحد امرين:**

**الأول- ان يشك في قيد من قيود فعلية الحكم و منها موضوعه بحسب مصطلح الميرزا لكونه مستتبعا للحكم.**

**الثاني- ان يكون الحكم المشكوك شموليا لا بدليا ان كان الشك في المتعلق لا في الموضوع أو سائر قيود الحكم»** شمولی که می‌گوید بخاطر این است که عام مجموعی را درست کند و الاول را هم مطرح کرد تا مشکل خمر را حل کند.

**و لعل هذا الميزان الثاني هو منظور صاحب الكفاية (قده) حينما جعل الضابط في المقام وحدة الحكم المشكوك و تعدده، فان كان واحدا كان المرجع الاشتغال، و ان كان متعددا جرت البراءة و ان كان تعبيره قاصرا، فان الشمولية لا تستلزم التعدد بل تجتمع مع وحدة الحكم كما أشرنا.**

بعد دو میزان را یکی می‌کند بدین صورت که هر جا شک در مستتبع تکلیف باشد مراد از مستتبع تکلیف آن چیزی است که تحریک مولوی زائد بیاورد یا نیاورد، دو میزان را یکی کرده است می‌فرماید: «**إلّا ان الصحيح إمكان إرجاع الميزان الثاني إلى الأول، و ذلك بان يراد مما يستتبع الحكم ما يستتبع محركية مولوية زائدة سواء كانت على شكل تكليف استقلالي أو ضمني[[112]](#footnote-112) فيندفع الإشكال الأول[[113]](#footnote-113) و اَنّ[[114]](#footnote-114)»** و انّ مربوط به محرکیت مولیت زائده است می‌فرماید آن هم یک اثر دیگر دارد و آن جایی که اگر حرمت هم فعلی باشد شک دارید مایع را بسازید خمر می‌شود یا نه؟ شک می‌کنید که آیا این محرکیت زائده دارد یا ندارد؟ برائت جاری می‌کنید و این مشکل را ما حل کردیم. **«وجود متعلق المتعلق و هو الخمر في المثال و ان لم يفرض قيدا للحكم بالحرمة[[115]](#footnote-115) إلّا ان اتصاف المائع بكونه خمرا أو اتصاف شربه بكونه شرب الخمر بنحو مفاد كان الناقصة[[116]](#footnote-116) شرط لفعلية تلك الحرمة[[117]](#footnote-117) لأن النهي عن شرب الخمر مرجعه إلى قضية شرطية مفادها كلما كان مائع ما خمرا فلا تشربه[[118]](#footnote-118) ففعلية حرمته مقيدة بان يكون المائع خمرا[[119]](#footnote-119) سواء وجد خارجا أو لا، و كذلك الحال في سائر موارد الشك في المتعلق‎[[120]](#footnote-120) فحرمة الكذب مثلا مفادها حرمة كلام يكون كذبا بنحو مفاد كان الناقصة فالشك في كونه كذبا شك في قيد من قيود التكليف الفعلي، فيتم الميزان الّذي ذكره الميرزا و يندفع الإشكال الثاني[[121]](#footnote-121)**». می‌فرماید با این تعدیلی که کردیم هر دو مشکل برطرف شد. **«و قد ظهر بذلك ان هذا لا يختص بباب النواهي و الشبهات التحريمية، بل يجري في الشبهات الوجوبية أيضا إذا كان الشك في سعة الحكم من جهة الشك في سعة متعلقه بنحو الشبهة الموضوعية خلافا لما جاء في الكلام المتقدم عن الميرزا (قده)[[122]](#footnote-122)».**

بعد جواب سوال مقدری را می‌دهد می‌فرماید طبق این کلامی که گفتید پس چرا در مورد عرفه که اگر شک کردید این مکان از عرفه است یا نیست باید احتیاط کنید بروید در جایی بایستید که آنجا عرفه باشد؟ جواب می‌دهد چون تکلیف صرف الوجود است و از بحث ما خارج است، بحث ما در جایی است که تکلیف شمولی است. می‌فرماید: **«و انما لا تجري‏ البراءة مع الشك في ان هذا المكان من عرفات بالنسبة لوجوب الوقوف بعرفات لكون التكليف فيه ليس شموليا، أي كون هذا المكان من عرفات لا يستتبع سعة في الحكم إذا لا يجب الوقوف بكل أماكن عرفات».**

این چکیده تمام کلام ایشان است: «**و هكذا يتضح ان الميزان و الضابط لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية ان يكون الشك فيما يستتبع الحكم في مرحلة الفعلية[[123]](#footnote-123)- أي ما يستتبع الحكم الفعلي الّذي هو أمر وهمي تصوري لا تصديقي[[124]](#footnote-124)- إلّا ان ما يستتبعه ليس خصوص ما أخذ قيدا أو شرطا[[125]](#footnote-125) في لسان جعل التكليف و لا ما جعل موضوعا له بل[[126]](#footnote-126) ما يتوقف عليه فعلية ذلك التكليف خارجا و اتصاف الفعل بكونه مصداقا لمتعلق التكليف بنحو مفاد كان الناقصة أيضا قيد عقلا لفعلية التكليف و تحققه خارجا»** این «بل» همان انطباق است که مرحوم حائری گفت می‌فرماید «بل» را بگویید مشکل حل می‌شود به این معنا که حرف سومی که پوشش می‌دهیم این است که باید انطباق الفعل با عنوان مامور به و منهی عنه صدق کند تا تکلیف محقق شود اگر شک داشتید که صدق می‌کند یا نه مجرای برائت است، می‌فرماید با این مشکل خمر حل می‌شود، مشکل متعلق‌ها هم حل می‌شود. «**فالميزان هو الشك في قيود الفعلية بهذا المعنى**» بهذا المعنی یعنی هر وقت شک کردید انطباق الفعل با عنوان مامور به یا منهی عنه هست برائت جاری کنید و الحمدلله.

# جلسه پنجاهم دوشنبه 7 آذر 1401

## جمع بندی مباحث مطرح شده در تنبیه سوم

در تنبیه سوم که مساله‌ی جریان برائت و احتیاط را در شبهات موضوعیه مطرح کردیم بخاطر اینکه تمام اقسام شبهه موضوعیه را بیان کرده باشیم کلام مرحوم نائینی را به تبع مرحوم شهید صدر از رساله نائینی فی ثوب المشکوک مطرح کردیم، و در مجموع مرحوم نائینی در بعضی از موارد اشتغالی شد و در بعضی از موارد برائتی. بحث متعلق را مطرح کردیم اعم از اینکه فعل مباشری باشد یا تسبیبی، متعلق المتعلق را مطرح کردیم اعم از اینکه موضوع یعنی متعلق المتعلق جزئی باشد یا کلی باشد، و در جایی که کلی باشد به نحو صرف الوجود باشد یا به نحو مطلق الوجود باشد کما اینکه قیود تکلیف را اعم از اینکه از شرایط عامه تکلیف باشد یا شرایط خاصه مطرح کردیم.

به طور کلی مرحوم نائینی در شرایط عامه و خاصه تکلیف برائتی شد و در جایی که موضوع به نحو مطلق الوجود باشد برائتی شد، و در مواردی که متعلق، متعلق المتعلق داشته باشد مثل وقوف به عرفه تفصیل داد بین امر و نهی، در امر احتیاطی شد و در نهی برائتی شد، و یک ضابطه داد گفت هر جا شک در موضوع به معنای اعم که همه اینها را پوشش بدهد، هر جا شک در موضوع مستتبع تکلیف فعلی باشد برائتی شد و هر جا شک فی ما یستتبعه التکلیف باشد اشتغالی شد، ما این عبارت را به این شک نقل کردیم که اگر شک در اشتغال داشتیم و اگر شک در برائت ذمه داشتیم اشتغالی می‌شویم.

در مجموع این مطالب اشکالاتی را به ایشان مطرح کردیم که به طور کلی شما در اینجا نباید اشتغالی شوید یا نباید برائتی شوید، و این ضابطه مرحوم نائینی را با مطالبی از شهید صدر تکمیل کردیم که خلاصه آن این شد که هر جا شک در این موضوعات به معنای عام سبب شود که در تحریک مولوی زائد شک کنیم برائت جاری می‌کنیم که این میزان در حقیقت خلا در مواردی را که ضابطه مرحوم نائینی داشت و پاسخگو نبود پر کرد، که مطالب بحوث و مباحث و لو در نحوه بیان اختلافاتی داشتند اما در نتیجه به یک نقطه منتهی می‌شدند که در جلسات قبل مفصل بحث شد.

## شک در قدرت

فقط یک مساله باقی مانده است و آن اینکه مرحوم نائینی فرمود هر جا شک در شرایط عامه‌ی تکلیف باشد برائتی می‌شویم. عرض کردیم از تعلیقه بحوث هم استفاده می‌شود که یکی از شرایط عامه تکلیف قدرت است و همه قبول دارند که قدرت شرط تکلیف است، منتهی یا به مقتضای خود خطابات یا به مقتضای حکم عقل و قرینه خارجیه که آیه شریفه می‌فرماید: **لا یکلف الله نفسا الا وسعها**، شارع می‌فرماید تکلیف مشروط به وسع و قدرت شماست، عقل هم حکم می‌کند که تکلیف به عاجز قبیح است، مشهور همین طور مطرح می‌کنند که عقل حکم می‌کند که تکلیف به عاجز قبیح است پس قدرت شرط است، آیه شریفه هم همین مطلب را می‌فرماید، ولی خود مرحوم نائینی می‌فرماید اشتراط قدرت به مقتضای خود خطاب صلّ یا صم یا حُجّ هست، شارعی که می‌فرماید **تجب علیک الصلاه**، از همین خطاب وجوب صلات استفاده می‌شودکه قدرت شرط است زیرا خطاب به عبد به داعی تحریک عبد است تا او از خطاب ما متحرک شود و از نهی مولا منزجر شود، انبعاث و انزجار از خطاب مولا متفرع بر قدرت عبد است، پس از خود خطاب استفاده می‌شود که مکلف باید قادر باشد. تخلص که اشتراط تکالیف مولا به قدرت واضح است یا به اقتضای ذات خطاب یا به خارج از خطاب من العقل او القرآن او الروایات.

حالا تکلیفی از مولا رسیده است اگر احراز کردیم قدرت داریم عقل گوید باید انجام بدهیم، اگر احراز کردیم عاجز هستیم گوید شرط تکلیف قدرت است که تو قدرت نداری عاجزی، کلام در اینجاست که اگر شک کردیم که آیا قدرت داریم یا نداریم باید احتیاط کنیم یا برائت جاری کنیم؟ موارد شک در قدرت عقل و عقلا چه حکمی می‌کنند آیا آزادیم یا عقل و عقلا حکم می‌کنند باید در صدد امتثال بر بیاییم اگر عاجز بودیم بعد تکلیفی نیست ولی اگر توانستیم انجام دهیم باید انجام دهیم.

ما به این مناسبت که مرحوم نائینی در شرط قدرت کلامی از اشتغال نزد و گفت در همه شرایط عامه تکلیف برائتی هستیم و ما و دیگران به ایشان اشکال کردند به این مناسبت می‌خواهیم این مساله را مطرح کنیم که **به چه دلیل بایستی در موارد شک در قدرت احتیاط کرد**؟

ممکن است مرحوم نائینی قائل شوند که در شرایط شک در قدرت هم بایستی برائت جاری کنیم، اگر دلیلی نیاوریم که در شک در قدرت باید احتیاط کنیم بحث ما ناقص است و اشکال به مرحوم نائینی وارد نمی‌شود، پس فعلا بحث متمرکز می‌شود که چرا در موارد شک در قدرت بایستی احتیاط کرد؟

البته خود مرحوم نائینی هم قبول دارد که در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد ولی اطلاق کلامش که گفته است مطلق شرایط عامه تکلیف مجرای برائت است اشکال دارد، چون این یک بحثی است که در جاهای دیگر هم مطرح می‌شود که گویندشک در قدرت مجرای برائت است طبعا جا دارد اینجا بحث شود که به چه دلیل شک در قدرت مجرای احتیاط است؟

و ضمنا در مثال‌های قبلی در بحث وضو که ایشان قائل بود اگر شک در اصول وجود متعلق المتعلق داشته باشیم مثل آب بایستی برائت جاری شود که اشکال کردیم بعضی از مواردش از قبیل شک در قدرت است باید احتیاط کرد. بنابراین بایستی این مساله مورد بررسی و بحث قرار گیرد و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و یکم سه‌شنبه 8 آذر 1401

## ادله تکلیف به قدرت(دو بیان برای تکالیف مشروط به قدرت)

مرحوم نائینی فرمود هر جا در شرایط عامه تکلیف شک کردیم مجرای برائت است، یکی از شرایط عامه تکلیف قدرت است، که درباره اینکه چرا قدرت از شرایط تکلیف قرار داده شده است دو نظریه وجود دارد:

**طبق نظر مشهور به حکم عقل قدرت از شرایط تکلیف است**، بدین بیان که تکلیف عاجز به حکم عقل قبیح است، مثلا کسی که شل است نمی‌تواند بدود مولا به او بگوید بدود قبیح است، یا کسی نمی‌تواند به حج برود به او گفته شود به حج برو این قبیح است.

**مرحوم نائینی قائل است خود همین خطاب صلّ یا حُجّ دلالت دارد که تکلیف مختص به قادرین است.** بدین بیان که چون خطابات شرعیه یا هر مولایی به داعی بعث و زجر است و انبعاث و انزجار در ظرف قدرت بر فعل یا ترک ممکن است، پس از خود همین خطابات استفاده می‌شود که مکلف باید قادر بر فعل و بر ترک باشد.

حکم عقل چیزی خارج از خطاب است و یک قرینه خارجیه است یا بعضی گویند قرآن فرموده است لا یکلف الله نفسا الا وسعها، خدا فرموده است من به کسی تکلیف می‌کنم که قدرت داشته باشد، این هم می‌شود خارج از خطاب، مرحوم نائینی قائل است چرا راه دور می‌روید اصلا از خود خطاب استفاده می‌شود، وقتی خود خطاب ضیق ذاتی دارد چون خطاب مولا به انگیزه این است که داعویت و محرکیت به فعل در واجبات و زاجریت از فعل در محرمات داشته باشد ، مولا به قصد خطاب می‌کند، اگر به قصد این است که آن در واجبات منبعث شود و در محرمات منزجر شود باید طاقت و قدرت انبعاث و انزجار را داشته باشد پس از همان اول ذاتا این خطاب مختص به قادرین است.

بنابراین اینکه گویند تکالیف مشروط به قدرت است دو بیان دارد یکی بیان خارج از خطاب و دیگری بیان خود خطاب، حالا اینکه بیان مرحوم نائینی تمام است یا نیست در جای خودش بایستی بحث شود.

## حکم سیره عقلا و ارتکاز عقلی بر احتیاط در موارد شک در قدرت

بعد از آنکه این مطلب مسلم شد گفتیم **اگر مولا تکلیفی کرد که مکلف یقین دارد قدرت بر انجام آن دارد عقل گوید باید انجام دهد**، اگر یقین دارد عاجز است عقل گوید معذور است. اگر شک کرد مثل اینکه شخصی جنب شده است بعد شک کرد حمام عمومی روستا باز است یا نه گفت این حمامی که ما می‌شناسیم تنبل است و معمولا تا لنگ ظهر می‌خوابد، در را باز نمی‌کند پس تیمم می‌کند و نماز را می‌خواند، یک احتمال هم دارد که این حمامی امشب بیدار شده و نماز شب خوانده است و بعد گفته برویم در حمام را باز کنیم مومنین بیایند غسل جنابت کنند. شک کرد در حمام باز است یا نه؟ اگر باز باشد قدرت بر غسل دارد اگر بسته باشد قدرت بر غسل ندارد؟ چه کند؟ تیمم کند و نمازش را بخواند و بخوابد یا پالتویش را بپوشد چند قدمی در کوچه راه برود و چوبی هم بردارد گرگی جلویش در نیاید برود غسل جنابت کند؟ این شک در قدرت عقل و عقلا چه می‌گوید؟

ادعا این است که سیره عقلا بر این است که وقتی احتمال می‌دهیم می‌توانیم این تکلیف را انجام دهیم باید اقدام به عمل بکنیم، چند قدمی راه برویم شاید هم در حمام باز بود، اگر این شخص نرود عقلا او را مستحق عقوبت می‌دانند. **بنابراین سیره عقلا و حکم و ارتکاز عقل بر این است که باید احتیاط کند**. اگر نرود و باز باشد عقل گوید عصیان کرده است و اگر نرود و بسته باشد هم از باب تجری اگر بگوییم متجری مستحق عقوبت است عقل او را مستحق عقوبت می‌داند پس **در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد**.

## ان قلت

**درست است شک در قدرت دارید عقل گوید احتیاط کن ولی عقل جایی را می‌گوید که احراز ملاک کرده باشید، شاید این عملی که شک در قدرت دارید اصلا ملاک نداشته باشد**، بنابر مسلک مشهور عدلیه احکام شرعیه که وجوب و حرمت و اینها است تابع ملاک در متعلق است، نماز که واجب است چون مصلحت دارد، معراج مومن است شارع واجب کرده است تا آن ملاک را تحصیل کنیم، خمر که حرام شده چون شرب خمر مفسده دارد شارع ما را نهی کرده تا آن مفسده را رها کنیم، الان که شک در قدرت دارید شاید این عمل شما اصلا مصلحت نداشته است، باید احراز کنید که مصلحت دارد و الا اگر شک دارید که مصلحت دارد یا ندارد در اینجا عقل شما را معذور می‌دارد و در موارد شک در تکلیف مجرای برائت است، رفع ما لا یعلمون، قبح عقاب بلا بیان الان هم شک کردید تکلیف دارید یا نه مجرای برائت است، چون در حقیقت ملاک علت حکم است، هر وقت در حکم شک داشتید برائت جاری می‌شود در اینجا که در ریشه حکم شک دارید به طریق اولی برائت جاری می‌شود؟

## قلت

**قبول داریم در مواردی که شک داریم ملاک دارد یا نه لازم نیست احتیاط کنیم و لکن طرف ادعا می‌کند می‌گوید که حتی در موارد عجز مطمئنیم ملاک وجود دارد**، فرض کنید کسی اصلا قدرت ندارد که نافله شب بخواند آیا این نافله شب خواندن مصلحت دارد یا نه؟ مصلحت که از بین نمی‌رود.

در کفایه در بحث ضد که می‌فرمود **ازل النجاسه عن المسجد**، مسجد نجس شده است واجب فوری است که ازاله نجاست از مسجد کنیم می‌گفت امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است، الان که وارد مسجد شدید اول ظهر است اذان هم گفتند تو تکلیف داری الان مسجد را تطهیر کنی اگر وظیفه دارید تطهیر کنید نماز نباید بخوانید چون نهی دارید، امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است، حالا اگر کسی گفت آن گوشه مسجد که پاک است می‌روم آنجا نماز می‌خوانم آیا این نماز صحیح است؟ این نماز نهی دارد که لا تصلّ. مرحوم آخوند فرمودند در آنجا ملاک که دارد ما می‌خوانیم بخاطر وجود ملاک نماز صحیح است، بعضی آنجا اشکال کردندکه شما از کجا کشف کردید که ملاک دارد؟ نمازی که نهی دارد از کجا می‌گویید ملاک دارد؟ گوید مطمئنم این نماز مصلحت را دارد، وظیفه دارم ازاله نجاست از مسجد کنم تزاحم این تکلیف اهم که سبب نمی‌شود نماز بی‌ملاک شود، پس علی رغم اینکه این نماز نهی دارد مع ذلک ملاک هم دارد.

در ما نحن فیه هم ادعا همین است گوید علی رغم اینکه الان عاجزم از نماز شب خواندن ولی نماز شب خواندن که با عجز من ملاکش را از دست نمی‌دهد، حج عمره مستحبی، من قدرت ندارم بروم ولی حج مستحبی آیا ملاک ندارد؟ بالوجدان دارد **بنابراین ارتباطی بین قدرت و ملاک نیست**، **ممکن است قادر نباشم ولی مصلحت سر جایش است**.

بنابراین الان که شک دارم قدرت دارم یا ندارم قدرت و عجز که ربطی به ملاک ندارد این عمل هم ملاک دارد منتهی من نمی‌دانم که می‌توان آن ملاک را تحصیل کنم یا نه؟ عقل گوید چون شک دارید باید تلاش خودت را بکنی اگر تلاش نکنی و آن ملاک و غرض از بین برود مستحق عقوبتی بنابراین به این نتیجه رسیدیم که چون در موارد عجز یقینا ملاک وجود دارد حالا که شک داریم قدرت بر انجام عمل ذو ملاک داریم یا نداریم باید تلاش خودمان را بکنیم به حکم عقل و سیره عقلا که اگر تلاش نکردیم و عمل را در واقع قادر بودیم مستحق عقوبتیم، اگر هم در واقع عاجز بوده باشیم بنابر تجری مستحق عقوبتیم.

## راه اول اثبات اینکه عمل عاجز ملاک دارد اطمینان شخصی است

این یک مطلبی است که بایستی **هر کسی به وجدان خودش مراجعه کند**. ممکن است کسی بگوید شما از کجا می‌گویید که عملی که مورد عجز است ملاک را دارد؟ شاید ملاکات مصلحت و مفسده در جایی است که این عمل قدرت داشته باشد، قدرت نداشته باشید ملاک هم ندارد، این دیگر بستگی به وجدان هر کسی دارد ما هم اصرار نداریم، **ما هم از قدیم در ذهنمان است که عجز و قدرت ربطی به ملاک ندارد** **مشهور هم همین را گویند** ما نمی‌توانیم آن ملاک نماز را تحصیل کنیم غیر از این است که آن نماز مصلحت نداشته باشد، نماز فی حد ذاته مصلحت دارد. پس تا اینجا **اگر کسی مطمئن شد شخصا که عمل عاجز ملاک دارد در موارد شک در قدرت باید تحصیل آن ملاک را انجام دهد و نمی‌تواند برائت جاری کند.**

حالا سه راه دیگر غیر از این اطمینان شخصی برای اینکه این عمل عاجز ملاک دارد این سه بیان را مطرح می‌کنیم:

## راه دوم: تمسک آغا ضیاء الدین عراقی به اطلاق ماده

آغا ضیاء عراقی به اطلاق ماده تمسک می‌کن.، بحث مفصلش در جایی است که اگر گفت **ان جاءک زیدٌ فاکرمه** این **قید «ان»** **شرطیه** به هیات می‌خورد یا ماده؟ در بحث واجب مشروط بحث کردند که آیا قید به ماده می‎خورد یا هیات؟ در آنجا یک بحثی مطرح شده است که **آغا ضیاء به اطلاق ماده تمسک می‌کند**، ارتباطش با ما نحن فیه این است که مولا گفته **صلّ** این صلّ یک ماده دارد که صلات است یک هیات دارد که صیغه افعل است، صیغه افعل دال بر وجوب است، ماده هم که صلات است که اسمش را متعلق می‌گذاریم، آغا ضیاء گفته این صلّ اطلاق دارد هم عاجز و هم قادر را شامل می‌شود، درست است هیاتش که دال بر وجوب است مشروط به قدرت است، اگر قدرت داشتید این وجوب است اگر نداشتید اصلا هیات در حق شما نیست، ولی **صلات که ماده است برایش فرقی بین عاجز و قادر نیست، بنابراین از اطلاق ماده که شامل عاجز هم می‌شود کشف می‌کنیم که این نماز عاجز هم ملاک دارد**، به اطلاق ماده تمسک کردیم، گفته ماده که صلات است مقید نشده به قادر، اطلاق دار اعم از صلات عاجز و صلات قادر، بنابراین ماده صلّ که صلات است به لحاظ قادر و عاجز اطلاق دارد بنابراین در ظرف عجز هم این ماده صلات ملاک دارد و صلات ذو ملاک می‌شود، پس از طریق اطلاق ماده کشف کردیم نماز عاجز هم ملاک دارد الان که شک داریم قادریم یا نیستیم می‌گوییم نماز عاجز که ملاک دارد شما که شک دارید عاجزید یا نه باید در صدد تحصیل آن ملاک برآیید به اطلاق ماده تمسک کنید.

## اشکال به راه دوم

این کلام باطل است چون هم آغا ضیاء و هم دیگران گویند آن هیات صلات که در صلّ است که از آن وجوب استفاده می‌شود که مشروط به قدرت است، **وجوب که از هیات استفاده می‌شود مشروط به قدرت است،** گوید هذا یصلح که قرینه باشد که آن ماده هم در ظرف قدرت است، ماده هم مشروط به قدرت است، صلات هم که از صلّ استفاده می‌شود که ماده است در ظرف قدرت است، **صلات قادر ملاک دارد نه اعم از قادر و عاجز**.

شما که به اطلاق ماده تمسک می‌کنید اطلاق‌گیری لااقل دو مقدمه دارد یکی اینکه مولا در مقام بیان باشد، دوم اینکه قرینه بر خلاف نباشد، و همان‌طور که قرینه بر خلاف مانع از اطلاق است ما یصلح للقرینیه هم می‌تواند اطلاق را به هم بزند و کلام را مجمل کند، قرینه بر خلاف باشد گوییم اصلا اطلاق ندارد ولی ما یصلح شک در اطلاق است نمی‌توانیم تمسک به اطلاق کنیم. می‌گوییم این صلّ که آمده است هیاتش که وجوب را می‌رساند که سوار بر این ماده شده است می‌گوید برای قادرین است، می‌گوییم احتمال نمی‌دهید این ماده‌ای هم که تحت این هیات رفته است مختص به قادرین باشد؟ احتمالش را که می‌دهیم تا احتمالش را دادیم مقدمات حکمت تمام نیست نمی‌توانیم به اطلاق ماده تمسک کنیم تا درنتیجه بگوییم این ماده برای عاجزین هم است پس ملاک هم دارد پس این راه دست ما بسته شده است. پس این بیان باطل شد.

## راه سوم: مرحوم نائینی از راه دلالت التزامی وارد شد

راه دیگر این است که از راه دلالت التزامی وارد شویم، یک بحثی در اصول در بحث تعارض مطرح کردند و آن این است که اگر دلالت مطابقی از حجیت افتاد آیا دلالت التزامی به حجیت باقی است یا نیست؟ **این را اصطلاحا گویند آیا دلالت التزامی همان‌طور که ثبوتا و اثباتا تابع دلالت مطابقی است آیا در حجیت هم تابع است یا نه؟** اختلافی است، تقریبا همه قائلند دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی است وقتی دلالت مطابقی حجت نبود دلالت التزامی هم حجت نخواهد بود فقط مرحوم نائینی گفته است که ربطی به هم ندارند، ممکن است مطابقی بر اثر معارضه از حجیت بیفتد ولی التزامی باقی باشد.

مثلا گفته صلّ یعنی نماز واجب است، می‌گوییم ما از شیخ انصاری و دیگران شنیدیم که احکام تابع ملاکات در متعلقات است تا گفت واجب است به دلالت التزامی کشف می‌کنیم که نماز ملاک و مصلحت دارد، چون کشف کردیم که احکام تابع مصلحت و مفسده است، تا وجوب را فهمیدیم به دلالت التزامی می‌فهمیم پس این نماز مصلحت دارد، در لاتشرب الخمر گفت شرب خمر حرام است، تا گفتید شرب خمر حرام است پس معلوم می‌شود خمر مفسده دارد.

در ما نحن فیه وقتی می‌گویید نماز واجب است به دلالت التزامی گوید مصلحت دارد، دلالت مطابقی در ما نحن فیه از کار افتاد، دلالت مطابقی وجوب است و مختص به قادرین است، پس نسبت به عاجز وجوب نداریم اما دلالت التزامی‌اش که ملاک باقی است مصلحت دارد پس در مورد عاجز شک می‌کنیم، شخص عاجز هم نماز در حق او مصلحت دارد.

بنابراین اگر قائل به نظر مرحوم نائینی شدید در اینجا می‌توانید آن مصلحت را برای شخص عاجز کشف کنید، چون می‌گویید دلالت التزامی در حجیت تابع دلالت مطابقی نیست، در حق عاجز دلالت مطابقی که وجوب است از کار افتاده است و لکن دلالت التزامی که کشف از ملاک است به حال خودش باقی است پس نماز عاجز ملاک دارد، حالا که نماز عاجز ملاک دارد شما که شک دارید که قادرید یا نه می‌گویید عاجز که ملاک دارد باید بروید ملاک را تحصیل کنید.

## اشکال به مرحوم نائینی و مبنای شیخنا الاستاذ

اشکال به مرحوم نائینی مبنایی است و این مبنا را قبول نداریم. مبنای ما این است که دلالت التزامی در حجیت تابع مطابقی هست و کلام مرحوم نائینی غلط است اگر دلالت مطابقی از حجیت افتاد دلالت التزامی هم از حجیت می‌افتد پس این راه فایده ندارد.

## راه چهارم: استفاده مرحوم صاحب مستمسک از خطابات اولیه

راه چهارم اینکه از کلمات مرحوم صاحب مستمسک استفاده می‌شود که **همان خطابات اولیه که مولا گفته است صلّ، حُجّ، صم اصلا از همانها استفاده می‌شود شامل عاجز هم می‌شود**، اصلا کی گفته خطابات مختص به قادرین است؟ شامل عاجز هم می‌شود خلاف مشهور که گویند تکلیف مختص قادرین است، گوید آنها شامل عاجز می‌شود اما عاجز که انجام نمی‌دهد چون معذور است.

این فرقش با بیانات قبلی این است که بیانات قبلی گفت فقط ملاک دارد، خطابات آنها را نمی‌گیرد، اما این راه گوید اصلا همین خطابات اولیه عاجز را هم شامل می‌شود منتهی عقل گوید معذور است.

## اشکال به راه چهارم

این نظری شاذ است خلاف مشهور و به نظر می‌رسد کلام غلطی هم است، خطابات یا با مبنای نائینی که گفتیم اصل خطاب اقتضا می‌کند چون به داعی بعث و زجر است که شامل عاجز نمی‌شود یا به حکم عقل یا به آیه شریفه لا یکلف الله نفسا الا وسعها همه اینها ما را رهنمون می‌شود که تکالیف اولیه عاجز را نمی‌گیرد، لا اقل شک داریم می‌گیرد یا نه اگر نگوییم از اول خطابات اولیه مختص به قادرین است و انصراف دارد لا اقل شک داریم عاجز را بگیرد یا نگیرد پس به اطلاق ادله اولیه نمی‌توانیم ملاک را برای عاجز درست کنیم، آنها یا از اول به قادرین مقیدند یا لا اقل اجمال دارد یعنی شک داریم آن را می‌گیرد یا نمی‌گیرد پس ملاک عمل را نسبت به عاجز از راه اطلاق اولیه نمی‌توانیم ثابت کنیم راهش یا دلالت التزامی است یا اطمینان شخصی.

## نظر شیخنا الاستاذ در مساله

نتیجه اینکه مبنای ما این است که در موارد شک در قدرت به حکم عقل و عقلا باید احتیاط کرد، ان قلت در وقتی باید احتیاط کرد که ملاک را احراز کنیم گفتیم برای احراز ملاک چهار راه است: اول اطمینان شخصی که قبولش کردیم، یکی اطلاق ماده که مرحوم عراقی می‌گفت ردش کردیم، یکی دلالت التزامی علی المبنا که مبنای مرحوم نائینی غلط است اگر دلالت مطابقی از حجیت افتاد دلالت التزامی هم از حجیت می‌افتد پس این راه فایده ندارد، آخرین راه را از سید حکیم از مستمسک در کتب فقهی‌اش مطرح کرده که گفته اطلاق ادله اولیه عاجز را می‌گیرد این هم غلط است در نتیجه راه منحصر می‌شود به راه اول که اطمینان شخصی باشد.

## معنای مشهور در علم اصول

مشهور در علم اصول گفته می‌شود متفاوت با فقه است مراد همین متاخرین از اصولیین از آقای خوئی و نائینی و غیره است.

## خلاصه اینکه شک در قدرت مجرای احتیاط

فتلخص که بحث شک در قدرت مجرای احتیاط است به حکم عقل و عقلا و نکته‌اش هم همین است که عقلا او را در ترک معذور نمی‌دانند در وقتی که شک در قدرت دارد، احراز ملاک هم از طریق اطمینان شخصی است، هر جا احراز کردیم این عمل ملاک دارد باید احتیاط کنیم و هر جا احراز نکردیم لازم نیست احتیاط کنیم، و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و دوم چهارشنبه 9 آذر 1401

## بررسی الحاق شک در ضرر و حرج و اضطرار و اکراه به شک در قدرت

در موارد شک قدرت به این نتیجه رسیدیم که اگر احراز ملاک کردیم باید احتیاط کنیم، حال در موارد **ضرر** و **حرج** و **اضطرار** و **اکراه** چه وظیفه‌ای داریم؟ به عنوان مثال شک داریم که عملی برای ما ضرر دارد یا ندارد؟ اگر یقین داشتیم ضرر دارد مثل وضوی ضرری اصلا حرام است و باطل است وظیفه تیمم است، اگر شک کردیم این وضو ضرری هست یا نیست آیا اینجا مجرای برائت است یا احتیاط؟ یا شک کردیم عملی حرجی است یا نیست مجرای احتیاط است یا برائت؟ یا شک کردیم مضطر به اکل میته هستیم یا نه اینجا وظیفه احتیاط است یا برائت؟ این خودش باز پیرامون همان بحث است اگر احراز کردیم ملاک دارد باید احتیاط کنیم اما اگر شک در ملاک داشتیم لازم نیست. بنابراین آیا عناوین ضرر و حرج و اضطرار و اکراه ملحق به شک در قدرت است که باید احتیاط کرد یا مجرای برائت است؟ این بحث دائر مدار همان بحث است که اگر احراز ملاک کردیم باید احتیاط کنیم و الا نه.

## بررسی الحاق شک در ضرر

عنوان ضرر با بقیه عناوین فرق می‌کند، در مورد ضرر **نمی‌توانیم ادعا کنیم که فعل ضرری مصلحت دارد**، مخصوصا اگر آن ضرر، ضرر بلیغی باشد که مضر به مکلف است. اگر نگوییم مطمئنیم فعل ضرری ملاک ندارد لااقل شک می‌کنیم، این مبتلا به هم است، مثلا دستتان زخمی دارد، اگر وضو بگیرید و ضرری باشد وضویتان باطل است نماز هم باطل است، وضویی که ضرری است نمی‌توانیم بگوییم ملاک دارد مخصوصا اگر آن ضرر بلیغ باشد که حرام است فعل حرام مفسده دارد نمی‌تواند مصلحت داشته باشد، پس اگر آن فعل ضرری باشد اگر نگوییم مفسده دارد لااقل شک می‌کنیم، طبق این مبنا فعل ضرری اگر شک کردیم که ضرری است یا نه **چون احراز ملاک نمی‌کنیم برائت جاری می‌کنیم.**

در مورد شک در قدرت گفتیم اگر احراز ملاک کردیم که با اطمینان شخصی احراز می‌شود باید احتیاط کنیم ولی اگر شک کردیم که این فعل ضرری است یا نه باید احراز ملاک کنیم و اینجا نمی‌توانیم احراز ملاک کنیم لذا احتیاط واجب نیست، برائت جاری می‌کنیم.

## بررسی الحاق شک در حرج و اضطرار و اکراه

اما اگر مثلا شک کردیم روزه برای ما مشقت دارد، حرج دارد، اگر حرج داشته باشد روزه باطل است، حرجی نباشد باید روزه بگیرد، حالا شک داریم که این روزه حرجی است یا نه؟ در اینجا نیز جا دارد گفته شود این مورد هم ملحق به شک در قدرت است چون خیلی بعید است که حرج بیاید و ملاک را از ما بگیرد.

اینجا با ضرر خیلی متفاوت است، در ضرر چون مضرّ است چه بسا برای ما حرام باشد ولی حرج سختی دارد در اینجا می‌توانیم ادعا کنیم در مورد حرج ملاک از بین نمی‌رود لذا جای احتیاط است، اگر صددرصد حرجی بود یقین داشتیم لازم نیست روزه بگیریم، **ما جُعِلَ علیکم فی الدین من حرج**، ولی اگر شک کردیم حرجی است یا نیست باید احراز ملاک کنیم و ما احراز ملاک می‌کنیم و باید احتیاط کنیم و **هکذا اضطرار و اکراه.**

فتلخص که در الحاق این عناوین بر شک در قدرت تفصیل دادیم، گفتیم در مورد شک در ضرر احتیاط واجب نیست چون احراز ملاک نمی‌کنیم، در مورد شک در حرج و اضطرار و اکراه چون احراز ملاک می‌توان کرد باید احتیاط کنیم به همان ادله که در مورد شک در قدرت گفته شد.

## بررسی احتیاط در دماء و فروج و اعراض و اموال

بحث جدید اینکه شما در کتاب‌های اصولی شنیدید در بحث برائت به مشهور نسبت داده شده که در دماء و فروج و اعراض و اموال باید احتیاط کرد، که در رسائل مطرح شده است که هر وقت شک در تکلیف کردید برائت است، شک کردید شرب تتن حلال است یا حرام؟ برائت است، دعا عند رویه الهلال واجب است یا نیست؟ برائت است، الا در دماء و فروج و اعراض و اموال که اگر شک کردید باید احتیاط کنید، لذا تخصیص می‌زدند به اینکه ما اصولیین در موارد شک در تکلیف برائتی هستیم الا امور مهمه که همین دماء و فروج و اموال و اعراض را مثال می‌زدند.

## بررسی نظر مشهور

در اینجا بایستی بررسی کرد که آیا کلام **مشهور** درست است یا نیست که **این موارد را استثناء کردند**. **دو دلیل برای نظر مشهور** می‌توان اقامه کرد.

## دلیل اول مشهور اهتمام شارع به این امور مهمه

یک دلیل که در اینجا باید احتیاط کرد **اهتمام شارع به این امور** است بدین معنا که شارع نسبت به فروج اهتمام دارد، نسبت به خون و اموال و اعراض مردم اهمیت می‌دهد، لذا شاید شنیده باشید کسی در زمان پیامبر در معرکه **شهید** شده بود ایشان را خواب دیدند یا از حضرت تقاضایی داشت که من **یک درهم به فلانی بدهکارم**، تمام گناهانم بخشیده شده ولی نسبت به حق الناس مردم یک درهم بدهکارم بروید ادا کنید، بعد پیامبر فرمودند حق الناس مشکل است، یا روایت **لایحل ما امریء الا بطیبه نفسه** و هکذا در مورد فروج شارع در اینجا اهمیت قائل است فرموده: **و منه الولد، لاتجامع فی النکاح علی الشبهه**، که این روایت در بحث ادله احتیاط مطرح شد، بنابراین درمورد فروج هم احتیاط شده است، در مورد دماء هم که آیه شریفه است که **و من یقتل مومنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فیها**، بنابراین در مجموع باید در اینها احتیاط کرد. درباره عرض است **من آذی مومنا فقد آذانی**، مومن هم یعنی شهادتین بگوید و ولایت حضرت امیر و اولادش علیهم السلام را قبول داشته باشد، بنابراین یک راه این است که گفته شود شارع اهتمام دارد منتهی باید بررسی شود که از ادله شرعیه فی الجمله اهتمام شارع به اینها محرز است یا نیست؟ و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و سوم شنبه 12 آذر 1401

کسی از اگر از این روایات و آیاتی که در مورد اموال، جان، فروج و عرض مومنی به این نتیجه اهتمام رسید و اهتمام شارع را کشف کرد این دلیل برای مشهور می‌شود که در نتیجه نسبت به فروج و دماء به همین نتیجه خواهیم رسید در آخر بحث. این بستگی به اطمینان فقیه دارد چون دلیل خاصی به عنوان احتیاط نداریم، باید اهتمام شارع را از مجموع ادله کشف کنیم که اگر کشف کردیم اهتمام دلیل بر وجوب احتیاط می‌شود، ولی دلیل خاص بر خصوص احتیاط نداریم.

## دلیل دوم مشهور قاعده میرزائیه

دلیل دوم از میرزای نائینی است، اصل بحث در عام و خاص مطرح می‌شود، دلیل ایشان این است که اگر یک حکم ترخیصی مثل حلیت مترتب شود و معلق شود بر یک عنوان وجودی، باید آن عنوان وجودی را احراز کنید، مثال هم زده به اینکه مولایی به عبدش گفته است **لاتاذن فی الدخول علی الا صدیقی**، من داخل این باغ هستم هر کس در زد اجازه نده داخل بیاید مگر اینکه دوستم باشد، پس جواز ورود بر مولا را که حکمی ترخیصی است معلق کرده بر عنوان صدیق، در مواردی که کسی در زد یقین کرد دوست مولا است اجازه دهد مشکلی ندارد، اگر کسی در زد یقین دارد دشن مولا است حق ندارد اجازه دهد، اما اگر کسی در زد شک کرد دوست مولا است یا نه چون دیده یک روز برای مولا هدیه آورد یک روز هم با مولا جر و بحث می‌کرد، در وقتی که شک کرد دوست است آیا می‌تواند اجازه بدهد؟ مرحوم میرزای نائینی گفته است نمی‌تواند اجازه دهد، از همین خطابی که گفته است **لاتاذن فی الدخول علیّ الا صدیقی** دو حکم می‌فهمیم: یک. دوستانی که احراز کرده اجازه بدهد، دوم. افرادی را که شک کرد دوست من هست یا نیست اجازه ندهد. چون اگر اجازه داد و بعد دشمن مولا در آمد مولا می‌تواند بر علیه این عبد احتجاج کند، بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که **اگر یک عنوان ترخیصی مترتب شد بر یک عنوان وجودی در موارد شک باید احتیاط کرد**.

این قاعده در اصول مورد بحث است که مرحوم خوئی اشکال کردند این قاعده درست نیست ولی خود مرحوم نائینی این قاعده را قبول کرده است، طبق این مبنا در ما نحن فیه که بحث دماء و فروج است باید بررسی کرد از این قاعده می‌توان استفاده کرد یا نه؟ برای بررسی این مطلب باید برای موارد مذکور از شریعت مثال بزنیم:

### مثال برای فروج

تطبیق این قاعده بر قرآن کریم این است که در قرآن فرموده است **الا علی ازواجهم او ما ملکت ایمانهم**، جواز استمتاع را در آیه شریفه نسبت به زن‌ها در آیه شریفه بر دو عنوان وجودی علی البدل متفرع کرده است، اگر کسی بخواهد از زنی استمتاع جنسی کند یا باید زنش باشد یا کنیزش باشد، پس حکم ترخیصی جواز استمتاع است، موضوع عنوان وجودی همسر بودن یا کنیز بودن است، اگر در موردی کسی شک کرد که آیا این زن یا کنیزش است یا اجنبیه است؟ طبق این قاعده‌ی میرزائیه باید احتیاط کند، چون حکم جواز استمتاع متفرع شده بر دو عنوان وجودی علی البدل یا باید همسرش باشد یا کنیزش اگر شک کرد به شبهه موضوعیه که آیا کنیزش است یا اجنبیه است؟ همسرش است یا اجنبیه است؟ طبق این قاعده باید احتیاط کند.

این خودش دلیلی شد برای نظریه مشهور، مشهور این طور استدلال نکردند ما به نیابت از مشهور این استدلال را از نائینی می‌گیریم به نفع آنها تمام می‌کنیم.

### مثال برای دماء

اینکه می‌تواند این قاعده میرزائیه بر دماء تطبیق شود یا نه بایستی ادله اثباتی را بررسی کنیم که حرمت قتل بر چه چیزی بار شده است؟ در ادله به دو صورت ممکن است که بار شده باشد: صورت اول این طور است که قتل همه جایز است فقط بعضی استثناء شده است مثل مسلمان یا کافر ذمی، اگر این طور باشد که اصلا به بحث ما مرتبط نیست، چون حلیت قتل نداریم که بر عنوان وجودی بار شده باشد، قاعده موضوع ندارد، حرمت قتل که حکمی الزامی است بر دو عنوان وجودی بار شده است ربطی به قاعده میرزائیه ندارد چون این قاعده می‌گفت حلیت بر امر وجودی بار شده باشد و در اینجا عنوان وجودی ندارد بنابراین طبق این صورت ربطی به بحث ما ندارد.

اما صورت دوم حالت عکسش است، بگوید حرام است همه را بکشید مگر اینکه کافر حربی باشد یا صابّ النبی باشد که به پیامبر و ائمه علیهم السلام ناسزا بگوید یا اینکه مقاصّ باشد یعنی کسی باشد که حکم قصاص بر او بار شده باشد؛ در اینجا منطبق قاعده میرزائیه می‌شود چون جواز قتل را که یک حکم ترخیصی است بر کافر حربی و صاب النبی و مقاص که عنوان وجودی هستند بار کرده است. در اینجا شک کردیم این شخص کافر حربی یا صاب النبی یا مقاص هست یا نه؟ قاعده میرزائیه پیاده می‌شود.

### مثال برای اموال

اموال مسلمین حرمت دارد، اموال کفار احترامی ندارد، الان مالی است نمی‌دانید از کافری است که احترام ندارد یا از مسلمانی است که مالش احترام دارد اینجا هم تا احراز نکردید مال مسلمان است حق ندارید به آن دست بزنید. بنابراین در اینجا حلیت تصرف که حکمی وضعی و ترخیصی است معلق شده بر عنوان کافر، اگر عنوان کافر بود اذن لازم ندارد و می‌توان تصرف کرد و الا اگر مال مسلمان باشد باید از او اذن گرفت، پس جواز تصرف در مال، معلق شده بر اینکه مال کافر باشد که مالش احترام ندارد و شما شک دارید مال مسلمان است یا کافر باید احتیاط کنید.

خلاصه اینکه برای مشهور که گفته‌اند در شبهات موضوعیه‌ی دماء و فروج و اموال باید احتیاط کرد قاعده میرزائیه قابل استفاده است و آن قاعده این بود که اگر حکم ترخیصی و جوازی معلق شده بود به یک عنوان وجودی باید آن عنوان وجودی احراز شود اگر احراز نشد یعنی شک کردیم باید احتیاط کنیم.

## نظر شیخنا الاستاذ در قاعده میرزائیه

اینکه قاعده میرزائیه تمام باشد یا نه در بحث عام و خاص مطرح می‌شود ولی به نظر ما این قاعده حرف متین و درستی است و کبرایش مشکلی ندارد، تطبیقش هم در موارد مشکلی ندارد لذا به طور کلی در هر جا چه این موارد ثلاثه که به نحو مشهور است و چه حتی غیر موارد ثلاثه در غیر دماء و فروج و اموال هم که قاعده میرزائیه صغری داشته باشد کلام متینی است لذا نه تنها در این سه مورد که کلام مشهور را ثابت می‌کند می‌توانیم به این قاعده استناد کنیم در غیر این موارد هم هر جا همین‌طور باشد یک حکم ترخیصی و جوازی معلق شده باشد بر یک عنوان وجودی حتما باید آن عنوان وجودی احراز شود، اگر احراز نشد نمی‌توانیم به آن حکم جوازی تمسک کنیم و باید احتیاط کنیم، چون طرف دیگرش الزام است و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و چهارم یکشنبه 13 آذر 1401

## بررسی و نقد نظر مشهور در رابطه با اموال

در مورد سه عنوان بحث می‌کنیم، در رابطه با اموال تقریبا دلیلی بر اهمیت ندارد، بخاطر اینکه آنچه هست مثلا **لایحلّ مال مسلم الا بطیب نفسه**، یعنی حلال نیست مثل سایر موارد یعنی اذن لازم است، اما اینکه اهمیت دارد یا ندارد این را نمی‌رساند بلکه از آن طرف دلیل بر خلاف ممکن است داشته باشد مثل روایت مسعده بن صدقه که در ادله برائت مطرح شد که ثوبی دستت است لعله سرق ولی حضرت فرمود اعتنا نکن، یا مملوکی دستت است احتمال می‌دهید قد باع نفسه یا بِیع خود عبد فریب خورده شده فروخته شده است فرمود اعتنا نکنید، بنابراین اگر نگوییم روایتی مثل روایت مسعده بن صدقه دلیل بر این است که اهمیت ندارد لااقل این است که اهتمام شارع در موارد شک احراز نشده است، پس اینجا دلیلی از نظر اهمیت ندارد که خواسته باشیم در مورد مال احتیاط کنیم؛ لذا اگر شک کردیم یک مالی مال خودمان است یا مال غیر است دلیلی بر لزوم احتیاط نداریم. اگر ید باشد که شک نداریم ید اماره ملکیت است بحث در اینجا مربوط به شک است.

## بررسی و نقد نظر مشهور در رابطه با فروج

اما در مورد فروج هم دلیلی بر احتیاط نداریم بلکه باید تفصیل بدهیم، تفصیل در فروج دو حالت دارد: تاره زنی است شک می‌کند که این زنش است یا غیر زنش است اینجا نمی‌شود به او نگاه کرد بخاطر اینکه آنچه در مورد زنان است تحفظ بر فرج لازم است، امر به تحفظ است، و چون چنین امری است مقتضای این امر به تحفظ این است که احتیاط بشود، یا یک زنی است شک دارد کنیزش است یا اجنبیه است باز اینجا دلیل بر تحفظ این است که نگاه نکند، ازدواج با او نکند، چون در اینجا امر به تحفظ داریم از این باب باید احتیاط کنیم و هکذا در مورد تستر زنان که زنان باید مستور باشند چون امر به تستر است آنها باید خودشان را بپوشانند اگر شک کردند یک مردی اجنبی است یا محرم آنها است نمی‌شود به صرف اینکه شک کرد تستر نکند بلکه باید تستر کند، بنابراین در مواردی که شک داریم همسر است یا اجنبی است باید رعایت احتیاط کنیم.

و اما اگر زنی است که می‌خواهید با آن ازدواج کنید شک می‌کنید که آیا خواهر نسبی یا رضاعی است یا نه؟ در اینجا امر به لزوم احتیاط نداریم، فقط یک روایت است که می‌فرماید: **لاتجامع النکاح فی الشبهه،** با توجه به جمع این روایت و آن روایت مسعده بن صدقه که می‌گفت: **امراه تحتک لعلها اختک من الرضاعه** می‌گفت عیبی ندارد، شک نکن، وسواسی نکن، ولی آن در رابطه با زنی بود که با او زندگی می‌کند آنجا می‌گوید به شکت اعتنا نکن ولی در این روایت که می‌خواهد ابتدا به ساکن با کسی ازدواج بکنی گوید **لا تجامع النکاح فی الشبهه**، این طور تفسیر می‌شود که چون تعلیل دارد **لانه منه الولد**، شما که مجبور نیستید با او ازدواج کنید با کسی دیگری ازدواج کن، شک دارید خواهر است ممکن است در آینده دو سه تا بچه بیاورید بعد کشف شود خواهر رضاعی است بخاطر اینکه دردسرهایی در آینده برایت به وجود نیاورد اینجا استحباب این است که از ازدواج با او اجتناب کند، اما اگر غفلت داشته با کسی ازدواج کرد بعد به شک افتاد که آیا این خواهر رضاعی است یا نه روایت مسعده بن صدقه گفته اعتنا نکن. بنابراین وجه جمع این شد که یکی بعد از ازدواج است و یکی قبل از ازدواج است، روایت مسعده بن صدقه بعد از ازدواج است گوید آنجا اعتنا نکن ولی روایت دیگر مربوط به قبل از ازدواج است گوید احتیاط کن.

بنابراین در مورد فروج این طور عرض می‌کنیم که نسبت به زن‌ها تستر و تحفظ واجب است، حفظ فرج واجب است، مردها هم همین‌طور اگر زنی را شک دارد زنش است یا اجنبیه اگر با حالت شک به او نگاه کند یا استمتاع کند این حفظ فرج نسبت به مرد یا زن صدق نمی‌کند، حفظ فرج احتیاط است که در موارد شک احتیاط کند، بنابراین بعید نیست که از این راه تحفظ فرج و تستر نسبت به زنها گفته شود نظر مشهور درست است و ما امر به تستر داریم، امر به تحفظ فرج داریم لذا کلام مشهور در اینجا درست است.

## بررسی و نقد نظر مشهور در رابطه با دماء

اما نسبت به دماء هم می‌توان اهتمام شارع را کشف کرد بر اساس آیه شریفه **و من یقتل مومنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فیها** لذا اگر شک کردید انسانی است که آیا مومن است یا کافر حربی است که مهدور الدم است نمی‌توانید تعجیل در قتلش بکنید، باید فحص و جستجو کنید شاید مومن باشد سریع او را نکش، اگر به نتیجه‌ای نرسیدید او را رها کن شاید مومن باشد باید احتیاط کنی در مورد دماء.

بنابراین نتیجه بحثی که می‌توانیم بگیریم در مورد فروج به مقتضای حفظ فرج و تستر از نامحرم احتیاط لازم است، در مورد دماء هم احتیاط لازم است.

## عدم ثمره بین نظر مشهور قائلین به احتیاط و متاخرین قائلین به برائت

این تتمه عرض شد فقط یک نکته در آخر می‌گوییم و آن نکته اینکه ممکن است کسی بگوید بین نظر مشهور که گوید باید در این امور احتیاط کرد و بین متاخرین از اصحاب، فقها و اصولیین که گویند احتیاط لازم نیست ممکن است گفته شود هیچ ثمری ندارد و هر دو به یک نتیجه می‌رسند و آن احتیاط است، چون در این امور ثلاثه اصل موضوعی داریم که نتیجه آن اصل موضوعی احتیاط است، چند مثال بزنیم:

مثلا درمورد زنی که شک می‌کنید زوجه شما است یا نیست، از بدو تولد شما با او که همسر نبودید، یقین دارید یک زمانی نه شما شوهر او بودید و نه او زن شما بوده است، حالت سابقه یقینی عدم زوجیت است، الان شک می‌کنید این زوجه شده یا نه استصحاب گوید زوجه نشده است، اگر زوجه نشده است به مقتضای استصحاب جواز استمتاع ندارید، مشهور هم همین را گویند پس ثمره عملی ندارد.

یا مثلا شخصی را در دماء شک دارید این کافر حربی است که قتلش جایز است یا مومن است که حفظش واجب است، شک کردید کافر حربی است یا نیست استصحاب گوید کافر حربی نیست، از زمانی که متولد شده کافر حربی نبوده است شک می‌کنید کافر حربی شده یا نه؟ شک می‌کنید صاب النبی است یا نه؟ شک می‌کنید آیا برادر یا پدر شما را کشته که جواز قصاص داشته باشید یا نه؟ استصحاب تمام اینها را نفی می‌کند، گوید کافر حربی نیست، صاب النبی نیست، کسی را نکشته که حکم قصاص داشته باشد، بنابراین استصحاب گوید حق کشتنش را ندارید و باید احتیاط کنید، مشهور هم گوید باید احتیاط کنید پس ثمره‌ عملی ندارد.

یا یک مالی است نمی‌دانید مجازید تصرف کنید یا نه؟ آیا صاحبش راضی است یا نه؟ می‌دانید مال غیر است نمی‌دانید راضی است که تصرف کنید یا نه؟ استصحاب گوید راضی نیست و اذن نداده است پس حق تصرف ندارید مشهور هم گوید باید احتیاط کنید.

## ثمره است ولی قابل اعتنا نیست

بله اگر استصحاب نداشته باشیم، مثلا توارد حالتین باشد در یک حالت اذن داده و در یک حالت اذن نداده است نمی‌دانید اول اذن داده بعد از اذنش برگشته است یا اول راضی نبوده و بعد اذن داده است، حالت سابقه یقینی معلوم نیست کدام است، استصحاب از دست شما گرفته می‌شود شک می‌کنید تصرف این مال حلال است یا نیست؟ **کل شیء لک حلال** گوید جواز تصرف دارید. در اینجا فقط ثمره ظاهر می‌شود ولی اینها نادر است، در اینجا چون شک دارید مال مردم است یا مال خودت است مشهور در اینجا گوید باید احتیاط کرد ولی چون استصحاب موضوعی ندارید اصاله الحل جاری می‌شود اینجا بین نظر مشهور و متاخرین ثمره پیدا می‌شود و لکن اولا که نادر است و ثانیا معلوم هم نیست مشهور در این گونه موارد قائل به احتیاط باشند تا ثمره ظاهر شود.

پس این بحث خیلی جا ندارد که بررسی کنیم که مشهور دلیل دارد یا ندارد، غالب مواردی که در دماء و فروج و اموال شک می‌کنیم یک اصل موضوعی محرزی داریم که او جاری می‌شود و مسلک ما با مسلک مشهور متحد می‌شود.

## جمع بندی تنبیه

این تنبیه مربوط به شبهات موضوعیه تمام شد، جمع‌بندی تنبیه این می‌شود که در موارد ذیل باید احتیاط کرد:

**اول اینکه تکلیف در شریعت به نحو صرف الوجود باشد**، مثل اکرم عالما در اینجا همه گویند باید احتیاط کرد، شبهه موضوعیه‌اش هم این است که نمی‌دانیم زید عالم است یا نه؟ از ما خواسته است صرف الوجود عالم اکرام شود، ما اشتغال یقینی داریم به اینکه صرف الوجود این عالم باید اکرام شود، اگر شک کردیم زید عالم است یا نیست نمی‌توانیم به اکرام این اکتفا کنیم، چون شک در فراغ یقینی داریم باید احتیاط کنیم.

**دوم اگر کسی قاعده میرزائیه را قبول کرد بر اساس آن هر جا صغرای این کبری باشد باید احتیاط کند**، به شرط اینکه علی المبنا این قاعده را قبول داشته باشد.

**سوم جایی است که اهتمام شارع کشف شود،** مثل دماء که قدر متیقن اهتمام شارع را کشف کردیم، اینجا هم باید احتیاط کنیم.

**چهارم جایی است که اصل موضوعی محرز حکم الزامی جاری شود**، مثل اینکه شک کردیم این زن همسر است یا اجنبی استصحاب عدم زوجیت، گوید زوجه نیست، پس جواز استمتاع و نظر نداریم و حرام است، شک داریم کافر حربی است، فرض این است قتل همه حرام است الا کافر حربی، یا صاب النبی، استصحاب گوید یک زمانی حربی نبوده الان هم نیست، یک زمانی صاب النبی نبوده الان هم نیست این می‌شود اصل محرز موضوعی حکم الزامی، اینجا هم باید احتیاط کنیم.

**پنجم از عناوینی باشد که خود آن عنوان مقتضی لزوم احتیاط است**، مثل وجوب تحفظ بر فرج و وجوب تستر نسبت به زنان، خود عنوان تحفظ بر فرج اقتضا می‌کند در موارد شک احتیاط کنید، چون اگر احتیاط نکنید تحفظ نکردید، یا بر زنان تستر از نامحرم واجب است، اگر مردی شک دارد برادرش است یا اجنبیه است، شک دارد این مرد شوهرش است یا اجنبیه است اگر خود را نپوشاند تستر صدق نمی‌کند، تستر به این است که هم موارد علم به اجنبی باید تستر کند و هم موارد شک بایستی تستر کند. این تنبیه تمام شد.

# بحث جدید: تنبیه چهارم برائت درکفایه و پنجم بحث ما که احتیاط حسن است مطلقا

تنبیه جدید که آخرین تنبیه است، عنوانش این است که **احتیاط حسن است مطلقا و لو اینکه حجت بر نفی تکلیف داشته باشیم**. چنانچه گذشت در تنبیه دوم داشتیم که **الاحتیاط حسنٌ عقلا و شرعا**، فرق بحث با آنجا این است که آنجا می‌خواست بگوید اصل احتیاط حسن است، به اطلاقش کاری نداریم ولی اینجا گوید همان حسن احتیاط هست حتی اگر اماره بر خلاف داشته باشیم.

به عنوان مثال خبر ثقه‌ای گفته شرب تتن حلال است ما می‌توانیم بر اساس این اماره شرب تتن کنیم و لکن عقل گوید همین‌جا هم اگر احتیاط کنید خوب است.

فقط یک قیدی دارد **ما لم یخلّ بالنظام** مادامی که احتیاط اختلالی در نظام معیشتی مکلف به وجود نیاورد، ولی اگر کسی وسواسی شد و خواست در تمام شبهات احتیاط کند این تمام زندگی‌اش به هم می‌ریزد.

بنابراین دو نکته در اینجا مورد تذکر است اولا احتیاط مطلقا حسن است حتی حجت بر خلاف باشد و ثانیا موجب اختلال نظام نشود. در مجموع کلام مرحوم آخوند همین است و یک نکته هم در آخر گوید به اینکه حالا که می‌خواهیم احتیاط کنیم اگر اختلال نظام نشد که باید همه جا احتیاط کنیم الاحتیاط حسن عقلا و شرعا ولی اگر موجب اختلال نظام شد چه کنیم؟ آیا کلّاً احتیاط را کنار بگذاریم یا تبعیض در احتیاط قائل شویم؟ می‌فرماید تبعیض در احتیاط قائل شوید، گوید دو راه دارید برای تبعیض در احتیاط، یکی اینکه نگاه کنید محتمل قوی است یا نه، یعنی در تمام مواردی که می‌خواهید احتیاط کنید جاهایی که از قبیل دماء و فروج و امور مهمه باشد احتیاط کن ولی مواردی که مربوط به نماز و صوم و صلات و اینها است لازم نیست احتیاط کنید، این را اصطلاحا گوید **قوت محتمل**، محتمل قوی است. یک جای دیگر هم این است که احتمال قوی باشد مثلا ظن دارید احتیاط کن نسبت به تکلیف شک دارید باز احتیاط کن چون پنجاه در پنجاه است ولی اگر وهم داشتید دیگر احتیاط نکن ولی اگر دیدید در دایره ظنون و شکوک احتیاط کردید اختلال نظام پیش می‌آید شکوک را رها کن و فقط ظنون را احتیاط کن، ظنون هم اگر دیدید همه را احتیاط کنید مخلّ به نظام است آن ظنون هشتاد درصدی را احتیاط کن و شصت درصدی را رها کن.

## نقد و بررسی نظرات مرحوم آخوند در تنبیه آخر

خلاصه اینکه مرحوم آخوند در مجموع حرف‌هایی که اینجا داریم پنج نکته گفت:

### اول: حسن احتیاط عقلا و شرعا مطلقا ثابت نیست

اول. الاحتیاط حسن عقلا و شرعا این نکته اول را در تنبیه دوم بحث کردیم و گفتیم علی الاطلاق ثابت نیست بله در دایره نظام عبید و موالی عرفیه درست است احتیاط حسن است و لکن شارعی را که ما می‌شناسیم ارحم الراحمین است، اجود الاجودین است همان طور که دوست دارد تکالیفش را رعایت کنیم دوست دارد ترخیصیاتش را هم رعایت کنیم، چنین مولایی که ما می‌شناسیم معلوم نیست که احتیاط حسن عقلی و شرعی داشته باشد، عقل هم به او تفهیم کنیم که چنین مولایی است گوید احتیاط لازم نیست.

### دوم: احتیاط حسن باشد و لو حجت بر خلاف داشته باشد محل اشکال است

دوم. احتیاط عقلا و شرعا حسن است و لو حجت بر خلاف داشته باشیم، گوییم بعضی در خبر ثقه نظرشان این است که خبر ثقه علم تعبدی است، مرحوم نائینی و بعضی قائلند که خبر ثقه که ظن‌آور است شارع مقدس این تمیم را قرار داده که شما این را علم فرض کن، اگر علم است دیگر شک نداریم و احتیاط مربوط به شک است؟ مرحوم آخوند جواب می‌دهد این علم تعبدی با احتمال خلاف وجدانی جمع می‌شود، درست است شارع گفته تعبدا این را به منزله علم حساب کن ولی وجدانا شما مثلا بیست درصد احتمال خلاف می‌دهید به لحاظ همان بیست درصد جا دارد احتیاط حسن باشد پس جعل علمیت برای خبر ثقه جمع می‌شود با احتمال خلاف وجدانی. همین الان هم که خبر ثقه را شارع به منزله علم قرار داده است ولی بالوجدان شما کما کان بیست درصد احتمال خلاف می‌دهید به لحاظ همان بیست درصد جا دارد احتیاط بکنید.

### سوم: در اختلال نظام احتیاط حسن نیست یا اصلا جای احتیاط نیست؟

سوم. تا زمانی که اختلال نظام پیش نیاید شما باید احتیاط کنید ولی عبارت آخوند در همین جا یک مسامحه‌ای دارد، گفته اگر موجب اختلال نظام شد احتیاط حسن نیست، می‌گوییم آیا احتیاط هست و حسن نیست یا اصلا احتیاط نیست؟ اصلا احتیاط نیست چون احتیاط را باید معنا کنیم، احتیاط یعنی شما در واقع یک ملاکی دارید احتمالا یعنی مقتضی برای احتیاط است شما بخاطر حفظ آن ملاک واقعی می‌خواهید احتیاط کنید ولی فرض این است که احتیاط‌ها مخل به نظام است، مخل به نظام است یعنی زندگی را به هم ‌می‌ریزد، اگر زندگی به هم می‌ریزد پس احتیاط شما مفسده دارد پس در حقیقت کار شما قبیح است، این احتیاط نیست، لذا مرحوم آخوند نباید می‌فرمود احتیاط حسن نیست بلکه باید می‌فرمود اصلا جای احتیاط نیست. بنابراین تعبیر درست این است که جمع محتملات یا ترک محتملات اگر باعث اختلال نظام شود اصلا جا برای احتیاط نیست.

### چهارم: عدم لزوم احتیاط در امور مهمه خلافا للمشهور

چهارم. از عبارت مرحوم آخوند استفاده می‌شود که حکم به حسن احتیاط عقلا و شرعا همه جا حسن است حتی در امور مهمه مثل دماء و فروج، پس معلوم می‌شود آخوند هم نظر مشهور را قبول ندارد که در امور مهمه باید احتیاط لزومی کنیم، گوید احتیاط حسن است، حسن است یعنی شرعا مستحب است و عقلا هم کار خوبی است حتی در امور مهمه دماء و فروج ولی لازم نیست خلافا للمشهور.

### پنجم: تبعیض در احتیاط

پنجم. مرحوم آخوند گوید اگر موجب اختلال نظام شد دیگر احتیاط حسن نیست پس چه باید کرد؟ تبعیض در احتیاط، یا در جایی که از امور مهمه است محتملات قوی است آنها را رعایت کن یا قوت احتمال را بگیر به ظنون و شکوک عمل کن به وهم عمل نکن تا هر مقداری که اختلال نظام نشود، این مورد در رابطه با جایی است که اهمیت احتمال باشد یا قوت محتمل باشد اگر نبود گوید بعضی را احتیاط کن و بعضی را احتیاط نکن تا موجب اختلال نظام نشود هذا تمام الکلام در رابطه با تنبیه آخر ولی چون مرحوم خوئی تقسیم‌بندی خوبی دارد در جلسه بعد مطرح خواهد شد و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و پنجم دوشنبه 14 آذر 1401

بحث در رابطه با برائت به طور کامل تمام شد و تثبیت شد عقلا و شرعا.

## چرا فقیهی احتیاط واجب می‌دهد؟

احتیاط‌های واجب از این باب است که فقیهی از نظر اصولی قائل به حجیت مشهور نیست ولی در عین حال فتوای بر خلاف مشهور هم نمی‌خواهد بدهد، دلیل هم چه بسا بر این مساله نداشته باشد ولی مشهور فتوا به حرمت مثلا دادند و این فقیه حجیت مشهور را هم قبول ندارد لذا اول فتوا به جواز می‌دهد و می‌گوید شرب تتن جایز است چون دلیل بر حرمت نداریم، ولی چون مشهور فتوا بر حرمت دادند احتیاط واجب بر ترک می‌کند چون نمی‌خواهد خلاف مشهور فتوا بدهد.

# بحث جدید: اصاله التخییر(دوران بین المحذورین)

## تبیین محل بحث

بحث جدیدی که مطرح است، بعد از برائت بحث تخییر است، شیخ انصاری فرمود المکلف الملتفت که البالغ و العاقل را هم مرحوم آخوند اضافه کرده است اذا التفت الی حکم شرعی اِما ان یکون قاطعا او ظانا او شاکّا. بحث فعلی ما که در اصول عملیه است شاک هستیم، بعد در رسائل گفت شاک یا حالت سابقه معتبره دارد مجرای استصحاب است یا ندارد، وقتی که ندارد یا شک در تکلیف دارد یا شک در مکلف‌به، شک در تکلیف مجرای برائت است، شک در مکلف‌به دو قسم است تاره احتیاط ممکن نیست تاره ممکن است، جایی که احتیاط ممکن نباشد مثل دوران امر بین محذورین که می‌دانیم این فعل یا واجب است یا حرام است ولی نوعش را که وجوب یا حرمت باشد نمی‌دانیم، گفت اینجا شک در مکلف‌به است چون تکلیف را می‌دانیم که الزام است اما مکلف‌به نمی‌دانیم ترک است یا فعل است گفت اینجا تخییر است که یکی از اصول عملیه است. و اگر هم احتیاط ممکن باشد می‌شود مجرای اصاله الاشتغال.

لذا گفت مجرای اصول اربعه سبر و تقسیم عقلی دارد. یا حالت سابقه معتبر دارد یا ندارد حالا که ندارد یا شک در تکلیف است برائت یا شک در مکلف‌به است این خودش دو قسم است یا احتیاط ممکن نیست تخییر یا ممکن است احتیاط. فعلا بحث ما بعد از برائت به تخییر رسیده است، لذا شیخ بعد از تقسیم منطقی گفت اول باید استصحاب را بحث کند بعد برائت را بحث کند بعد دوران بین محذورین را و بعد اشتغال را ولی چون برائت بحث زیادی دارد اول مطرح کرد.

چون دوران امر بین محذورین شک در مکلف‌به است یک سری نکاتی در بحث برائت مطرح می‌شود برای این مفید است و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و ششم سه‌شنبه 15 آذر 1401

## اصاله التخییر اصل مستقل یا همان برائت است؟

بحث در رابطه با اصاله التخییر است، در اینکه اصاله التخییر یک اصل شرعی مستقل است و یا اینکه همان برائت است بحث است که بعد از بیان اقوال و ادله آنها معلوم خواهد شد که طبق چه نظری یک اصل مستقل و اصل چهارمی از اصول عملیه است و طبق چه نظری همان اصل برائت است.

برای روشن شدن اصل بحث چند مثال مطرح می‌شود:

## مثال شبهه حکمیه در دوران محذورین برای روشن شدن اصل بحث

مثال معروفی که در شبهات حکمیه می‌زنند مثال دفن کافر است بدین معنا که نمی‌دانیم دفن کافر واجب است بخاطر اینکه بوی بد نگیرد و مومنین اذیت نشوند و مریضی نیاورد یا حرام است چون کافر چه زنده و چه مرده‌اش احترام ندارد. این دوران بین محذورین است که مرحوم آخوند پنج نظریه در اینجا مطرح کرده است که حقیقتش در اینجا چه چیزی است؟

مثال دیگر اینکه مردی است زنش را طلاق رجعی داده است، تا زمانی که عده تمام نشده است مرد حق رجوع دارد، منتهی رجوع به چه چیزی محقق می‌شود مورد بحث است، اگر این مرد در عده دخول کند حتما رجوع محقق شده است، اگر تقبیل کند به قصد رجوع باز هم محقق شده است، اما اگر مرد هم می‌خواهد رجوع کند و هم حاضر نیست غرورش را بشکند جمله‌ای می‌گوید شک می‌کنیم با این جمله رجوع محقق می‌شود و زن هم متوجه نمی‌شود یا ترتیب اثر نمی‌دهد مدت می‌گذرد و عده تمام می‌شود و از زمانی که این جمله را گفته چهار ماه گذشته است، زن هر چهار ماه حق استمتاع و دخول دارد و بر مرد واجب است، حال این سر مدت چهار ماه که رسیده است دوران بین المحذورین می‌شود چون اگر با جمله مشکوکه رجوع محقق شده باشد این زنش شده و دخول واجب است ولی اگر محقق نشده باشد این اجنبی است و دخول حرام است زنش نیست. این هم مثال دیگری برای دوران بین المحذورین شد. در رابطه با زن هم دوران بین المحذورین است بدین صورت که سر چهار ماه که رسید اگر این زوجه باشد تمکین واجب است و اگر نباشد تمکین حرام است پس هم برای مطلِّق و هم مطلَّقه دوران امر بین المحذورین مثال زده شد.

## مثال شبهه موضوعیه برای روشن شدن اصل بحث

این دو مثال برای شبهه حکمیه بود، اما مثال در شبهه موضوعیه مثلا کسی است گوسفندی را نمی‌داند نذر کرده که این را ذبح کند یا نذر کرده ذبح نکند یا قسم خورده ذبح کند یا ذبح نکند که دوران امر بین واجب و حرام است.

## عدم امکان احتیاط و عدم امکان موافقت و مخالفت قطعیه در دوران بین المحذورین

در دوران امر بین المحذورین که یا واجب است یا حرام که نه موافقت قطعیه‌اش ممکن است و نه مخالفت قطعیه‌اش، لذا در همین مثالی که زدیم این مرد نمی‌تواند موافقت قطعیه کند چون موافقت قطعیه به این است که هم وطی کند و هم وطی نکند که اینها با هم جمع نمی‌شود، مخالفت قطعیه هم به این است که نه وطی بکند و نه وطی نکند که این هم نمی‌شود بالاخره عملا یا فاعل است یا تارک است، همیشه موافقت احتمالیه حاصل است چون یا این کار را می‌کند ممکن است واجب باشد یا ترک می‌کند ممکن است حرام را ترک کرده باشد، چون همیشه یا فاعل است یا تارک موافقت احتمالیه همیشه حاصل است اما مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه ممکن نیست بنابراین در مقام عمل مباح وجود ندارد که بگوییم نه انجام دهد و نه ترک کند اصلا عقلا نمی‌شود. بنابراین اینجا اصلا احتیاط ممکن نیست خلاف احتیاط هم ممکن نیست. مخالفت احتمالیه و موافقت احتمالیه هم ملازمه دارند یکی که مطرح شد دیگری هم مطرح شده است.

## اقوال در مساله

## توضیح عبارت مرحوم آخوند

مرحوم آخوند پنج نظریه مطرح کرده است:

### نظریه اول: جریان برائت در هر کدام از وجوب و حرمت عقلا و نقلا

هم در وجوب و هم در حرمت شک داریم، بنابراین برائت جاری می‌کنیم هم از وجوب و هم از حرمت هم عقلا و هم شرعا. عقلا بخاطر قبح عقاب بلا بیان که عقل گوید نسبت به وجوب یقین ندارید شک دارید قبیح است شما را بر ترک این عقاب کنند، در حرمت هم شک دارید بر فعل او هم شما را عقاب کنند عقاب بلا بیان می‌شود، شما نسبت به وجوب بیان ندارید، نسبت به حرمت هم بیان ندارید و لو جامع بین وجوب و حرمت که الزام است اصل الزام را یقین دارید ولی نسبت به نوع که وجوب یا حرمت باشد علم ندارید قبح عقاب بلابیان جاری است. کما اینکه رفع ما لایعلمون هم جاری است. این نظریه را اکثرا پذیرفته‌اند از جمله مرحوم خوئی.

### نظریه دوم: واجب است اخذ باحدهما تعیینا که جانب حرمت است

واجب است اخذ به یکی از این دو تا تعیینا، که مراد از تعیینا جانب حرمت است، در بحث اجتماع امر و نهی مطرح شده است که **چون دفعل المفسده اولی من جلب المنفعه** است، نمی‌دانیم این کافر را دفن کنیم حرام است یا واجب؟ گوید کاری کنید که به مفسده نیفتید، به مفسده نیفتادن به این است که این کافر را دفن نکنید، نمی‌دانید آن زن وطیش واجب است یا حرام است؟ اگر ترک کنید نهایتش یک مصلحتی از دستت رفته است اما اگر حرام باشد به مفسده نیفتادی، لذا در دوران بین اینکه منفعتی بدست آورید یا در یک مفسده‌ای بیفتید تمام همت به این باشد که در مفسده نیفتید حالا منفعتی بدست آمد یا نه مهم نیست، این نظریه صرف احتمال است و بعید است قائل داشته باشد.

### نظریه سوم: واجب است اخذ باحدهما تخییرا

واجب است اخذ باحدهما تخییرا منتهی در آینده بحث خواهیم کرد که این تخییر به چه شکلی خواهد بود.

در مورد تبیین مرحوم آخوند از نظریه دوم و سوم این نکته شایان توجه است که این وجوب الاخذ باحدهما آیا مراد وجوب الاخذ شرعی است یا اعم از شرعی و عقلی است؟ عبارت مرحوم آخوند ابهام دارد.

### نظریه چهارم: تخییر عقلی و توقف شرعی

این نظریه از مرحوم نائینی است فرموده در اینجا باید قائل به تخییر عقلی شویم، چون این از باب **لابدّیت عقلیه** است، از باب ناچاری است، چون عملا یا فاعلید یا تارکید، عبد چاره‌ای جز تخییر ندارد، جامع الزام به گردنت آمده است، از یک طرف هم عملا نه موافقت قطعیه ممکن است نه مخالفت قطعیه، موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه هم که حاصل است پس از باب ناچاری تخییر عقلی است. البته بحث خواهیم کرد که مرحوم نائینی علی القاعده بایستی ادله برائت را رد کند و الا نظر اول می‌شود.

این نظریه تخییر عقلی و توقف شرعی است یعنی ما از حیث اینکه شارع در اینجا چه بیانی دارد توقف می‌کنیم یعنی به گردن شارع چیزی نمی‌گذاریم به اینکه شارع در اینجا چه نظری دارد برائت است، یا اباحه یا هر چیز دیگری توقف شرعی، فقط تخییر عقلی از باب ناچاری.

### نظریه پنجم: تخییر عقلی و اباحه شرعی

نظریه مرحوم آخوند است که فرموده است ما قائلیم به تخییر عقلی که قول قبلی بود و لکن از حیث شرعی هم قائل به اباحه شرعی می‌شویم، مراد از اباحه شرعی برائت نیست بلکه مراعات حلیت شرعی است، این اباحه شرعی با نظریه اول که قائل بود به برائت شرعی متفاوت است نظریه اول می‌گفت برائت شرعی و عقلی که رفع ما لایعلمون و قبح عقاب بلابیان بود ولی در اینجا مرحوم آخوند می‌فرماید تخییر عقلی از نظر عقل تخییر هستیم ولی از نظر شرعی اباحه شرعی یعنی **کل شیء لک حلال** که حلیت شرعیه می‌شود. در مثال دفن کافر تخییر عقلی به این است که عقل گوید مخیری دفنش کنی یا نه اباحه شرعی هم گوید دفنش حلال است تنافی هم با هم ندارند، عقل فقط در می‌کند که چون در اینجا نه موافقت قطعیه‌اش ممکن است و نه مخالفت قطعیه و موافقت و مخالفت احتمالیه هم حاصل است همین‌طور جلو برو، اباحه شرعیه را هم که آورده ما می‌توانیم حکم شرعی بدهیم و در رساله بنویسیم شرعا مباح است و دلیل بر اباحه شرعی داریم.

## توضیح نظریه پنجم نظر مرحوم آخوند

در مورد نظر مرحوم آخوند از سه مطلب بایستی بحث کرد: دو مطلب اول جنبه اثباتی و مطلب سوم جنبه سلبی دارد.

مطلب اول. تخییر عقلی که باید دلیل بیاورد.

مطلب دوم. اباحه شرعی که باید دلیل بیاورد.

مطلب سوم. باید همه ادله دیگر را رد کند.

## مطلب اول: تخییر عقلی

قائل است چون علم به جامع دارد که الزام است منتهی نسبت به اینکه خصوص وجوب باشد یا حرمت ترجیح بلامرجح است، عقل گوید هیچ وجوب بر حرمت ترجیحی ندارد. ان قلت که حرمت ترجیح دارد؟ در آینده می‌فرماید این طور نیست، دفع المفسده اولی من جلب المنفعه غلط است، بخاطر اینکه رُبّ واجبٍ که اهم از حرام باشد. گاهی جلب منفعت اولی از دفع مفسده است، مثل اینکه یک واجبی داریم مثل حفظ جان مسلم ولی امر دائر است به اینکه دست به یک اجنبیه هم بخورد معلوم است که در اینجا حفظ جان مومن اهمیتش خیلی بیشتر از این از که لمسی نسبت به اجنبیه صورت بگیرد، بنابراین بعضی جاها جلب المنفعه اولی است، وقتی این دلیل باطل شد تلویحا هم مدعای آخوند ثابت می‌شود که تخییر عقلی است و ترجیح بلامرجح است و هم قول دوم را رد کرد که گفته بود تعیین که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه. بنابراین تخییر عقلی ثابت شد.

## مطلب دوم: اباحه شرعیه

بخاطر اینکه روایت داریم **کلُّ شیءٍ لک حلال حتی تعرف انّه حرام بعینه.** در اینجا ایشان باید ثابت کند که این حدیث اختصاص به شبهات تحریمیه ندارد و در اینجا مقتضی دارد، بخاطر اینکه مثلا شک دارید دفن کافر حلال است یا حرام است پس شما نسبت به حرمت بعینه علم ندارید. بنابراین ایشان می‌فرماید این حدیث مقتضی‌اش تمام است و ما نحن فیه را شامل می‌شود. شما شک دارید این واجب است یا حرام است؟ اگر واجب باشد حلال هم است، فقط آنچه مهم است این است که نمی‌دانید حرام است یا نیست؟ کل شیء لک حلال اینجا را شامل می‌شود گوید این برای شما حلال است، هم می‌توانید ترکش کنید و هم می‌توانید انجامش بدهید. منتهی همین جا اشکال دارد اگر کسی استظهار کرد این مختص به شبهات تحریمه است دیگر دوران بین المحذورین را نمی‌گیرد، ایشان باید ادعای تعمیم کند که این حدیث همان‌طور که شبهات تحریمیه را شامل می‌شود شامل شبهات دوران بین المحذورین هم می‌شود که باید بررسی شود.

مقتضی همین حدیث است، کل شیء لک حلال، الان شک در حرمت دفن این کافر دارید بنابراین کل شیء لک حلال شامل اینجا می‌شود پس دفن کافر برای شما حلال است یعنی حرمت ندارد، حلیت ظاهریه، منتهی در کنارش احتمال می‌دهید وجوب هم باشد، می‌فرماید وجوب مزاحم با حلیت نیست، ما با این حدیث حرمتش را زدیم احتمال وجوب هم منافات با حلیت ندارد اگر ثابت شد مرتبه اعلایش این است که باید دفن هم بکنیم ولی فرض این است که آن دلیل ندارد و منافاتی با این ندارد.

در حقیقت تکمیل کلام مرحوم آخوند این است که کل شیء لک حلال آزادی می‌آورد، شما نسبت به وجوب و حرمت آزادید، درست است که ظاهرش را حساب کنید مخصوصا به ضمیمه ذیلش که گوید حتی تعرف انه حرام بعینه، در حقیقت گوید هر وقت شک در حلیت و حرمت داشتید ولی کانّ اگر کسی از آخوند دفاع کند گوید فرقی بین وجوب و حرمت نیست، روایت درمقام توسعه است و ذکر حرمت در روایت از باب مثال است و الا اگر شک کردیم که عملی واجب است یا نه روایت توسعه می‌آورد که می‌خواهید انجام دهید یا ندهید. حدیث آزادی می‌آورد شک کردید از حیث فعل آزادید آزادید شک کردید از حیث ترک آزادید باز هم آزادید و فرقی ندارد و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و هفتم چهارشنبه 16 آذر 1401

بحث در دوران بین المحذورین در توضیح کفایه بود، بعد از آنکه مرحوم آخوند پنج نظریه را مطرح کردند فرمودند مختار ما تخییر عقلی و اباحه شرعی است یعنی از نظر فکر و ترک عقلا مرخَّص است، می‌تواند انجام دهید، می‌تواند ترک کند و لکن از نظر شرعی مباح است، که عرض شد جنبه اثباتی مختارشان دو مطلب دارد، یکی اینکه تخییر عقلی است عملا و یک شاخه دیگر هم اباحه شرعی است که گفتیم هر دو جهت را باید در کلام ایشان ثابت کنیم.

اما تخییر عقلی بخاطر اینکه احتمال وجوب می‌دهد و احتمال حرمت می‌دهد و جانب وجوب و حرمت هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد بنابراین از باب قبح ترجیح بلا مرجح می‌گوییم عملا مخیر است که می‌شود این مطلب را به یک تبیین فنی هم بیان کرد که دلیلی بر این مدعی یعنی تخییر عقلی باشد، و آن این است که این علم اجمالی یک ویژگی دارد که وجوب موافقت قطعیه‌اش امکان ندارد، ما نمی‌توانیم هم فاعل باشیم و هم تارک، مخالفت قطعیه‌اش هم امکان ندارد چون لامحاله یا فاعلیم یا تارک، از آن طرف موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه حاصل است بنابراین این علم اجمالی هیچ تاثیری ندارد، وقتی تاثیری نداشت عقل از باب لابدیت گوید آزادی، بنابراین تخییر عقلی ثابت می‌شود.

اما از حیث مطلب دیگر که اباحه شرعی است ایشان تمسک کرده است به قاعده حل **کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه** فرموده است در دوران امر بین محذورین هم ما احتمال حرمت می‌دهیم نمی‌دانیم این فعل حرام است یا نه؟ واجب است یا نه؟ در نتیجه شک در حلیت و حرمت داریم، شک در وجوب و عدم وجوب داریم شارع فرموده است هر شیئی حلال است حلال است یعنی آزادی می‌خواهی انجام بده و می‌خواهی ترک بکن.

## رفع مانع تخییر عقلی و اباحه شرعی توسط مرحوم آخوند

این دو قسمت جنبه اثباتی بود، بعد از بیان این جنبه اکنون به موانعی که سر راه است می‌پردازد که این مدعی مانعی دارد یا نه؟ نسبت به تخییر عقلی بیش از همین ندارد، اما نسبت به اباحه شرعی خود ایشان احساس مانع می‌کند لذا می‌فرماید یک مانعی سر راه ما هست و آن این است که وقتی گفتیم شرعا مباح است بنابراین **نه به وجوب ملتزم می‌شویم و نه به حرمت در حالی که یقین داریم این فعل یا واجب است یا حرام است؟ این موافقت التزامیه را چه می‌کنید؟** جعل اباحه شرعیه لازمه‌اش مخالفت التزامیه است، شما وقتی ملتزم شدید که این مباح است که یکی از احکام خمسه است پس نه ملتزمید به وجوب و نه ملتزمید به حرمت و حال آنکه یقین دارید که یا باید ملتزم به وجوب باشید یا ملتزم به حرمت باشید؟

**سه جواب در لفافه می‌دهد:**

جواب اول اینکه می‌فرمایند در قطع ثابت کردیم موافقت التزامیه واجب نیست، آنچه شریعت از ما خواسته در احکام تکلیفیه‌ی خمسه در اعمال این است که در خارج عمل کنید، اگر فرموده نماز صبح واجب است نماز صبح بخوان ملتزم هم نباش، ما دلیلی نداریم که موافقت التزامیه واجب باشد، مثلا همین نماز صبح که واجب مسلمی است و هیچ معارضی هم ندارد یقین هم دارید بگو نماز را می‌خوانم قربه الی الله ولی قلبا ملتزم به وجوب نیستم، گوید عیبی ندارد چون دلیل نداریم. بر هر چیزی دلیل باید داشته باشیم می‌فرماید موافقت التزامیه دلیل ندارد.

جواب دوم اینکه سلمنا که موافقت التزامیه واجب باشد در اینجا به همان که در واقع است ملتزمیم، چون این اباحه، اباحه واقعیه نیست، جعل اباحه ظاهریه است یعنی در ظاهر این شیء مباح است ولی به همان حکم الله واقعی هر چه است اگر واجب است به همان ملتزم است، اگر حرام است به همان ملتزم است، موافقت التزامیه اجمالا. و موافقت التزامیه اجمالی کافی است و تفصیلی‌اش واجب نیست.

جواب سوم اینکه مضافا بر اینکه اصلا در ما نحن فیه موافقت التزامیه تفصیلی امکان ندارد، اگر بنا باشد به خصوص وجوب ملتزم شود تشریع است، به خصوص حرمت قلبا ملتزم شوم آن هم تشریع است چون من علم به خصوص هر یک ندارم، تشریع یعنی ادخال ما لیس من الدین او شککت انه من الدین فی الدین می‌شود، خواستی واجبی را که تسلمی است، موافقت التزامیه را عمل کنی تشریع هم کردی، که کار حرامی است.

بنابراین مدعای مرحوم آخوند در نظر خودش تثبیت شد تخییر عقلی و اباحه شرعی، یک مانعی هم در نظر خودش وجود داشت که موافقت التزامیه باشد آن را هم دفع کرد پس مقتضی تمام و مانع هم مفقود، این خلاصه بیان مرحوم آخوند.

## مطلب سوم: رد ادله دیگر

مرحوم آخوند جنبه اثباتی را ثابت کرد و مانع را هم برطرف کرد اکنون باید سراغ سایر اقوال برود و اقوال دیگر را رد بکند.

**قول اول** که هم برائت عقلی و هم برائت شرعی باشد را فعلا به آن نمی‌پردازد.

**قول دوم** وجوب تعیین احدهما که گفتیم در اینجا منحصر در جانب حرمت است، اولا بعد خواهد گفت که این دلیل ندارد چون اگر بگوید حرمت معینا است بعد باید بگوید دفع مفسده اولی است من جلب المنفعه که این را جواب دادند که اشاره هم کردیم که اولا این درست نیست چون دائر مدار این است که همه جا حرام اهمیت بیشتری از واجب داشته باشد و حال آنکه خیلی اوقات واجب اهمیت بیشتری از حرام دارد پس گاهی اوقات جلب المنفعه اولی من دفع المفسده است، این را با اشاره رد می‌کند و همین مقدار کافی است برای رد این احتمال.

بعضی گفتند همین بحث موافقت التزامیه رد قول دوم هم است، بدین معنا که اگر ملتزم شویم به خصوص حرام این تشریع است، بنابراین همین می‌تواند رد قول دوم باشد، یعنی با همین بیان مختصر مرحوم آخوند هم خواسته بگوید موافقت التزامیه تفصیلیه امکان ندارد و تشریع است و هم خواسته بگوید قول دوم که یکی از اینها را باید اخذ بکنید تعیینا آن هم در حقیقت باطل است و تشریع است، شما اگر جانب خصوص حرمت را بگیرید در حالی که علم ندارید تشریع است، وجوب اخذ باحدهما تشریع است. ولی اگر گفتیم همین که گفته التزام باحدهما تفصیلا تشریع است این یک قاعده کلی است هم خصوص وجوب را می‌زند و هم حرمت را می‌زند، آنکه بعدا می‌گوید دفع المفسده اولی من جلب المنفعه درست نیست فقط جانب حرمت را می‌زند ولی اینکه گوید التزام باحدهما تفصیلا تشریع محرم است هم حرمت تعیینی و هم حرمت تعیینی هر دو را می‌تواند رد کند، این یک دلیل عامی است.

**قول سوم** که وجوب الاخذ باحدهما تخییرا است، از باب مقدمه ابتدا باید به این سوال پاسخ داده شود که **فرق بین وجوب الاخذ باحدهما تخییرا با قول چهارم که گفت تخییر بین الفعل و الترک چیست**؟ جواب اینکه عبارت مرحوم آخوند این است که **وجوب الاخذ باحدهما تعیینا او تخییرا** منظور ایشان این است که مکلفید و بر شما واجب است یکی از اینها را اخذ کنید تخییرا، یا باید جانب حرمت را اخذ کنید و در نتیجه همیشه ترک کنید یا جانب وجوب را بگیرید و همیشه انجام بدهید، هر کدام را گرفتید دیگر حق ندارید عوض کنید، آزاد نیستید، **واجب است اخذ به یکی تعیینا که اصطلاحا به آن تخییر بدوی** گویند، باید حتما یکی را اخذ کنید و وقتی که اخذ کردید بر شما حجت می‌شود، حجت که شد بر اساسش باید عمل کنید. اما در دومی گوید واجب است اخذ باحدهما تخییرا یعنی از همان اول مخیری یکی را بگیری ولی باید بگیری آزاد نیستی ولی اگر گرفتی باید تا آخرش بروی، جانب وجوب را بگیر و همیشه انجام بده، اگر در دفن کافر در شبهه حکمیه اخذ کردی جانب وجوب را همیشه باید کافر را دفن کنی، ولی اگر جانب حرمت را انتخاب کردی همیشه باید کافران را دفن نکنی. **اما قول چهارم گوید حکم العقل تخییر بین فعل و ترک، به فعل و ترک مخیری اصلا به وجوب و حرمت کاری ندارد که اخذ کنید** بلکه مربوط به عمل است، می‌گوید شما همیشه آزادید از باب لابدیت عقلیه است، چون یک علم اجمالی است که نه می‌توانید موافقت قطعیه کنید و نه می‌توانید مخالفت قطعیه کنید، موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه هم که حاصل است بنابراین شما عملا آزادید و همیشه هم آزادید، امروز میت کافر را دفن کن و فردا ترک کن، پس فردا دفن کن الی آخر.

## ان قلت قائلین به قول سوم

افرادی که این قول سوم را مطرح کردند و گفتند واجب است اخذ باحدهما تخییرا ما نحن فیه را قیاس کردند که احتمال وجوب و احتمال حرمت است به خبرین متعارضین، یک خبری گفته دفن کافر واجب است و خبری گفته دفن کافر حرام است، گفتند چهارمی مثل همانجا است، چطور در آنجا حضرت فرموده است اذن فتخیر ما مخیریم یکی را اخذ کنیم و وقتی اخذ کردیم در طول اخذ ما می‌شود حجت بر ما تعیینا باید تا آخرش برویم، گفته اینجا هم مثل همانجا است هر کدام را گرفتید در طول اخذ شما حجت می‌شود و باید تا آخرش بروید، این استدلال آنهاست.

## قلت مرحوم آخوند به ایشان

مرحوم آخوند از این استدلال جواب می‌دهد و می‌فرماید قیاس ما نحن فیه به آنجا مع الفارق است چون در خبر ثقه دو مبنا است:

### قلت بر مبنای سببیت

مبنای اول این است که قائلند حجیت خبر ثقه از باب سببیت است که در رسائل مطرح شده است، سببیت به این معناست که وقتی مثلا یک خبر گوید: خبر زراره پیش شما قائم می‌شود که نماز جمعه واجب است یک مصلحتی بر قیام این است، عمل کردن به خبر زراره مصلحت مستقلی دارد، غیر از نماز جمعه که مصلحت دارد آن مصلحت سر جایش محفوظ است اما اینجا همین که خبر قائم می‌شود عمل به خبر ثقه مصلحت دارد، خبر دیگری گوید: نماز جمعه حرام است، عمل کردن به خبر ثقه‌ای که گفته نماز جمعه حرام است یعنی به نماز جمعه نرو خود این قیام خبر سبب می‌شود که عمل کردن به این مصلحت دارد، می‌گوید دو مصلحت در کنار هم ایستاده است وقتی دو مصلحت هستند بنابراین تزاحم دو مصلحت است، به هر کدام عمل کردید یک مصلحتی را گرفتید اگر فرض کردیم اینها مساوی بودند دو مصلحت قائم شده است عقل گوید مخیری یا این را انتخاب کن یا آن را، پس در آنجا اگر گفتند بنابر سببیت در خبرین متعارضین تخییر است علی القاعده حکم به تخییر کردند. ولی در همین‌جا ما نحن فیه را نمی‌توان به این قیاس کرد چون فرض این است که خبر ثقه قائم نشده است شما فقط احتمال می‌دهید واجب باشد و احتمال می‌دهید حرام باشد، احتمال که مصلحت‌زا نیست احتمال احتمال است، بنابراین شما دو مصلحت ندارید که علی القاعده بگویید دو مصلحت مساوی است من مخیرم این مصلحت را بگیرم یا آن مصلحت را، مصلحتی در کار نیست، پس به این خاطر ما نحن فیه را به خبرین المتعارضین علی السببیه نمی‌توان قیاس کرد.

### قلت بر مبنای طریقیت

مبنای دوم در خبر ثقه طریقیت است، طریقیت یعنی وقتی خبر قائم می‌شود هیچ مصلحتی قائم نمی‌شود بر عمل کردن به خبر فقط این طریق به واقع است، اگر گوید نماز جمعه واجب است، طریق است به مصلحتی که در نماز جمعه است خودش مصلحت ندارد، اگر این خبری که قائم می‌شود می‌گوید این عمل حرام است معنایش این است که من طریق به واقعم پس طریق به مصلحت واقعیه‌ام یا طریق به مفسده واقعیه‌ام، خود من هیچ گونه مصلحتی ندارم، گوید اگر این را بگوییم باز هم قیاس مع الفارق است چون خبر ثقه بما هو خبر ثقه ظن نوعی می‌آورد، لذا در خبرین متعارضین هم اگر شارع بگوید اذن فتخیر چون خبر ثقه است مصلحت نوعیه دارد جا دارد به ما بگوید اذن فتخیر، یکی را که انتخاب کردی خبر است طریقیت دارد، مصلحت نوعیه دارد، ظن نوعی می‌آورد و احتمال مصادفت با واقع دارد، جا دارد شارع بگوید اذن فتخیر یکی را انتخاب کن، ولی در ما نحن فیه صرف احتمال است، احتمال که طریق به واقع نیست احتمال احتمال است.

فتلخص که قیاس ما نحن فیه بخبرین المتعارضین مع الفارق است اما علی السببیه فواضحٌ دو تا مصلحت قائم می‌شود اما علی الطریقیه به آن وضوح نیست اما باز هم قیاسش مع الفارق است.

## توضیح عبارت مرحوم آخوند

عبارت مرحوم آخوند در کفایه الاصول چاپ آل البیت صفحه 355 به قرار ذیل می‌باشد:

**«فصل [أصالة التخيير]**

**إذا دار الأمر بين‏ وجوب شي‏ء و حرمته‏ لعدم‏ نهوض حجة على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه‏ إجمالا ففيه وجوه‏.**

**الحكم‏ بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل‏ و حكم العقل‏ بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل‏ به‏ و وجوب‏ الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا و التخيير بين‏ الترك و الفعل عقلا مع التوقف عن الحكم به‏ رأسا أو مع‏ الحكم عليه بالإباحة شرعا أوجهها الأخير لعدم الترجيح‏ بين الفعل و الترك‏ و شمول مثل‏ (: كل‏ شي‏ء لك حلال‏ حتى تعرف أنه حرام) له‏ و لا مانع عنه‏ عقلا و لا نقلا. و قد عرفت»** می‌خواهد مانع را بزند که موافقت التزامیه است‏ «**أنه‏ لا يجب‏ موافقة الأحكام‏ التزاما»** این اشکال اول، **«و لو وجب‏ لكان الالتزام‏ إجمالا بما هو الواقع‏ معه‏ ممكنا»** آن عبارتی که با یک تیر می‌خواهد دو نشان بزند همین است با همین هم گوید التزام تفصیلی ممکن نیست و هم قول دوم را رد می‌کند «**و الالتزام التفصيلي ‏ بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه‏ دليل قطعا»** گوید اگر تشریع نباشد که هست دلیل ندارد که ما احدهما را بگیریم، هم گوید موافقت التزامیه تفصیلا امکان ندارد و تشریع است و هم گوید قولی که گفت یجب الاخذ باحدهما تعیینا دلیل ندارد چون ترجیح بلامرحج است در آینده هم رد خواهد کرد که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه آن هم دلیل نیست و غلط است پس آن را هم رد می‌کند در عین حال می‌گوید التزام تفصیلی هم ممکن نیست در همین لفافه قول دوم را رد کرد. **«و قياسه‏ بتعارض الخبرين»** اینجا می‌خواهد قول سوم را رد کند، پس در حقیقت این خودش قرینه است که آن کلام قبلی که گفت التزام تفصیلی ممکن نیست رد قول دوم است **‏«الدال أحدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب‏ باطل‏ فإن‏ التخيير بينهما»** یعنی بین الخبرین **«على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة»** دو تا مصلحت زائیده شده مساوی هم است مخیری یکی از دو مصلحت را بگیری اما در ما نحن فیه نه. این هم عطف تفسیری است «**و من‏ جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين»** پس دو مصلحت علی القاعده درست می‌شود اما در ما نحن فیه مصلحتی در کار نیست و فقط دو احتمال است‏ **«و على‏ تقدير أنها من باب الطريقية فإنه‏ و إن كان على خلاف القاعدة»** یعنی تخییر بنابر تقیید علی القاعده خلاف قاعده است چرا این را نگفتیم؟ چون علی القاعده تساقط است خبرین متعارضین بنابر طریقیت تساقط است چون هر دو که نمی‌تواند طریق به واقع باشد یکی طریق به وجوب و یکی طریق به حرمت این نمی‌شود پس علی القاعده تساقط است ولی اگر هم شارع گفته است اذن فتخیر جا دارد چون خبر ثقه بما هو خبر ثقه ظن نوعی می‌آورد غالب آن مطابق با واقع است همان را که اخذکردی طریق به واقع است اما احتمال که طریق نیست. اینکه گوید متخیر جا دارد باز هم **«إلا أن أحدهما تعيينا»** در خبرین متعارضین در جایی که ترجیح داشته باشد با مرجحی که باید بگیریم **«أو تخييرا»** مرجح نباشد متکافیء باشد **«حيث كان‏ واجدا لما هو المناط للطريقية»** مناط طریقیت در متعارضین هم هر کدام با قطع نظر از دیگری هست اما احتمال که طریقیت ندارد **«من‏ احتمال‏ الإصابة مع‏ اجتماع سائر الشرائط جعل [صار] «1» حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيينا أو التخيير تخييرا»** ترجیح در کار نباشد **«و أين ذلك‏»** چطور ما نحن فیه را به آنجا قیاس می‌کنی، **«مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا»** شما مکلفید آن صادر واقع را بگیرید **«و هو حاصل»** در دوران امر بین محذورین صادر حاصل است و احتمال موافقت و مخالفت همیشه حاصل است، **«‏و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل**‏» دلیل ندارد. **نعم** بحث دیگری است و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و هشتم شنبه 19 آذر 1401

## تبیین ادله نظریه مرحوم آخوند

بعد از آنکه مرحوم آخوند در دوران بین المحذورین اقوال در مساله را فرمود، مختار خودش این شد تخییر از نظر عقلی ولی از نظر شرعی اباحه شرعیه و سایر اقوال را به طور تلویحی رد کرد، اکنون در ابتدا نظر خود مرحوم آخوند را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

نظر مرحوم آخوند از سه قسمت مرکب است:

اول. جنبه اثباتی دارد که تخییر عقلی است.

دوم. جنبه اثباتی دیگری دارد که اباحه شرعیه هم در ظاهر است.

سوم. جنبه سلبی دارد که سایر اقوال باطل است.

وقتی نظریه مرحوم آخوند تثبیت شد بعد باید بررسی کرد که ادله دیگران را جواب داده است یا نه؟ فعلا بحث متمرکز می‌شود در تبیین ادله نظریه مرحوم آخوند.

اما اینکه عقلا تخییر است فرمودند بخاطر اینکه احتمال هر کدام از وجوب و حرمت است و هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد، بنابراین عملا مخیر هستیم به حکم عقل. مرحوم آخوند بیش از این نگفته است، ما می‌توانیم کلام ایشان را بیش از این توضیح دهیم ولی با توجه به اینکه تخییر عقلی مختار مرحوم نائینی است فعلا این جنبه اثباتی را رها می‌کنیم هنگامی که نظر مرحوم نائینی را خواستیم توضیح بدهیم در این زمینه بحث می‌کنیم، چون در حقیقت نظر مرحوم نائینی با مرحوم آخوند در یک جهت مشترکند و آن این است که هر دو تخییر عقلی را قبول دارند منتهی مرحوم آخوند یک اضافه‌ای دارد که می‌گوید اباحه شرعی هم ثابت است.

و اما آن نکته اضافی که در مختار مرحوم آخوند است که اباحه ظاهریه شرعیه باشد این است که ایشان استدلال کرده است به این روایت **کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرامٌ**، به همین شکل نه کم و نه زیاد، کلمه بعینه را ندارد.

## اشکالات به استدلال مرحوم آخوند به حدیث

نسبت به این حدیث سه اشکال به مرحوم آخوند شده است:

## اشکال اول: مختص به شبهات تحریمیه

اشکال اول این است که این حدیث مختص به شبهات تحریمیه است، دو قرینه در همین روایت وجود دارد:

یکی اینکه فرموده است **کل شیء لک حلال**، حلال در مقابل حرمت است، ربطی به شبهه وجوبیه ندارد، در حالی که بحث ما در دوران امر بین محذورین هم احتمال وجوب است و هم احتمال حرمت است، بنابراین شما از شبهات تحریمیه که حدیث مربوط به آنجا است نمی‌توانید تعدی کنید به جایی که در کنار احتمال حرمت یک احتمال وجوبی هم است.

بله، در جایی که مثلا می‌دانید خمر حرام است منتهی نمی‌دانید این مایع خمر است یا آب است؟ **شبهه موضوعیه** دارید، حدیث گوید کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، اما در ما نحن فیه که دوران امر بین محذورین است مثلا نذر کردید این گوسفند را بکشید که واجب باشد یا نذر کردید نکشید که حرام باشد اینجا که **شبهه تحریمیه موضوعیه** نیست بلکه هم شبهه تحریمیه است و هم شبهه وجوبیه است که می‌شود دوران امر بین محذوریند حدیث در اینجا قابل استناد نیست.

پس گفتیم این حدیث مختص به **شبهه تحریمیه** است یک قرینه آوردیم کلمه **حلالٌ** که در مقابل حرامٌ است شامل ما نحن فیه نمی‌شود.

قرینه دوم این است که در حدیث غایت آمده است، **کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرامٌ،** از همین **غایت** که حرمت را آورده است پس معلوم می‌شود که حدیث اختصاص به شبهه تحریمیه دارد.

به این دو قرینه که حدیث مختص به شبهه تحریمیه است مرحوم آخوند نمی‌تواند تعدی کند به دوران امر بین محذورین که احتمال وجوب و احتمال حرمت است. این اشکال اول.

## جواب اشکال

از این اشکال می‌توان جواب داد و آن جواب این است که کسی استفاده کند این حدیث در **مقام توسعه** است، شارع بر اساس این حدیث به مکلف آزادی داده است، درست است ممکن است کسی ادعا کند مورد حدیث شبهه تحریمیه است و لکن می‌توان ادعا کرد فرقی بین شبهه تحریمیه و وجوبیه نیست، شارع می‌خواهد بفرماید هر وقت شک در الزام کردید آزادید چه خصوص تحریمیه باشد چه خصوص وجوبیه باشد چه تلفیقی از آن دو باشد، بالاخره هر وقت در شریعت شک کردی الزامی به عهده شما است یا نه آزادید، توسعه است، منّت بر مکلف است، در منت فرقی بین تحریمی و وجوبی و دوران امر بین محذورین نیست.

بعلاوه اینکه کسی می‌تواند این را محکم‌تر هم بکند به اینکه اگر شک در حرمت تنها کردیم که در کنارش اباحه بود، برائت جاری می‌شود و حلیت ظاهریه می‌شود، در جایی که این شک در حرمت یک مزاحمی هم دارد که احتمال دارد اصلا این فعل واجب باشد، در آنجا به طریق اولی باید آزادی باشد، مثلا شک دارید این مایع خمر است یا آب است؟ گوید در اینجا حلال است برای شما، پس در کنار حرمت احتمال حلیت است، اگر در کنار احتمال حرمت یک وجوبی باشد که اینجا اولی است که شارع بگوید ظاهرا حلال است، به عبارت دیگر سلمنا که حدیث اصلا شبهه تحریمیه را می‌گوید، می‌گوید به ملاک اینکه حرمت در کنار اباحه است که فعلش بایدی نیست ممکن است ترکش بایدی باشد آزادید اگر این حرمت در کنارش چیزی باشد که شاید باید انجام بدهید یعنی وجوب این حرمت را بیشتر ضعیف می‌کند.

## دفاع از مرحوم آخوند

علی ای حال این استظهاری است، اگر کسی گفت الا و لابد این حدیث مربوط به شبهه تحریمیه است دوران امر بین محذورین را نمی‌گیرد ما نمی‌توانیم در جوابش چیزی بگوییم، ولی اگر کسی استظهار کرد که چه فرقی دارد اگر حرمت با اباحه در بیفتد این حدیث شامل می‌شود قطعا، اگر وجوب هم با اباحه در بیفتد برای شارع فرقی نمی‌کند مهم الزام است، شارع خواسته توسعه به ما بدهد و منت گذاشته است. به هر حال این بحث استظهاری است اگر کسی از این حدیث شریف استظهار کرد فرقی بین شبهه تحریمیه تنها و وجوبیه تنها و دوران امر بین محذورین که تلفیقی از آن دو است نیست کلام گزافی نگفته است.

## اشکال دوم: مربوط به شبهات موضوعیه

یک اشکال دیگر هم است که مرحوم خوئی به مرحوم آخوند کرده است و آن این است که این حدیث در رابطه با شبهات موضوعیه است، اصلا شامل شبهات حکمیه نمی‌شود، پس این دلیل مرحوم آخوند اخصّ از مدعی است، بحث ما در دوران امر بین محذورین است که اعم است از شبهات حکمیه و موضوعیه است، بحث ما تعمیم دارد ولی این روایتی که مرحوم آخوند استدلال کرده است مختص به شبهات موضوعیه است، چون گفته **کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرامٌ بعینه**، این در ادله برائت بحث شده و ما هم بحث کردیم و به همین نتیجه رسیدیم که یا حدیث ظهور دارد در شبهات موضوعیه به همین **قرینه‌ی بعینه** یا لااقل مشکوک است احتمال می‌دهیم مختص شبهات موضوعیه باشد و حکمیه را نگیرد.

## پذیرش اشکال توسط شیخنا الاستاذ

این اشکال به نظر ما قوی است و مرحوم آخوند در کفایه کلمه **بعینه** را نیاورده، شما تحقیق کنید، اگر در جوامع روایی ما روایت بدون بعینه پیدا شد حق با مرحوم آخوند است ولی به نظر می‌رسد روایت بدون کلمه بعینه وجود ندارد. فقط در روایت مسعده بن صدقه است که در آن هم تمام مثال‌هایی که می‌زند مربوط به شبهات موضوعیه است ولی به این لسان که مرحوم آخوند آورده که کلمه بعینه را نیاورده در مجامع روایی ما وجود ندارد. خلاصه اینکه این اشکال را نمی‌شود جواب داد.

## اشکال سوم وجود تناقض

این اشکال از مرحوم نائینی است که در اجود التقریرات در چاپ‌های جدید که چهار جلدی است جلد سوم صفحه 401 آمده است، و آن اشکال این است که فرض این است که علم اجمالی دارید که این فعلا یا قطعا حرام است یا قطعا واجب است، اصلا احتمال اباحه در واقع نمی‎‌دهید، مرحوم آخوند به مقتضای این حدیث گفتند جعل حلیت ظاهریه، آیا می‌شود یک حکم ظاهری که احتمال مطابقتش را با واقع نمی‌دهیم شارع جعل کند؟

به تعبیر مرحوم نائینی در اینجا یک تناقضی مطرح است، علم اجمالی شما دو شقه دارد گوید یا واجب است یا حرام است، این مدلول مطابقی علم اجمالی است، مدلول التزامی آن نفی غیر وجوب و حرمت است که یکی‌اش اباحه باشد، گوید اصلا یقین دارم به دلالت التزامی این حکم در واقع اباحه نیست، در حالی که حدیث گوید **کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرامٌ**، این فعل شما در ظاهر مباح ظاهری است، ما گوییم یقین داریم این در واقع اباحه نیست، حدیث گوید تو بگو در ظاهر مباح است آیا این قابل جعل است یا نه؟

به تعبیر دیگر علم ما گوید این شیء مباح واقعی نیست، حدیث گوید مباح ظاهری هست، گوییم این چطور جعل حکم ظاهری است که یقین داریم با واقع مخالف است؟ این می‌شود مناقضه علم شما از دیدگاه عالم و تطبیق حدیث بر اینجا.

یک بحثی است در اشکال ابن قبه، در کفایه هم مطرح شده است، ابن قبه قائل بود اصلا جعل احکام ظاهریه محال است و تعبد به ظن محال است، چون مثلا در ما نحن فیه این اباحه ظاهری که جعل می‌کنید از دو حال خارج نیست یا مطابق واقع است که اجتماع مثلین است یا مخالف واقع است که اجتماع ضدین است، در آنجا چندین جواب دادند که عمده تحت این عنوان می‌آمد که **جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری،** این مشکل باید حل شود که چگونه بین احکام واقعیه و احکام ظاهریه جمع کنیم؟ منتهی جواب‌هایی که دادند مربوط به شبهات بدویه است مثل اینکه شک داریم شرب تتن حلال است یا حرام است؟ گوید اگر حلیت جعل می‌کنید شاید در واقع حرام باشد که اجتماع ضدین است، شاید هم در واقع حلال باشد که اجتماع مثلین است، اینجا آن وجوه می‌آید، منتهی در آنجا ما احتمال مطابقت حکم ظاهری را با واقع می‌دهیم، منتهی اشکال ابن قبه را جواب دادند پس جای جمع بین حکم ظاهری و حکم واقعی جایی است که احتمال موافقت حکم ظاهری را با واقع بدهیم ولی در ما نحن فیه اصلا احتمال مطابقت حکم ظاهری را با واقعی نمی‌دهیم لذا آن جواب‌ها نمی‌آید، آن جواب‌ها جایی بود که احتمال بدهیم با واقع مطابق باشد ولی در جایی که یقین داریم مخالف با واقع است چطور جمع کنیم؟

لذا مرحوم شیخ انصاری گفته است این حدیث از دوران بین المحذورین انصراف دارد دلیلی هم نیاورده است، اما مرحوم نائینی که شاگرد مرحوم شیخ است و به خود خودش گوید من خزینه علم شیخم آمده این را بیان کرده گفته وجه اینکه این حدیث از دوران امر بین المحذورین انصراف دارد این است که چون احتمال مطابقت حلیت ظاهری را با واقع نمی‌دهیم لذا از دیدگاه ناظر و عالم به وجوب و حرمت یک مناقضه است، از یک طرف یقین دارم اباحه واقعی نیست، از یک طرف حدیث گوید اباحه ظاهری است، این مناقضه را نتوانسته حل کند لذا گفته بخاطر این مناقضه حدیث اینجا را نمی‌گیرد.

## دفاع از مرحوم آخوند که به واقع کاری نداریم

بعضی خواستند از مرحوم آخوند دفاع کنند گفتند ما به واقع کاری نداریم، ما نسبت به وجوب شک داریم کلّ شیء لک حلال، نسبت به حرمت شک داریم کلّ شیء لک حلال، **در اینجا دو تطبیق برای کلّ شیء لک حلال داریم** هم می‌تواند حلیت ظاهری جعل کند به لحاظ خصوص حرمت و هم به لحاظ خصوص وجوب، **ما دائر مدار شکیم** هر جا شک بود حدیث می‌آید هم نسبت به وجوب شک داریم حدیث موضوع دارد می‌آید، هم نسبت به حرمت شک داریم حدیث موضوع دارد می‌آید، ما با واقع کاری نداریم، اصلا چه لزومی دارد در حکم ظاهری احتمال مطابقت با واقع را بدهیم؟ اصلا ما با واقع چه کاری داریم؟

به تعبیر دیگر اگر همین شخص عالم به وجوب و حرمت احتمال اباحه را می‌داد، اصلا علمش سه شقی بود می‌گفت یا واجب است یا حرام است یا مباح است که احتمال مطابقت با واقع را بدهیم حدیث جاری می‌شود، اینجا هم که فقط احتمال وجوب و احتمال حرمت است هیچ اشکالی ندارد، بخاطر اینکه ربطی بین حکم ظاهری با واقعی ندارد و ما دائر مدار همین شک هستیم، هر جا شک در حلیت داریم جاری می‌کنیم، اینجا هم بالوجدان شک در حرمت و غیر حرمت داریم همین که شک داشتیم اصاله الحل را جاری می‌کنیم.

باید بررسی کرد این دفاع از مرحوم آخوند درست است یا نه؟ و الحمدلله.

# جلسه پنجاه و نهم یکشنبه 20 آذر 1401

اشکالاتی که به مرحوم آخوند شده تاره از ناحیه مقتضی است یعنی این حدیث شمولش نسبت به ما نحن فیه قاصر است که به آن قصور مقتضی گویند، یکی از ناحیه اختصاص این روایت به شبهات تحریمیه و یکی هم از جهت اینکه اختصاص دارد به شبهات موضوعیه، پس شمول این حدیث نسبت به این حدیث قاصر است، اشکال دیگری که هست پیرامون مانع است یعنی اگر بنا باشد این حدیث شامل ما نحن فیه شود لازم می‌آید با علم اجمالی به وجوب یا حرمت مناقضه داشته باشد در نظر مرحوم نائینی، این مناقضه جنبه مانعیت دارد، یعنی علم اجمالی به وجوب یا حرمت مانع می‌شود از اینکه این حدیث در دوران امر بین محذورین جعل حلیت ظاهریه کند، از یک طرف مکلف یقین دارد این فعل یا واجب است یا حرام است پس یقین دارد که اباحه واقعیه ندارد ولی این حدیث گوید من برای شما جعل حلیت ظاهریه می‌کنم، این مناقضه سبب می‌شود که مانع شود از اینکه بتوانیم این حدیث را طبق کنیم بر دوران امر بین محذورین، پس مانع دارد در اینکه حدیث بخواهد ما نحن فیه را شامل شود.

کلام در این است که آیا این مناقضه صحیح است یا نیست؟ بعضی گفتند صحیح نیست، گفتند اولا در اینجا آن مناقضه پیرامون اباحه واقعیه است، بله این فعل اباحه واقعیه ندارد، اگر حدیث جعل اباحه واقعیه می‌کرد ما یقین داریم که اباحه واقعیه ندارد ولی حدیث آمده جعل اباحه ظاهریه کرده است، اباحه ظاهریه ربطی به اباحه واقعیه ندارد، ما یقین داریم این فعل از نظر حکم واقعی‌اش یا واجب است یا حرام است، اصلا اباحه واقعیه ندارد اما چه اشکال دارد که شارع در ظاهر همین جا را برای ما اباحه جعل کند؟ بعضی این طور جواب دادند.

عرض شد اباحه ظاهریه ربطی به علم شما ندارد، بله شما علم دارید یا در واقع واجب است یا در واقع حرام است و احتمال اباحه واقعیه نمی‌دهید اگر حدیث اباحه واقعی جعل کند با علم شما در تناقض است اما اباحه ظاهری تناقضی ندارد، این یک بحثی است در جای خودش که حکم ظاهری که جعل می‌شود باید احتمال مطابقت با حکم واقعی داشته باشد یا نه با علم به عدم مطابقت هم جمع می‌شود؟ اختلاف است، بعضی که عمدتا هستند مثل مرحوم خوئی، مرحوم نائینی، شهید صدر گویند باید احتمال مطابقت حکم ظاهری با واقع باشد لذا در همین ما نحن فیه که یقین داریم یا واجب است یا حرام است نمی‌شود در ظاهر حکم ظاهری اباحه جعل شود، قطع داریم به عدم مطابقتش للواقع ولی بعضی گویند ما دائر مدار شکیم، همین قدر که شک داشتیم قوام حکم ظاهری به شک است، ما الان بالوجدان نسبت به وجود شک داریم، بالوجدان نسبت به حرمت شک داریم بنابراین می‌توانیم اباحه جعل کنیم، کلّ شیء لک حلال گوید حلیت دائر مدار شک است، این ما هستیم و شما که باید ببینیم واقعا ممکن است یا ممکن نیست؟ بنابراین این را نمی‌شود الان استظهار کرد که آیا حق با اینها است که گویند می‌شود یا اینها که گویند نمی‌شود، برای بنده هم مطلب واضح نیست از یک طرف شک داریم گفته کلّ شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام، ما الان علم به حرمت نداریم، بنابراین بالوجدان شک داریم می‌شود برائت جاری شود، از آن طرف هم وقتی یقین داریم در واقع اباحه نیست چطور در ظاهر شارع برای ما اباحه جعل کند؟

بعضی برای توجیه بیشتر گفتند ما باید ببینیم در اینجا این حدیث در حقیقت دو انطباق دارد یا یک انطباق دارد؟ با دقت در این مطلب فرق کلام مرحوم نائینی و مستشکل ظاهر می‌شود، مرحوم نائینی کلامش این است که در دوران بین محذورین فعل و ترک دارید مثل دفن کافر، فعل و ترک است، شما می‌گویید الان یا فعلش واجب است یا ترکش واجب است، یا به تعبیر دقیق‌تر یا فعلش واجب است یا فعلش حرام است، این فعل یا واجب است یا حرام است؟ می‌گوید وقتی این کار به عنوان فعل و ترک یقین به وجوب یا یقین به حرمت دارید نمی‌شود این فعل و ترک هم جایز الفعل باشد و هم جایز الترک باشد. از یک طرف علم دارید این یا واجب الفعل یا واجب الترک است، اباحه گوید جایز الفعل و جایز الترک است، گوید این نمی‌شود مناقضه دارد.

افرادی که در مقابلش هستند گویند اگر این حدیث یک انطباق داشت کلام شما درست بود شما گویید این فعل یا واجب الفعل یا واجب الترک است نمی‌شود هم جایز الفعل و هم جایز الترک باشد، آنها گویند حدیث دو تطبیق دارد نه یک تطبیق، اگر یک تطبیق باشد به عنوان فعل و ترک که بگویید هم جایز الفعل است و هم جایز الترک با واجب الفعل و واجب الترک جمع نمی‌شود ولی حدیث گوید دو تطبیق دارد، فعلش را تنها حساب کن شک در وجوب دارید حلیت، این یک انطباق، دوباره ترکش را حساب کن شک دارید ترکش واجب است یا فعلش حرام است این را هم جدا از دیگری حساب کن یک انطباق دیگر دارد، حلیت ظاهریه.

بنابراین اگر از دیدگاه مرحوم نائینی بنگریم یک انطباق است و نمی‌شود هم جایز الفعل باشد هم جایز الترک در حالی که یقین داریم یا واجب الفعل است یا واجب الترک است مناقضه دارد، ولی اگر گفتیم حدیث دو تطبیق دارد وجوب را جدا نگاه می‌کند می‌گوید شک دارید حلیت، آن طرف دیگر را هم که حرمت باشد جدا نگاه می‌کند یک انطباق دارد دوباره حلیت، مناقضه عقلائیه لازم نمی‌آید. بنابراین خودمان را به شما واگذار می‌کنیم که آیا واقعا دو تطبیق دارد یا یک تطبیق دارد؟

پس اولا عقلا مناقضه دارند، جواب دوم که داده شده این است که سلمنا مناقضه داشته باشند اما هر مناقضه‌ای که محال نیست، استحاله ندارد، در ما نحن فیه آنچه مهم است این علم اجمالی شما اثر ندارد، شما گویید اباحه ظاهریه جعل شود مناقضه دارد، مناقضه دارد یقین هم داریم حکم در واقع اباحه نیست، چه استحاله‌ای دارد؟ استحاله ندارد، اگر شارع در اینجا بگوید فعل شما ظاهرا حلال است چه می‌شود؟ شما یا انجام می‌دهید مطابق وجود می‌شود یا ترک می‌کنید، مطابق با حرمت می‌شود، پس هیچ گاه منجر به مخالفت قطعیه نمی‌شود و هیچ وقت هم شما نمی‌توانید موافقت قطعیه حاصل کنید، در نتیجه در واقعه واحده شما یا فاعلید یا تارکید، بنابراین استحاله ندارد اگر شارع مقدس اباحه ظاهری جعل کند، هیچ اشکالی در جعل اباحه ظاهری به وجود نمی‌آید، وقتی به وجود نمی‌آید چه اشکالی دارد شارع جعل اباحه ظاهری کند جعل هم نمی‌کرد شما یا این را انجام می‌دادید یا ترک می‌کردید، حالا هم که جعل کرده است باز یا انجام می‌دهید یا ترک می‌کند، در نتیجه چون استحاله‌ای ندارد، از جعل شارع مخالفت عملیه‌ای لازم نمی‌آید بنابراین شارع می‌تواند این را جعل بکند. چون علم اجمالی ثمره ندارد جعل حکم ظاهری به مشکلی برخورد نمی‌کند.

خلاصه اینکه مرحوم نائینی گوید چون یقین داریم یا واجب است یا حرام است اگر شارع جعل اباحه ظاهریه کند این با علم ما تناقض است ما می‌گوییم یقین داریم به عدم اباحه شارع در اینجا گوید اباحه هست ظاهرا این در تناقض است با علم ما جمع نمی‌شود، بعد اضافه می‌کرد حالا که مناقضه دارد پس محال است جعل کند، پس دو بخش دارد اولا مناقضه دارد و ثانیا چون مناقضه دارد محال است جعل کند، مستشکل گوید اولا مناقضه ندارد چون مناقضه با حکم واقعی است اگر اباحه واقعی جعل می‌کردیم در تناقض بود شما یقین داشتید اباحه واقعیه ندارد و لکن حدیث می‌گفت اباحه واقعیه دارد، دارد و ندارد اینها تناقض است، ولی چون حدیث اباحه ظاهری جعل کرده اباحه ظاهری ربطی به اباحه واقعی ندارد، شما یقین دارید اباحه واقعیه ندارد شارع گوید من اباحه ظاهریه جعل کردم اینها تناقض ندارد، که بر می‌گردد به اینکه دلیل ظاهری مطابقت با دلیل واقعی دارد یا نه؟ که آنجا گفتیم دلیل و برهانی بر مطابقت وجود ندارد، دلیل و برهانی نداریم که حتما باید حکم ظاهری محتمل المطابقه با واقع باشد، نه آن خودش یک چیز جدیدی است موضوعش شک است و ما در هر کدام و وجوب و حرمت بالوجدان شک داریم احتمال مطابقت حکم ظاهری با واقعی هم دلیل ندارد، جواب دوم این است که سلمنا که مناقضه دارد ولی کی گفته هر مناقضه‌ای محال است؟ بله هر مناقضه‌ای در امور تکوینی محال است ولی در امور تشریعی دائر مدار اثر است، در دایره تشریع مناقضه اشکالی ندارد، بنابراین سلمنا که مناقضه عقلایی هم داشته باشد ولی اگر علم اجمالی با جعل اباحه ظاهریه عملا منجر به مخالفت قطعیه نشود چه اشکالی دارد، حالا اثر دارد یا ندارد بحث خواهد شد ولی فعلا از ناحیه استحاله جواب بدهیم.

می‌گوید سلمنا مناقضه دارد ولی کی گفته هر مناقضه‌ای محال است؟ اگر در امور شرعیه منجر به مخالفت قطعیه نشود اشکالی ندارد، ما در اینجا عملا یا فاعل هستیم یا تارک هستیم، جعل اباحه ظاهریه به این فعل و ترک ما هیچ ضرری وارد نمی‌کند، بنابراین هر مناقضه‌ای اگر منجر به مخالفت قطعیه نشود عیبی ندارد.

ان قلت چه اثری دارد؟ حالا شارع اباحه ظاهری جعل نمی‌کرد ما یا فاعل بودیم یا تارک بودیم الان هم که جعل کرده چه اثری دارد؟

قلت اثر دارد و آن اینکه مکلف فعل و ترکش مستند به شارع است، اگر این جعل نمی‌شد عقل می‌گفت از باب لاحرجیت عقلیه عیبی ندارد چون یا فاعلی یا تارکی اشکالی ندارد، اما حالا که شرع جعل کرده است گوید انجامش می‌دهم چون شارع تجویز کرده است، ترکش می‌کنم چون شارع تجویز کرده است، استناد به خدا می‌دهم برای اثر همین مقدار کافی است.

خلاصه اینکه هر دو نظریه را گفتیم هم کلام مرحوم نائینی را گفتیم هم کلام مخالفش را هم گفتیم و در این بین برای ما خیلی صاف نیست نمی‌دانیم حق با نائینی است یا حق با آن آقا است ولی در دلمان است که حرف آن مخالف دور از آبادی نیست.

به هر حال فرض این است که حدیث فقط شبهات موضوعیه را شامل می‌شود اگر آن مشکل را مطرح کردیم می‌شود اخص از مدعی، یکی دیگر هم در رابطه با شبهات تحریمیه است که وقتی در شبهات تحریمیه بود باز دوران امر بین محذورین را شامل نمی‌شود، البته آن هم باز قابل جواب است، علی ای حال این اشکال آقای نائینی وارد باشد یا نباشد مهم نیست فرض این است که این حدیث نمی‌تواند دوران بین محذورین را شامل شود. ولی این هم توجه شود که در حدیث رفع هم باز این بحث‌ها را داریم لذا ذهنتان برای آنجا آماده باشد.

اینکه حکم ظاهری مطابقت با واقع می‌خواهد یا نمی‌خواند نیاز به تفکر دارد هر چند دو ادعا است افرادی مثل مرحوم نائینی قائلند باید احتمال مطابقت با واقع باشد، نظریه شهید صدر را مطرح کنیم روشن‌تر می‌شود. در اینجا تمام بحث بند به همین است که آیا مطابقت حکم ظاهری با واقع شرط است یا نه؟ عده‌ای مثل شهید صدر گویند شرط است که الان می‌گوییم عده‌ای گویند شرط نیست باز این یک بحث ما ورای اینها دارد که این را اشاره می‌کنیم.

حکم واقعی اجمالی داریم و حجت هم باشد حجیتش اثر ندارد، نه می‌توانیم موافقتش کنیم و نه می‌توانیم مخالفتش کنیم تخییر هم عقلی می‌شود. انجام می‌دهیم چون چاره‌ای نداریم اما شارع که چیزی جعل نکرده است، ما نمی‌دانیم شارع اباحه جعل کرده در ظاهر یا حلیت یا حرمت نمی‌دانیم در ظاهر چه چیزی جعل کرده است، ما الان داریم بررسی می‌کنیم که آیا شارع می‌تواند یک حکم ظاهری داشته باشد یا نه که مخالف واقع است؟ می‌خواهیم ببینیم کل شیء لک حلال اینجا را شامل می‌شود یا نه؟ همه‌اش دائر مدار این نکته آخر است که آیا احتمال مطابقت حکم ظاهری با واقعی شرط است یا نیست؟ عده‌ای گویند شرط است و عده دیگر گویند شرط نیست ما گوییم هیچ کدام دلیلی ندارند.

مرحوم شهید صدر گفته در اینجا نمی‌شود اباحه واقعیه جعل شود، در جمع حکم واقعی و ظاهری مبنای شهید صدر این است که **جعل حکم ظاهری بر اساس تزاحم حفظی بین ملاکات الزامی و ملاکات ترخیصی است**، بدین معنا که در واقع احکام الزامیه مثل وجوب و حرمت داریم، اینها ملاک الزامی دارند، از آن طرف هم اباحه داریم، اباحه هم دو قسم است یا اباحه لااقتضاء است یعنی فعل نه مصلحت دارد و نه مصلحت، و یک اباحه اقتضائی داریم یعنی آزاد بودن مصلحت لزومی دارد، شارع می‌خواهد که شما آزاد باشید، این را اسمش را گذاشته مصلحت لزومی، مصلحت اقتضائی، یعنی اقتضاء دارد که شما آزاد باشید.

بعد بنابراین این گفته احکام واقعیه اگر یقین دارید در یک جایی الزام است بحثی نداریم، مثل واجبات معلومه و محرمات معلومه، تزاحمی نیست، جاهایی که یقین دارید مصلحت اقتضائی است آن هم باز یقین دارید گیری ندارید، و لکن در یک موردی شک می‌کنید آیا اینجا مصلحت لزومی است یا ترخیصی؟ مثلا در شبهه وجوبیه مثل دعا عند رویت الهلال نمی‌دانید اینجا شارع الزام دارد یا مصلحت ترخیصی دارد؟ در شرب تتن نمی‌دانید مصلحت الزامی ترک دارد یا مصلحت آزادی دارد؟ بنابراین الی ما شاء الله در احکام شک می‌کنید اینجا جای الزام است یا جای مصلحت ترخیصی و اقتضائی است؟ چون مشتبه می‌شود شارع مقدس باید به طور کلی ملاحظه کند که آیا مصلحت‌های الزامی مقدم است و اهمیت دارد یا ترخیصی‌ها اهمیت دارد؟ اسم این را گذاشته تزاحم حفظی، یعنی الزامیات گوید مرا حفظ کن، ترخصیات گوید من را حفظ کن، پس در مقام حفظ اینها تزاحم دارند، کجا تزاحم دارند؟ در موارد شک، در موارد شک الزامیات گویند ما باید حفظ شویم، ترخیصیات گویند ما باید حفظ شویم، شهید صدر گوید هر کدام از اینها که اهمیت بیشتری داشته باشد شارع باید در مقام شک یک چیزی جعل کند که آن اهم حفظ شود، گوید ما که اصولی هستیم به این نتیجه رسیدیم که از دیدگاه شارع مصالح ترخیصیه اهمیت بیشتری دارند، لذا شارع همیشه در موارد شک ترخیص جعل کرده است. گوید ما به این نتیجه رسیدیم که ملاکات ترخیصی برای شارع اهمیت بیشتری دارد لذا شارع در موارد شک همیشه برائت جعل کرده تا در نتیجه آن ملاکات ترخیصی اگر در واقع ترخیصی باشد حفظ شود که البته گاهی هم در واقع آن ملاکات الزامی تفویت می‌شود، در دعا عند رویه الهلال، برائت جعل می‌کند شاید در واقع واجب باشد و از بین می‌رود، در شبهات تحریمیه برائت جعل می‌کند ممکن است در واقع حرام باشد آن از دست می‌رود و لکن شاید هم در همان جا وجوبی نباشد حرمتی نباشد ملاکات ترخیصی حفظ می‌شود، ما بخاطر اینکه در مجموع ملاکات ترخیصی حفظ شود به یک قانون کلی ترخیص جعل می‌کنیم تا خاطرمان جمع باشد که همه ملاکات ترخیصی حفظ شده است، این را اسمش را گذاشته تزاحم حفظی، لذا گفته است ملاک جعل برائت همین تزاحم حفظی است، گفته این ملاک در شبهات بدویه که علم اجمالی نیست حفظ می‌شود، رعایت می‌شود، ملاکش تسهیل مکلفین است مصلحت حفظ می‌شود، در شبهات وجوبیه حفظ می‌شود و لکن این ملاک در دوران امر بین محذورین نمی‌آید، چون در اینجا تزاحم واقع شده است بین ملاک الزامی وجوب و ملاک الزامی تحریم، پس اگر شارع در اینجا ما را مرخص کند نه بخاطر ترجیح جانب مصلحت ترخیصی بر الزامی است بلکه از باب تساوی مصلحت لزومی وجوب با مصلحت لزومی تحریم است اصلا مصلحت تسهیل در بین نیست، چون ملاک لزومی وجوب با ملاک لزومی حرمت برابر بودند فرقی نکرده از این باب می‌گوید تو آزادی، آزادی در اینجا ربطی به آزادی حدیث کل شیء لک حلال ندارد، ملاک ترخیصی حدیث بخاطر ترجیح جانب ملاک مصلحت ترخیصی است بر الزامی اما در دوران امر بین محذورین هیچ گونه ملاک ترخیصی وجود ندارد از باب اینکه دو ملاک الزامی مساوی‌اند ما مرخصیم، پس بنابراین از این باب است که حدیث کل شیء لک حلال بر اینجا منطبق نمی‌شود چون ما کشف کردیم که ملاک جریان حدیث تقدیم مصلحت ترخیصی است بر مصلحت الزامی و این ملاک در دوران امر بین محذورین منطبق نمی‌شود چون از باب تساوی دو ملاک الزامی است که ربطی به ملاک حدیث حل ندارد این کلام شهید صدر است. اگر دقت کرده باشید در نهایت حق را به مرحوم نائینی می‌دهند بخاطر اینکه در اینجا اصلا ملاک جعل حدیث حل جاری نمی‌شود پس مشکل، مشکل اثباتی است و الحمدلله.

# جلسه شصتم دوشنبه 21 آذر 1401

بحث در رابطه با این بود که در دوران امر بین محذورین آیا حدیث حل جاری می‌شود یا نه؟ عرض شد مرحوم نائینی گفته است اگر بنا باشد این حدیث جاری شود یک نحوه تناقض است، چون از یک طرف مکلف علم دارد این واقعه یا واجب است یا حرام است اگر شارع بگوید در ظاهر حلال است یقین دارد که حکم واقعی‌اش حلیت نیست، چطور می‌شود که در ظاهر جعل حلیت بکند؟ عرض شد مرحوم صدر در اینجا طبق مبنای خودش از مرحوم نائینی دفاع کرده است که بیان شد مبنای خودش در جمع بین حکم ظاهری و واقعی این است که ملاک ترخیصات ظاهریه از باب تزاحم حفظی است بین ملاکات الزامیه و ملاکات ترخیصیه یا احکام الزامیه و احکام ترخیصیه، لذا چون از شریعت فهمیده‌ایم که احکام ترخیصیه اهمیت بیشتری دارد از احکام الزامیه شارع مقدس در مقام شک برای ما حکم ظاهری ترخیصی جعل کرده است تا آن ترخیصات واقعیه علی تقدیر اینکه باشد حفظ بشود و اسمش را تزاحم حفظی گذاشته است، بر اساس این مطلب گفته در ما نحن فیه حدیث حل به آن ملاک تزاحم حفظی جاری نمی‌شود. چون در شبهات بدویه شک دارید این دعا واجب است یا غیر واجب، شرب تتن حرام است یا غیر حرام، پس بین ملاک ترخیصی و ملاک الزامی تزاحم واقع می‌شود، در آنجا ادله برائت جا دارد، گوید چون تزاحم واقع شده است بین ملاک الزامی و ملاک ترخیصی ما برائت جاری می‌کنیم، مفاد ادله برائت که من جمله حدیث حل است همین است.

اما در ما نحن فیه تزاحم بین دو الزام است و اصلا ترخیصی در بین نیست، الزام وجوب با الزام تحریمی با هم تزاحم کردند، در اینجا اگر فرض کردیم اینها با هم مساوی هستند از باب اینکه هیچ کدام از دو الزام ترجیحی با هم ندارند شارع گوید از این باب آزادید، هیچ گونه ملاک ترخیصی در بین نیست گوید چون این الزام بر آن الزام ترجیحی ندارد پس تو مختاری هر کدام را اختیار کنی، در حالی که ملاک جریان حدیث حل تزاحم بین ملاک ترخیصی و ملاک الزامی است لذا این خودش قرینه می‌شود که بگوییم آن حدیث حل در ما نحن فیه جاری نمی‌شود، این یک مشکل اثباتی دارد، گوید چون ما از ادله برائت که من جمله حدیث حل است استفاده کردیم ملاک جریان آنها تزاحم بین ترخیص و الزام است، در شبهات بدویه واضح است اما در ما نحن فیه این ملاک وجود ندارد چون تزاحم بین یک الزام و الزام دیگری است، اینجا ملاک جریان حدیث حل پیاده نمی‌شود، به این نکته اثباتی می‌گوییم حدیث حل در دوران امر بین محذورین جاری نمی‌شود فتلخص که عدم جریان بخاطر استظهار از حدیث است که استظهار کردیم در جایی جاری می‌شود که تزاحم بین ترخیص و الزام باشد اما در ما نحن فیه تزاحم بین الزام و الزام دیگری است، لذا می‌گوییم حدیث بخاطر این نکته اثباتی قصور دارد که ما نحن فیه را بگیرد.

به خلاف مرحوم نائینی که ایشان می‌گفت مشکل ثبوتی دارد، مشکل ثبوتی این است که ما از طرفی علم داریم که یا واجب است یا حرام است، حدیث حل گوید در مقام ظاهر حلال است، یقین داریم این مفاد حدیث خلاف واقع است چون احتمال مطابقت حکم ظاهری با حکم واقعی لازم است، شما نمی‌توانید حکم ظاهری را در جایی جاری کنید که یقین به خلاف واقع دارید، این نکته ثبوتی است. بنابراین شهید صدر آمده کلام مرحوم نائینی را بر مبنای خودش درست کرده است این خلاصه مطلبی که عرض شده بود.

ما از قدیم هم در ذهنمان بوده است که اصل مبنای شهید صدر اشکال دارد، اینکه در جمع بین حکم ظاهری و واقعی گفته ملاک جریان برائت در موارد شک تزاحم حفظی است بین ملاکات الزامی و ترخیصی، این را قبول نداریم، از کجا می‌گویید؟ اساسا نمی‌توانیم ملاک اقتضائی را در ناحیه ترخیص تصویر کنیم، که شارع مثلا خواسته باشد که شما باید آزاد باشید، این را نمی‌فهمیم، کار شارع این است که می‌گوید یا انجام بده یا انجام نده، الزام‌ها را از ما می‌خواهد اما اینکه یک اباحه‌ی اقتضائی داشته باشیم که حتما باید آزاد باشیم به نحوی که با الزامیات تزاحم کند اصلا این را نمی‌توانیم تصور کنیم و حال آنکه مبنای شهید صدر بند به همین است، وقتی این را نتوانستیم قبول کنیم اصل مبنا فرو می‌پاشد، وقتی اصل مبنا غلط و باطل شد بعد کسی از اما سوال می‌کند ملاک جعل حکم ظاهری چیست؟ گوییم منت بر عباد است، آزادی و تسهیل بر مکلفیم که گوید در مواقع شک شما را آزاد گذاشتم، نه اینکه چون در واقع بین ملاکات ترخیصی و ملاکات الزامی تزاحم شده است شارع ما را آزاد گذاشته تا آنها حفظ شود. این طور نیست، شارع ما را آزاد گذاشته تا راحت باشیم، ما امت مرحومه هستیم در مقابل سایر امت‌ها خداوند بر ما ترحم کرده و منت گذاشته است گفته در مواقع شک بر شما جعل احتیاط نکردم، این ملاک است و اگر کسی گفت این ملاکش است می‌تواند بگوید چه اشکالی دارد در دوران امر بین محذورین هم حلیت جاری می‌شود، اصاله الحل.

بنابراین مبنای شهید صدر اصلش اشکال دارد که وقتی اشکال داشت تطبیقش هم بر اینجا که بگوید حدیث حل به این خاطر جاری نمی‌شود، گوییم نه به این خاطر مشکلی ندارد، اگر هم باشد مشکل همان مشکل مرحوم نائینی است که ما باید احتمال مطابقت حکم ظاهری را با حکم واقعی بدهیم و چون در اینجا قطع داریم حکم واقعی اباحه نیست پس احتمال مطابقت این حکم ظاهری را با واقعی نمی‌دهیم.

یعنی اینکه شارع در ظاهر برای ما جعل اباحه کرده است بخاطر این است که مباح‌های واقعی‌اش حفظ شود به این خاطر نیست، شهید صدر ادعایش این است که در ظاهر برائت جعل کرده است به خاطر این است که برایش اهمیت دارد که ملاکات ترخیصی حفظ شود، می‌گوییم اول ثابت بکن چنین ملاکات اباحه‌ای دارد که بخواهد حفظ بکند آنها را، اصلا چنین چیزهایی ندارد که مباح واقعی داشته باشد بخواهد آنها حفظ شود، برای شارع الزامیات مهم است که وجوب و حرمت باشد اما اینکه یک اباحه واقعی باشد که آن قدر برای شارع مهم باشد که با الزامات درگیری پیدا کند و تازه بخواهد بر آنها غلبه کند این کلام خیلی بعید است.

مرحوم امام در کتاب انوار الهدایه مرتب کلمات مرحوم نائینی را اشکال کرده است، مرحوم امام در اصولش تا می‌تواند کلمات مرحوم نائینی را می‌آورد و رد می‌کند، هیچ وقت برای تایید نمی‌آورد، در اینجا هم در انوار الهدایه آورده و مطالبی را که در رد مرحوم نائینی گفتیم ایشان هم دارد.

مرحوم نائینی فرمود جعل اباحه ظاهریه چون قطع داریم به عدم مطابقتش با واقع نمی‌شود جعل شود، ایشان گفت از یک طرف علم به الزام دارید و از طرف دیگر قائلید شارع در ظاهر اباحه جعل بکند، فرمود این نمی‌شود، مرحوم امام اشکال کرده که اگر در حقیقت احکام خمسه تکلیفیه با هم تضاد داشته باشند احکام واقعیه هستند، دو حکم واقعی مثل وجوب و حرمت با هم جمع نمی‌شوند، اباحه و استحباب با هم جمع نمی‌شوند، وجوب و اباحه با هم جمع نمی‌شوند، اینها با هم جمع نمی‌شوند که مبنای مرحوم آخوند است، ولی چه اشکالی دارد ما در واقع یقین داریم این فعل یا حرام است یا واجب ولی در ظاهر اباحه جعل شود، گفته اگر احکام با هم مشکل داشته باشند خود احکام با هم مشکل دارند که دو تایشان با هم جمع نمی‌شوند اما علم به الزام با علم به اباحه چه اشکالی دارد؟ شما علم دارید در واقع یا واجب یا حرام است ولی در ظاهر هم علم دارید اباحه است، گفته با هم اشکالی ندارد، لذا ایشان گفته جعل اباحه هیچ مشکلی ندارد.

خلاصه اینکه جان کلام در اینجا که آیا اصاله الحل جاری می‌شود یا نه همین اختلافی است که بین مرحوم نائینی از یک طرف که گوید جاری نمی‌شود و مرحوم خوئی هم در مصباح الاصول گوید جاری نمی‌شود و شهید صدر که گوید جاری نمی‌شود و استاد ما آقای وحید هم قائل است که جاری نمی‌شود پس چهار نفر قائلند که جاری نمی‌شود نکته‌اش هم همین است که از یک طرف قطع دارید که یا واجب است یا حرام نمی‌شود قطع پیدا کنید که در ظاهر هم حرمت جعل شده است، ولی از آن طرف مرحوم امام و بعضی معاصرین گویند می‌شود، نکته‌اش هم همین است که گویند اشکالی ندارد که اگر اینها با هم هر دو وجوب باشد و اباحه واقعی جمع نمی‌شوند ولی به همان ملاکی که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی از ابن قبه جواب می‌دهید اینجا اباحه ظاهریه با الزام واقعیه جمع می‌شود، همان‌طور که در شبهات بدویه اباحه ظاهریه با حرمت واقعیه که شاید حرام واقعی باشد جمع می‌شود در اینجا هم اباحه ظاهریه با الزام واقعیه جمع می‌شود اشکالی ندارد.

## پژوهش‌های مقرر

انوار الهدایه

## نظر شیخنا الاستاذ در تضاد اباحه ظاهریه و الزام واقعیه

ما در ذهنمان است که سخت است بپذیریم در اینجا اباحه ظاهریه با الزام واقعیه در تضاد باشد، ما فعلا به همین نتیجه رسیدیم که حق با مرحوم نائینی است، ما یقین داریم در واقع یا واجب است یا حرام است از آن طرف شارع بگوید در ظاهر حلال است این پذیرشش سخت است، فعلا با مرحوم نائینی موافقیم تا ببینیم در آینده چه می‌شود.

این بحث یک بحث عامی است که در جاهای دیگر هم اثر دارد، اصلا بحث تمامش این است که آیا دلیلی داریم که باید حکم ظاهری محتمل المطابقه با واقع باشد یا نه؟ همه بحث منوط به همین است، افرادی مثل مرحوم نائینی قائلند در مرتبه حکم ظاهری باید حکم واقعی محفوظ باشد یعنی احتمال بدهید که این حکم ظاهری با واقع موافق است ولی اگر یقین به مخالفت داشته باشید این حکم ظاهری جا ندارد چون شک ندارید، چون قوام حکم ظاهری به شک در حکم واقعی است، باید در حکم واقعی شک داشته باشیم تا حکم ظاهری جعل شود، اگر یقین به حکم واقعی داریم که الزام است که یا وجوب یا حرمت است پس در حقیقت گویا شک نداریم تا حکم ظاهری جعل شود کلام مرحوم نائینی همین است و ما هم همین را قبول داریم.

بحث اینجا با آنجا مشترک است و آن بحث مشترک این است که آیا احتمال مطابقت حکم ظاهری با واقعی در جعل حکم ظاهری شرط است یا نیست؟ ثمره‌اش هم در دوران بین محذورین ظاهر می‌شود، اگر گفتیم احتمال مطابقت شرط است در دوران امر بین محذورین هیچ اصل ظاهری جاری نمی‌شود چون به حکم واقعی یقین داریم که یا الزام به وجوب است یا الزام به حرمت است پس شک نداریم احتمال مطابقت نمی‌دهیم، ولی اگر کسی گفت حکم ظاهری و حکم واقعی دو وادی هستند و ملاک حکم ظاهری شک است و ما الان در خصوص وجوب شک داریم و در خصوص حرمت هم شک داریم، دو تطبیق دارد جدا جدا ربطی به هم ندارد، ما از قدیم در رفع ما لا یعلمون که کلام مرحوم خوئی را می‌شنیدیم سختمان را بپذیریم، اینکه چشمانمان را ببندیم و وجوب را ببینیم و حرمت را نبینم، از یک طرف شک در وجوب داریم، از آن طرف هم شک در حرمت داریم، دو تا را با هم می‌بینیم علم اجمالی به احدهما داریم آیا واقعا چشمانمان را ببندیم و یکی‌اش را فقط ببینیم شک داریم بگوییم اباحه ظاهریه یا چشمانمان را باز کنیم و هر دو را با هم ببینیم، در ذهنمان این است که باید با هم ببینیم.

## تتمه بحث از نظریه مرحوم آخوند

در تتمه این بحث دو مطلب باقی ماند که در آینده روشن می‌شود چون نظریه آخوند را که مطرح کردیم عرض شد سه شاخه دارد دو شاخه اثباتی و یک شاخه سلبی، شاخه اثباتی این بود که تخییر عقلی، این را فعلا بحث نکردیم گفتیم چون مختار مرحوم نائینی است آنجا بحث می‌شود، یکی هم اینکه آخوند خواست اباحه شرعی جعل کند که جعل کرد ولی از رفع ما لا یعلمون حرفی نزد چرا از رفع ما لا یعلمون حرفی نزد؟ این خودش یک سوالی است، قبح عقاب بلا بیان را در آینده مطرح می‌کند. پس این چند سوال باقی ماند:

وجه تخییر عقلی که مرحوم آخوند مطرح کرده چیست؟ که در کلام مرحوم نائینی خواهیم گفت.

چرا برای برائت شرعی مرحوم آخوند به رفع ما لا یعلمون تمسک نکرده است؟

قبح عقاب بلا بیان که مرحوم آخوند فعلا در اینجا مطرح نکرده است چه می‌شود؟ که در بحث‌های آینده مطرح خواهد شد.

## نظریه اول برائت عقلی و برائت شرعی

تا اینجا نظریه آخوند را نتوانستیم بپذیریم، بحث جدید که نظریه دیگر است این است که می‌خواهد هم برائت شرعی جاری شود و هم برائت عقلی از هر دو، الان شک داریم این فعل واجب است یا حرام است؟ پس نسبت به وجوب شک داریم نسبت به حرمت هم شک داریم، نظریه اول که آخوند مطرح کرد این بود که هم برائت شرعیه جاری می‌شود هم برائت عقلی، نسبت به خصوص وجوب شک دارید قبح عقاب بلا بیان، نسبت به حرمت شک دارید قبح عقاب بلا بیان که می‌شود برائت عقلی، نسبت به هر کدام شک دارید رفع ما لا یعلمون، فرقش با قبل این است که در بحث قبل می‌گفت اصاله الحل کل شیء لک حلال اما نظریه جدید گوید رفع ما لا یعلمون جاری می‌کنیم و الحمدلله تعالی.

# جلسه شصت و یکم سه‌شنبه 22 آذر 1401

بحث در رابطه با اقوال در دوران امر بین محذورین بود، از قول مرحوم آخوند که قائل به تخییر عقلی و اباحه شرعیه شد فارغ شدیم که دو بحث باقی ماند که چرا ایشان قائل به برائت عقلی شده گفتیم در کلام مرحوم نائینی می‌گوییم و اما اینکه چرا تمسک به حدیث رفع نکرده است آن را هم بعدا خواهیم گفت. فعلا بحث در رابطه با قول اولی است که کفایه مطرح کرده است که در بحث ما نظریه بعد الآخوند است و آن این بود که ما هم از وجوب و هم از حرمت برائت جاری می‌کنیم هم برائت عقلی و هم برائت شرعی.

برائت عقلی که خیلی بحث ندارد، عقل گوید نمی‌دانید نسبت به وجوب عقاب دارید یا نه؟ عقاب شما بلا بیان است قبیح است، نمی‌دانید نسبت به حرمت عقاب دارید؟ شک دارید اگر در واقع انجام بدهید و حرام باشد در واقع چون بیانی برایش ندارید عقاب شما قبیح است حالا این جاری می‌شود یا نه بماند آنچه مهم است حدیث رفع است اگر وضعیت حدیث رفع روشن شود آن هم به تبع همین است. اشکالاتی که در حدیث رفع بعضی‌هایش مشترک است با همین قبح عقاب بلا بیان که یکی‌اش همین بی‌اثری است که در آینده خواهیم گفت ولی فعلا به قبح عقاب بلا بیان کاری نداریم. انما الکلام در این است که آیا حدیث رفع نسبت به هر کدام از وجوب و حرمت جاری می‌شود یا نمی‌شود؟

در اینجا سه اشکال اساسی است، دو تا از مرحوم نائینی است و یکی‌اش هم از مرحوم اصفهانی است که در اینجا اصلا حدیث رفع نمی‌شود جاری شود.

## اشکال اول مرحوم نائینی

اشکال اول این است که مرحوم نائینی فرموده است در اینجا اگر بخواهد رفع جاری شود چون رابطه بین رفع و وضع عدم و ملکه است، هر جا وضع ممکن باشد رفع هم ممکن است، هر جا وضع ممکن نباشد رفع هم ممکن نیست، تقابل وضع و رفع تقابل ملکه و عدم ملکه است، وضع ملکه است و رفع عدم ملکه است. ایشان می‌فرماید که هر جا رابطه ملکه و عدم ملکه باشد هر جا ملکه ممکن باشد عدم ملکه هم ممکن است و هر جا ملکه محال باشد عدمش هم محال است منتهی مهم تطبیق آن در ما نحن فیه است، در ما نحن فیه گفته امر بین محذورین است نمی‌دانیم این فعل واجب است یا حرام است؟ احتیاط ممکن نیست، هر دو را انجام دهیم موافقت قطعیه امکان ندارد نمی‌توانیم کاری انجام دهیم که هم مطابق با وجوب باشد و هم مطابق با حرمت باشد امکان ندارد بین فعل و ترک جمع کنیم، از آن طرف مخالفت قطعیه هم امکان ندارد چون ضدین لا ثالث است یا وجوب است یا حرمت است نمی‌توانیم کاری کنیم که نه مراعات وجوب باشد و نه مراعات حرمت، عملا یا انجام می‌دهیم با وجوب موافق است یا ترک می‌کنیم با حرمت موافق است نمی‌توانیم مخالفت قطعیه کنیم یعنی کاری کنیم که با هیچ کدام جور در نیاید امکان ندارد، از طرف سوم موافقت احتمالیه هم که حاصل است یعنی هر کار بکنیم می‌شود موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه بنابراین عملا یا انجام می‌دهیم مطابق با وجود است یا ترک می‌کنیم مطابق با حرمت است احتمالا، پس وضع احتیاط ممکن نیست، وقتی وضع احتیاط ممکن نیست حدیث رفع هم که می‌خواهد وجوب احتیاط را بردارد، اگر وضعش ممکن نیست رفعش هم ممکن نیست پس حدیث رفع جاری نمی‌شود. چون جعل حکم ظاهری به این است که احتیاط جعل کند و جعل احتیاط ممکن نیست، وقتی جعل احتیاط ممکن نبود رفع احتیاط هم ممکن نیست، چون رابطه بین وضع و رفع رابطه ملکه و عدم ملکه است، ملکه که محال است عدم ملکه هم که رفع است محال است، به این نتیجه رسیده که در اینجا حدیث رفع جاری نمی‌شود وقتی جاری نشد می‌گوید چون یا عملا فاعل هستید یا تارک هستید از باب لاحرجیت عقلیه مخیرید. وقتی حدیث رفع جاری نشد نمی‌توانیم بگوییم اینجا برائت شرعی داریم، وقتی برائت شرعی نداشتیم عقل گوید چاره‌ای نداری هر کار خواستی بکنی بکن، می‌خواهی انجام بده می‌خواهی هم ترک کن، از باب لاحرجیت عقلیه آزادی. این اشکال اول مرحوم نائینی.

## جواب مرحوم خوئی به اشکال مرحوم نائینی

مرحوم خوئی فرمودند ابتدا در تکوین مثالی بزنم و آن اینکه الان شما در آن واحد نمی‌توانی در دو مکان متفاوت باشی، در یک آن در دو مکان بودن محال است چون جمع بین ضدین است، و لکن یکی‌اش را می‌توانی، اگر در اینجا می‌توانی باشی بعد اینجا می‌توانی بروی جای دیگر مثلا حرم، بعد چون می‌توانی در یک جا باشی صحیح است بگویی من هیچ جا نیستم، همزمان نمی‌توانی هم در اینجا و هم در آنجا باشی ولی در یک جا می‌توانی باشی، اگر در یک جا می‌توانی باشی صحیح است بگویی من در هیچ جا نیستم، یعنی در این دو جا نیستم یعنی در جای سومی هستم، می‌گوید درست است در یک آن اجتماع ضدین نمی‌شود که هم اینجا باشی و هم آنجا باشی ولی در عین حال در یک جا چون می‌توانی باشی صحیح است بگویی من می‌توانم در هیچ کدام از این دو جا نباشم مثلا در حرم باشم، بنابراین در افعال متضاده همزمان نمی‌توان همه‌شان را جمع کرد ولی چون قدرت بر یکی‌شان داری صحیح است بگویی در هیچ جا نمی‌ایستم می‌روم جای دیگر، جمعشان نشاید ولی رفعشان می‌شود، منتهی ارتفاعشان به قدرت بر یکی است ولی اگر باز قدرت بر هیچ کدام نداشته باشی باز نمی‌توانی بگویی در هیچ جا نیستم، لااقل باید قدرت بر یکی داشته باشی تا قدرت بر ترک هر دو داشته باشی، قدرت بر یکی کافی است که بگوید قدرت بر رفع هر دو دارم.

بنابراین علی رغم اینکه شما در یک آن نمی‌توانید چند کار انجام دهید و قدرت بر جمعش ندارید ولی قدرت بر رفع همه دارید به اینکه در یک جایش قدرت دارید، چون قدرت بر یک جا دارید صحیح است بگویی همه‌اش را ترک کردم. ما نحن فیه هم همین طور است در ما نحن فیه که دوران امر بین محذورین است شارع نمی‌تواند هر دویش را جعل کند در ظاهر که احتیاط جعل کند ولی یکی‌اش را که می‌تواند، می‌تواند بگوید در دوران بین محذورین فقط وجوب را برایت جعل کردم چون یکی‌اش را می‌تواند جعل کند صحیح است بگوید هر دویش را رفع کردم. این هم کلام مرحوم خوئی.

## اشکال آیت الله وحید خراسانی به جواب مرحوم خوئی

آیت الله وحید دقت خوبی کرده است گفته بین فعل و ترک از یک طرف و بین وضع و رفع از طرف دیگر خلط کردید، اگر در حدیث رفع ترک بود حق با شما بود، ولی در حدیث رفع کلمه رفع آمده است کلمه ترک نیامده است نفرموده است تُرِکَ بلکه گفته رُفِعَ، رفع در مقابل وضع است معنا ندارد شما قدرت بر وضع یک شیء داشته باشی بعد بگویی قدرت دارم بر رفع دو شیء، اینکه نمی‌شود، وضع هر چیزی برای خودش است. وضع و رفع هر شیئی با خود آن شیء ملاحظه می‌شود، معنا ندارد بگویید قدرت بر وضع این شیء دارم بعد بگویید قدرت بر رفع این و آن دارم، هر چیزی را در وضع و رفع باید با خود آن چیز بسنجید، اینها رابطه‌شان به قول مرحوم نائینی ملکه و عدم ملکه است در ما نحن فیه اگر می‌خواهید رفع را هم به وجوب و هم به حرمت بزنید باید وضع را هم بتوانید با هم به هر دو بزنید، اگر نمی‌توانید به هر دو احتیاط را جعل کنید رفع هر دو هم نشاید. بنابراین حق با مرحوم نائینی است اینها را باید با هم حساب کنید، اگر می‌توانستید آن حکم واقعی را در ظاهر جعلش بکنید، جعل به آن به این است که آن را حفظ بکنید اگر نمی‌توانید او را حفظ کنید جعل تنهای وجوب حفظ او نیست، حفظ احتمالی است، اتفاقا ممکن است وجوب جعل کنید به عکس در بیاید ممکن است آن حرام باشد، شما باید در ظاهر آن حکم واقعی را حفظ کنید، حفظش به این است که کاری کنید علی کل تقدیر حفظ شود.

اشکال دیگر اینکه این هم توجه شود که اینها را مرحوم خوئی در ضدین لهما ثالث گوید ولی ما نحن فیه ضدین لا ثالث است یا فعل است یا ترک است، شاید کلام آیت الله وحید هم به همین برگردد، می‌گوییم کلام آقای خوئی در ضدین لهما ثالث درست است در یک جا نمی‌شود هم سفید باشد و هم سیاه باشد ولی می‌شود قهوه‌ای باشد، چون سفیدی تنها می‌تواند باشد می‌گوییم هیچ کدام نباشد قهوه‌ای باشد ولی در حرکت و سکون که ضدین لا ثالث است هر دو که با هم جمع نمی‌شود ولی یکی‌اش که می‌شود وقتی یکی می‌شود آیا می‌شود ارتفاع هر دو بشود؟ نمی‌شود، اگر آقای خوئی بتواند بگوید ولی نمی‌تواند بگوید.

## بیان شهید صدر

مرحوم شهید صدر یک بیانی دارد، گفته اینکه کلام مرحوم نائینی درست باشد یا به تعبیر ما بیان مرحوم خوئی درست باشد ما باید یک تحلیلی و یک استظهار و یک بررسی نسبت به خود حدیث رُفِع ما لا یعلمون داشته باشیم، مخصوصا آن علمش، می‌فرماید در این حدیث دو احتمال مطرح است:

احتمال اول اینکه وقتی می‌گوید رفع ما لا یعلمون یعنی هر چیزی را که علم نداشتی، هر چیزی را که شک داشتی، اعم از اینکه این علم مطابق واقع باشد یا مخالف واقع باشد اصلا به واقع چه کاری دارید؟ نسبت به وجود شک دارم برائت جاری می‌شود، نسبت به حرمت شک دارم آنجا هم برائت جاری می‌شود، اگر همین در هر جایی لحاظ شود که هر جا علم نداری یعنی شک داری کار نداشته باش که این در واقع یک حکمی است نسبت به حکم واقعی ثابت گاهی علم دارم گاهی شک دارم، به واقع کاری ندارم فقط بگو من نسبت به وجوب شک دارم برائت جاری می‌کنم نسبت به حرمت هم شک دارم برائت جاری می‌کنم. می‌فرماید اگر این طور حساب کنیم نیاز به دو برائت داریم چون دو شک داریم دو تا هم برائت داریم کاری هم نداریم که یکی از این برائت‌ها خلاف واقع است، اصلا به آن مطالب کاری نداشته باش، می‌فرماید اگر این طور گفتیم کلام مرحوم خوئی درست است بخاطر اینکه شما دو شک دارید و دو برائت هم جاری می‌کنید و وضع هر کدام فی حد نفسه ممکن است، وجوب به تنهایی ممکن است جعل شود، شک دارید برائت، حرمت به تنهایی هم که امکان وضعش است شک دارید برائت جاری می‌کنید طبق این نظریه کلام مرحوم خوئی درست است و لکن ظاهر حدیث رفع، مراد از علم در رفع ما لا یعلمون علمی است که در آن انکشاف افتاده است، نظر به واقع دارد، کانّ فرض کرده یک واقعی است تاره به آن علم دارید، جهت انکشاف، تاره نسبت به او علم ندارید بنابراین وقتی علم را این طور معنا کردیم گوید مای موصوله هم معنای خاصی پیدا می‌کند، ما یعنی حکمی که در واقع هست ولی شما نمی‌دانید، یک واقعی را فرض کرده است ولی شما نمی‌دانید، اگر این طور حساب کنیم که علم در آن جهت انکشاف افتاده است اینجا دیگر باید در حقیقت واقع را ملاحظه کنید، یک کاری باید بکنید که آن واقع حفظ شود، وضع آن واقع چطور است؟ بنابراین دیگر دو شک نداریم، یک واقعی را فرض کردیم یکی بیشتر نیست و الان نمی‌دانیم که آن واجب است یا حرام است؟ وقتی نمی‌دانیم واجب است یا حرام است باید ببینیم آیا آن واقع را می‌شود در ظاهر جعل کرد یا نمی‌شود؟ می‌شود برای او یک جعلی داشته باشیم که حفظ شود یا نه؟ گفته سه راه وجود دارد اگر خواسته باشیم عرفیا او را حفظ کنیم:

یا باید در حقیقت بگوییم ما همان را جعل کردیم، اگر واجب است واجب، اگر حرام است حرام، گوید این که اثر ندارد، شما گویید همان واقعی که در واقع هست هر چه هست همان را جعل کردم، گوید این طور جعل چه اثری دارد؟ این غیر از همان علمت هیچ اثر دیگری ندارد، نه می‌توانید موافقت قطعیه‌اش بکنید نه می‌توانید مخالفت قطعیه‌اش بکنید، موافقت احتمالیه هم که حاصل است، پس این جعل فایده ندارد.

راه دوم جعل این است که جعل کنید وجوب موافقت قطعیه که در واقع است، همان که در واقع است وجوب موافقتش را جعل کنید، می‌فرماید این هم که امکان ندارد چون یا واجب است یا حرام است چطور موافقت قطعیه‌اش کنیم؟ آن هم که امکان ندارد، موافقت احتمالیه‌اش هم که حاصل است.

راه سوم این است که در حقیقت موافقت احتمالیه‌اش را جعل کنیم آن هم که حاصل است اثری ندارد.

گوید اگر علم را این طور معنا کردیم خواسته باشیم واقع را حفظ کنیم سه راه عرفی پیش روی ما هست و هر سه هم باطل است، وقتی هر سه باطل است پس کلام مرحوم نائینی زنده می‌شود که جعل آن حکم واقعی در ظاهر امکان ندارد، وقتی امکان نداشت رفعش هم ممکن نیست. لذا آمده کلام مرحوم نائینی را بر اساس استظهار از حدیث برهانی کرده است.

## استظهار تعیین کننده است

این تذکر باید توجه شود که این بستگی به استظهار از این حدیث دارد، خود شهید صدر در همین ما نحن فیه در جلد پنجم بحوث آقای هاشمی همین‌طور استظهار کرده است که ظاهر حدیث رفع همین است که فرض کرده یک واقعی است و علم شما ممکن است مطابق با واقع باشد ولی در همین جلد پنجم صفحه 40-41 خلافش را گفته است، استظهار کرده و احتمال از آن طرف را، علی ای حال کلام مرحوم نائینی را هم شهید صدر و هم مرحوم اصفهانی که خواهیم گفت پذیرفتند منتهی بیاناتشان مختلف است، آیت الله وحید هم کلام ایشان را پذیرفتند و الحمدلله.

## پژوهش‌های مقرر

**بحوث في علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص40-42**

«حديث الرفع»

و منها- حديث الرفع المشهور و قد رواه في الخصال بلسان (رفع عن أمتي تسعة و عد منها ما لا يعلمون و عطف عليه ما اضطروا إليه و استكرهوا عليه ... إلخ)[[127]](#footnote-127).

و الكلام فيه يقع في أربعة مقامات.

الأول- في فقرة الاستدلال منه.

الثاني- في شمولها للشبهات جميعا.

الثالث- في فقه الحديث عموما و ما قد يلقيه من ضوء على الاستدلال به على البراءة.

الرابع- في سنده.

اما المقام الأول- فالفقرة التي يستدل بها من الحديث قوله (و ما لا يعلمون) المعطوف على ما رفع عن الأمة، و دلالتها على البراءة الشرعية مبنية على ان يكون الرفع ظاهريا لا واقعيا فانه كما يوجد وضع و رفع واقعيان للتكاليف كذلك يتصور رفع و وضع ظاهريان لها و يعني رفع إيجاب الاحتياط من ناحيتها و وضعه.

و من هنا يستشكل على الاستدلال بان هذا خلاف الظاهر الأولي للرفع في إرادة الرفع الواقعي و لا أقل من انه ليس ظاهرا في الرفع الظاهري فيكون مجملا.

و هذا الاستشكال ينحل إلى دعويين:

الأولى- ان ظاهر الرفع هو الواقعي لا الظاهري، و ذلك لأن إرادة الرفع الظاهري تتوقف على ارتكاب عناية اما في مادة الرفع بان لا يراد منه الرفع الحقيقي للحكم المجهول بل ما يكون كأنه رفع له أو في نسبته إلى ما لا يعلمون فيراد الرفع الحقيقي من المادة و لكن لا للحكم المجهول بل لإيجاب الاحتياط من ناحيته و كلتا العنايتين على خلاف الأصل.

الثانية- انه لو أريد الرفع الواقعي فلا يمكن إثبات ما هو المطلوب، إذ في موارد الشبهات نعلم عادة بأنه لو ثبت الحكم الواقعي في حق العالم فهو ثابت في حق الجاهل‏[[128]](#footnote-128) به أيضا قطعا للقطع بعدم إناطته بالعلم به.

و لنا حول هذه الشبهة كلامان:

الأول- اننا نستظهر ان الرفع في الحديث ظاهري لا واقعي و ذلك على أساس إحدى نكتتين:

الأولى- ان العناية التي أبرزت في الشبهة امر لا بد منه على كل حال سواء أريد من الرفع الواقعي أو الظاهري، لأن الرفع الواقعي يستلزم أيضا تقيد التكليف الواقعي بالعلم به و هو مستحيل إلّا بان يراد أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول و معه لا يكون المرفوع بالحديث هو المجعول الّذي لا يعلمونه بل المرفوع فعلية الحكم و ما لا يعلمون هو الجعل فلم يسند الرفع إلى ما لا يعلمونه فإذا كانت هذه العناية واقعة على كل حال فنعين إرادة الرفع الظاهري على أساس مناسبات الحكم و الموضوع و التي منها مناسبة أخذ الشك و عدم العلم في لسان الدليل لكون النّظر إلى الحكم الظاهري لا الواقعي و قد استشهد المحقق العراقي (قده) على ذلك بسياق الامتنان إلّا ان الإنصاف ان أصل الامتنان حاصل حتى بالرفع الواقعي و ان كان الامتنان يكفي فيه رفع إيجاب الاحتياط فقط.

الثانية ان ظاهر الحديث ان المرفوع لو لا هذا الحديث كان موضوعا على الأمة و هذا لا يناسب الا الرفع الظاهري فانه لولاه كان إيجاب الاحتياط موضوعا على الأمة، و اما الواقعي فليس كذلك إذ قد لا يكون ما لا يعلمونه من التكاليف ثابتا في الواقع.

و هذا انما يتم لو أريد بما لا يعلمون أي بالموصول عنوان التكليف الّذي لا يعلمونه لا واقع التكليف و إلّا كان مقدر الوجود و كان المعنى أن التكليف الواقعي لو لم يعلم به المكلف رفعناه عنه فلا يلزم الإشكال المذكور، إلّا انه لا يبعد ان يكون الظاهر هو الأول فان عنوان ما لا يعلمون يصدق على نفس الشك في التكليف سواء كان تكليف في الواقع أم لا.

الثاني- انه لو بقي الحديث مجملا مرددا بين الرفع الواقعي و الظاهري فالنتيجة بصالح الاستدلال، و ذلك تمسكا بإطلاقه لموارد الشك في التكليف الّذي يعلم بعدم اختصاصه بالعالم لأنه من الشك في التخصيص بالنسبة إليه و بذلك يثبت ان الرفع‏[[129]](#footnote-129) ظاهري لا محالة [1].[[130]](#footnote-130)

# جلسه شصت و دوم چهارشنبه 23 آذر 1401

## اشکال دوم مرحوم نائینی

اشکال دوم مرحوم نائینی این است که در اینجا این حدیث رفع اثر ندارد، بخاطر اینکه برائت هم جاری نکنید چون احتیاطش ممکن نیست مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن نیست، موافقت و مخالفت احتمالیه هم که حاصل است، شما بعد از آن هم که برائت جاری می‌کنید نتیجه‌اش باز همین است که یا فعل را انجام می‌دهید یا ترک را انجام می‌دهید و برائت شرعیه باید اثر داشته باشد، در شبهات بدویه شک داریم شرب تتن حلال است یا حرام است؟ تامین از عقاب نداریم، برائت که جاری می‌کنیم خیالمان راحت می‌شود ایمن از عقاب هستیم، شبهه وجوبیه هم همین طور است شک داریم این فعل واجب است یا نه؟ وقتی حدیث رفع جاری می‌شود خیال ما راحت است بر ترک آن فعل معاقَب نیستیم، ایمن از عقاب بر ترک می‌آورد، اما در ما نحن فیه حدیث رفع را هم جاری نکنید همین مطلب است هم مختارید انجام بدهید و هم مختارید انجام ندهید، آزادید، حدیث رفع که می‌آید همین اثر را می‌آورد پس چیز جدیدی برای شما نیاورده است، بنابراین تطبیق حدیث رفع بر اینجا لغو است.

## جواب اشکال دوم

اگر ما دائر مدار اثر عملی باشیم حق با شماست اثر عملی نداریم، و لکن اثر استنادی داریم، اگر این برائت جاری نشود نمی‌توانیم فعلمان را مستند به شرع کنیم ترکمان را مستند به شرع کنیم ولی با توجه به اینکه حدیث رفع جاری شود می‌گوییم خود شارع مقدس ما را در فعل و ترک مرخص کرده است، هر کدام از اینها را انجام دهم می‌گویم چون شارع فرموده است آزادی انجام بدهی می‌گویم انجام می‌دهم و چون فرموده می‌توانی ترک کنی ترک می‌کنم و این سبب قرب من به خدای تبارک و تعالی می‌شود. می‌گوید من گوش به فرمان مولایم چون فرموده می‌توانی انجام دهی انجام می‌دهم چون گفته می‌توانی ترک کنی ترک می‌کنم لذا می‌شود مستند به شارع و همین مقدار اثر کافی است که بتوانیم این را پیاده بکنیم، پس این اشکال مرحوم نائینی وارد نیست.

## اشکال سوم از مرحوم اصفهانی: عاجزید نه جاهل

اشکال سومی که در اینجا مطرح است در جریان حدیث رفع از مرحوم اصفهانی است در کتاب نهایه الدرایه، ایشان فرموده است که ملاک جریان برائت جهل است، چون حدیث رفع برای ما معذوریت می‌آورد، گوید شما که شک دارید شرب تتن حرام است یا حرام نیست اگر در واقع حرام باشد چون شما به این حرمت واقعیه جاهلید معذورید، اگر مرتکب شدید جهلتان عذر است، به نکته‌ی جهل عذر برای ما می‌آورد و جاری می‌شود و هکذا در شبهه وجوبیه شما که شک دارید دعا عند رویه الهلال واجب است یا نیست گوید اگر ترک کردید و دعا نخواندید بخاطر جهلت معذوری، پس نکته‌ی معذوریت حدیث رفع جهل است.

و این نکته در دوران امر بین محذورین پیاده نمی‌شود بخاطر اینکه در اینجا نکته معذوریت جهل نیست بلکه عجز مکلف است، سلمنا که در واقع دفن کافر که دوران امر بین محذورین است حرام باشد چون شما احتمال می‌دهید واجب باشد شما قدرت بر انجام آن ندارید، عاجزید چون نمی‌دانید در واقع حرام است احتمال وجوب می‌دهید و نمی‌توانید کاری کنید که آن حرمت واقعیه حفظ شود بخاطر عجزت و عدم قدرتت شما معذور هستید و این ملاک که بخاطر جز است ربطی به حدیث رفع ندارد که آن حدیث رفع ملاکش جهل است، شما عالم به الزام هستید یا وجوب یا حرمت و این الزام را که عالمید نمی‌توانید امتثال کنید، نمی‌توانید این تکلیف فی البین را که یا واجب است یا حرام است احراز کنید که امتثالش کردید شما عاجزید از احراز امتثال این تکلیف، چون عاجز هستید از احراز امتثال تکلیف عقل گوید تو محذوری و حدیث رفع که به ملاک عجز جاری نمی‌شود، حدیث رفع به ملاک جهل جاری می‌شود.

## اشکال به مرحوم اصفهانی

ممکن است افرادی مثل مرحوم خوئی که هر دو برائت را جاری می‌داند بگوید ما نسبت به همان چیزی که برائت جاری می‌کنیم باید قدرت و عجز را ملاحظه کنیم، شما الان نسبت به الزام فی البین که جامع است قدرت ندارید که احراز امتثال کنید، ولی نسبت به تک‌تکه که قدرت دارید، نسبت به وجوب الان جهل دارید چون نمی‌دانید واجب است یا نه؟ و همان را هم می‌خواهید ما برائت جاری کنیم، نسبت به همان هم شما قادرید عجزی ندارید، مستقلا با قطع نظر از دیگری، شما وجوب را تنها در نظر بگیرید شما شک در وجوب دارید در حقیقت نمی‌دانید اگر این فعل را ترک کردید چون جهل دارید در واقع اگر واجب باشد معذورید بخاطر همین جهلت، در احتمال حرمت هم نمی‌دانید این فعل حرام است یا نه؟ جهل به حرمت دارید اتفاقا نسبت به همین قدرت هم دارید پس ملاک حدیث رفع که جهل است در هر کدام از وجوب و حرمت با قطع نظر از دیگری پیاده می‌شود.

به بیان دیگر افرادی مثل مرحوم خوئی که حدیث رفع را در اینجا جاری می‌دانند قائلند اتفاقا همان ملاکی را که شما مطرح کردید در اینجا وجود دارد، شما فرمودید ملاک اجرای حدیث رفع جهل است، اگر ما را حدیث رفع معذور می‌داند بخاطر جهل است، ما الان نسبت به وجوب جهل داریم نمی‌دانیم آیا واجب است یا نه؟ سراغ حرمت می‌رویم باز جهل نسبت به واقع داریم که آیا حرام است یا حرام نیست؟ باز از این طرف هم جهل داریم، گوید اگر در واقع این فعل واجب باشد چون شما در ظاهر جهل به وجوب دارید معذورید پس ملاک عذر که منشاش جهل باشد در اینجا وجود دارد.

بله نسبت به الزام که جامع بین وجوب و حرمت است ما جهل نداریم قدرت هم نداریم که امتثالش کنیم ولی آن که مجرای برائت نیست، ما که برائت را در الزام جاری نمی‌کنیم، ما برائت را در تک‌تک وجوب و حرمت جاری می‌کنیم و جهل هم وجود دارد عذر هم وجود دارد، این هم جوابی که مرحوم خوئی می‌تواند از این اشکال بدهد.

## نظر شیخنا الاستاذ دام عزه

دوباره اینجا حق با مرحوم اصفهانی باشد یا حق با مرحوم خوئی باشد باز به همین بر می‌گردد که ما حدیث رفع را که گفته رفع ما لا یعلمون، علم را جنبه طریقیت را در آن نگاه کنیم یا نگاه نکنیم، دوباره در حقیقت به استظهار از حدیث بر می‌گردد و افرادی مانند شهید صدر به دفاع از مرحوم اصفهانی برخیزد و بگوید حق با ایشان است چون حدیث رفع گوید رفع ما لا یعلمون، این مای موصوله و علم را باید در نظر گرفت، اگر مراد از علم در این حدیث مطلق القطع باشد، کاری نداشته باشد که واقعی هست و این علم مطابق با واقع است یا نه؟ کلام مرحوم خوئی درست در می‌آید، گوید ما الان جهل داریم علم نداریم به وجوب حساب می‌کنیم جهل داریم نسبت به حرمت حساب می‌کنیم جهل داریم پس ما مطلق القطع نداریم لذا می‌توانیم دو برائت جاری کنیم، ولی به قول شهید صدر اگر شما مالایعلمون را آن علمش را علمی که نظر به واقع دارد یعنی یک واقعی است بیش از آن نیست، یکی است فقط و فرض این است که واقعی که است شما علم ندارید آن یک واقع بیشتر نیست بنابراین در اینجا اگر شارع بخواهد آن واقع را حفظ کند عرض شد سه طریق دارد هر سه باطل است پس در اینجا نمی‌تواند آن واقع را حفظ کند، اگر نمی‌تواند آن واقع را حفظ کند پس در اینجا وضعش هم ممکن نیست باز رفع هم جاری نمی‌شود منتهی آن بیان شهید صدر بود.

باید به این نکته توجه شود که نکته اساسی همین است که در همین جا باید هر کدام از وجوب و حرمت را مستقلا در نظر بگیریم حق با مرحوم خوئی است ولی اگر الزام را در نظر بگیریم حق با مرحوم اصفهانی است، همان بحث‌ها تکرار می‌شود.

در اینجا باید ببینیم در اینکه آیا حق با مرحوم نائینی است که مرحوم اصفهانی هم طرفدار مرحوم نائینی است خلافا لمرحوم خوئی آیا واقعا مطلق قطع مراد است یا فرض این است که ما به هر کدام نگاه می‌کنیم شک داریم؟ برائت جاری می‌کنیم یا اینکه می‌گوییم یک الزام فی البینی داریم و این الزام فی البین را نمی‌توانیم احراز امتثالش را بکنیم پس در نتیجه حدیث رفع اصلا اینجا جا ندارد، تمام بحث بر محور همین است و در ذهن ما این است که حق با افرادی مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی است که حدیث رفع در اینجا جاری نمی‌شود، بالوجدان اینجا با شبهه بدویه فرق می‌کند چون غالب موارد هم در خارج شبهات بدویه کم پیدا می‌شود که دوران امر بین محذورین باشد از این جهت هم می‌گوییم این حدیث اصلا دوران امر بین محذورین را شامل نمی‌شود چون بالوجدان در دوران امر بین محذورین شک نداریم علم به الزام داریم می‌دانیم این فعل یا واجب است یا حرام است منتهی یک علمی است که احتیاطش ممکن نیست، حدیث رفع در اینجا جای نمی‌شود شکی نداریم، لذا به نظر می‌رسد حق با مرحوم نائینی است و به تبعش مرحوم اصفهانی و شهید صدر که حدیث رفع در اینجا جاری نمی‌شود، منتهی دلیلش فرق می‌کند یا از باب اینکه مرحوم اصفهانی گوید اینجا علمی داریم که عاجز از امتثالش هستیم پس نمی‌شود برائت جاری شود و ملاک حدیث رفع جهل است، یا به نکته مرحوم شهید صدر که اثباتی گفت به همان ملاکی که خودش قبول دارد در تزاحم حفظی که ما قبول نداشتیم منتهی مدّعایش درست است که حدیث رفع در اینجا جاری نمی‌شود.

## نکته فرق منجَّز و منجِّز

تکلیف منجَّز می‌شود ولی علم منجِّز است، این سبب است و آن مسبب است. احدی شک نکرده در این که علم اجمالی منجِّز نیست.

## تحصیل برائت شرعی با اجرای استصحاب در دوران بین محذورین

بحث به اینجا منتهی شد که آیا اجرای برائت در مورد دوران بین محذورین جا دارد یا ندارد؟ عرض شد مرحوم خوئی جاری دانستند ولی افرادی مثل مرحوم نائینی جاری ندانستند و حق با ایشان است، اشکالات را مطرح کردیم که سه اشکال بود دو اشکال از مرحوم نائینی و یکی از مرحوم اصفهانی بود گذشتیم، بحث اینکه در این زمینه است قبح عقاب بلابیان را مرحوم آخوند مطرح کرد برائت را مرحوم نائینی و آقای خوئی و اینها مطرح کردند و بحث کردند همین علما استصحاب را هم مطرح کردند که آیا استصحاب در اینجا جا دارد یا ندارد؟

الان شک داریم این فعل یا واجب است یا حرام است؟ استصحاب گوید یک زمانی این فعل نه وجوب داشت و نه حرمت داشت شک می‌کنیم برای این جعل حرمت شده استصحاب گوید جعل حرمت نشده است. شک داریم برای آن جعل وجوب شده است استصحاب گوید جعل وجوب نشده بنابراین دو استصحاب جاری می‌کنیم در حقیقت همان نتیجه برائت بدست می‌آید. آیا این استصحاب درست است یا نه؟

مباحث مختلفی در این زمینه مطرح است منتهی برای جلوگیری از اطاله کلام آنها را مطرح نمی‌کنیم فقط همان که در رابطه با ما نحن فیه است پیاده می‌کنیم.

### استصحاب در شبهات موضوعی و حکمی

ضمنا این هم مطرح شود که هم در شبهات موضوعیه این استصحاب در اینجا جا دارد و هم در شبهات حکمیه. شبهه حکمیه‌اش این است که نمی‌دانیم این دفن کافر واجب است یا حرام است؟ می‌گوییم قبلا وجوبی نبوده است، مراد از این قبلا کی است؟ بعضی مثل مرحوم نائینی گویند قبل از شریعت، قبل از اینکه شریعتی بیاید چیزی جعل نشده بود از جمله همین دفن کافر حکمی برایش جعل نشده بود، الان استصحاب می‌کنیم همان عدم جعل حرمت و وجوب قبل از شریعت را که این را اصطلاحا گویند **استصحاب عدم ازلی**، یک تقریب دیگر این است که همان اول شریعت که حضرت مبعوث شد احکام که یک دفعه نازل نشد، تدریجا طی بیست و سه سال نازل و جعل شده است، همان اول شریعت یقین داریم شریعتی آمده ولی این وجوب و حرمت جعل نشده استصحاب می‌کنیم عدم جعل را از اول شریعت، حالت سابقه‌اش می‌شود می‌شود اول شریعت، این استصحاب را **استصحاب عدم نعتی** گویند، یعنی شرع و شریعتی بوده است و اینها جعل نشده‌اند ولی استصحاب قبلی گوید قبلا اصلا شرعی نبوده که این احکام هم نبودند سالبه به انتفاع موضوع است.

جایی که اصلا موضوع نبوده است صفتش سالبه به انتفاع موضوع است از باب اینکه موصوف نبوده است گویند ازلی است، منتهی چون اتصاف یک شخصی به یک صفتی متوقف بر این است که موصوف باشد لذا وقتی که می‌گویند این شخص متصف به این صفت نیست می‌توانست متصف شود و نشد لذا به آن استصحاب عدم نعتی گویند یعنی در حقیقت این متصف به این صفت نیست، جا داشت متصف به این صفت شود ولی حالا نشده است و الا در ناحیه وجودی که اگر حالت سابقه‌اش باشد صفتش هم است اگر هم نباشد که نیست، مثلا گوید قبلا این امام جماعت عادل بوده است یعنی خودش بوده و این صفت عدالت را داشته است می‌گوییم الان هم است این صفتش را استصحاب می‌کنیم منتهی در آنجا دیگر ازلی و غیر ازلی جا ندارد چون جنبه وجودی است چون واضح است هر صفتی متوقف بر وجود موصوف است منتهی اختلاف در این عدم نعتی است چون گاهی موصوف نیست صفت هم نیست، گاهی موصوف هست صفتش نیست اینجا دیگر دو قسم می‌شود ولی در وجودی جا ندارد.

## نظر شیخنا الاستاذ

بنابراین این استصحاب جاری است یا نه؟ دو سه اشکال از مرحوم نائینی و دیگران مطرح شده این را هم بحث می‌کنیم در مجموع به نظر ما این استصحاب جاری است و بهتر از اصول دیگر اشکالاتش را که دفع کنیم واضح می‌شود، در اجود و فوائد در اینجا بحث‌های خوبی مطرح شده است و الحمدلله.

# جلسه شصت و سوم شنبه 26 آذر 1401

بحث در رابطه با این بود که دوران امر بین محذورین آیا برائتی شویم یا تخییری؟ پنج نظریه مطرح کردیم، نظریه مرحوم آخوند تخییر عقلی و اباحه شرعی بود که برای اباحه شرعی به اصاله الحل تمسک کرده بود، اشکالاتش را مطرح کردیم و قبول نکردیم، و از آن طرف بعضی مثل مرحوم خوئی قائل به برائت شرعی شدند هم نسبت به وجوب و هم نسبت به حرمت هر دو برائت جاری شد، این را هم بحث کردیم که آیا درست است یا نه؟ به این نتیجه رسیدیم که اشکالات مرحوم نائینی که سه اشکال بود وارد است و حق را به ایشان دادیم که نمی‌شود دو برائت در اینجا جاری شود و در این زمینه فرمایشات شهید صدر و دیگران را هم مطرح کردیم. کلام به استصحاب منتهی شد، آیا استصحاب در این دوران امر بین محذورین جاری می‌شود یا نه؟

## تقریب جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه

تقریب استصحاب به این شکل است که ما الان شک داریم آیا این دفن کافر واجب است یا حرام است؟ کسی این طور ادعا کند که ما شک داریم در وجوب، یک زمانی که جعل وجوب برای این واقعه نشده بود استصحاب می‌کنیم عدم جعل وجوب را، از آن طرف شک می‌کنیم حرمت جعل شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم جعل حرمت را، این در شبهات حکمیه.

در شبهات موضوعیه طرف شک دارد که قسم خورده که این گوسفند را ذبح کند استصحاب گوید چنین قسمی نخورده است یا قسم خورده که ذبح نکند استصحاب گوید چنین قسمی نخورده است درنتیجه دو استصحاب جاری می‌شود.

این تقریب استصحاب در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه.

## جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی در شبهات حکمیه با تبیین نظر شیخ اعظم

در شبهات حکمیه مطالبی مطرح است که آیا در اطراف علم اجمالی اساسا استصحاب جاری است یا نه؟ فقط اشاره می‌کنیم به نظر مرحوم شیخ تا فرق بین علم اجمالی و غیر اجمالی را بدانیم.

مرحوم شیخ انصاری در رسائل می‌فرمود استصحاب اگر بخواهد در علم اجمالی جاری شود لازم می‌آید صدرش با ذیلش تعارض کند، چون فرموده بود **لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر**، یا **بل تنقضه بیقین آخر**، وقتی علم اجمالی دارید در بین یک الزامی هست پس علم دارید، به صدرش نگاه کنید نسبت به هر کدام از طرفین شک دارید گوید استصحاب جاری کن، به ذیلش نگاه می‌کنید که فرموده **بل انقضه بیقین آخر**، شما یقین دارید چون یقین اعم از تفصیلی و اجمالی است لذا صدر حدیث با ذیل حدیث در اطراف علم اجمالی تعارض می‌کنند، کسی این شبهه را در ما نحن فیه هم پیاده کند بگوید شما نسبت به خصوص وجوب شک دارید، صدرش گوید جاری کن، نسبت به خصوص حرمت شک دارید صدر حدیث گوید جاری کن، ولی ذیلش که گوید **بل انقضه بیقین آخر** شما یقین به الزام دارید اینجا یعنی حق ندارید جاری کنید، لذا آنجا شیخ فرمودند در اطراف علم اجمالی چون صدر حدیث با ذیل حدیث تعارض می‌کند این در اطراف علم اجمالی کلاً جاری نمی‌شود.

## نقد و جواب به مرحوم شیخ

ما نحن فیه هم علم اجمالی است ولی جواب دادند از این اشکال که ما به آن روایاتی تمسک می‌کنیم که این ذیل را نداشته باشند، سلّمنا آن روایاتی که این ذیل را دارد مجمل است و صدرش با ذیلش تعارض می‌کنند ولی ما روایاتی در استصحاب داریم که این ذیل را ندارد پس آنها مبیَّن است، فقط گفته **لاتنقض الیقین بالشک** به این شکل آمدند و جواب شیخ را دادند، لذا فی حد نفسه **لاتنقض الیقین بالشک** مشکل اثباتی ندارد، یعنی روایتش مبتلا به اجمال نیست ولی یک اشکالات دیگری در اطراف علم اجمالی دارد که در جای خودش بحث شده است منتهی ما اشکالات ویژه ما نحن فیه را می‌گوییم.

## سه اشکال مرحوم نائینی به جریان دو استصحاب در دوران بین محذورین

مرحوم نائینی در ما نحن فیه که دوران امر بین محذورین است فرمودند اگر بخواهد دو استصحاب جاری شود سه اشکال وجود دارد:

## اشکال اول مرحوم نائینی

اشکال اول این است که استصحاب یک اصل تنزیلی است وقتی می‌فرماید حالت سابقه یقینی را ادامه بده یعنی بنای قلبی بگذار که آن واقع آن حالت سابقه باقی است، **لاتنقض** را این طور معنا کردند **لاتنقض الیقین بالشک** یعنی یقین سابق داری شک فعلی داری بنای قلبی بگذار که آن حالت سابقه موجود است.

مثلا شما قبلا یقین داشتید که زید عادل است الان شک کردید عادل است یا نه؟ ایشان می‌فرماید معنای استصحاب این است که بنای قلبی بگذار که الان هم عادل است.

گوید اگر استصحاب را این طور معنا کردیم در ما نحن فیه مشکل پیدا می‌شود، چون از یک طرف استصحاب گوید بنای قلبی بگذار که این واجب نیست، چون حالت سابقه‌اش عدم است، بنای قلبی هم بگذار حرام هم نیست، ولی از آن طرف شما علم اجمالی دارید که یا واجب است یا حرام است. این بنای قلبی دو تا که نه واجب است و نه حرام است با علم شما که یقین داری یکی‌اش است جمع نمی‌شود، لذا گفته در اینجا استصحاب این مشکل را دارد.

## جواب اشکال مرحوم نائینی

مبنای مذکور مختص مرحوم نائینی است اما مرحوم خوئی و اصولیین بسیاری دیگری قائلند اصلا استصحاب معنای قلبی نیست، استصحاب گوید اگر یقین سابق داشتی و شک لاحق داشتی آثار یقین را بار کن، چطور اگر یقین به عدالت زید داشتید پشت سرش نماز می‌خواندید الان هم که شک دارید پشت سرش نماز بخوان، از استصحاب معنای قلبی و غیر قلبی استفاده نمی‌شود.

بنابراین اگر از جریان دو استصحاب یک مخالفت عملیه پیش نیامد می‌توانید هر دو را جاری کنید و در ما نحن فیه اتفاقا مخالفت علمیه لازم نمی‌آید، چون شما یا انجام می‌دهید با وجوب جمع می‌شود یا ترک می‌کنید با حرمت جمع می‌شود، و هر دویش را هم که نمی‌توانید جمع کنید مخالفت عملیه می‌شود، همیشه کارت یا موافق یا وجوب است یا موافق با حرمت است احتمال می‌دهید مطابق با یکی باشد مشکلی ندارد.

## دفاع مرحوم امام از مرحوم نائینی و جواب دفاع

بله یک روایتی را مرحوم امام در انوار الهدایه جلد دوم در همین بحث آورده گفته است ممکن است مرحوم نائینی از این روایت بنای قلبی را استفاده کند و آن روایت این است که **لاتنقض الیقین بالشک بل تنقضه بیقین آخر و یبنِی علیه**، یبنی علیه شبهه این را دارد که بنای قلبی بگذار ولی خودش جواب داده است به اینکه این هم که گوید **یبنی علیه** یعنی بنای عملی بگذار، همان عملت که قبلا بر یقین بوده است الان هم آثار همان یقین را بار بکن نه اینکه بنای قلبی بگذارید.

## نظر شیخنا الاستاذ

و حق با مرحوم امام و دیگران است، و کلام مرحوم نائینی که گوید استصحاب یعنی بنای قلبی بگذار درست نیست، لذا این اشکال مرحوم نائینی بر اجرای استصحاب در دوران امر بین محذورین وارد نیست، حق با دیگران است.

### نکته: چرا کلام مرحوم شیخ مطرح شد؟

علت اینکه نظر مرحوم شیخ را مطرح می‌کنیم این است که اجرای استصحاب است در تمام اطراف علم اجمالی که چه ما نحن فیه باشد چه جاهای دیگر باشد یک مشکل اثباتی دارد، گوید اصلا روایات استصحاب اثباتا اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد بخاطر تعارض صدر و ذیل، یعنی کلا روایت اطراف علم اجمالی را نمی‌گیرد ولی مرحوم نائینی و دیگران گویند اصلا مشکل اثباتی ندارد ولی مشکل ثبوتی دارد در اطراف علم اجمالی.

## اشکال دوم مرحوم نائینی

اشکال دوم همان اشکالی است که در حدیث حل و حدیث برائت جاری است و آن عدم اثر است، این استصحاب چه اثری دارد؟ شما اصلا استصحاب را جاری نکنید در دفن کافر چه کاری می‌کنید؟ یا انجام می‌دهید مطابق با وجوب است یا ترک می‌کنید مطابق با حرمت است، مخالفت عملیه هم که نمی‌شود، شما چاره‌ای ندارید یا انجام می‌دهید یا ترک می‌کنید، استصحاب هم می‌خواهد همین را بیاورد، اثر دیگری ندارد، استصحاب چه کار کرده که ما قبل از آن نمی‌توانستیم بکنیم؟ هیچ کاری، لذا لغو است.

## جواب اشکال دوم

جواب همان جواب سابق است، اثر شرعی دارد، اثر عملی ندارد ولی اثر استنادی دارد، اگر استصحاب نباشد ما از باب لاحرجیت عقلیه یا انجام می‌دهیم یا ترک می‌کنیم نمی‌توانیم بگوییم شارع این طور گفته است، ولی وقتی استصحاب جاری شد اگر انجام بدهم می‌گویم خودش گفته استصحاب جاری است با استناد به شارع انجام می‌دهم، اگر هم انجام ندهم می‌گویم شارع خودش گفته حرام است مستند به شارع می‌کنم، لذا گفته اثر استنادی دارد.

## اشکال سوم مرحوم نائینی

اشکال سوم که مقداری مهم‌تر است و مرحوم نائینی در جاهای دیگر هم مطرح کرده است گفته این استصحاب عدم جعل وجوب و استصحاب عدم جعل حرمت **اصل مثبت** است، تعریف دقیق اصل مثبت این است که **ترتب اثر شرعی بر مستصحَب با یک واسطه غیر شرعی**، ما بخواهیم با استصحاب ثابت کنیم یک اثر شرعی را بر مستصحب منتهی به یک واسطه عادی یا عقلی یا تکوینی.

مرحوم نائینی گفته در ما نحن فیه شما که می‌خواهید استصحاب کنید عدم جعل وجوب را و استصحاب کنید عدم جعل حرمت را این از مصادیق اصل مثبت است، چون آنچه دنبالش هستید این است که آیا این فعل واجب است یا حرام است بالفعل؟ شما می‌خواهید ثابت کنید که آیا بالفعل وجوب فعلی داریم یا نداریم حرمت فعلی داریم یا نداریم؟

می‌گوییم زمانی که شریعتی نبوده است جعلی نبوده است، این حالت سابقه می‌شود همین عدم جعل را ادامه می‌دهیم تا زمان فعلی، می‌گوییم الان هم جعلی نیست بعد نتیجه می‌گیریم پس وجوب فعلی نیست، به عبارت دیگر جعل و عدم جعل امری است که درست جاعل و شارع است، خود جعل که اثر شرعی نیست، جعل یک عمل است، یک کار است، یک فعل است، شما نمی‌دانید بالفعل جعل دارد یا ندارد؟ پس عدم جعل، و وجود جعل بالفعل را کار داریم، می‌گوییم قبل از اینکه شرع و شریعتی باشد جعلی نبوده است ادامه‌اش می‌دهیم تا الان می‌گوییم الان هم جعلی نیست، بعد نتیجه می‌گیریم بر این عدم جعل فعلی می‌خواهیم ثابت کنیم عدم وجوب فعلی را. در ما نحن فیه در دوران بین محذورین هر کدام از استصحاب‌ها را تک‌تک.

مثلا در سابق دفن کافر قبل از شرع و شریعت جعل وجوب نداشته است الان هم جعل وجوب ندارد پس وجوب فعلی ندارد که مجعول است، آن طرف دیگر قبل از شریعت جعل حرمت نبود نمی‌دانیم الان جعل حرمت شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم جعل سابق را، پس الان جعلی نیست، پس مجعول ما که حرمت است نیست. این اصل مثبت است، شما نمی‌توانید استصحاب عدم جعل جاری بکنید و نتیجه بگیرد عدم مجعول فعلی را، عدم حرمت فعلی را، عدم وجوب فعلی را. این از شعارهای مرحوم نائینی است همیشه می‌گوید **استصحاب عدم جعل و اثبات عدم مجعول فعلی اصل مثبت است.**

توضیح بیشتر اینکه مرحوم نائینی به تبع مرحوم شیخ فعلیت حکم را به فعلیت موضوع می‌داند، فرض کنید خمری در عالم نیست، شارع می‌گوید **لاتشرب الخمر**، یا **الخمر حرامٌ**، این را گویند **انشاء حرمت شرب خمر**، هنوز خمری در عالم نیست پس ما حرمت فعلی نداریم، به مجرد اینکه یک کاسه خمر تولید می‌شود در آن وقت گوید حرمت فعلی داریم، آن انشاء قبل از تحقق موضوع حالا به فعلیت می‌رسد، به فعلیت می‌رسد یعنی حرمت فعلی می‌شود، این مبنای ایشان است.

گوید قبل از آنکه شرع و شریعتی نبود جعلی نبود، بعد این حکم شما در مرحله انشاء بود، بعد شارع جعل کرد تازه این با قطع نظر از تحقق موضوع است، بعد که موضوع فعلی می‌شود این حرمت فعلی می‌شود، می‌گوید استصحاب می‌کنیم عدم جعلی را که قبل از تحقق شرع و شریعت است، بعد ثابت می‌کنیم عدم جعل را بالفعل، می‌گوید حالا که موضوع فعلی شده است خمر محقق شده است پس حرمت فعلی نیست، این واسطه می‌خورد، این می‌شود اصل مثبت و ما نحن فیه هم همین‌طور است.

واسطه همان عدم جعل است منتهی عدم جعلی که در طول وجود موضوع عدم مجعول فعلی را دارد، پس عدم مجعول فعلی که فعلیت بعد از موضوع است می‌خواهیم بار کنیم بر عدم جعلی که یک امر تکوینی و اعتباری است.

## جواب اشکال سوم

این اشکال دو جواب دارد:

## جواب اول اشکال سوم

یک جواب این است که ما نیازی نداریم به قبل از شرع و شریعت برویم، ما اول شریعت را در نظر می‌گیریم، همان اول شریعت جعلی نبوده مجعول هم نبوده و ما نیازی نداریم عدم جعل را مطرح کنیم، می‌گوییم همان اول شریعت مجعول فعلی نبوده از باب اینکه جعلی نبوده است، مستحب را روی خود مجعول می‌بریم، مجعولی اول شریعت نبوده است با اینکه جعل هم بوده است، همان عدم مجعول فعلی را استصحاب می‌کنیم.

در اینجا واسطه را حذف کردیم و مستقیما سراغ همان مجعول رفتیم، به عبارت واضح‌تر وجوب که حکم شرعی است، حرمت که حکم شرعی است، یقین داریم اینها اول شریعت نبودند عدم آن را استصحاب می‌کنیم نیازی نیست سراغ عدم جعل برویم تا به مشکل بخوریم.

## پذیرش جواب مبنایی است

منتهی این خودش بحثی است که آیا احکام ازلی‌اند یا حادثند، این بحثی که الان مطرح کردیم طبق این مبنا است که احکام حادث باشند، این بحث در قدیم مطرح نبوده است ولی متاخرین مطرح کردند. دوباره این هم پشتش یک بحث دیگری است که آیا احکام اعتباری‌اند یا واقعی‌اند؟ افرادی مثل مرحوم آغا ضیاء عراقی قائلند و چه بسا بعضی قائلند آخوند هم همین را گوید که حقیقت احکام اعتباری نیست، اراده و کراهت است، اراده یعنی خواستن، دوست داشتن در واجبات و مستحبات، کراهت یعنی بد آمدن، ناخوشایند بودن که این در محرمات و مکروهات است، گوید تا خدا خدا بوده از ازل نسبت به شرب خمر کراهت داشته است، نسبت به صلات خوشش می‌آمده است، اگر این کلام را گفتیم اصلا استصحاب عدم جعل جا ندارد چون حالت سابقه یقینی ندارد، یا از ازل بوده یا نبوده، یک زمانی را پیدا نمی‌کنید که نبوده حالا ادامه‌اش بدهید، این در علم کلام باید بحث شود جایش اصول نیست، حقیقت حکم آیا اعتباری است یا اینکه لبّش اراده و کراهت نفسانی است از مبادی علم اصول است باید در علم کلام بحث شود، از روایات بدست آوریم بحث کنیم ثبوتا، اثباتا که حقیقت حکم چه چیزی است در اینجا نمی‌توانیم بحث کنیم. به هر حال اینکه در اینجا استصحاب عدم جعل مطرح شده است مبتنی است بر اینکه احکام را حادث بدانیم اعتباری بدانیم، بگوییم شارعی از ازل بوده است ولی حرمت یا وجوب را اعتبار نکرده است بعد شک می‌کنیم اعتبار کرده یا نه؟ استصحاب عدم می‌کنیم، ولی اگر کسی فقط احتمالش را داد که شاید احکام حب و بغض باشد و اینها ازلی است استصحاب کنار می‌رود، بنابراین این بحث باید جای خودش بحث شود.

## تعبیر دقیق‌تر

مرحوم نائینی اصل مثبت بودن را این طور اثبات می‌کند گوید بخواهی عدم وجوب به نبود شریعت را ادامه بدهی تا زمان شریعت این می‌شود عدم جعل به نبود شرع و اثبات عدم جعل وجوب با بود شرع و بعد ثابت بکنید عدم وجوب را.

به عبارت دیگر در جای خودش مرحوم نائینی گوید استصحاب اصل مثبت است به این معنا باید بگوید قبل از شرع و شریعت جعلی نبوده از باب اینکه شرعی نبوده است، این را سالبه به انتفاع موضوع گویند چون شرعی نبوده جعلی نبوده، بعد که شریعت آمد شک می‌کنیم جعلی شده یا نه؟ استصحاب می‌کنیم عدم جعل به نبود شرع را و ثابت می‌کنیم نبود جعل با بود شریعت را و در نتیجه وجوب نیست گوید این اصل مثبت است. عدم جعل با نبود شریعت واسطه است، بعد می‌گویی اثبات می‌کند عدم جعل با بود شریعت را در نتیجه این می‌شود اصل مثبت.

از این دو جواب می‌دهند اول اینکه چرا استصحاب عدم جعل با نبود شریعت را کنیم؟ استصحاب می‌کنیم عدم جعل با بود شریعت را، از همان اول شریعت که این احکام نیامده است، اول که پیامبر صلی الله علیه و آله مبعوث شد همه را دفعتاً نیاورده است، استصحاب می‌کنیم عدم جعل اول شریعت را، پس این در حقیقت عدم نعتی است، شریعتی هست و جعلی نبوده نه اینکه عدم ازلی شود، شریعتی هست و جعلی نبوده مدتی گذشت شک می‌کنیم برای این دوران امر بین محذورین وجوب جعل کرد؟ عدم جعل، حرمت جعل کرد؟ عدم جعل حرمت، پس اصل مثبت نیست.

## جریان استصحاب عدم جعل منوط به مبنای نزول دفعی و تدریجی قرآن کریم

دوباره این خودش بحثی داردکه احکام بر پیغمبر صلی الله علیه و آله دفعتاً نازل شده یا تدریجا؟ بعضی قرائن و شواهد است که گوید احکام دفعتا نازل شده است و بیانش تدریجی است، استشهاد می‌کنند به سوره قدر، **انا انزلناه فی لیله القدر**، پس معلوم می‌شود در لیله القدر همه احکام آمده است، اگر این حرف را زدیم دیگر حالت سابقه عدمی در اول شریعت ندارد.

متاسفانه کلمات شیخنا الاستاذ آقای وحید مختلف است، در بعضی از بحث‌ها وقتی می‌خواهد به مرحوم خوئی اشکال کند گوید احکام تدریجی نیست دفعی نازل شده است، استشهاد به همین سوره قدر می‌کند، ولی در ما نحن فیه خلافش را گفته و گفته است تدریجی است.

## نظر شیخنا الاستاذ در بحث نزول دفعی و تدریجی

به نظر ما این بحث هم به جایی نمی‌رسد، بحثی استظهاری است، بحث قرآنی، کلامی، روایی می‌طلبد که آیا احکام دفعی نازل شده است بیانش تدریجی است یا اصلا جعلش تدریجی است، بعضی اساتید متاخر ما گویند اصلا ورایی جز مقام اثبات نداریم، اصلا ثبوت را کنار بگذارید، اصلا جعل همین که اگر پیغمبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید صلّوا، یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاه اصلا همین جعل است، اصلا ورای این چیزی نداریم، اگر این را قائل شدیم روشن است که تدریجی است، بعضی قائلند اول یک جعلی بوده و اینها مقام اثبات است.

به ذهن می‌رسد احکام تدریجی باشد با آیات و روایات مطابقت بیشتری دارد، حالا اگر آن روایتی که در باب حج هم است که شخصی از حضرت در حجه الوداع سوال می‌کند که هر سال به مکه باید بیائیم یا در عمر یک بار کافی است؟ حضرت می‌فرمایند به تعبیر من ساکت شو که اگر من بگویم شما قدرت ندارید و کافر می‌شوید، خود این روایت بحث دارد که چطور می‌شود ولی ظاهرش این است که اگر بگویم جعل می‌شود، پس تدریجا جعل می‌شود نه اینکه دفعتا جعل شده باشد، یا در بعضی از روایات است که **علینا القاء الاصول و علیکم التفریع،** ما القای اصول می‌کنیم یعنی جعل می‌کنیم، می‌خواهم بگویم ما اینها را فقط مبنایی اشاره می‌کنیم، جای بحث اینجا نیست، بستگی به اتخاذ مبنا دارد که بر کدام مبنا مشی کنید. خلاصه اینکه اگر قائل شدیم جعل احکام تدریجی است استصحاب عدم جعل اول شریعت جا دارد، ولی اگر قائل شدیم دفعی است جا ندارد. از تمام این بحث‌ها بگذریم ما اصلا استصحاب می‌کنیم خود عدم مجعول را، می‌گوییم خود همین وجوب نبوده الان هم نیست، یعنی حرمت نبوده الان هم نیست پس از ناحیه اصل مثبت بودن مشکلی ندارد.

## مقرر گوید

مرحوم علام طباطبائی قائل است قرآن دو نزول دارد که یکی نزول دفعی و دیگری تدریجی که اینها دو وجود مجزای از قرآن می‌باشند، حقیقت قرآن در شب قدر به صورت نزول دفعی بر قلب مطرح نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد پس نزول دفعی مربوط به حقیقت قرآن است، اما الفاظ و معانی قرآن کریم در مدت بیست و سه سال در موقعیت‌ها و شان نزول‌های مختلف بر قلب مطهر حضرت صلی الله علیه و آله نازل می‌شد که این نزول تدریجی است، به نظر مقرر که نظر مرحوم علامه را پذیرفته است بحث مقام جعل مربوط به نزول تدریجی قرآن کریم است که مربوط به قرآنی است که در دسترس ماست و از الفاظ و معانی تشکیل شده است و ما با استفاده از آن احکام شرعی را می‌توانیم بدست آوریم و الا حقیقت قرآن را اوحدی از بندگان مطهر الهی دسترسی دارند و الله اعلم.

## جواب دوم اشکال سوم

فقط یک جواب اصلی که دادند این جواب همه را حل می‌کند و آن این است که اصل مثبت ترتب اثر شرعی بر مستصحب با یک واسطه عقلی یا عادی، پس باید مستصحبی باشد که آن ملزوم باشد، یک لازمی داشته باشد که عادی باشد و یک اثر شرعی که وجوب تصدق بر آن بار شود، پس باید اثنینیت بار شود، در رد مرحوم نائینی گفته می‌شود که اصلا جعل و مجعول دو تا نیستند، اصلا جعل و مجعول یکی‌اند تا بشود اصل مثبت، اصطلاحا گویند رابطه جعل و مجعول و رابطه مصدر و اسم مصدر مثل رابطه ایجاد و وجود است، ایجاد و وجود حقیقتا واحدند، اعتبارا مختلفند، ایجاد همان وجود است و وجود همان ایجاد است فرقش در این است که اگر همین حقیقت واحده را استناد به فاعل بدهید، استناد به موجِد بدهید می‌گویند ایجاد، بریده از او حساب کنید وجود می‌شود، جعل و مجعول هم همین‌طور است، شارع مقدس که وجوب را جعل می‌کند اگر این وجوب را با استناد به جاعل حساب کنید اسمش جعل است، بریده از جاعل حساب کنید، مجعول است، لذا وجوب مجعول است، جعلش چی است؟ خودش است، بستگی دارد بریده از جاعل وجوب حساب کنید اسمش می‌شود، وجوب و مجعول، با توجه به او حساب کنید اسمش می‌شود ایجاب و جعل، پس ایجاب و وجوب، ایجاد و وجود، تحریم و حرمت، اینها یک حقیقتند، وقتی یک حقیقت بودند ما استصحاب عدم جعل را ازلا یا اول شریعت می‌کنیم، بعد اثبات می‌کنیم عدم مجعول را، که عدم وجوب باشد، عدم حرمت باشد، اینها دو تا نیستند تا اصل مثبت باشد بگویید واسطه خورده است. اصل مثبت بودن فرع به دوئیت است، یک ملزومی را ادامه بدهید لازمه‌اش بار شود دو تا بشود بعد یک وجوبی بر آن بار شود، در ما نحن فیه عدم جعل همان عدم مجعول است. در اصل مثبت باید دوئیت واقعی باشد ولی اینها دوئیت واقعی ندارند دوئیت انتزاعی دارند.

## نظر شیخنا الاستاذ در دوران بین محذورین برائت با کمک استصحاب

بنابراین از ناحیه اصل مثبت بودن هم این استصحاب هیچ مشکلی ندارد، به نظر ما این سه اشکال مرحوم نائینی وارد نیست، و ما این استصحاب را قبول می‌کنیم، حق با مرحوم خوئی و دیگران است که در رد نائینی گفتند این دو استصحاب جاری است لذا ما به این دو استصحاب قائل می‌شویم نه وجوبی است و نه حرمتی، هم اثر دارد استنادا، هم حالت سابقه‌اش مشکلی ندارد، اشکال اثباتی شیخ انصاری هم که جواب دادیم، پس نه اثباتا مشکل دارد نه ثبوتا اثر هم دارد هر وقت استصحاب جاری شد اشکال اثباتی نداشت، اشکال ثبوتی نداشت اثر هم داشت یترتب علیه عدم وجوب و عدم حرمت پس ما می‌توانیم به شرع نسبت دهیم که اینجا نه وجوبی است و نه حرمتی و الحمدلله.

## مقرر گوید

استصحاب دو طرف علم اجمالی جاری نمی‌شود چون موضوع یکی از دو استصحاب را می‌دانیم قطعا محقق نشده است چون یکی از دو یقین سابق نیست قطعا در موارد علم اجمالی در دوران بین محذورین قطعا نیست بنابراین می‌دانم موضوع در یکی از دو طرف علم اجمالی وجود ندارد وقتی موضوع نبود دیگر نوبت به حکم نمی‌رسد که گفته شود دو طرف علم اجمالی استصحاب جاری می‌شود استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت در دو طرف جاری می‌شود، بنابراین چون در اصل موضوع شک است لذا نمی‌توان در دو طرف استصحاب جاری کرد ولی برائت این مشکل را ندارد و اصلا نیاز به یقین سابق ندارد، لذا مشکلی برای جریان برائت در دو طرف نیست تنها مشکلی که وجود دارد این است که علم اجمالی به الزام داریم بخاطر همین علم اجمالی به الزام است که بعضی مانند مرحوم نائینی قائل به عدم جریان برائت و تخییر عقلی شدند، لکن این طبق مبنایی است که علم اجمالی را در دوران بین محذورین منجز تکلیف بدانیم کما اینکه مانند مرحوم آغا ضیاء قائل شدند اما اگر قائل شدیم به اینکه علم اجمالی مقتضی تکلیف است نه منجز تکلیف در این صورت علم اجمالی منجز تکلیف نیست و ما نسبت به اطراف علم اجمالی می‌توانیم برائت جاری کنیم. این تبیین استاد تمهیدی جناب استاد حسین باقری شاهرودی دام عزه است که با این تبیین ایشان نظر مرحوم خوئی را پذیرفتند و تا اینجا نظر مقرر هم همین است و الله اعلم.

# جلسه شصت و چهارم یکشنبه 27 آذر 1401

## بررسی قول سوم در دوران بین محذورین: تعیین جانب حرمت

بحث در رابطه با وجوه پنجگانه در دوران امر بین محذورین بود، دو وجه اول که اباحه شرعیه و برائت شرعیه بود مطرح شد، وجه سوم این بود که کسی در دوران امر بین محذورین قائل شود به تعیین جانب حرمت، یعنی اگر شک دارد دفن کافر واجب است یا حرام است؟ جانب حرمت را اخذ کند و دفن نکند، اگر شک کرد این گوسفند را قسم خورده ذبح کند یا ترک ذبح کند؟ شک می‌کند آیا ذبحش حرام است یا واجب است؟ به عنوان شبهه موضوعیه، جانب حرمت را اخذ کند و این را ذبح نکند.

## دلیل تعیین جانب حرمت

دلیل این مساله چی است؟ مرحوم آخوند فرموده اگر دلیلی داشته باشد همین است که در باب اجتماع امر و نهی مطرح می‌کنند، در آنجا کسانی که امتناعی شدند گفتند **دفع المفسده اولی من جلب المنفعه،** اگر دلیلی باشد همان دلیل است، در اینجا هم دوران است بین وجوب و حرمت، لامحاله دفع المفسده اولی من جلب المنفعه، بنابراین ما جانب حرمت را مقدم بدانیم.

## اشکال به دلیل

حالا این دلیل تمام است یا نیست باید ببینیم در اینجا آیا این دلیل وجهی دارد یا ندارد؟ به چه جهت می‌گوییم دفع المفسده اولی من جلب المنفعه؟ اشکالاتی که در کلمات مطرح است نسبت به این دلیل بر مدعی این است که حاکم به تعیین یا باید عقل باشد یا باید شرع باشد، ما دلیلی که از شرع نداریم که دلالت کند دفع المفسده اولی من جلب المنفعه، نه آیه دارد و نه روایت دارد، پس یا حکم عقل است یا سیره عقلا است، اما حکم عقل اگر بنا باشد در اینجا بگوییم جانب حرمت مقدم است طبعا باید یک ترجیحی وجود داشته باشد، اگر فرض کردیم جانب حرمت اهمیتی دارد قائلی می‌تواند بگوید آن مقدم شود.

مثلا فرض کنید اگر امر دائر باشد که کسی فعل حرامی مرتکب شود که آن حرام خیلی مهم است، مثل قتل مومن ولی از آن طرف ممکن است یک واجبی ترک شود مثل وجوب رد سلام، معلوم است در اینجا اگر دوران امر باشد بین اینکه شخص مومنی را نجات بدهید که اگر نجات بدهید نمی‌توانید رد سلام کنید این واجب را از دست می‌دهید ولی اگر رد سلام را واجب کنید لازم می‌آید جان مومنی از بین برود، در اینجا شکی نیست که کشته شدن مومن خیلی اهمیت دارد.

بنابراین این کلیت ندارد که همیشه دفع المفسده اولی من جلب المنفعه باشد، در این مثال درست است، اما اگر امر دائر باشد به اینکه آب متنجسی را بخوری که حرام است یا اینکه نمازت در وقت ترک شود، نماز این قدر سفارش شده عمود دین است، تارکش به منزله کفر عملی باشد ولی خوردن آب متنجس چه اهمیتی دارد در مقابل نماز؟ بنابراین کلیت ندارد که همیشه دفع المفسده اولی من جلب المنفعه باشد، چه بسا جلب المنفعه که وجوب صلات باشد اولی باشد از خوردن آب متنجسی.

سلمنا اگر در جایی تساوی بود بین دفع مفسده و جلب منفعت، آیا در اینجا عقل حکم به تخییر می‌کند یا در اینجا هم گوید دفع المفسده اولی من جلب المنفعه؟ اگر دو مورد باشد حرمت در یک طرف است وجوب هم در یک طرف است و ما قدرت نداریم هر دو را امتثال کنیم یا باید واجب از بین برود یا حرام از بین برود، وقتی ترجیحی در بین نیست عقل از باب **قبح ترجیح بلا مرجِّح** گوید مخیری، وجهی ندارد که حرمت مقدم شود عقلا.

بنابراین اولا حکم عقل در جایی است که دو مورد باشد تزاحم واقع بشود بعد عقل گوید هر کدام اهم است بگیر ولی اگر مساوی بودند مخیری، ثانیا اینکه عقل در اینجا این طور می‌گوید در جایی است که دو مورد باشد یکی مصلحت و یکی مفسده اما اگر یک مورد باشد مثل ما نحن فیه که دوران امر بین محذورین است در اینجا دو مورد نیست، در واقع یا واجب است یا حرام است، یا مصلحت است یا مفسده است، یعنی سلمنا در مواردی که دو مورد است عقل حکم به اهمیت یکی می‌کند که جانب حرمت باشد آیا در جایی که احتمال مصلحت یا احتمال مفسده هم است همین را می‌گوید یا نه؟ جا دارد کسی شبهه کند، چون در حقیقت در اینجا احتمال مصلحت است و احتمال مفسده است جا دارد کسی بگوید اینجا مثل همند، جا دارد این شبهه مطرح شود.

هذا تمام الکلام درجایی که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسدند اما اینکه گفتند دفع المفسده اولی من جلب المنفعه این در رابطه با مضرت و منفعت است چون غالبا در امور عقلایی است، دفع المفسده اولی من جلب المنفعه در رابطه با امور عقلایی است، مضرت و منفعت مربوط به امور عقلایی است یعنی مثلا اگر این فعل را انجام دهید شک دارید اصلا منفعت درش است یا اصلا ضرر در آن است، گویند عقلا در اینجا ریسک نمی‌کنند که بگویند انجام دهیم به منفعت برسیم چه بسا ضرر داشته باشد، گویند این را ترک کن به مضرّت نیفتی منفعت نرسیدی اشکالی ندارد، نهایتش این است که این قاعده گوید در دوران امر بین منفعت و مضرت جانب مضرت را مقدم می‌دارند گویند این را ترک کن به ضرر نیفتی حالا به منفعت رسیدی یا نه آن مرحله بعد است، همیشه سعی می‌کنند به ضرر نیفتند، به منفعت رسیدن یا نرسیدن مرحله بعد است، این قاعده‌ این را بیان می‌دارد ولی احکام شرعیه اصلا در رابطه با منفعت و مضرت نیست، احکام شرعیه دائر مدار مصلحت و مضرت واقعیه است، شارع اگر ببیند جهاد مصلحت دارد حکم وجوبی می‌آورد، اصلا جهاد خودش ضرری است، وقتی جبهه و جنگ می‌روی شمشیر است و اسلحه است و توپ و تانک است، آنجا اصلا منفعت نیست.

بنابراین احکام شرعیه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه است. ربّ واجب فیه مصلحتٌ واقعیه ولی مضرّتٌ دنیویه مثل جهاد یا خمس یا زکات، اینها وضعش بر ضرر است باید پول بدهید، البته این قاعده که بیان شده در مورد منافع و مضرات شخصیه دنیویه است ولی احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعیه و چه بسا نوعیه باشد که منافع اجتماع مسلمین را در همین دنیا هم مد نظر دارد، بنابراین نباید این قاعده را در احکام شرعیه پیاده کنیم. و ربّ حرامٍ که درش منفعت شخصیه است، مثلا شارع خمر را حرام کرده است ولی بسیاری از کفار در دنیا معاملات خمر و شراب دارند و سود دنیوی هم دارد ولی در عین حال بیعش هم حرام است، بنابراین غالبا احکام شرعیه دائر مدار مصالح و مفاسد واقعیه است که شارع خبر دارد و ما از آنها خبر نداریم ربطی به مضار و منافع شخصیه دنیویه ندارد، پس ما اصلا نمی‌توانیم این قاعده را در مورد احکام شرعی تطبیق کنیم.

خلاصه اینکه این قاعده دفع المفسده اولی من جلب المنفعه لااقل کلیت ندارد، چه بسا مواقعی است که جلب المنفعه اولی من دفع المفسده، و صغرویا هم چون مراد از این منفعت و مضرت در این قاعده منفعت و مضرت شخصیه دنیویه است ربطی به احکام شرعیه ندارد چون احکام شرعیه تابع مضار و منافع دنیوی نیست بلکه تابع مصالح و منافع واقعیه است که شارع خبر دارد و چه بسا وجوبی که با ضرر دنیوی جمع شود و چه بسا حرمتی که با منفعت دنیوی جمع شود، اینها ربطی به هم ندارند. پس این قاعده نه عقلیا از باب قبح ترجیح بلا مرجح جا ندارد و نه عقلائیا چون مربوط به مضار و منافع دنیویه است ربطی به احکام شرعیه ندارد پس اینکه بعضی بگویند تعیین جانب حرمت به حکم این قاعده این غلط است.

## بررسی قول چهارم در دوران بین محذورین: تخییر

بعضی قائل شدند در دوران بین محذورین تخییر است، بایستی بررسی کنیم تخییر درست است یا درست نیست؟ تخییر دو قسم است: تاره تخییر عقلی است و اخری تخییر شرعی است، باید ببینیم این تخییر به هر دو معنا در اینجا جا دارد یا ندارد؟

## بررسی تخییر عقلی

جای تخییر عقلی متزاحمین است، مثلا دو غریق دارند غرق می‌شوند هر دو هم مومن هستند و شما قدرت بر امتثال هر دو ندارید، یکی را بیشتر نمی‌توانید نجات دهید، اگر یکی از اینها اهم باشد و دیگری مهم باشد عقل گوید اهم را نجات بده، ولی اگر مساوی بودند عقل گوید قدرت بر هر دو که نداری از آن طرف هم کلاً نمی‌شود که بی‌خیال شوی و هیچ کدام را نجات ندهی بنابراین یکی را باید نجات بدهی، اینجا عقل گوید مخیری یکی را باید نجات بدهی.

اما در ما نحن فیه اینکه دو تا نیست، در ما نحن فیه که دوران امر بین محذورین است یکی است، یا در واقع واجب است یا در واقع حرام است، در اینجا چطور عقل بگوید مخیری؟ اصلا حکم عقل به لزوم تخییر در اینجا جا ندارد، چون ما یا فعل را انجام می‌دهیم اگر واجب باشد با آن می‌سازد یا ترک می‌کنیم با حرام می‌سازد، اینکه عقل می‌گوید باید فاعل باشی یا تارک باشی وجهی ندارد.

در انقاذ غریقین که تزاحم است دو تا مصلحت دارد شارع گوید مصلحت‌ها را نگذار از بین بروید حتما یک مصلحت را که قدرت داری جعل کن و انجام بده اما این ملاک در ما نحن فیه نمی‌آید چون دو مصلحت نیست یا مصلحت است یا مفسده است و یکی است فقط، و من هم قدرت ندارم هر دو را امتثال کنم، از آن طرف هم قدرت ندارم هر دو را ترک کنم، پس چون در حقیقت در اینجا دو مصلحت نیست بلکه یک مصلحت و یک مفسده است و قدرت بر ترک هر دو هم ندارم، قدرت بر انجام هر دو هم ندارم حکم عقل به لابدیت احدهما اصلا معنا ندارد، پس تخییر در اینجا از باب تزاحم بین دو مصلحت جا ندارد.

بله، یک تخییر جا دارد و آن اینکه تخییر از باب ناچاری است ولی این که تخییر اصطلاحی نیست، ما دنبال تخییر بایدی هستیم که عقل بگوید تو باید یکی را انتخاب کنی و آن تخییری که عقل گوید باید یکی را انتخاب کنی در اینجا جا ندارد، بله اگر بگوید شما مجبوری چاره‌ای نداری یا باید جانب ترک را بگیری یا باید جانب حرمت را بگیری می‌گویی ایها العقل بگویی یا نگویی ما همین طور بودیم یا فاعلیم یا تارکیم دیگر تو بگویی مخیری چیز خاصی نگفتی، پس عقل بما هو عقل حکم تخییری چیز جدیدی درک کند، کشف کند نیست، در باب متزاحمین که انقاذ غریقین است درک می‌کند گوید اگر یکی را انتخاب نکنی مستحق عقوبتی، **حکم عقل به لابدیت تخییریه جایی است که ما بتوانیم یکی را انجام بدهیم و بتوانیم هر دو را ترک کنیم**، اینجا جای حکم عقل به تخییر هست باید یکی را انجام بدهیم اما در جایی که نمی‌توانیم هر دو را ترک کنیم، یا فاعلیم یا تارکیم حکم عقل به تخییر به معنای لابدیت تخییریه جا ندارد. آنکه را که جا دارد عقل می‌گوید از باب **لاحرجیت عقلیه** است و آن اصطلاحا **حکم به تخییر** نیست آن از باب ناچاری است، آن حاصل است.

لذا این است اینکه گفته عقل حکم می‌کند به تخییر گوییم عقل حکم به تخییر نمی‌کند، حکم به تخییر جایی است که بین دو فعل باشد که بتواند هر دو را ترک کند ولی در ما نحن فیه ترک هر دو موجب ارتفاع نقیضین است و الحمدلله.

# جلسه شصت و پنجم دوشنبه 28 آذر 1401

بحث در رابطه با وجوه خمسه در دوران امر بین محذورین بود رسیدیم به نظریه چهارم که کسی بگوید در دوران امر بین محذورین تخییر واجب است یعنی مخیر بودن بین جانب وجوب و جانب حرمت واجب است، این تخییری که واجب است آیا به حکم عقل واجب است یا به حکم شرع؟ اگر عقل بگوید عرض شد وجوب عقلی جایی است که دو مورد باشد مثل متزاحمین که مثال به انقاذ غریقین زده شده که هر دو مصلحت دارد و ما قدرت بر امتثال هر دو نداریم عقل حکم می‌کند که تو باید یکی را نجات بدهی، چون در آنجا قدرت بر ترک هر دو داریم عقل می‌گوید مخیری چون قدرت بر امتثال یکی دارید واجب است یکی را انتخاب کنید، اگر قدرت داشتید که نجات هر دو واجب بود اما اکنون که بر نجات هر دو قدرت نداری باید مخیرا یکی را انتخاب کنی اگر مساوی باشند آنجا را گویند تخییر عقلا واجب است ولی در ما نحن فیه که دو ملاک نیست، یک ملاک است یا ملاک مصلحت لزومی یا ملاک مفسده لزومیه منتهی نمی‌دانیم این است یا آن است اینجا جای تخییر عقلی نیست مضافا بر اینکه عملا هم شما یا جانب مفسده را می‌گیرید و ترک می‌کنید و یا جانب مصلحت را می‌گیرید و انجام می‌دهید بنابراین ضم این دو مطلب اولا دو ملاک نیست یک ملاک است و ثانیا هم شما عملا یکی از آن دو تا را همیشه تحصیل می‌کنید یا بگوییم خود به خود حاصل است در چنین جایی دیگر عقل **حکم به تخییر به نحو وجوبی** نمی‌کند، کلام در این است که شما در اینجا می‌خواهید بگویید تخییر واجب است یعنی واجب است که یکی را انتخاب کنید، ولی در اینجا وجوب اصلا معنا ندارد، در اینجا اصلا باید معنا ندارد چون وقتی عملا من یا فاعلم یا تارکم این باید برای چی است؟ اصلا عقل نگوید باید مگر این طور نیستم؟ عقل بگوید باید یکی را انتخاب کنی چه اثری دارد؟ این چه بایدی است؟ عقلی جایی به ما می‌گوید باید که بتوانیم خلاف باید عمل کنیم، در انقاذ غریقین ما می‌توانیم خلاف باید عمل کنیم ولی در اینجا که نمی‌توانیم خلاف باید عمل کنیم اینجا جای وجوب تخییری نیست کلام درستی هم است. بنابراین اینجا جای تخییر عقلی به آن معنا نیست که وجوب باشد، آن جایش مشخص است که کجا باشد.

## بررسی تخییر شرعی

گفته شده در اینجا هم جای تخییر شرعی نیست، چون تخییر شرعی که به نحو واجب باشد، یعنی تخییر شرعی واجب باشد یا در مساله فرعیه فقهیه است یا در مساله اصولیه.

## بررسی وجوب تخییر شرعی در مساله فرعیه فقهیه

برای وجوب تخییری در مساله فرعیه مثال می‌زنند به خصال کفارات، در ما مبارک رمضان کسی عمدا افطار کرده، گوید واجب است یک کفاره بدهد منتهی به نحو تخییر شرعی به اینکه یا یک عبد آزاد کند یا شصت روز روزه بگیرد یا شصت مسکین را اطعام کند، یکی را باید انجام دهد منتهی مخیر است هر کدام را خواست انتخاب کند.

اصولیون در جای خودش بحث کردند که حقیقت واجب تخییری چیست؟ حداقل سه نظریه است که فعلا وارد آن نمی‌شویم ولی آنچه مهم است شارع فرموده است باید یکی را انتخاب بکنید این می‌شود تخییر شرعی در مساله فرعیه یا در مساله فقهیه. می‌فرمایند ما نحن فیه که از این قبیل نیست، در دوران امر بین محذورین که نمی‌گوییم شارع واجب کرده یا فعل را انتخاب کنید یا ترک را انتخاب کنید، بلکه اصلا یقین داریم حکم الله واقعی این نیست، حکم الله واقعی یا واجب فقط است یا حرمت فقط است شارع که در واقع ما را بین فعل و ترک مخیر نکرده است، در واقع یک حکم بیشتر ندارد، ما نمی‌دانیم کدام است پس اصلا جای تخییر شرعی فرعی از باب خصال کفارات نیست یعنی قطع به عدم داریم، بنابراین نمی‌تواند به نحو تخییر شرعی فقهی و فرعی باشد.

اشکال دیگری هم در اینجا است که غیر از اینکه قطع به عدم داریم اشکال ثبوتی هم داریم، شارع در اینجا واجب کند فعل را یا ترک را این اعتبار وجوب تخییری در ما نحن فیه لغو است، پس دو اشکال داریم یکی اینکه قطع به عدم داریم دوم اینکه اصلا جعلش غلط است، استحاله ثبوتی دارد معقول نیست، شارع بگوید من در اینجا بر شما واجب کردم یا فعل را یا ترک را در حالی که قطعا شارع واجب هم نکند ما یا فاعلیم یا تارکیم، سر از لغویت در می‌آورد.

این را در نوشته‌های آیت الله وحید دیدیم که ما خودمان درسشان رفتیم ولی قبلا هم عرض شد که می‌شود آن را از لغویت خارج کرد، چون شارع فعل یا ترک را واجب کند درست است به لحاظ باعثیت و زاجریت لغو است ولی چه اشکالی دارد بخاطر استناد واجب کرده باشد به اینکه یا فعل واجب است یا ترک واجب است به غرض اینکه در مقام عمل بتوانم فعلم را مستند به شارع کنم یا ترکم را مستند به شارع کنم، نمی‌دانم چرا در اینجا از این جواب غفلت کردند با اینکه خود ایشان اثر استناد را در بحث برائت و استصحاب قبول دارد ولی در این بحث غافل شده از آن.

ولی ما می‌خواهیم از ایشان دفاع کنیم و جای دفاع از ایشان است و آن دفاع اینکه ما اول باید ببینیم جعل امکان ثبوتی دارد بعد دنبال اثرش برویم، چون غرض از جعل وجوب یا حرمت بعث و انزجار است، شارع یک فعلی را واجب می‌کند که این داعی شود و انگیزه شود که ما برویم و آن را انجام بدهیم، یک چیزی را حرام می‌کند به این داعی و انگیزه که ما به طرفش نرویم و منزجر از آن فعل شویم، اگر در ما نحن فیه خواسته باشد این کار را بکند این غرض حاصل است بخاطر اینکه وقتی واجب می‌کند یا ترک کن یا فعل را انجام بده ما بدون این جعل هم یا زاجریم یا منزجریم یا منبعثیم عملا، بنابراین وقتی اصل جعلش لغو بود دیگر ما نباید دنبال اثر بگردیم، جا دارد کسی از ایشان دفاع کند ولی اگر خیلی هم اصرار کنید گوید بالاخره به ما بگویید غیر از لغویت مشکل دیگری دارد؟ بالاخره به لحاظ اثر عملی منوط به این می‌شود که لغو است، چون شما می‌گویید تکلیف به داعی بعث و زجر است و ما خود به خود یا منبعثیم یا منزجریم پس هدف از جعل حاصل نمی‌شود؟ می‌گوییم به لحاظ عمل اثر انبعاث و انزجار ندارد این داعی برای ما نمی‌شود بدون این هم خود به خود داعی بر فعل و ترک حاصل بود نهایتش این است که بگویید این جعل لغو است می‌گوییم یک اثر دیگری دارد همان استناد می‌تواند از لغویت خارج شود.

خلاصه اینکه این وجوب تخییری شرعی به نحو مساله فرعیه که شارع واقعا ما را جعل تخییر کند که بگوید واجب است یا جانب وجوب را بگیرید یا جانب حرمت را به نحو تخییر دو اشکال مطرح است یک اشکال قطع به عدم داریم یک اشکال هم اینکه بحث لغویت مطرح می‌شود که گفتیم بحث لغویت را جا دارد کسی بخاطر استناد حل بکند.

اما اینکه قطع به عدم داریم آیا قابل حل است یا نیست؟ به مباحث قبلی بر می‌گردد منتهی مطالبی که در آنجا بود با اینجا فرق دارد چون در مباحث قبل مرحوم آخوند که حلیت ظاهری جعل می‌کرد می‌گفتیم قطع به عدم داریم، می‌گفتیم شما دارید حلیت ظاهریه جعل می‌کنید در حالی که یقین داریم چنین چیزی نیست، جواب می‌دادند به اینکه منافاتی ندارد این ظاهری است آن واقعی است ولی در اینجا نمی‌توان از این راه استفاده کرد چون در اینجا می‌خواهیم تخییر را واقعا واجب کنیم، می‌خواهیم بگوییم شارع در اینجا جعل کرده تخییر بین فعل و ترک را واقعا. ظاهرا نمی‌گوییم چون دلیل ندارد می‌خواهیم حکم شرع را بررسی کنیم، در آنجا دلیل داشتیم اصاله الحل، اصاله البرائه، استصحاب ولی در اینجا دلیل نداریم، آیه و روایتی نداریم، شما فقط احتمال می‌دهید که در اینجا شارع واجب کرده به نحو خصال کفارات، در خصال کفارات دلیل داریم ولی در اینجا شما می‌خواهید بگویید تخییر بین فعل و ترک واجب است به نحو تخییر شرعی خصال کفاره‌ای ولی دلیل ندارد، وقتی دلیل ندارد به چه دلیل از شما قبول کنیم.

## بررسی وجوب تخییری در مباحث اصولیه

اما واجب تخییری از باب مساله اصولیه این است که کسی بگوید در اینجا می‌گوییم بین وجوب و حرمت که عملا می‌شود بین فعل و ترک مخیری از باب اینکه واجب است یکی از اینها را در مقام عمل اخذ کنید، مثلا جانب وجوب را اخذ بکنید وقتی اخذ کردید و عمل کردید در طول اخذ شما همین را شارع جعل کند، یا یک کسی می‌گوید می‌خواهم جانب حرمت را اخذ کنم، وقتی جانب حرمت را اخذ کرد و ملتزم شد و در عمل هم دفن کافر را ترک کرد شارع بگوید من همین را حجت قرار دادم و جعل کردم، اصطلاحا به این **وجوب تخییری اصولی** گویند، شبیه خبرین متعارضین که در خبرین متعارضین مثلا گویند یک خبر گفته فلان عمل واجب است و یک خبر گفته فلان عمل حرام است مثل نماز جمعه، فرض کنید یک روایتی داریم که گوید اذن فتخیر، یعنی مخیری در اینکه یکی را اخذ کنید، می‌فرماید هر خبر را اخذ کردید به آن عمل کردید همان حجت فعلیه شما می‌شود، **حجیت چون مساله اصولی است به آن تخییر شرعی اصولی گویند**، خبرین متعارضین هر کدام را اخذ کردی به مقتضای قوله علیه السلام اذن فتخیر در طول اخذ شما آن حجت می‌شود و وقتی حجت شد می‌توانی بر اساس آن فتوا بدهید این می‌شود تخییر در مساله اصولیه. شارع گفته باید یکی از دو خبر را انتخاب کنید و وقتی انتخاب کردید من جعل حجیت می‌کنم. کسی بگوید در دوران امر بین محذورین هم همین‌طور است، در دوران بین محذورین وقتی یکی را انتخاب کردید که جانب وجوب باشد در طول اخذ شما همان احتمال حجت می‌شود بر اساس آن می‌توانید فتوا بدهید.

اینجا مرحوم آخوند جواب دادند که نمی‌شود تخییر شرعی باشد یعنی واجب باشد یکی را اخذ کنید و در طول او حجت شود. چون ثبوتا محذوری ندارد منتهی دلیلی ندارد.

## ان قلت

همان اذن فتخیری که در خبرین متعارضین هست اینجا هم پیاده کن، یعنی تعدی کن، این می‌شود دلیلش. درست است شارع در خبرین متعارضین گفته اذن فتخیر مثل نماز جمعه که یکی گفته واجب است یکی گفته حرام است و شما یا نماز جمعه می‌روید یا نمی‌روید، ما نحن فیه هم همین‌طور است در دفن کافر یا دفن می‌کنید یا دفن نمی‌کنید، اینجا هم مثل خبرین متعارضین است، بنابراین یکی را اخذ کردید شارع حجت قرار می‌دهد.

## قلت

مرحوم آخوند جواب می‌دهند که قیاس ما نحن فیه به خبرین متعارضین مع الفارق است چون در خبرین متعارضین دو مسلک است یکی مسلک سببیت و دیگری مسلک طریقیت.

### مسلک سببیت

اگر قائل به مسلک سببیت شویم معنای سببیت این است که وقتی خبر قائم می‌شود قیام خبر مصلحت دارد که بر اساس آن عمل کنید، حالا دو خبر متعارض قائم شده است به خبر الف عمل کنیم مصلحت دارد، به خبر ب عمل کنیم مصلحت دارد دو خبر سبب دو مصلحت شده است می‌شود دو واجب متزاحم، در دو وجوب متزاحم گفتند قاعده تخییر است، بنابراین تخییر در آنجا علی القاعده است، اما در ما نحن فیه که خبری قائم نشده تا دو مصلحت بشود و بشود دو واجب متزاحم، فقط دو احتمال است و صرف احتمال هم که مصلحت ندارد، بنابراین قیاس باطل است، طبق این مبنا که قیاس مع الفارق است.

### مسلک طریقیت

اما بر اساس مسلک طریقیت، طریقیت یعنی خبر که قائم می‌شود عمل به خبر هیچ مصلحتی ندارد فقط واقع را نشان می‌دهد، حال دو خبر قائم شده است یکی گوید این خبر واجب است، طریق به وجوب است یکی گوید این خبر حرام است طریق به حرمت است ولی عمل به هیچ کدام مصلحت ندارد، در اینجا تخییر علی خلاف قاعده است، چون قاعده بنابر مسلک طریقیت تساقط است، اصل اولی در خبرین متعارضین بنابر مسلک طریقیت تساقط است چون نمی‌شود ما نسبت به یک عمل هم طریق وجوب داشته باشیم و هم طریق حرمت، یقین داریم یکی از اینها طریق نیست، در واقع نمی‌شود که هم واجب باشد و هم حرام باشد، یکی است، پس یا اینکه گوید من طریق به وجوبم غلط است یا آنکه گوید من طریق به حرمتم غلط است وقتی نشد طریق بر هر دو باشد با هم تعارض می‌کنند و هر دو ساقط می‌شوند.

مرحوم آخوند می‌فرماید مقتضای قاعده بنابر مسلک طریقیت تساقط است و لکن خبر بما هو خبر یک خصوصیت دارد و آن اینکه خبر ثقه غالبا مطابق با واقع است چون این ویژگی در ذات خبر است جا دارد شارع مقدس در خبرین متعارضین بگوید یکی‌اش را انتخاب کن، بخاطر همین ویژگی که احتمال مطابقتش با واقع خیلی زیاد است این سبب می‌شود که شارع بتواند بگوید یکی از اینها را حجت کردم که در طول اخذ شما حجت می‌شود وقتی حجت شد پس یک خبر است، می‌شود یک خبر حجت با قاعده ثانویه که احتمال مطابقتش با واقع هم زیاد است لذا جا دارد شارع بگوید یکی‌اش حجت است، ولی در احتمالین که این مساله ظن نوعی و غالب المطابقه با واقع نیست و پنجاه پنجاه است، وقتی پنجاه پنجاه شد پس آن نکته احتمال مطابقت با واقع که غلبه دارد در دو احتمال نیست، وقتی در دو احتمال نبود باز هم قیاس ما نحن فیه به خبرین متعارضین مع الفارق است.

بنابراین جا دارد در خبرین متعارضین شارع احدهما را حجت بکند، بر مسلکه سببیت که واضح است، بر مسلک طریقیت هم آن ویژگی در خبر است ولی در احتمال نیست لذا قیاس مع الفارق می‌شود، در آنجا دلیل اثباتی جا دارد که روایت داریم اذن فتخیر در خبرین متعارضین، شما نمی‌توانید از خبرین متعارضین به احتمالین متساویین تعدی کنید، لذا کسانی که گفتند الغای خصوصیت می‌کنیم از خبرین متعارضین و به دو احتمال در دوران بین محذورین سرایت می‌دهیم این سرایت و تسریه غلط است چون نتوانستیم تنقیح مناط قطعی کنیم که دوران امر بین محذورین مثل خبرین متعارضین باشد، وقتی نتوانستیم در دوران امر بین محذورین دلیلی اثباتی بر تخییر شرعی اصولی نداریم گرچه مشکل ثبوتی ندارد و لکن دلیل ندارد، آن دلیلی که یتوهم همان قوله علیه السلام و اذن فتخیر که در خبرین متعارضین است متوهم بگوید همان را در اینجا می‌آوریم عرض شد که جا ندارد.

بنابراین نظریه چهارم هم به طور کل باطل شد، تخییر عقلی رد شد تخییر شرعی هم رد شد.

## نظریه پنجم تخییر بین فعل و ترک

نظریه مرحوم نائینی است و آن اینکه در دوران امر بین محذورین قائل می‌شویم به تخییر بین فعل و ترک، با نظریه قبلی اشتباه نشود، نظریه قبلی می‌گفت تخییر واجب است اینجا گوید بین فعل و ترک عملا مخیری ولی از نظر حکم شرعی ما چیزی نمی‌گوییم و قائل به توقف می‌شویم، دلیلی نداریم، چون در مباحث قبلی مطرح شد که مرحوم نائینی قائل بود نه برائت شرعی جاری است، نه قاعده حل جاری است و نه استصحاب جاری است، پس اینکه قائل به توقف شرعی شده است چون گفته آنها اصلا جا ندارد، پس شارع در ظاهر حکم ما را بیان نکرده است.

و اما اینکه عملا بین فعل و ترک مخیریم لقائل ان یقول که کسی بگوید در اینجا عقل حکم به تخییر می‌کند، اینجا مرحوم نائینی گوید جای تخییر عقلی هم نیست، اینجا بین مرحوم نائینی و حضرت امام اختلاف است، مرحوم نائینی قائل است در اینجا عملا بین فعل و ترک مخیریم گوید کسی می‌گوید بگو عقل ما را مخیر می‌کند بین فعل و ترک، گوید عقل اینجا حکم به تخییر نمی‌کند بخاطر اینکه حکم عقل به تخییر جایی است که دو ملاک باشد، هر دو ملاک داشته باشند مثل انقاذ غریقین و ما قدرت بر امتثال هر دو نداشته باشیم بعد عقل گوید یک ملاک را تحصیل کن وقتی می‌توانی یک ملاک را تحصیل کنی باید تحصیل کنی، گوید حکم عقل به تخییر در آنجاست ولی اینجا دو ملاک نداریم یک ملاک داریم و آن هم نمی‌دانیم کدام است، عملا هم که یا فاعلیم یا تارکیم عقل دیگر حکم به تخییر نمی‌کند چون ایشان حکم عقل به تخییر را ضیق معنا کرده است، گفته منظور از حکم عقل به تخییر جایی است که بتوانی هر دو طرف تخییر را ترک کنی ولی اینجا نمی‌توانی ترک کنی، ارتفاع نقیضین محال است، یا دفن کافر می‌کنی یا نمی‌کنی نمی‌شود نه دفن کافر کنی نه نکنی، بلکه یا فاعلی یا تارکی، گوید در جایی که ارتفاع نقیضین است عقل حکم به تخییر نمی‌کند، از باب ناچاری شما عملا مخیرید، بنابراین در اینجا نتیجه کلام ما این است که تخییر بین فعل و ترک عملا نه به حکم عقل است.

## اشکال مرحوم امام

مرحوم امام اشکال کرده است که اینکه می‌گویید تخییر عقلی باید در یک جایی باشد که دو مصلحت باشد قدرت بر هر دو نداشته باشیم عقل گوید یکی را انتخاب کن، گوید نه، یک جایش هم همین جا است همین جا هم که یا واجب است یا حرام است عقل گوید حالا که نمی‌توانی و یا فاعلی یا تارکی عقل حکم به تخییر می‌کند.

بعد یک شاهدی می‌آورد در بحث علم اجمالی، علم اجمالی دارید در بیابان هم هستید یا سمت راستی نجس است یا سمت چپی، اگر در شهر بودی که علم اجمالی می‌گفت منجِّز است باید هر دو را ترک کنی، ولی چون در بیابانی تشنه‌ای اگر آب نخوری از تشنگی می‌میری، مضطری به شرب آب برای حفظ جان، اصطلاحا گویند مضطریم به شرب احدهما لابعینه، برای ما فرقی ندارد سمت راستی را بخوریم نجات پیدا می‌کنیم سمت چپی را بخوریم نجات پیدا می‌کنیم، می‌فرماید عقل در اینجا گوید مخیری، چطور در آنجا عقل گوید مخیری اینجا هم مخیری فرقی با هم ندارند.

بنابراین همان‌طور که در انقاذ غریقین عقل گوید مخیرید باید یکی را انتخاب کنید که شمای نائینی قبول دارید در انائین مشتبهین هم که مضطر به شربش هستید یکی را می‌گوید در ما نحن فیه هم عقل حکم می‌کند و بالجمله اگر در جایی عقل احساس کرد یکی اهمیت دارد حکم به تعیین می‌کندولی اگر عقل گفت مساوی است حکم به تخییر می‌کند بین اینها فرقی ندارد. این اشکال مرحوم امام.

## جواب اشکال به نظر شیخنا الاستاذ

به نظر ما این اشکال وارد نیست، اما در آن شرب ماء که احدهما لا بعینه مضطر است آنجا باید انتخاب کنیم، مرحوم نائینی هم آنجا را قبول دارد، در مضطر عقل گوید باید یکی را انتخاب کنی تا جانت را نجات دهی منتهی چون فرقی ندارد که سمت چپی باشد یا سمت راستی مثل انقاذ غریقین می‌شود، نائینی هم قائل است برای حفظ جان حکم به تخییر می‌کند چون مضطری، کلام مرحوم نائینی این است که در جایی که تکوینا مخیرم، تکوینا یا فاعلم یا تارکم دوباره عقل همین تکوین را خبر بدهد؟ و الحمدلله.

# جلسه شصت و ششم سه‌شنبه 29 آذر 1401

بحث در رابطه با تتمه بحث در رابطه با دوران امر بین محذورین بود، کلام منتهی شد به بحث مرحوم نائینی که ایشان فرمود در دوران امر بین محذورین مخیریم عملا بین فعل و ترک، اسمش را تخییر عقلی گذاشتند، فرمایش مرحوم نائینی مطرح شد که ایشان قائل است در اینجا مراد از تخییر عقلی لاحرجیت عقلیه است، لابدیت عقلیه است از باب اینکه شما عملا یا فاعلید یا تارکید عقل درک می‌کند از باب اینکه نمی‌توانید حکم را امتثال کنید از باب ناچاری مخیر هستید، عرض کردیم مرحوم امام به ایشان اشکال کرده است فرموده است چرا حکم عقل را منحصر کردید به جایی که مثل تزاحم بین دو واجب باشد مثل انقاذ غریقین، ما موارد دیگری هم داریم مثال زد به اضطرار احدهما لا بعینه. در بحث اشتغال اولین تنبیهی را که مرحوم آخوند مطرح کرده در اطراف علم اجمالی همین اضطرار به احد است منتهی تاره اضطرار به احد معین است که ربطی به بحث ما ندارد، و اخری اضطرار به احد لابعینه است، مثل اینکه در بیابان است، علم اجمالی دارد یکی از دو ظرف نجس است، مضطر هم شده برای حفظ جانش یکی را شرب کند، مرحوم امام گفته در این مثال عقل حکم به تخییر می‌کند، شما مخیری یکی را بخورید و یکی دیگر را هم ترک کنید، پس مخیرید هر کدام را دوست دارید بخور هر کدام را هم دوست دارید ترک کن، گفته اینجا هم حکم عقل به تخییر است چرا اینجا را منحصر کردید به فرض متزاحمین؟ ما نحن فیه هم همین‌طور است علم دارید این فعل یا واجب است یا حرام است عقل گوید مخیرید، چرا می‌گویید حکم عقل به تخییر در اینجا نیست؟

در ذهن ما این است که این دو بزرگوار با هم در اصل نزاعی ندارند، بخاطر اینکه آنچه را مرحوم امام به عنوان تخییر عقلی قبول کرده مرحوم نائینی هم منکرش نیست، اینکه مرحوم امام مثال زد به بحث اضطرار لابعینه نائینی آنجا را هم قبول دارد که عقل حکم به تخییر می‌کند، چون خود حضرت امام می‌گوید آنجا مضطر است است که یکی را بخورد، اگر مضطر است که یکی را بخورد پس باید یکی را انتخاب کند برای رفع اضطرار، جانش را باید نجات دهد، دقیقا مثل انقاذ غریقین می‌شود، وقتی شرعا قدرت ندارد هر دو را بخورد، طبق نظر مرحوم نائینی، چون اینها مورد اختلاف است که در اطراف علم اجمالی الزامی اگر یکی مورد اضطرار قرار گرفت به نحو لابعینه یکی را که می‌تواند بخورد آیا از دیگری هم باید اجتناب کند یا شبهه بدویه می‌شود؟ اختلاف است ولی خود مرحوم نائینی قائل است که یکی را که باید بخورید دیگری را باید اجتناب کنید چون اضطرار به جامع پیدا کردید یکی را لا علی التعیین مضطر شدید ولی تکلیف به واقع خورده است یکی‌اش حرام است، شما که نمی‌توانید همان را که انتخاب کردید بخورید که حرام است که دیگری مباح باشد، مرحوم نائینی هم در اینجا طبق کلام خودش می‌گوید باید یکی را انتخاب کنید برای رفع اضطرار از دیگری هم باید اجتناب کنید، پس در حقیقت اینجا الزام است، باید در آنجا یکی را انتخاب کنید و بخورید تخییرا و باید هم یکی را ترک کنید تخییرا، آنجا نقض به مرحوم نائینی نیست آنجا هم از قبیل واجبین متزاحمین است چون درش باید است، کلام مرحوم نائینی این است که هر وقت حکم عقل بایدی باشد به تخییر ما قبول داریم حکم امر به تخییر است، بحث ما در رابطه با ما نحن فیه این است که چون شما یا فاعل هستید یا تارک هستید بایدِ عقل در اینجا معنا ندارد، گوید شما در اینجا تکوینا همان را که عقل می‌خواهد بگوید هستید، عقل چه بایدی را می‌خواهد بگوید دیگر؟

اگر شمای مرحوم امام می‌گویید اینجا هم عقل حکم به تخییر می‌کند مرحوم نائینی هم گوید ما هم قبول داریم حکم به تخییر می‌کند ولی نه از باب باید بلکه از باب اینکه باید معنا ندارد، عملا و تکوینا شما مخیر هستید نیازی به حکم عقل به باید ندارد، آن مثالی هم که شما با آن به ایشان نقض کردید آن از قبیل بایدی است.

بنابراین شما در اصل با هم نزاعی ندارید، آنچه را به نائینی نقض می‌کنید گوید من قبول دارم حکم عقل به باید به تخییر است اینجا را که شما گویید عقل حکم به تخییر می‌کند گوید ما هم قبول داریم از باب لاحرجیت عقلیه شما هم که منکرش نیستید بنابراین شما اشکالی به ایشان نکردید.

نائینی گوید حکم عقل از باب اینکه باید یکی را انتخاب کنید اینجا صغری ندارد، باید معنا ندارد، چه بایدی می‌گویید من که همین‌طور هستم که می‌گویید، حالا خلاف این باید را اصلا می‌توانم عمل کنم؟ در انقاذ غریقین می‌توانم خلافش را عمل کنم و هیچ کدام را نجات ندهم، نائینی گوید آنجا تخییر بایدی است باید مخیرا یکی را انتخاب بکنید، می‌گوید جای حکم عقل آنجا است، آن بایدی که یکی را انتخاب کنید اینجا معنا ندارد، چون گوید بدون باید هم شما همین‌طور هستید باید عقل چه اثری برای شما دارد؟ باید جا ندارد، لذا نائینی گوید تخییر اینجا با تخییر آنجا فرق دارد، ما که می‌گوییم عقل حکم به تخییر می‌کند یعنی حکم به تخیر بایدی، آن در اینجا صغری ندارد، شمای مرحوم امام هم قبول دارید که در اینجا صغرای بایدی نیست منتهی گویید عقل حکم به تخییر می‌کند می‌گوییم عقل حکم به تخییر می‌کند حکم به تخییر اینجا با حکم به تخییر آنجا که تزاحم است با هم فرق دارد شما هم که نمی‌توانید بالوجدان منکر این شوید.

## مقرر گوید

به نظر می‌رسد اختلاف در تعریف تخییر است، مرحوم نائینی تخییر را معنا می‌کند به اینکه مکلف در انجام یکی از دو طرف یا ترک هر دو طرف مخیر باشد لذا مثال انقاذ غریقین را مطرح می‌کند و موردی که مکلف در ترک دو طرف مخیر باشد را به عنوان لابدیت عقلیه مطرح می‌کند و تعریف تخییر بر آن نمی‌گذارد ولی مرحوم امام می‌فرماید هر دو تخییر است، هم جایی که مکلف در انجام یکی از دو طرف یا ترک هر دو طرف مخیر است تخییر است و جایی که مکلف در ترک هر دو طرف مخیر نیست مثل دفن کافر آن هم تخییر است چون درست است که در انجام یکی از دو طرف لابد است اما اینکه کدام طرف را انتخاب کند مخیر است و همین کافی است که تحت تخییر در بیاید، بنابراین به نظر می‌رسد اختلاف این دو بزرگوار مبنایی باشد و الله اعلم.

## نظر نهایی شیخنا الاستاذ در مساله

به نظر ما کلام مرحوم نائینی که عملا بین فعل و ترک مخیریم و عقل در اینجا به عنوان بایدی در ندارد قبول داریم کلام خوبی است در نتیجه استصحاب را هم قبول کردیم، پس ما در اینجا همان عملا که دیگران برائت جاری کردند ما از طریق استصحاب وارد شدیم، لذا ما این طور می‌توانیم نتیجه بگیریم که ما تخییر عقلی را که مرحوم نائینی می‌گوید و آخوند هم قبول دارد قبول داریم، تخییر عقلی به معنای لاحرجیت عقلیه را قبول داریم، عملا ما مخیریم، پس در دوران امر بین محذورین مختار ما این شد که تخییر عملی که هم آخوند با این قسمت موافق است هم مرحوم نائینی، همه قبول دارند چون تخییر عملی را که نمی‌شود کسی منکرش شود، پس این مسلم است، از آن طرف نسبت به اصاله الحل و نسبت به رفع ما لا یعلمون با مشکل مواجه شدیم ولی استصحاب عدم جعل را مشکلی نداریم، لذا گوییم ما در اینجا تخییر عملی وفاقا لآخوند و لنائینی ولی از آن طرف باز استصحاب را جاری می‌کنیم خلافا لآخوند که جاری نکرده و خلافا لنائینی که قبول نکرده است، پس بخشی را از آن دو نفر گرفتیم بخشی هم استصحاب را جاری دانستیم موافقا لمرحوم خوئی که استصحاب را جاری می‌داند.

## بررسی جریان برائت عقلی در دوران بین محذورین

در اینجا آیا برائت عقلی که **قبح عقاب بلا بیان** است جا دارد یا جا ندارد؟ اختلاف است، مرحوم آخوند و نائینی و مرحوم آغا ضیاء عراقی قبول ندارند، مرحوم خوئی قبول دارد و گفته برائت عقلی اینجا جاری می‌شود.

## استدلال مرحوم خوئی به اثبات برائت عقلی

کلام مرحوم خوئی که واضح است در برائت شرعی هم گفت هر کدام از وجوب و حرمت را مستقلا در نظر می‌گیریم بالوجدان نسبت به خصوص وجوب شک داریم و بالوجدان نسبت به خصوص حرمت شک داریم، برائت جاری می‌کنیم هم شرعا و هم عقلا. لذا قبح عقاب بلابیان جا دارد، ما نسبت به وجوب بیان نداریم و نسبت به حرمت هم بیان نداریم قبیح است ما را بر ترک وجوب عقاب کنند و هکذا بر ترک حرمت چون نسبت به آنها بیان نداریم.

## استدلال به عدم جریان برائت عقلیه در دوران بین محذورین

کلام در کسانی است که منکرند یعنی مرحوم آخوند و مرحوم نائینی و مرحوم آغا ضیاء، که دو بیان دارند، یکی مربوط به آخوند است و یکی هم مربوط به مرحوم نائینی و مرحوم آغا ضیاء است.

## استدلال مرحوم آخوند به عدم جریان برائت

مرحوم آخوند قائل است در اینجا برائت عقلی جا ندارد، چون بیان داریم بر الزام، یقین داریم یک الزامی در بین است منتهی نوعی آن را نمی‌دانیم که وجوب است یا حرمت، جامع را علم داریم، بنابراین قاعده در اینجا جا ندارد، موضوع قاعده لابیان بر تکلیف است و شما بیان بر الزام دارید پس این قاعده در اینجا موضوع ندارد.

## اشکال به مرحوم آخوند

آنچه را در واقع باید داشته باشیم نوع است که یا وجوب یا حرمت، تکالیف پنج تا است: وجوب و حرمت و مستحب و کراهت و اباحه. شما اینها را الان ندارید پس آنچه را در حقیقت باید انجام دهید که وجوب یا حرمت باشد نمی‌دانید، الزام هم که یک امر انتزاعی است از تکالیف خمسه نیست، پس آنچه را که نسبت به آن بیان داریم که الزام باشد از تکالیف نیست، آنچه از تکالیف است بیان ندارید پس بیان شما قاصر است.

## دفاع از مرحوم آخوند

و لکن در کلمات است که گفتند این بیانی که در قاعده قبح عقاب بلابیان است مراد بیان شرعی نیست، اصلا این قاعده دلیل لفظی که ندارد، این در حقیقت یک عبارتی است که علما درست کردند و گفتند عقاب بلابیان قبیح است، این آیه و روایت ندارد، این ساخته و پرداخته عقل علما است، اصطیاد از عقل است، ما باید ببینیم عقل که گوید عقاب بلابیان قبیح است مراد از این بیان چه چیزی است؟ گفتند مراد از بیان مصحِّح عقوبت است، یعنی جایی که مصحح عقوبت نیست قبیح است شما را عقاب کند، مرحوم آخوند ممکن است بگوید هر جا در تکالیف مصحح عقوبت نداشتید قبیح است شما را عقاب کند، علم به الزام هم مصحح عقوبت است، می‌دانید در اینجا آزاد نیستید.

مثلا علم اجمالی دارید یا رفتن امروز شما به چهار راه واجب است یا رفتن فردای شما حرام است، باید چه کرد؟ احتیاط به این است که امروز بروید و فردا نروید، بنابراین علم به الزام داریم اثر هم دارد، چطور می‌گویید حتما باید به وجوب علم داشته باشیم یا به حرمت تنها، این طور نیست گاهی اوقات به جامع هم علم داشته باشیم اثر دارد، لذا شما که الان علم به الزام دارید یا الزام وجوب امروز یا الزام تحریم فردا، باید مراعات کنید امروز برو و فردا نرو تا امتثالش کنید، بنابراین مراد از بیان بیان مصحح عقوبت است، بنابراین اگر خلاف علم اجمالی عمل کنید جا دارد که شما را عقاب کند.

## رد دفاع مذکور

و لکن کلام آخوند غلط است چون قیاس مع الفارق است، در مثال بازار امکان احتیاط است و بیان مصحح عقوبت هست ولی در ما نحن فیه علم به الزام اثری ندارد، مثلا می‌دانم یا کشتن این گوسفند واجب است یا حرام است الان چه کنم؟ من که نمی‌توانم احتیاط کنم. بیان مصحح عقوبت جایی است که احتیاط جا داشته باشد ولی اگر بیان بر الزامی باشد که من نمی‌توانم آن الزام را احراز امتثال کنم آن بیان مصحح عقوبت نیست، بنابراین این اشکال به مرحوم آخوند وارد است.

## نتیجه

نتیجه اینکه مرحوم آخوند فرمود قبح عقاب بلابیان جا ندارد چون بیان بر الزام داریم، می‌گویم این بیان بر الزام چون امکان احراز امتثالش نیست فایده ندارد پس بیان قاصر است، مراد از بیان گرچه مصحح عقوبت است ولی مصحح عقوبتی که بتوانیم آن را امتثال کنیم، اما در اینجا چون دوران امر بین محذورین است امکان احراز امتثالش نیست پس در اصل بیان قاصر است، وقتی بیان قاصر بود جای قبح عقاب بلابیان هست.

## استدلال مرحوم نائینی در قبح عقاب بلابیان

مرحوم نائینی از راه دیگری وارد شده است، در نتیجه با مرحوم آخوند موافق است که این قاعده جاری نیست، منتهی از راه دیگری، ایشان فرمودند در اینجا درست است که شما علم به الزام دارید ولی چون نمی‌توانید احراز امتثال کنید، چون یا عملا فاعلید مطابق با وجود است یا تارکید مطابق با حرمت است جمعش هم که نمی‌توانید بکنید، هر دو را ترک هم نمی‌توانید بکنید، پس این یک علم اجمالی است که نمی‌توانید موافقت قطعیه کنید و نمی‌توایند مخالفت قطعیه کنید، موافقت احتمالیه هم که حاصل است بنابراین شما یقین دارید که عقاب نمی‌شود، چون شما نمی‌توانید کاری کنید که یقین پیدا کنید به حرمت مخالفت قطعیه، قاعده قبح عقاب بلابیان گوید عقاب بلابیان قبیح است، ما در اینجا یقین داریم جا ندارد ما را عقاب کند شما چه چیزی را می‌خواهید بیاورید؟ چون نمی‌توانیم این علم اجمالی را موافقت قطعیه کنیم و نمی‌توانیم مخالفت قطعیه هم بکنیم پس یقین داریم جا ندارد ما را عقاب کند، پس نیازی به قاعده نیست، بنابراین آمدن قاعده در اینجا لغو است.

آخوند می‌گفت چون بیان داریم جاری نمی‌شود شبیه بحث اثباتی بود، می‌گفت موضوعش لابیان است شما بیان دارید، جواب دادیم که این بیان ارزش ندارد، مرحوم نائینی در حقیقت ‌می‌گوید اگر قاعده جاری نمی‌شود چون قاعده می‌خواهد عقاب را بزند و بگوید عقاب نداریم، گوید قبل از اینکه تو بیایی ما خودمان یقین داریم که عقاب نداریم تو نمی‌خواهد بیایی.

## استدلال مرحوم آغا ضیاء‌الدین عراقی در قبح عقاب بلابیان

مرحوم عراقی هم همین‌طور گفته ولی نتیجه‌اش شبیه مرحوم نائینی است، ایشان در نهایه الافکار جلد سوم صفحه 293 این مطلب را مطرح کردند، شگرد آغا ضیاء این است که همیشه اختلاف مرتبه درست می‌کند می‌گوید اصلا در اینجا قبح عقاب بلابیان مرتبه‌اش متاخر است از عقاب نشدن، چون در اینجا اگر عقابمان نمی‌کنند که نمی‌توانند عقاب کنند از باب این است که عاجزیم، کسی که عاجز از عقاب است چطور عقابش کنند؟ قاعده قبح عقاب بلابیان جاهایی را فرض کرده است که جا دارد شما را عقاب کنند مثل شبهات بدویه شک دارید این فعل حلال است یا حرام است؟ جا دارد احتیاط کنید اگر احتیاط نکنید جا دارد شما را عقاب کنند، قاعده گوید قبیح است شما را چون بیان بر تکلیف ندارند عقاب کنند ولی اگر در جایی قدرت برای امتثال ندارید، عقل گوید از باب اینکه قدرت ندارید شانیت عقاب را ندارید، شما نمی‌توانید امتثال کنید، نوبت به قاعده نمی‌رسد، رتبه قاعده متاخر است. مرحوم آغا ضیاء می‌فرماید در رتبه سابقه واضح است که خطاب عاجز قبیح است. این کلام هم شبیه بیان مرحوم نائینی است منتهی بیانش فرق دارد مرحوم نائینی می‌فرمود این علم اجمالی اصلا نمی‌تواند منجِّز باشد چون تنجیز علم اجمالی یا به لحاظ حرمت مخالفت قطعیه است یا بخاطر وجوب موافقت قطعیه است یا بخاطر موافقت احتمالیه است، دو تای اول که امکان ندارد سومی هم که حاصل است، پس قاعده اثر ندارد، آغا ضیاء مقداری فنی‌اش کرده است گفته اگر شما را در اینجا عقاب نمی‌کنند از باب عجز بر امتثال است و رتبه قبح عقاب از باب عجز امتثال مقدم است بر قبح عقاب بلابیان بودن. لب بیان این است که مرحوم آخوند می‌فرماید علم اجمالی بیان است اینها می‌فرمایند کلامی که موثر نیست کلابیان است لبّ بحث همین است، اختلاف مبنایی نیست تحلیلشان فرق می‌کند و الحمدلله.

# جلسه شصت و هفتم چهارشنبه 30 آذر 1401

## جمع‌بندی نظر شیخنا الاستاذ

بحث در رابطه با دوران امر بین محذورین به اینجا منتهی شد که اقوال خمسه را مطرح کردیم و مختار خود ما این شد که عملا مکلف مخیر است بین فعل و ترک از باب اینکه وجوب و حرمت هیچ کدام ترجیحی ندارد، اسمش را اگر خواستید بگذارید تخییر عقلی عیبی ندارد ولی توجه داشت باشید که حکم عقل به تخییر عقلی در اینجا غیر از حکم عقل به تخییر در باب متزاحمین است، چون در باب متزاحمین گوید لابدّ ان یخیر احدهما، باید یکی را انتخاب کند ولی در اینجا باید معنا ندارد، از باب اینکه چاره نیست، عملا یا فعل را انجام می‌دهید یا ترک را انجام می‌دهید از این باب گوید مخیرید، بایدی در کار نیست. از جهت برائت هم قبول کردیم استصحاب عدم جعل وجوب و استصحاب عدم جعل حرمت را پس در نتیجه برائت را به دلیل استصحاب قبول کردیم نه به دلیل رفع ما لا یعلمون و نه به دلیل کلّ شیء لک حلال بلکه برائت به دلیل استصحاب را، پس نتیجه مختار ما این شد که تخییر عقلی از باب لاحرجیت عقلیه و برائت شرعیه از باب استصحاب، این نتیجه‌ای بود که گرفتیم و در این زمینه بحث تمام شد.

خلاصه اینکه ما نه کلّ شیء لک حلال را قبول کردیم، نه رفع ما لا یعلمون را قبول کردیم، نه برائت عقلی را قبول کردیم، فقط **تخییر از باب لاحرجیت عقلی و استصحاب عدم جعل**. غیر از آیت الله وحید ندیدم کسی قائل به این نظر باشد منتهی آقای وحید فقط استصحاب را مطرح کردند، تخییر را به صورت بسیار اجمالی رد شدند. این بحث تمام شد.

## مقرر گوید

اینکه استصحاب در هر طرف جاری می‌شود به طور مجزا بخاطر این است که شیخنا الاستاذ خلافا لآغا ضیاء عراقی رحمت الله علیه علم اجمالی را منجِّز تکلیف نمی‌داند و صرفا مقتضی می‌داند، وقتی مقتضی شد در دوران بین محذورین ما فقط یک حکمی انتزاعی می‌دانیم به نام الزام و الا حکم هر کدام از اطراف علم اجمالی که محذورین هستند برای ما مشخص نیست وقتی علم نبود و شک بود استصحاب جدا گانه هر طرف که موضوع شک است جاری می‌شود و الله اعلم.

## دوران امر بین محذورین در توصلیات و تعبدیات

بحث دوران امر بین محذورین از نظر اقوال فی الجمله تمام شد، تقسیم‌بندی عمدا نکردیم تا شالوده بحث روشن شود بعد وارد تقسیمات شویم. تقسیماتی که در اینجا مطرح است به این صورت است که تا اینجا تمام بحث‌هایی که کردیم در مورد جاهایی بود که هم وجوب و هم حرمت توصلی باشند مثل دفن کافر یا وجوب یا ترک کشتن گوسفند، تمام اینها توصلی بود، بحث‌های بعدی در رابطه با جایی است که احدهما یا کلاهما تعبدی باشد که این را هم باز بحث خواهیم کرد.

## دوران امر بین محذورینی که احدهما محتمل یا احتمال الاهمیه است

منتهی مرحوم آخوند بعد از آنکه اینها را همه را بحث کرده است در آخر آمده است بحث احتمال اهمیت احدهما را مطرح کرده است، منتهی ما دیدیم آنها را بحث کنیم و باز دوباره آن را بگوییم مقداری فاصله می‌گیریم گفتیم همین الان که این بحث‌ها واضح شده است این بحث را که مرحوم آخر بحث کرده است همین الان مطرح کنیم مناسب‌تر است.

تا اینجا بحثی را فرض کردیم که دو توصلی ما مساوی باشند یعنی وجوب و حرمت هیچ کدام برتری و مزیتی بر دیگری ندارند، اما اگر یکی از اینها مزیتی داشت یا احتمالا یا محتمَلا. احتمالا یعنی مثلا رابطه وجوب و حرمت شصت چهل است، احتمال می‌دهیم چهل درصد واجب باشد ولی شصت درصد حرام باشد، این را اصطلاحا قوت احتمال گویند، ترجیح احدهما احتمالا، یعنی قوت احتمال در یکی بیشتر از دیگری است. اما گاهی هم مزیت محتملی است، یعنی ملاک یکی قوی‌تر از دیگری است، درست است مثلا وجوب ملاک دارد حرمت هم ملاک دارد ولی احتمال می‌دهیم یکی از اینها محتملش قوی‌تر باشد یعنی ملاکش قوی‌تر باشد، مثلا در دفع المفسده اولی من جلب المنفعه گویا گفتند حرمت بما هو حرمت قوی‌تر از وجوب بما هو وجوب است، این اهمیت بیشتری در شریعت دارد، این را در اصطلاح قوت محتمل گویند. حال اگر احدهما مزیت احتمالی یا محتملی داشت آیا باز هم در اینجا قائل به تخییر می‌شویم یا همان طرفی که مزیت دارد را انتخاب می‌کنیم تعیینا؟

## بحث دوران امر بین محذورین که یکی محتمل یا احتمال الاهمیه است طبق کدام مبنا جا دارد؟

قبل از اینکه وارد بحث شویم به عنوان مقدمه یک تذکری بدهیم که اگر کسی مثل مرحوم آخوند یا مرحوم خوئی قائل به برائت شد یا استصحابی که گفتیم یعنی عدم جعل بالاخره قائل به ترخیص شد، این بحث دیگر جا ندارد، چون فرض این است که شرع وظیفه ما را مشخص کرده است، گفته شما نسبت به وجوب آزادید نسبت به حرمت هم آزادید و این آزادی مطلق است، اعم از این است که یکی مزیت داشته باشد یا نداشته باشد مقید نکرده که اگر یکی مزیت داشت آزاد نیستید، رفع ما لا یعلمون، کل شیء لک حلال، لاتنقض الیقین بالشک این اطلاق دارد، پس اگر کسی این نظریه را قائل شد این بحث دیگر جا ندارد.

اما اگر کسی قائل به تخییر شرعی شد یا قائل به تخییر عقلی شد مثل مرحوم نائینی که گفت اصلا هیچ اصل شرعی جاری نمی‌شود نه برائت نه حلیت نه استصحاب در اینجا شریعت حکم ظاهری به عنوان برائت ندارد، فقط حکم عقل است به تخییر از باب لاحرجیت عقلیه، آخوند هم این را قبول کرد منتهی بعد کل شیء لک حلال را هم تمسک کرد، به هر حال قدر متیقن کلام مرحوم نائینی اینجا جا دارد، شما که می‌گویید تخییر عقلی از باب لاحرجیت عقلیه، یا کسی به هر دلیلی تعدی کرد از خبرین متعارضین که گفته اذن فتخیر تخییر شرعی را هم در اینجا جاری کرد، آیا طبق این دو مسلک تخییر عقلی و تخییری شرعی اینجا جا دارد که ما طرف مزیت را تعیینا انتخاب کنیم یا نه مطلقا تخییر هستیم؟

بنابراین محل بحث جایی است که هیچ اصل ترخیصی را قبول نداریم و قائل شدیم به تخییر عقلی یا تخییر شرعی آیا این تخییر مطلق است حتی اگر احدهما مزیت داشته باشد یا مقید است به اینکه احدهما مزیت نداشته باشد؟

## نظر مرحوم آخوند در دوران امر بین محذورین که یکی محتمل یا احتمال الاهمیه است

در اینجا چه باید کرد؟ مرحوم آخوند گفته اینجا از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است، و ما نحن فیه اگر یکی اهمیت داشت این از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است، چون شاید همانی را که مزیت دارد مثلا جانب حرمت مزیت دارد یا احتمالا یا محتملا ، در واقع شاید همان که حکم شرعی است همین است که اهمیت دارد پس شاید تعیینا این باشد شاید هم آن دیگری باشد، بنابراین چون از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است شاید در واقع وظیفه شما تخییر باشد، شاید هم وظیفه شما تعیین است یعنی جانب محتمل الاهمیه باشد، در دوران امر بین تعیین و تخییر اختلاف است، ایشان می‌گوید ما باید جانب تعیین را بگیریم.

## مقدمه: اقسام دوران امر بین تعیین و تخییر

قبل از آنکه وارد بحث ما نحن فیه شویم مقدمتا باید معنای دوران امر بین تعیین و تخییر را بفهمیم که چه چیزی است، ما سه موردی که در قبل گفتیم تکرار هم می‌کنیم بیان می‌کنیم تا بعد ببینیم ما نحن فیه می‌تواند مصداق کدام یک از این سه تا باشد حالا بعد دوباره مصداق است یا نه محل بحث است، حداقل تشابهش با کدام یک از این سه تا است؟

### قسم اول: دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام جعل

یک موردش دوران امر بین تعیین و تخییر در مساله فقهیه و فرعیه است، مثالی که می‌زنند همان خصال کفارات است، کسی در ماه رمضان عمدا افطار کرده باید کفاره بدهد، کفاره‌اش سه چیز علی البدل است یا باید عبد آزاد کند یا باید شصت روز روزه بگیرد یا شصت فقیر را اطعام کند، اگر کسی بگوید همه اینها مساوی است بحثی نیست، اما اگر کسی احتمال داد که عتق رقبه معیّنا بر او واجب باشد، شاید در واقع بین هر سه مخیر باشد شاید هم شارع مقدس جانب عتق رقبه را اهمیت داده گفته اول او اگر نبود بقیه، احتمالش را می‌دهیم، ما هم قدرت داریم که هر سه را انجام دهیم پس شاید وظیفه ما تعیینا عتق رقبه باشد شاید هم بین سه تا مخیر باشیم. در اینجا وظیفه چیست؟ آیا تعیین است یا تخییر است؟

بعضی گفتند تعیین است، چون اگر عتق رقبه را انجام دادید یقین دارید به تکلیفت عمل کردی، اگر در واقع وظیفه‌ات تعیین باشد عمل کردی تخییر هم باشد به وظیفه‌ات عمل کردی، ولی اگر شصت روز روزه گرفتید گوید اگر در واقع وظیفه‌ات تخییر باشد به وظیفه عمل کردید ولی اگر در واقع وظیفه‌ات تعیین باشد شک داری به وظیفه‌ات عمل کردی یا عمل نکردی، وقتی شک داشتی اشتغال یقینی می‌طلبد فراغ یقینی را، پس از همان اول کاری بکن که یقین کنی ذمه‌ات فارغ شده است، چه کنیم؟ جانب تعیین را بگیریم. لذا گفتند در اینجا کسانی که جانب تعیین را انتخاب کردند به همین بیان که عرض شد. ولی عده‌ای هم قائل شدند در اینجا برائت جاری می‌کنیم، گفته تعیین جانب عتق رقبه آیا کلفت زائده است یا نه؟ مسلما هست، چون مخالف آزادی است و نمی‌گذارد آزاد باشد، بنابراین این تعیینش کلفت زائده است شک در کلفت زائده داریم برائت جاری می‌کنیم. اختلافی است و به نظر ما هم حق با گروه دوم است و برائت جاری می‌کنیم، البته بحث فعلی ما نیست و سر جای خودش باید بحث شود. یکی از مصادیق دوران امر بین تعیین و تخییر همین است که اصطلاحا به آن **دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام جعل** گویند که در باب تعارض است، نمی‌دانیم شارع جعلش مقید به خصوص عتق رقبه است یا اعم است تخییرا.

### قسم دوم: دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال

قسم دومش می‌شود **دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال** در باب تزاحم، ما تکلیف داریم انقذ الغریقین، باید غریقین را نجات دهیم، جان مومن محترم است باید نجات دهیم، دو نفرند هم زمان دارند غرق می‌شوند ما قدرت بر امتثال هر دو نداریم، اگر مساوی باشند تخییر است، اما اگر احتمال بدهیم سمت راستی پیغمبر خدا است، در اینجا می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر در مقام امتثال، اینجا نیز اختلافی است، آیا مخیریم یا باید جانب اهمّ را اختیار کنیم؟ بعضی گفتند اینجا حتما تعیین است، چون در اینجا از باب اینکه قدرت ندارید هر دو را نجات بدهید طبعا در ترک یکی معذورید، چون قدرت ندارید هر دو را نجات بدهید در ترک احدهما معذورید، اگر شما جانب محتمل الاهمیه را انجام دادید در ترک دیگری که غیر اهمّ است معذورید، معذوریت مسلم است، اما اگر عکس کردید آمدید طرف محتمل الاهمیه را ترک کردید و آن طرف را نجات دادید در معذوریتت شک داری، چون لعل این در واقع پیغمبر خدا باشد وظیفه داشتی این را نجات بدهی، حق ترک نداشتی.

### قسم سوم: بحث اعلم و عالم در خبرین متعارضین

قسم سوم **بحث اعلم و عالم است در خبرین متعارضین هم است**، دو مجتهد هستند شاید هر دو مساوی باشند و مخیر باشیم در تقلید هر کدام فی حد ذاته برای ما حجت هستند، اما اگر سمت راستی اعلم باشد تقلید از اعلم واجب است و فقط او حجت است اما دیگری حجت نیست، در اینجا هم آیا واقعا مخیریم یا نه؟ بعضی گویند در اینجا حتما باید جانب سمت راستی را برای تقلید انتخاب کنید، چون سمت راستی که صددرصد حجت است چون اگر مساوی باشند این یکی از دو مساوی است و حجت است، اما اگر این اعلم باشد دیگری غیر اعلم می‌شود و غیر اعلم اصلا حجت نیست، حالا که شک دارید آیا دیگری اعلم است یا نه که اگر او اعلم باشد این حجت نیست پس سمت چپی می‌شود مجتهدی که مشکوک الحجیه است و در رسائل هم مطرح شده است که شک در حجیت مساوی با قطع به عدم حجیت است، شک می‌کنیم شارع این را حجت برای ما قرار داده یا نه استصحاب گوید حجت قرار نداده است، قبلا حجت قرار نداده بود الان هم حجت قرار نداده است، در اینجا دیگر اختلافی نیست.

## آیا دوران امر بین محذورین کدام از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است؟

وقتی این مقدمه روشن شد که در دوران امر بین تعیین و تخییر سه قسم وجود دارد، کلام در این است که ما نحن فیه که دو احتمال است مثلا احتمال می‌دهیم دفن کافر واجب باشد و احتمال می‌دهیم حرام باشد و احتمال هم ‌می‌دهیم جنبه وجوب اهمیت بیشتری داشته باشد، یقین نداریم، آیا در اینجا کسی می‌تواند ادعا کند از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است؟

## نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند گفته اینجا هم از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است.

## اشکال به مرحوم آخوند با فرض اینکه دلیل لفظی وجود نداشته باشد

به مرحوم آخوند اشکال می‌شود که دوران امر بین تعیین و تخییر جایی است که دو ملاک باشد، قدر متیقنش بحث تزاحم است که دو غریق است که باید نجات داده شوند، دو ملاک است، هر دو ملاک دارد ما قدرت بر استیفای احدهما بیشتر نداریم، منتهی عقل در آنجا می‌گوید چون سمت راستی احتمال می‌دهیم پیغمبر خدا باشد آن را نجات بده و الا در ترک او معذور نیستی باید او را نجات بدهی، اما در ما نحن فیه که دو ملاک نیست، یک ملاک است یا فقط واجب است او ملاک دارد یا فقط حرام است که آن حرام فقط ملاک دارد و مفسده دارد و شما هم احتمال می‌دهید سمت راستی که وجوب باشد این اهم باشد، می‌گوییم اصلا بگو یقین داریم که اهم است، شاید در واقع این اصلا حکم نباشد، آنکه اهم است اصلا شاید مولا او را جعل نکرده باشد، شما در اینجا یقین دارید اگر در واقع واجب باشد اهم است اما واجب است یا نه از کجا؟

بنابراین از مرحوم آخوند باید بپرسیم چرا اینجا می‌گویید از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است؟ آنکه را که شما احتمال می‌دهید اهم باشد یا یقین باشد اصلا شاید در واقع جعل نشده باشد، شما اگر بگویید آن را انتخاب بکنید اصلا وجهی ندارد به چه جهتی شما می‌گویید این تعیین است؟ دوران امر بین تعیین و تخییر نیست.

بنابراین در دوران امر بین دو غریق آن را نجات بدهیم ملاک دارد مومن را نجات دادیم این را هم نجات بدهیم شاید پیغمبر خدا باشد این هم ملاک دارد، آنجا جا دارد کسی بگوید هر دو ملاک دارد قدرت ندارید این را که ملاک دارد و احتمال اهمیتش را هم می‌دهید این را انجام بدهید چون نجات بدهید بالاخره ملاک دارد، در واقع واجب بوده است منتهی یا مساوی بوده یا اهم بوده است، شما کار خوبی کردید احتیاط کردید ملاک هم دارد، اما در ما نحن فیه گفتید ما به این نتیجه رسیدیم جانب حرمت اهم است عیبی ندارد جانب حرمت اهم باشد، اما اینکه بگویید باید این را انتخاب کنیم، این اشکال است اگر باید انتخاب کنید شاید در واقع واجب باشد، چه ترجیحی دارد؟

فرض این است که از حیث اینکه هر کدام جعل شده باشند مساوی هستند، تعلیقی است، گوید لو فُرِض که حرمت جعل شده باشد اهم است اما شاید جعل نشده باشد و آن دیگری جعل شده باشد، فرض این است که هر دو ملاک لزومی دارند، یعنی اهم بودنش تعلیقی است، فرض این است که وجوب مصلحت لزومیه دارد، حرمت هم مفسده لزومیه دارد کم ندارد، منتهی می‌گوییم همیشه جانب حرمت یک سر و گردن بالاتر از دیگری است، ولی شاید همان دیگری جعل شده باشد چون ملاک جعل را دارد، در اینجا اشکال این است که به مرحوم آخوند می‌گوییم شما به چه دلیل می‌گویید اینجا دوران بین تعیین و تخییر است، شاید همان را که شما فکر می‌کنید تعیینا است آن دیگری‌اش جعل شده باشد. جعل معلول اهمیت نیست اهمیت فی حد نفسه هست، اما اینکه بگوییم اهمیت مرجح است له کلامٌ و الحمدلله.

# جلسه شصت و هشتم شنبه 10 دی 1401

تقریبا همه به آخوند جواب دادند به اینکه ما نحن فیه قیاس به آنجا نمی‌شود به خاطر اینکه در باب دو نفری که دارند غرق می‌شوند هر دو ملاک دارند هر دو مصلحت دارند و هر دو هم واجب است شما قدرت ندارید، به خلاف ما نحن فیه که در واقع یک تکلیف بیشتر نیست، یا این دفن فقط مصلحت دارد و واجب است یا فقط مفسده دارد و حرام است لذا در اینجا عقل حکم به لابدیت جانب اهم نمی‌کند چون شاید آنکه شما انتخاب کردید احتمال دادید اهم است اصلا در واقع نباشد وقتی در واقع شاید نباشد عقل چگونه حکم به لزومش می‌کند؟

به عبارت دیگر امر دائر است بین اینکه طرف حرمت بر شما مسلّم باشد و تکلیف داشته باشید که اصلا این طرف هیچ در کار نیست، احتمال هم می‌دهیم که اگر باشد و شما انتخاب بکنید در حقیقت اهم است ولی تعلیقی است اگر باشد اهم است شاید هم نباشد، دیگر عقل در اینجا حکم به لزوم تعیینی او نمی‌کند، قیاس مع الفارق است.

## اشکال به مرحوم آخوند با فرض اینکه دلیل لفظی وجود دارد

این اشکالی که به مرحوم آخوند کردیم که گفتیم قیاس اینجا با آنجا مع الفارق است بر مبنای این است که در متزاحمین که دو نفر دارند غرق می‌شوند هر دو ملاک دارند، دلیل لفظی نداشته باشیم، فرض کنید دلیل لفظی مثل انقذ الغریق نداریم، اجماعی قائم شده حکم عقلی، عقلایی قائم شده که نمی‌شود اینها نجات پیدا نکنند، فرض کنید هیچ دلیل لفظی نداریم، بیانش همین بود که کردیم، گفتیم آنجا دو ملاک دارد هر دو به اجماع واجب است، شما قدرت ندارید باید یکی‌اش را انجام دهید و در ما نحن فیه یکی‌اش فقط است دو حکم وجود ندارد به بیانی که عرض شد، ولی اینجا که گوییم قیاس مع الفارق است به بیانی دیگر مطرح می‌کنیم که در باب تزاحم هم گفتند.

و آن اینکه در باب تزاحم گاهی دلیلی لفظی داریم مثلا انقذ الغریق داریم، به چه بیان در آنجا گویند اگر مساوی باشند مخیری و اگر احتمال اهمیت یکی را بدهی معینا باید او را انجام دهید؟ پس در فرض تساوی عقل حکم می‌کند به تخییر، در فرض احتمال اهمیت یکی عقل حکم به تعیین می‌کند، بیانش این طور است که انقذ الغریق انحلالی است یعنی سمت راستی دارد غرق می‌شود بر او منطبق می‌شود انقذ هذا، سمت چپی هم دارد غرق می‌شود گوید انقذ هذا، چون قدرت نداریم گوییم هر دو دلیل نمی‌شود اطلاق داشته باشد گوید انقذ هذا حتی اگر دیگری را هم داری نجات می‌دهی، نمی‌شود اطلاق داشته باشد چون قدرت نداریم، آن طرف هم اطلاق داشته باشد انقذ ذاک و لو مشغول به نجات دادن دیگری هستی، هر دویش نمی‌شود اطلاق داشته باشد که در عرض هم بگوید انقذ هذا و انقذ هذا مطلقا، چون من قدرت بر این اطلاق‌ها ندارم، نمی‌توانم هر دو را نجات بدهم، پس قطعا این دو اطلاق مراد متکلم نیست، وقتی مساوی بودند دو قید می‌خورد گوید انقذ هذا اگر آن را ترک کردی، آن دیگری هم گوید انقذ ذاک اگر این را ترک کردی، در حقیقت دو خطاب مقیَّد جعل می‌شود، اینکه گوید عقل کم می‌کند به تخییر، گوید هر دویش نمی‌تواند اطلاق داشته باشد پس گویا دو حکم مقید جعل شده است، معنای تخییر این است.

اما اگر احتمال بدهیم سمت راستی اهم است در اینجا گوییم شاید مساوی باشد اگر مساوی باشد هر دو قید خورده است، ولی اگر سمت راستی اهم باشد گوییم سمت چپی که احتمال اهمیتش را اصلا نمی‌دهیم حتما قید خورده است، چون اگر مساوی هم باشد آن قید خورده است اما اگر سمت راستی اهم باشد باز هم آن قید خورده است چون در حقیقت با توجه به اینکه یکی اهم باشد معنا ندارد که اهم قید بخورد مهم قید نخورد، پس در صورتی که احتمال اهمیت سمت راستی را می‌دهیم، می‌گوییم سمت چپی قطعا قید خورده است، مساوی باشد هر دو قید خورد سمت چپی قطعا قید خورده، سمت راستی اهم هم باشد باز قطعا سمت چپی قید خورده است.

بنابراین می‌گوییم انقذ هذا اگر ترک کردی دیگری را، منتهی الان شک داریم سمت راستی قید خورده است یا قید نخورده است؟ اگر در واقع مساوی باشند قید خورده است ولی اگر این اهم باشد قید نخورده است در نتیجه شک در تقیید این داریم، هر دلیل لفظی که شک در تقییدش کردیم اصاله الاطلاق محکَّم است، پس در اینجا می‌گوییم نسبت به سمت چپی قطعا قید خورده است نسبت به سمت راستی شک داریم قید خورده است یا نخورده اصاله الاطلاق محکم است هذا معنا کون اینکه در دوران امر بین محذورینی که احدهما احتمال اهمیت دارد اصاله التعیین است.

این بیان اصولی در ما نحن فیه نمی‌آید چون در ما نحن فیه دو دلیل لفظی نداریم تا این بحث مطرح شود فقط یک حکم داریم نمی‌دانیم کدام است؟ آیا واجب است یا حرام است؟

## رابطه متزاحمین که دلیل لفظی دارند با متعارضین

این خودش بحثی است که شهید صدر در بحث تزاحم مطرح کردند به اینکه متزاحمین هم به این بیانی که دلیل لفظی داشته باشد لبّش به متعارضین بر می‌گردد، چون در مقام امتثال قدرت نداریم، منتهی یک بیان دقیقی دارد که اینجا مطرح نمی‌کنیم در بحث تزاحم مطرح می‌شود، گوید درست است که در مقام تزاحم قدرت ندارید ولی اطلاقش بخواهد اینجا را بگیرد اطلاق‌هایش درگیری دارد، اطلاق‌ها هم که می‌شود مقام جعل، ما الان بالفعل بخاطر عجزی که داریم نمی‌دانیم در حق منِ عاجز که یک قدرت بیشتر ندارم چه جعل کردند؟ می‌شود باب تعارض، چون لبّ بحث باب تعارض و تزاحم هم همین است که متعارضین به جعل برمی‌گردند می‌دانیم شارع یکی بیشتر جعل نکرده است ما خبر نداریم ولی متزاحمین گوید هر دو جعل شده است شما قدرت ندارید منتهی بحث قدرت آیا دخیل در جعل است یا نیست بحث زیادی دارد در اینجا مطرح نمی‌شود جایش در بحث تعارض است که هفت یا هشت فرق بین باب تزاحم و تعارض مطرح کردند که اینجا جای طرح آن نیست.

## تبیین مرحوم بروجردی از بحث تقدیم محتمل الاهمیه

یک بیانی مرحوم آیت الله بروجردی در حاشیه بر کفایه دارند، ایشان گفتند درست است در ما نحن فیه بیانات باب تزاحم مطرح نمی‌شود و لکن همان نکته‌ای که در باب تزاحم است در اینجا هم پیاده می‌شود و آن نکته این است که در باب تزاحم که دو غریق دارند غرق می‌شوند در همان فرضی که مساوی هستند چرا عقل گویید تخییر؟ چون ترجیح بلا مرجح قبیح است، از باب نبود مرجِّج عقل گوید مخیری و لکن اگر مرجحی پیدا شد و یقین پیدا کردی سمت راستی پیغمبر خدا است در آنجا عقل حکم به تخییر نمی‌کند بلکه حکم به تعیین می‌کند، پس هر جا مرجح بود حکم به تعیین می‌کند و هر جا مرجح نبودحکم به تخییر می‌کند و لکن وقتی احتمال مرجح دادید گفته اینجا هم بایستی جانب تعیین را انتخاب کنید، چون عقل که می‌گفت مخیرید چون مرجحی نبود ولی حال که احتمال مرجح هست دیگر در اینجا حکم به تخییر نمی‌کند.

می‌فرماید در مقامی که می‌خواهید امتثال کنید عقل باید کار شما را عذر بداند، در مخالفت یک طرف شما را معذور بداند، وقتی مساوی باشند و صددرصد یقین داریم مساوی‌اند اگر سمت راستی را نجات دادید کار خوبی کردید، طرف دیگر را هم ترک کردید در ترک او معذورید، ولی اگر یقین داشتید سمت راستی پیغمبر خدا است و سمت راستی مومن عادی است آمدید و سمت چپی را نجات دادید و سمت راستی غرق شد قطعا معذور نیستید و معاقَبی. حال اگر احتمال دادی سمت راستی پیغمبر خدا باشد باز هم در مخالفت او معذور نیستی.

گفتند در متزاحمین اگر عقل حکم به تخییر می‎‌کند نکته‌اش عذر و عدم عذر است، هر وقت عقل شما را معذور دید می‌توانید مخالفت کنید هر وقت معذور ندید نمی‌توانید، می‌گوید همان ملاکی که در متزاحمین است ما نحن فیه هم است، نمی‌دانید دفن کافر واجب است یا حرام است؟ ولی اگر در واقع واجب باشد، احتمال دارد اهمیت داشته باشد، اگر در اینجا آمدید و ترک کردید و جانب حرمت را گرفتید و در واقع در روز قیامت معلوم شد دفنش واجب بوده چون واجب بوده اهم هم بوده در مخالفت وجوب معذور نیستید، همان نکته در اینجا هم می‌آید.

بعد گفتند اگر مرحوم آخوند هم در ما نحن فیه گفته باید جانب اهمّ را احتمالا رعایت کنید منظورش همین حرف ما بوده است، نمی‌خواسته ما نحن فیه را قیاس کند به باب متزاحمین که شما بگویید از آنجا خارج است آنجا دو تا است اینجا یکی است، این طور نیست بلکه هدف مرحوم آخوند است همین حرف ما بوده است گفته همان ملاکی که آنجا است اینجا هم است و خودش هم به این توجه داشته که اینجا از باب تزاحم نیست، آنجا دو ملاک است و اینجا یکی است، ولی گویا آخوند خواسته بگوید همان نکته‌ای که آنجا است که قبح ترجیح بلا مرجح است در اینجا هم همان نکته است، که مراد از اهم و مهم همین ترجیح است که در اینجا مطرح کردیم.

## اشکال به مرحوم بروجردی

دو اشکال به مرحوم بروجردی وارد می‌شود:

### اشکال اول

اشکال اول این است که اولا اینکه به گردن مرحوم آخوند گذاشتید که مرحوم آخوند هم این را می‌گوید این اول کلام است، چون مرحوم آخوند عبارتی در کفایه دارد گفته باید جانب محتمل الاهمیه از ناحیه شدت به حدی رسیده باشد که الزامی باشد، گفته در این مثال که دفن کافر واجب است یا حرام است؟ اگر احتمال دادید جانب وجوب اهمیت دارد یعنی ملاک بیشتری دارد، آن شدتش به حدی باشد که شارع راضی به ترک آن شدتش نیست، اهمیتش خیلی بالا باشد.

مثلا یک وقت ممکن است بگویید اگر واجب باشد آن طرف هم شاید واجب باشد شاید هم حرام باشد اما اگر واجب باشد ده درجه یا بیست درجه اهمیت دارد، می‌فرماید این قدر فایده ندارد، باید ملاک آن ملاک لزومی باشد، یعنی مثلا اگر دفن کافر واجب باشد صد درجه ملاک دارد، حرام هم باشد صد درجه ملاک دارد، الان که احتمال می‌دهید اهم باشد این باید صد و نود باشد و الا بیست درجه و سی درجه و اینها فایده ندارد، گفته آن شدتش هم آن قدر زیاد باشد آن شدتش هم ملاک الزامی باشد کانّ به دویست برسد صد و پنجاه فایده ندارد.

وقتی مرحوم آخوند این طور می‌فرماید لازمه کلام مرحوم بروجردی که به گردن مرحوم آخوند گذاشته است لازمه‌اش این است که مرحوم آخوند باید ترجیح احتمالی را هم بگوید، آن مقدمه‌ای که ابتدا گفتیم که تاره قوت احتمالی است و تاره محتمل است بخاطر اینجاست که مرحوم آخوند که می‌گوید مرجح باشد آیا مرجح احتمالی را هم می‌گوید یا فقط محتملی را می‌گوید؟ طبق این عبارتی که الان از ایشان نقل کردیم که گفت آن شدتش هم طوری باشد که آن هم الزامی باشد این با قوت محتمل می‌سازد نه با قوت احتمال، و الا اگر قوت احتمال باشد سی هفتاد را هم می‌گیرد و حال آنکه عبارت آخوند ابای از این حرف دارد.

### اشکال دوم

ثانیا اینکه مرحوم بروجردی می‌فرمایند نکته‌ای که در اینجا است همان نکته باب تزاحم است، می‌گوییم این نکته با آنجا فرق دارد، چون شما منوط کردید به اینکه عقل در مقام امتثال ما را معذور می‌داند یا نمی‌داند، شما اول ثابت کن که حکم عقل الزامی است تا ما بعد در مقام تکلیف و امتثال معذور باشیم یا نباشیم، اگر در مخالفت یک تکلیفی معذور نباشیم در جایی است که در رتبه سابقه یا باید خود تکلیف منجز باشد یا احتمالش منجّز باشد که در شبهات بدویه‌ی قبل الفحص است، ولی در دوران امر بین محذورینی که شاید در واقع حرام باشد شاید هم واجب باشد که اگر واجب باشد اهم است، پس در واقع ما نسبت به اصل وجوب شک داریم که اصلا هست یا نه؟ وقتی شک داریم که اصلش هست یا نه چطور عقل ما را ملزم می‌کند که شما باید او را بیاورید؟ شاید اصلا وجوبی در کار نباشد؟ اگر شاید وجوبی در کار نباشد چگونه عقل ما را ملزم می‌کند که تو باید آن طرف را بیاوری؟

بله در این حد قبول داریم که اگر او را بیاوریم بهتر هست، خیالمان راحت‌تر است چون اگر در واقع مخیر هم باشیم یکی را انتخاب کردیم، اگر هم در واقع واجب باشد از باب تصادف با اهم مطابق شده است ولی اینکه در واقع آن هست یا نیست اول کلام است، شما مرحوم بروجردی وقتی می‌توانید بگویید در ترک وجوب معذور نیستید که اصلش لازم باشد که ما باید بیاوریمش تا در ترکش معذور نباشیم ولی شاید از ریشه نباشد چطور عقل می‌گوید در مخالفتش معذور نیستیم؟

به نظرم این اشکال از آیت الله وحید خراسانی است و الحمدلله تعالی.

# جلسه شصت و نهم یکشنبه 11 دی 1401

# قسم دوم دوران امر بین محذورین: تعبدیات

## تبیین مساله محل بحث

بحث در رابطه با صورت ثانیه از دوران امر بین محذورین است، صورت اولی این بود که هر دو توصلی باشند، صورت ثانیه جایی است که احدهما یا هر دو تعبدی باشند. در اینجا مثال معروف این است که زنی است که مضطربه است، نمی‌داند حالت حیض دارد یا حالت طهارت دارد، فرض این است که حالت سابقه هم معلوم نیست که ما استصحاب طهر کنیم یا استصحاب حیض، بنابراین علم اجمالی دارد که الان یا طاهر است که نماز برایش واجب است یا حیض است که نماز برای او حرام است بحرمت ذایته، یعنی باید فرض کنیم که نماز حرمت ذاتی برای زن حائض دارد نه حرمت تشریعی، یعنی همین افعال صلات را که انجام بدهد ذاتا برای او حرام است، یعنی حتی افعال صلات را برای آموزش به کسی بدون نیت نماز انجام دهد هم برای او حرام است، بنابراین علم اجمالی دارد یا نماز بر او واجب است یا نماز بر او حرام است، اگر پاک باشد این عمل عبادی که نماز است را به قصد قربت باید بخواند اما اگر حیض باشد ذات عمل، پیکره‌ی عمل حرمت دارد، در اینجا بنابراین در اینجا یک طرف علم اجمالی ما تعبدی است که نماز باشد.

در اینجا خصیصه این علم اجمالی این است که موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست، این زن نمی‌تواند کاری کند که حتما این علم اجمالی را موافقت کند بخاطر اینکه نمی‌تواند که هم نماز به قصد قربت بخواند هم نخواند، در حقیقت اجتماع نقیضین است که هم نماز بخواند و هم ترک کند، اما مخالفت قطعیه ممکن است، به اینکه نماز بخواند بدون قصد قربت، چون فرض شد برای زن حائض ذات نماز حرام است و لو قصد قربت هم نکند، اگر نماز بخواند و قصد قربت نکند این یا علم اجمالی مخالفت قطعیه کرده است، چون اگر در واقع حرام بوده باشد مرتکب شده است اگر در واقع واجب بوده باشد قصد قربت نکرده است، بنابراین اگر نمازی بخواند بدون قصد قربت این می‌شود مخالفت قطعیه با علم اجمالی. مخالف قطعیه به این است که نماز بخواند پیکره نماز را بدون قصد قربت بیاورد بعد گوید من قطعا این علم اجمالی را مخالفت کردم، چون اگر در واقع واجب بوده باشد من آن را نخواندم چون قصد قربت نکردم، اگر هم در واقع حرام باشد حرام مرتکب شدم پیکره نماز را آوردم پس این ذات عمل بدون قصد قربت مخالفت قطعیه است.

حالا که صورت مساله روشن شد که یک علم اجمالی پیدا کردیم که یک طرفش عبادی است و مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن است، این سوال مطرح می‌شود که در اینجا چه حکمی جاری می‌شود؟ آیا همان نظریات خمسه که در صورت اولی بود در اینجا هم وجود دارد یا نه؟

## نظر مرحوم شیخ اعظم

اولا در رابطه با اینکه این صورت ثانیه داخل در محل بحث است یا نیست نسبت به این نظریات خمسه بین شیخ انصاری و آخوند خراسانی اختلاف است، شیخ می‌فرماید اصلا این از محل بحث خارج است، قسم ثانی که یک طرفش لااقل تعبدی باشد و چنین مثالی هم زدید از دوران امر بین محذورین کلاً و تخصصاً خارج است، بخاطر اینکه شیخ انصاری می‌فرمایند ما در اینجا چه باید بکنیم؟ بخواهیم اباحه جاری کنیم معنایش این است که این زن می‌تواند هم نماز بخواند و هم ترک کند و حال آنکه این چنین آزادی‌ای ندارد بخاطر اینکه اگر نماز را ترک کند یا بگوییم برائت جاری می‌‌کنیم بعد می‌گوید پس من می‌توانم هر کاری که بخواهم انجام دهم، می‌آید نماز می‌خواند بدون قصد قربت می‌شود مخالفت قطعیه. بنابراین نمی‌شود برائت یا اصاله الحل جاری کرد. بگوییم هم از وجوب نماز برائت جاری می‌کنیم و هم از حرمت نماز برائت جاری می‌کنیم بگوییم این خانم آزاد است هر کار می‌خواهد بکند این هم می‌آید یک نماز می‌خواند بدون قصد قربت و این هم می‌شود مخالفت قطعیه. بنابراین این از بحث خارج است چون برائت نمی‌تواند جاری شود وقتی نمی‌تواند جاری شود چه بحثی ما بکنیم؟ این از بحث خارج است.

## نظر مرحوم آخوند

مرحوم آخوند گفته این داخل در محل بحث است بخاطر اینکه در اینجا مخالفت قطعیه‌اش که ممکن است این می‌تواند مخالفت قطعیه کند، وقتی می‌تواند مخالفت قطعیه کند عقل گوید در اینجا مخیر است، چون علم اجمالی که دارد یا نماز به قصد قربت واجب است اگر طاهر باشد یا پیکره نماز حرام است اگر حرام باشد در حقیقت و نباید نماز بخواند، منتهی چون قدرت بر مخالفت قطعیه دارد علم اجمالی در حد حرمت مخالفت قطعیه منجز است و گوید شما نباید مخالفت قطعیه کنید باید یک تخییر خاصی را انتخاب کنید، تخییر مطلق ندارید، آزادی مطلق ندارید که هر کاری خواستید بکنید مثل دفن کافر، در دفن کافر که صورت اولی بود می‌گفت آزادی مطلق، مخیرید دوست داری انجام بده، دوست داری ترک کن، ولی ما نحن فیه هم تخییر عقلی هست و لکن یک تخییر خاصی که منجر به مخالفت قطعیه نشود بدین صورت که تو موظفی یا نماز را ترک کنی تا مطابق با حرمت در بیاید یا نماز بخوانی به قصد قربت تا با وجوب بسازد، عقلا مخیری، همان را که مخالفت قطعیه‌اش بر تو حرام است باید رعایت کنی علم اجمالی در همین حد، بنابراین تو که می‌دانی یا حرام است باید ترک کنی یا واجب است باید به قصد قربت بخوانی، یکی از همین دو کار را انتخاب کن نه اینکه آزادی مطلق باشد که نماز را بخوانی بدون قصد قربت که مخالفت قطعیه شود این را حق نداری، علم اجمالی تاره وجوب موافقت قطعیه‌اش ممکن است و حرمت مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن است که هر دو را باید رعایت کنی، ولی در اینجا موافقت قطعیه‌اش که ممکن نیست پس علم اجمالی نسبت به این منجز نیست ولی مخالفت قطعیه‌اش که ممکن است در همین حد باید رعایت کنی، باید یکی از دو کار را انجام دهی، یا کلاً نماز را ترک کن یا بخوان با قصد قربت. بنابراین مرحوم آخوند در تعبدیات قائل به نوعی تخییر خاص شدند. چون علم اجمالی در حد مخالفت قطعیه منجز است.

## بررسی دو نظر برای دستیابی به قول حق

در ابتدای بحث تخییر عرض شد که این بحثی است که اصاله التخییر اصل مستقلی است یا مرکب از دو برائت است؟ نظر مرحوم خوئی این بود که مرکب از برائت است، برائت از وجوب جاری می‌کنیم، برائت از حرمت هم جاری می‌کنیم نتیجه‌اش برائت است. مرحوم آخوند و مرحوم نائینی قائل بودند که عقل از همان اول گوید آزاد هستی، چون مخالفت قطعیه آن ممکن نیست، مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن نیست، از باب لاحرجیت عقلیه یا فاعلی یا تارکی؛ حال این بحث هم در اینجا که حق با شیخ باشد یا حق با آخوند باشد همین را باید دنبال کنیم. آیا اصاله التخییر یک بحث مستقلی است یا مرکب از دو برائت است؟

این مطلبی که می‌گویم از عبارت‌های شیخ به سختی در می‌آید چون به این شکل تصریح نکرده است، ولی از اول که وارد دوران امر بین محذور می‌شود تا آخر که بحث می‌کند در همه جا دنبال این است که دو برائت جاری کند، اصلا حرفی از اصاله التخییر نمی‌زند، می‌گوید آیا شرعا در اینجا برائت جاری می‌شود یا نه؟ شیخ چون این را یک اصل مستقلی نمی‌داند مرکب از دو برائت جاری می‌داند لذا گوید این مثال از بحث خارج است چون نمی‌توانیم برائت جاری کنیم چون اصلا اصاله التخییر لبّش دو برائت است، چون نمی‌شود دو برائت جاری بشود به خلاف قسم اول که می‌شد چون مخالفت قطعیه لازم نمی‌آمد، آنجا می‌گفت داخل در محل بحث است دو برائت جاری می‌کنیم، ولی اینجا چون نمی‌تواند دو برائت جاری کند گوید این از بحث خارج است.

ولی مرحوم آخوند که تخییر را اصل مستقلی می‌داند و در توصلیات قائل شد به اینکه عقلا تخییر و شرعا اباحه این را داخل در محل بحث کرده است، لذا از همان ابتدا گفته عقل درک می‌کند که این مخیر است، مخیر است که یا بخواند با قصد قربت یا کلا ترک کند.

بنابراین اختلاف بین شیخ و آخوند ریشه در جای دیگری دارد، شیخ چون دوران بین محذورین را یک اصل مستقلی نمی‌داند داخلش می‌کند در بحث برائت لذا گوید در اینجا بحث از آن جا ندارد جاری نمی‌شود پس تخصصا خارج است ولی آخوند خراسانی چون اصاله التخییر را یک اصل مستقلی می‌داند می‌گوید در اینجا عقل حکم به تخییر می‌کند منتهی یک تخییر خاصی، در اینجا شما یا باید با قصد قربت بخوانید و یا اینکه به طور کلی ترک کنید.

پس باید ریشه را بحث کرد که در این ریشه حق با چه کسی است؟ آیا اصاله التخییر یک بحث مستقلی است یا ترکیب از دو برائت است؟

## نظر شیخنا الاستاذ

به ذهن می‌رسد حق با مرحوم آخوند باشد چون در حقیقت در اینجا یا در صورت اولی عقل خودش تخییر را درک می‌کند. به این زن گوید تو که علم اجمالی داری یا نماز با قصد قربت بر تو واجب است یا حرام است، تو به همین شکل باید تخییر را رعایت کنی و باید کاری کنی که این را رعایت کنی، عقل این را مستقلا درک می‌کند. این زن که علم اجمالی دارد که یا حائز است یا طاهر است پس وظیفه واقعی‌اش یا نماز با قصد قربت است اگر طاهر باشد با حرام است باید ترک کند اگر حائز باشد عقل خودش در اینجا حکم می‌کند به تخییر به همین شکلی که علم اجمالی دارد که باید علم اجمالی را رعایت کند.

منتهی بعد جا دارد بحث کنیم حالا که عقل حکم به تخییر می‌کند به عنوان یک چیز جدیدی بحث کنیم که آیا مجرای برائت هم می‌تواند باشد یا نمی‌تواند؟ بعد بحث کنیم اگر بنا باشد دو برائت هر دو جاری شود لازم می‌آید این آزاد باشد و بعد منجر به مخالفت قطعیه می‌شود پس اجرایش مشکل دارد که آن بحث‌های سابق است که حدیث رفع مشکل اثباتی دارد یا مشکل ثبوتی دارد که بحث‌هایی است که قبلا کردیم، لذا به ذهن می‌رسد که به عنوان یک بحث مستقلی در نظر بگیریم و هکذا در صورت اولی هم همین‌طور بود وقتی که علم اجمالی داریم که یا دفن کافر واجب است یا حرام است؟ عقل گوید درک می‌کند مستقلا که شما مخیرید، چون عملا یا فاعلی یا تارکی، مخالفتش که ممکن نیست، موافقتش هم که ممکن نیست عقل خودش به عنوان یک امر مستقلی درک می‌کند، منتهی بعد بحث می‌کنیم که آیا جا دارد برائت هم جاری شود یا نه؟ آقای خوئی می‌گفت جا دارد دیگران هم می‌گفتند جا دارد ما می‌گفتیم جا ندارد یا بخاطر مشکل ثبوتی یا بخاطر مشکل اثباتی.

بنابراین روش مرحوم آخوند بهتر است که بگوییم در اینگونه موارد عقل مستقلا تخییر را درک می‌کند و اینکه بگوییم اینجا داخل در محل بحث است و علم اجمالی هم در حد حرمت مخالفت قطعیه منجز است، یک تخییر خاصی را عقل درک می‎کند و اینکه برائت جاری شود یا نه یک جهت اضافی است که مستقل از این بحث است و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتادم دوشنبه 12 دی 1401

بحث در رابطه با قسم ثانی از دوران امر بین محذورین بود مثل زن مضطربه‌ای که نمی‌داند الان حالت او حیض است یا طهارت؟ در اینجا گفتند این می‌تواند مخالفت قطعیه کند یعنی می‌تواند نماز بخواند بدون قصد قربت که در نتیجه اگر واجب هم بوده با واجب مخالفت شده چون قصد قربت نکرده، اگر حرام هم بوده که پیکره نماز را آورده و فرض هم این است در این مثال علی مبنای اینکه پیکره نماز حرمت ذاتی داشته باشد این مرتکب شده است، در اینجا وظیفه چیست؟

گفته شد چون شیخ انصاری تخییر را مرکب از دو برائت می‌داند گوید فرض اینجا از بحث خارج است ولی آخوند خراسانی چون تخییر عقلی را مستقل می‌داند گوید در اینجا عقل گوید مخیری منتهی یک تخییر خاصی. چون مخالفت قطعیه ممکن است اگر بنا باشد از هر دو برائت جاری شود منجر به مخالفت عملیه می‌شود در نتیجه چون علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجز است این آزادی مطلق ندارد عقل باز هم حکم به تخییر می‌کند منتهی تخییری که منجر به مخالفت قطعیه نشود و آن این است که یا نماز بخواند با قصد قربت یا در کل نماز را ترک کند. به این مناسبت که خواستیم نظر مرحوم آخوند را توضیح بدهیم عرض شد علم اجمالی به طور کلی چهار قسم است، تاره هم مخالفت قطعیه‌اش ممکن است و هم موافقت قطعیه‌اش ممکن است که حداقل سه مثال می‌توانیم بزنیم،

تاره هر دو طرف وجوب است علم اجمالی داریم یکی از دو عمل واجب است، موافقت قطعیه‌اش ممکن است هر دو را انجام بدهیم، مخالفت قطعیه‌اش ممکن است هیچ کدام را انجام ندهیم،

دو حرام هم همین‌طور است، علم اجمالی داریم یا این کار حرام است یا آن کار حرام است، موافقت قطعیه‌اش به این است که هر دو را قطع کنیم، مخالفت قطعیه‌اش به این است که هر دو را مرتکب شویم

گاهی هم یک واجب و یک حرام، یا امروز رفتن به حرم را نذر کردم برای واجبم یا نرفتن به چهارراه بازار را فردا نذر کردم، پس می‌گویم یا امروز باید به حرم بروم یا فردا به بازار نروم، موافقت قطعیه‌اش به این است که امروز به حرم بروم و فردا به بازار نروم، مخالفت قطعیه‌اش به این است که امروز به حرم نروم و فردا به بازار بروم.

بنابراین جایی که علم اجمالی هم موافقت قطعیه‌اش ممکن است و هم مخالفت قطعیه‌اش موارد بسیار زیادی دارد.

گاهی هم هیچ کدام ممکن نیست مانند همان دو توصلی که مثال معروفش دفن کافر است،

گاهی مخالفت قطعیه ممکن است موافقت ممکن نیست مثل زن حائض، می‌تواند مخالفت قطعیه کنم نماز بخوانم بدون قصد قربت ولی موافقت قطعیه‌اش که ممکن نیست نمی‌تواند هم نماز بخواند با قصد قربت و هم نخواند اجتماع نقیضین است.

قسم چهارم هم جایی بود که علم اجمالی دارد یا این فعل حرام است یا این فعل، در یک زمان حرام است یا باید در اینجا باشد یا جمکران باشد، موافقت قطعیه ممکن است به اینکه هیچ جا نباشد برود مشهد، ولی مخالفت قطعیه‌اش ممکن نیست یعنی نمی‌تواند در یک آن هم در اینجا باشد هم در جمکران،

اینها را گفتیم برای اینکه بگوییم علم اجمالی نسبت به اینکه وجوب موافقت قطعیه داشته باشد یا حرمت مخالفت قطعیه داشته باشد یا هیچ کدام را نداشته باشد یا یکی را داشته باشد دون دیگری چهار قسم می‌شود،

در علم اجمالی نسبت به تنجیز علم اجمالی دو مبنای اساسی است، **اینکه گویند علم اجمالی منجز است آیا علت تامه است یا مقتضی است؟** علت تامه است گوید چون علم داری همین تمام العله است که باید مقداری را که می‌توانی رعایتش کنی که آن مقداری که می‌توانی رعایتش کنی که نظر مرحوم آغا ضیاء عراقی است، چه بسا در بعضی از کلمات مرحوم آخوند هم باشد ولی بعد از مرحوم آخوند مثل مرحوم نائینی و شاگردانش قائلند علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه نیست بلکه در طول تعارض و تساقط اصول ترخیصیه در آن وقت علت تامه ‌می‌شود برای وجوب موافقت قطعیه.

به عبارت دیگر همه علمای اصول می‌گویند علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است، همین مثال معروف که دو ظرف در اینجا است علم اجمالی داریم یکی از آنها نجس است، مخالفت قطعیه به این است که هر دو را بخوریم و حرام است، چون وقتی هر دو را خوردیم معلوم تفصیلی را خوردیم، تفصیلا حرام را مرتکب شدیم.

## مقرر گوید:

نظر استاد حسین باقری شاهرودی این است که در همین جا هم بین اصولیین اختلاف است.

## آیا علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه علت تامه است یا مقتضی است؟

اما نسبت به اینکه وجوب موافقت قطعیه داشته باشد مثلا در همین مثال به اینکه خوردن از هر دو ظرف را ترک کند، چون اگر یکی را بخورد و یکی را نخورد این می‌شود موافقت احتمالیه و مخالفت احتمالیه، کلام در این است که هر دو را ترک کند که می‌شود وجوب موافقت قطعیه، نسبت به این قسمت اختلاف است که اینکه علم اجمالی گوید هر دو را ترک کن علت تامه است؟ خود علم گوید شما در این بین یک حرام فی البینی دارید و آن برای شما منجز است که تا علم به آن پیدا کردید گوید باید هر دو را ترک کنید، **خود علم اجمالی علت تامه است مقتضی دیگر نیست**، این یک **نظریه که مرحوم آغا ضیاء عراقی** قائل است که علم همه کاره است، علتش را هم اینگونه بیان می‌کند که چون آن تکلیف برای شما منجز است و شما باید از تکلیف منجز فارغ شوید، فراغش به این است که هر دو را ترک کنید، اگر یکی را بخورید و یکی را رها کنید علم به موافقت او پیدا نمی‌کنید از تکلیف فعلی ذمه‌ات فارغ نمی‌شود.

**مرحوم نائینی و تابعینش از شاگردانش** تا الان قائل هستند که **علم اجمالی مقتضی است برای وجوب موافقت قطعیه**، اگر بخواهد علت تامه بشود برای وجوب موافقت قطعیه باید اصل برائت از کار بیفتد، اما اگر اصل برائت از کار نیفتد این علم نمی‌تواند علت تامه بشود.

اما اینکه نظر مرحوم شیخ اعظم چیست این نکته شایان توجه است که مرحوم آغا ضیاء عراقی در نهایه الافکار قائل است شیخ نظر ما را دارد و مرحوم نائینی و شاگردانش هم گویند شیخ نظر ما را دارد علت این مطلب هم این است که عبارات شیخ دو پهلو است.

حالا بیاییم سراغ اصل برائت، اصل برائت گوید نسبت به سمت چپی شک دارید رفع ما لا یعلمون، نسبت به سمت راستی هم بالخصوص شک دارید رفع ما لا یعلمون، اینهایی که قائل به مقتضی هستند گویند اگر دو اصل در یک طرف بلامعارض جاری می‌شد می‌توانستید این کار را بکنید، ولی این دو اصل با هم تعارض دارند، چون اگر اصل را در هر دو جاری کنید این منجر می‌شود به مخالفت عملیه قطعیه چون گوید وقتی دو اصل را جاری کردی می‌توانی هر دو را بخوری اگر بتوانی هر دو را بخوری می‌شود مخالفت قطعیه و ما قبلا گفتیم علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است پس در هر دو نمی‌تواند جاری شود. اگر بگویی فقط در سمت چپی جاری می‌شود در دیگری جاری نمی‌شود ترجیح بلامرجح است، سمت راستی به تنهایی جاری شود بدون دیگری ترجیح بلا مرجح است، گوید چون اصول نمی‌تواند جاری شود در هر دو جاری شود مخالفت قطعیه است علم اجمالی علت تامه است نمی‌شود در هر دو جاری شود، در احدهما دون دیگری جاری شود ترجیح بلا مرجح است، بخاطر این دو نکته که اگر در هر دو جاری شود مشکل دارد، در احدهما معین جاری شود مشکل دارد بخاطر این می‌گویند اصول تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند بعد مانع از سر راه علم اجمالی برداشته می‌شود بعدا علم منجز می‌شود نسبت به وجوب موافقت قطعیه، چون اصول از کار افتاد علت اجمالی شد علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه.

## ثمره بین علیت و اقتضا کجا است؟

ثمره‌اش در جایی ظاهر می‌شود که یکی از دو طرف علم اجمالی از محل ابتلا خارج است، الان علم اجمالی دارم یا این ظرف نجس است یا آن ظرف، سفیر انگلستان آمد و گفت من از این ظرف خوشم آمد با آب‌هایش می‌خواهم ببرم بدهم به ملکه انگلیس، وقتی برد این از محل ابتلای ما خارج شد، و دیگر به آن دسترسی نداریم، نسبت به اینکه الان در خانه ما است آیا می‌توانیم برائت جاری کنیم؟

این دو مبنا همین‌جا ثمر دارند، کسانی که گویند علم اجمالی علت تامه است برای وجوب موافقت قطعیه گویند تا علم پیدا کردی آن علت تامه است، علت تامه گوید هر دو را باید هر دو را ترک کنی، اصلا نمی‌گذارد اصل جاری شود، چون علم اجمالی است نمی‌گذارد اصل جاری شود، چون علم اجمالی علت تامه است برای وجوب موافقت قطعیه، شما باید از این تکلیف فی البینی که هست ذمه‌ات فارغ شود به اینکه هر دو را ترک کنی، حالا که یکی رفته انگلستان و یکی‌اش هم اینجا است گوید الان هم من هستم، من از اول بودم الان هم هستم باید از این اجتناب کنی.

اما کسانی که گویند مقتضی است گویند تا الان نمی‌توانستیم تساقط می‌کردند هر دو جاری می‌شد به همان بیانی که گفتیم، در هر دو جاری شود مخالفت قطعیه است، در یکی جاری شود ترجیح بلا مرجح است، پس باید از هر دو اجتناب کنی اما حالا که یکی را بردند انگلستان اصل عملی در او اثر عملی ندارد، جریان برائت در آن که دسترسی ندارد لغو است چون تعبد بدون اثر نمی‌شود، برائت وقتی جاری می‌شود که اثر داشته باشد اثر نباشد جاری نمی‌شود اثر نباشد جریانش لغو است ولی در اینکه دارد لغو نیست در این جاری می‌شود پس تعارض از کار افتاد در یکی جاری می‌شود در دیگری جاری نمی‌شود، علم اجمالی در حد مقتضی ماند دیگر تام نشد، وقتی تام نشد گوید در اینجا می‌توانید اصل جاری کنید.

## از چهار قسم علم اجمالی کدام مربوط به بحث است؟

ما چهار قسم علم اجمالی را به لحاظ اینکه موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه بیان کردیم، اکنون در ما نحن فیه این زن که نمی‌داند حائض است یا طاهر است که نماز بر او واجب باشد یا حرام باشد، فرض این است که این قسمی است که در آن فقط مخالفت قطعیه ممکن است، حالا که مخالفت قطعیه ممکن است به لحاظ اینکه حرمت مخالفت قطعیه گفتیم همه اصولیین گویند علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجز است، به عبارت دقیق‌تر علت تامه است، وقتی علت تامه است ولی موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست وقتی ممکن نشد علم اجمالی تنجیزآور نیست، ولی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه این هم اثر دارد، وقتی اثر دارد ما جه علیت تامه‌ای شویم چه اقتضایی، دیگر در اینجا باید احتیاط کند.

حال اگر کسی اصرار کرد که در اینجا اصول را جاری می‌کنیم گوییم اصول تعارض می‌کنند تساقط می‌کنند چه علیتی شویم چه مقتضایی باز هم تعارض می‌کند، خواسته باشد از وجوب نماز مع قصد قربت برائت جاری کنیم گوید از حرمتش برائت جاری می‌کنم و لو نیازی به این حرف‌ها نداریم چون همه گویند علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است. این زن باید این علم اجمالی را مراعات کند.

ولی در قسم اول که هم نسبت به وجوب موافقت قطعیه و هم حرمت مخالفت قطعیه هست آنجا دو مسلک علیت و اینها می‌آید که فعلا از بحث ما خارج است، چهار قسمی که گفتیم، از باب تنویر اذهان گفتیم که این چهار قسم است، فقط بله آن چهار قسمی که گفتیم که هر دو توصلی باشند که نه موافقت قطعیه ممکن است نه مخالفت قطعیه اصلا علم اجمالی هیچ گونه تاثیری نمی‌تواند بگذارد نه بر مسلک علیت و نه بر مسلک اقتضا ولی بر سه قسم دیگر علم اجمالی منجز است، در قسم اول نسبت به وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت، در قسم دوم هم که اصلا نه، در سوم و چهارم هم علی البدل بودند. به طور کلی علم اجمالی اگر فی الجمله اثر داشته باشد نسبت به حرمت مخالفت یا وجوب موافقت یا کلیهما این علم اجمالی منجز است، در ما نحن فیه هم منجز است.

خلاصه اینکه مرحوم آخوند و دیگران گویند این زن نمی‌تواند از هر دو برائت جاری کند چون برائت‌ها با هم تعارض می‌کنند یا علت تامه‌اند در نتیجه باید احتیاط بکند یعنی یا باید نماز بخواند مع قصد القربه یا باید نماز را به طور کلی ترک کند. به عبارت دقیق‌تر یک تخییری که منجر به مخالفت قطعیه نشود.

## اشکال مرحوم عراقی

با توجه به مطالبی که عرض کردیم واقف شدید گاهی مخالفت قطعیه ممکن است موافقت قطعیه ممکن نیست و گاهی به عکس است، گاهی هیچ کدام نیست و گاهی هر دو است، این را که توجه پیدا کردید مرحوم عراقی در نهایه الافکار جلد سوم صفحه 297 می‌فرماید: مرحوم آخوند در اینجا تفکیک قائل شدند بین وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه، گفته است علی رغم اینکه موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست و واجب هم نیست چون قدرت ندارد ولی مخالفت قطعیه‌اش حرام است. پس در تنجیز علم اجمالی تفکیک کرد، همین مرحوم آخوند این تفکیک را در بحث **اضطرار باحدهما لابعینه** قبول نکرده است که این بحث در کفایه الاصول چاپ آل البیت صفحه 360 مطرح شده است، آنجا این است که مثلا در بیابانید هیچ آبی ندارید فقط دو ظرف دارید، علم اجمالی دارید یکی نجس است و یکی طاهر است مضطر شدید برای رفع تشنگی یکی را بخورید، در آنجا موافقت قطعیه‌اش برای شما ممکن نیست چون اگر هر دو را بریزید از تشنگی می‌میرید پس به یکی مضطرید ولی مخالفت قطعیه‌اش ممکن است، هر دو را بخورید می‌شود مخالفت قطعیه، در آنجا مرحوم آخوند گفته است حالا که نسبت به یکی مضطرید رفع مضطروا گوید باید بخورید و جانتان را نجات بدهید. دومی را چه کنیم؟ بعد از آنکه اولی را خوردید دومی را چه کنیم؟ دور بریزیم یا بگوییم حالا که اولی را خوردیم مضطر بودیم در مورد دومی شک داریم که نجس است یا پاک است؟ آخوند گفته از دومی هم برائت جاری می‌کنیم.

اشکال می‌شود که این چیزی که اینجا می‌گویید با آنجا نمی‌سازد. در اینجا تفکیک قائل شدید، گفتید وجوب موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست ولی مخالفت قطعیه‌اش ممکن است علم اجمالی را نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجز دانستید ولی در اضطرار باحدهما لابعینه در آنجا تفکیک را نپذیرفتید گفتید وقتی موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست چون من یکی را باید بخورم و خوردم از دیگری برائت جاری می‌کنم، در حقیقت مخالفت قطعیه‌اش هم حرام نیست، این دو مبنا با هم جمع نمی‌شوند.

باید هر دو را یک کاسه کنید، یا باید در هر دو بگویید شما می‌توانید آزاد باشید یا در هر دو بگویید مخالفت قطعیه‌اش حرام است، یا در ما نحن فیه باید از تنجیز در مخالفت قطعیه دست بردارید بگویید آن زن آزاد است هر کاری بخواهد بکند بکند یا در آنجا باید در دومی برائت جاری نکنید، چطور شده شما در این دو جا دو جور عمل کردید با اینکه هر دو اضطرار است، این زن در ما نحن فیه مضطر است باید یک طرف را ترک کند یا نماز را به طور کلی نخواند جانب وجوب را رها کرده است، یا نماز را بخواند جانب حرمت را رها کرده است، این الان مضطر است، شما گویید حالا که مضطر است دیگر آزاد مطلق نیست باید همین طور که من می‌گویم یا نماز بخواند به قصد قربت یا کلا ترک کند. می‌گوییم نه این مضطر لابعینه است، اینکه مضطر است یکی را باید ترک کند یا جانب حرمت را بی‌خیالش شود، حالا که مضطر باحدهما است کلا نمی‌تواند آزاد باشد همان طور که در اضطرار لابعینه گفتیم که اولی را برای رفع اضطرار بخورد دومی را هم برائت جاری کند و بخورد اینجا هم خوب دومی را برائت جاری کند. آیا می‌شود برای این جوابی پیدا کرد؟ و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتاد و یکم سه‌شنبه 13 دی 1401

به بیان فنی مرحوم مرحوم آخوند بین وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه تفکیک نکرده ولی در ما نحن فیه تفکیک کرده است. این دو حرف با هم سازگاری ندارد یا در ما نحن فیه هم بگویید حرمت مخالفت قطعیه را بردارید بگویید زن آزاد مطلق باشد همان طور که در آنجا این کار را کردید یا از کلامتان در آنجا رفع ید کنید بگویید آب اول را که خورد باید از آب دوم اجتناب کند تا منجر به مخالفت قطعیه نشود این دو با هم سازگاری ندارد.

## پژوهش‌های مقرر

متن کفایه به قرار ذیل است:

**الأول‏ [الاضطرار إلى بعض الأطراف معينا أو مرددا]**

**أن الاضطرار كما يكون‏ مانعا عن العلم‏ بفعلية التكليف‏ لو كان‏ إلى واحد معين‏ كذلك‏ يكون‏ مانعا لو كان إلى‏ غير معين‏ ضرورة أنه‏ مطلقا موجب لجواز ارتكاب‏ أحد الأطراف‏ أو تركه‏ تعيينا أو تخييرا و هو ينافي العلم‏ بحرمة المعلوم‏ أو بوجوبه بينها فعلا و كذلك لا فرق‏ بين أن يكون‏ الاضطرار كذلك‏ سابقا على حدوث العلم‏ أو لاحقا و ذلك‏ لأن [1] التكليف‏ المعلوم‏ بينها من أول الأمر كان محدودا بعدم‏ عروض الاضطرار إلى متعلقه‏ فلو عرض‏ على بعض أطرافه‏ لما كان‏ التكليف به‏ معلوما لاحتمال‏ أن يكون‏ هو المضطر إليه‏ فيما كان الاضطرار إلى المعين أو يكون‏ هو المختار فيما كان‏ إلى بعض الأطراف بلا تعيين‏.**

## جواب اشکال مرحوم عراقی

برای حل این مشکل یک مقدمه‌ای لازم دارد که توضیح دهیم می‌خواهیم رفع تنافی بکنیم از کلام مرحوم آخوند در دو جا و بگوییم کلام مرحوم آخوند در دو جا طبق مبنای خودش درست است، و آن مقدمه این است که: اضطرار به دو نحوه است: اول. **اضطرار عقلی**، دوم. **اضطرار عرفی**.

**اضطرار عقلی** مثل همین زن که در همین مثال زن مضطر به این است که یکی را ترک کند، یا نماز با قصد قربت واجب است یا ذات نماز حرام است، از باب اینکه نمی‌تواند موافقت قطعیه را حاصل کند مضطر به ترک است، به بیان دیگر اصلا امکان ندارد، نمی‌تواند هم نماز با قصد قربت بخواند و هم نخواند، به این شخص در اصطلاح گفته می‌شود **مُلجَأ** است یعنی هیچ چاره‌ای ندارد، مانند مثالی که در قسم اول ذکر کردیم، در دفن کافر نمی‌تواند هم دفن کند و هم دفن نکند، به دفن یکی مضطر است، امکان ندارد.

**اضطرار عرفی** مثل همان مثالی که در بیان دو آب دارد علم اجمالی دارد که یکی از آنها نجس است، در آنجا می‌تواند هر دو را ترک کند و لو منجر به مرگش شود، ولی این طور نیست که نتواند هر دو را ترک کند، این طور نیست که در حقیقت امکان نداشته باشد ولی عرفا برای نجات جانش مضطر است که بخورد. عرفی است به این معنا که جا دارد بخورد و لو منجر به مرگش شود ولی در اضطرار عقلی اصلا امکان ترک هر دو نیست.

بعد از اینکه این مقدمه روشن شد مرحوم آخوند در باب اضطرار تمسک به حدیث رفع الاضطرار کرده است مربوط به مواردی است که اضطرار عرفی باشد، در همان مثالی که در بیان علم اجمالی داریم که یکی از ظروف نجس است و یکی‌اش طاهر است عرفا مضطریم به خوردن، حرف آخوند در آنجا این است که ما تکلیف فی البین داریم چون یکی نجس است، از یک طرف هم شارع گفته یکی را می‌توانی بخوری رفع الاضطرار، این دو حکم شارع با هم جمع نمی‌شوند. از یک طرف شارع بگوید آن تکلیف در بین که نجس است باید اجتناب کنی آن را می‌خواهم از طرف دیگر هم بگوید یکی را می‌توانی بخوری، اینها با هم جمع نمی‌شوند. چون تکلیفی که در واقع است باید آن را رعایت کنی برای این کار باید از هر دو اجتناب کنی و الا آن رعایت نمی‌شود، از طرف دیگر هم گوید رفع الاضطرار یعنی مخیری یکی را بردار و بخور، از یک طرف گوید آن حرام را باید اجتناب کنی لازمه‌اش این است که از هر دو اجتناب کنی، از طرف دیگر هم گوید رفع الاضطرار یکی را می‌توانی مرتکب شوی، لزوم ترک هر دو و آزاد باشی یکی را بخوری اینها با هم تنافی دارند، با هم جمع نمی‌شوند، وقتی جمع نشد حدیث رفع الاضطرار که آمد گوید ما کشف می‌کنیم آن حرمتی که در بین است فعلیت ندارد، وقتی شارع فرموده رفع الاضطرار، مرخصی یکی از اینها را بخوری کشف می‌کنیم که آن حرمت فعلیت ندارد، وقتی آن حرمت فعلیت نداشت مجازی هر دو را بخوری. لذا گفته بین اینکه وجوب موافقت قطعیه لازم نباشد و مخالفت قطعیه هم حرام نباشد تلازم است، فعلیت را زد، ریشه را زد.

پس در آنجا طبق مبنای خودش مطابق قاعده مطلب را بیان کرده است، اما در ما نحن فیه که بحث حدیث رفع الاضطرار نیست، این زن عقلا مضطر است که نمی‌تواند بین نماز خواندن و ترک نماز جمع کند، عقلی است، بنابراین از راه ناچاری باید یکی را رها کند. همین عقل که گوید نسبت به وجوب موافقت قطعیه معذوری نسبت به مخالفت قطعیه گوید یک تکلیف فی البین داری، یا باید نماز با قصد قربت بخوانی یا به طور کلی ترک کنی بنابراین تکلیفی که در بین است را تا می‌توانی باید مراعات کنی.

لذا تنافی به این شکل در کلام مرحوم آخوند برطرف می‌شود، مرحوم آخوند اگر در باب اضطرار حرمت مخالفت قطعیه را نپذیرفته و جاری نمی‌داند چون تناقض بین دو حکم شرع است، بر اثر رفع الاضطرار کشف کرده که این حرمت به طور کلی فعلی نیست، وقتی حرمت فعلی نبود اثر ندارد نه نسبت به وجوب موافقت قطعیه و نه نسبت به حرمت مخالفت قطعیه.

به عبارت دقیق‌تر ما بین احکام شرعیه که جمع می‌کنیم از یک طرف گوید یجب الاجتناب عن النجس، از یک طرف هم گوید رفع الاضطرار، اضطرار همیشه حد تکلیف است، در حدیث رفع هم بحث شده که این حدیث قسمت رفع ما اضطروا الیه‌اش رفع واقعی است، بخلاف رفع ما لایعلمون که رفع ظاهری است، پس همیشه اضطرار در احکام شرعیه حد تکلیف است، قید تکلیف است، تا زمانی آن تکلیف است که منجر به اضطرار نشود وقتی منجر به اضطرار شد تکلیف از بین می‌رود وقتی شارع در آن مثال آب در بیابان گفته رفع الاضطرار کشف می‌کنیم دیگر این حکم فعلی نیست، حکمی که فعلی نبود دیگر اثری ندارد، نه نسبت به وجوب موافقت قطعیه که مضطریم و نه نسبت به حرمت مخالفت قطعیه.

اما در ما نحن فیه اضطرار عقلی است اینجا دیگر جای اضطرار شرعی نیست، از باب اینکه ناچاریم چون قدرت نداریم، خطاب به عاجز قبیح است، ما باید ببینیم عقل چقدر به ما تجویز می‌کند، عقل گوید تا حدی که مضطری شارع گوید وجوب موافقت قطعیه کن محال است قبیح است، زن را چطور وجوب موافقت قطعیه کنم؟ این مقدار که قدرت نداری عقل گوید از تکلیف رفع ید کردیم اما نسبت به حرمت مخالفت قطعیه که قدرت داریم عقل گوید باید احتیاط کنی، این می‌شود رفع تنافی بین کلمات آخوند در دو جا.

## تذکر: مبنای آخوند در بحث اضطرار اشتباه است

البته این نکته شایان توجه است که مبنای آخوند در باب اضطرار غلط است، ولی آن باطلی را که خودشان قبول دارد، درست در اینجا استفاده کرده و کلمات ایشان با هم تنافی ندارند، طبق مبنای باطل خودش درست مطرح کرده است، اما این کلامش در آنجا درست است یا نه در جای خودش خواهد آمد که مبنای ایشان در باب اضطرار باطل است، چون مثلا در آبی که در بیابان هستیم به جامع مضطر هستیم به خصوص این ظرف یا به خصوص آن ظرف مضطر نیستیم، به جامع اضطرار داریم، **اضطرار به جامع با تکلیف واقعی که به خصوصیت خورده است تنافی ندارد**، لذا جامع را مضطری باید یکی را بخوری و نسبت به دیگری اجتناب کنی.

## شهید صدر: قسم دوم اضطرار معین است نه لابعینه

بحث دیگر این است که شهید صدر در ما نحن فیه یعنی قسم دوم که مثال زن است گفته اینجا از باب اضطرار غیر معین نیست بلکه را باب اضطرار به معین است اضطرار معین یعنی باید ترک کند، یعنی نسبت به ترک وجوب مضطر است چون نمی‌تواند قصد قربت کند، لامحاله باید جانب حرمت را بگیرد، چون این زن علم اجمالی دارد یا نماز با قصد قربت واجب است یا ذات نماز بر او حرام است، بنابراین به ترک یکی مضطر است یا باید به طور کامل ترک کند یا باید به قصد قربت بخواند این اضطرار به غیر معین است، شهید صدر گفته است این طور نیست بلکه این زن مضطر به معین است یعنی اصلا نمی‌تواند نماز با قصد قربت بخواند، وقتی نتوانست نماز با قصد قربت بخواند پس **نسبت به ترک وجوب مضطر است**، ولی نسبت به رعایت جانب حرمت مضطر نیست.

به این دلیل نسبت به ترک وجوب مضطر است که این خانمی که الان احتمال وجوب و احتمال حرمت می‌دهد بنابراین احتمال وجوب و احتمال حرمت مساوی است، شاید این نماز در واقع مفسده داشته باشد، حرام باشد، شاید هم مصلحت داشته باشد واجب باشد. می‌گوید عملی را که انسان می‌خواهد قربت الی الله انجام دهد باید راجح باشد، ما که نماز می‌خوانیم راجح است، ولی در اینجا اصل رجحان این عمل مشکوک است چون شاید این فاسد باشد.

گفته این عمل را خواسته باشد قربی بیاورد یا باید از حیث رجحان عمل باشد که در حقیقت به غرض مولا برسیم یا باید در دایره حق مولویت مولا باشد، چون مولا حق دارد بیاوریم، گفته از حیث اینکه این عمل ما را به غرض مولا برساند شاید وجوب ما را به عرض مولا برساند شاید هم حرمت غرض مولا باشد، پس نسبت به اینکه آیا وجوب ما را ایصال به غرض مولا می‌کند یا حرمت با هم برابرند، شما نمی‌توانید بگویید اگر من جانب وجوب را رعایت کردم و نماز را خواندم من را به غرض واقعی می‌رساند شاید غرضش حرمت باشد باید ترک کنی، پس نسبت به اینکه کدام یک از جانب حرمت و جانب وجوب موصل به غرض واقعی باشد پنجاه پنجاه است.

پس از حیث ایصال غرض اول کلام است، از حیث دایره‌ی مولویت مولا هم شما فقط آنچه دایره مولویت مولا می‌طلبد این است که مخالفت قطعیه نکنید، مخالفت قطعیه آن بر شما حرام است مولا در این حد به گردن شما حق دارد، یعنی حق ندارید نماز بلاقصد قربت بخوانید که می‌شود مخالفت قطعیه آن را باید رعایت کنید اما اینکه جانب وجوب را بگیرید یا جانب حرمت را بگیرید اول کلام است، پس شما نمی‎توانید بگویید مولا حق دارد چون می‌خواهم حقش را رعایت کنم نماز را بخوانم، از کجاشاید حقش در حرمت باشد تنها حقی که دارید این است که شما مخالفت قطعیه نکنید یعنی نماز بلاقصد نخوانید این قدر حق دارد اما اینکه حقش توسعه دارد باید بخوانید از کجا؟ شاید حقش این باشد که نخوانید.

پس نه از ناحیه ایصال به غرض می‌توانید تقرب بجویید و نه از حیث حق مولویت مولا می‌توانید بخوانید بنابراین این نماز را نمی‌توانید با قصد قربت بیاورید، قصد قربت متمشی از شما نمی‌شود وقتی متمشی نشد بنابراین جانب وجوب را مضطر به ترکید چون نمی‌توانید قربی بیاورید.

کانّ به آخوند این طور تعریض دارد که چرا می‌گویید یا با قصد قربت بخواند یا به طور کلی ترک کند، اول کلام است که این شخص بتواند قصد قربت کند، این فقط مضطر به این است که ترک کند چون محرز نیست که این عمل قربی باشد.

## جواب به شهید صدر

این گفتنی نیست که این زن نتواند این نماز را رجاءا بخواند، اصلا در فقه مطرح است و فقها فتوا هم داند که بعضی از زن‌ها در یک شرایط خاصی مکلفند به اینکه واجبات را انجام دهند و تروک حائض را ترک کنند، یکی از محرمات حائض این است که به مسجد نرود، دست به خط قرآن نزند و غیره ولی نماز را هم رجاءا باید بخواند، زن مستحاضه در بعضی از شرایط و فروض است که زن مستحاضه باید محرمات حائض را رعایت کند و واجبات را انجام دهد، اگر روزه است، روزه را باید بگیرد و اگر نماز است نماز را باید بخواند، ولی محرماتی که بر حائض حرام است باید ترک کند، تمام مجتهدین قائلند نماز با قصد قربت از این متمشی می‌شود حال آنکه شک دارد شاید حائض باشد و شاید مستحاضه باشد، مستحاضه باید جمع کند، ادل الدلیل بر امکان شیء وقوع آن شیء است، بنابراین می‌تواند قصد قربت کند، اینکه شهید صدر می‌فرماید نمی‌تواند قصد قربت کند درست نیست، به رجاء اینکه این عمل مطلوب مولا باشد انجام می‌دهم.

بعد گفته این را اصولیا نمی‌توانیم حل کنیم، باید سراغ فقه برویم و بگوییم قصد قربت توسعه دارد، این را خودش قبول دارد، ولی ابتدا این اشکال را مطرح کرده است، می‌گوییم همین جا این اشکال را قطع می‌کنیم، خود شما هم قبول دارید که توسعه در قصد قربت می‌دهیم قصد قربت به این است که رجاءا بخواند. بنابراین از باب اضطرار معین نیست بلکه اضطرار لابعینه است و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتاد و دوم چهار‌شنبه 14 دی 1401

## بحث: احتمال اهمیت یک طرف

تا اینجا فرض می‌کردیم این نماز واجب باشد یا حرام باشد مساوی هستند، حال اگر یک طرف را احتمال بدهیم اهمیت دارد، مثلا احتمال می‌دهیم اگر در واقع این نماز واجب باشد این اهم است ولی حرمت چنین اهمیتی ندارد، آیا باز هم در اینجا وظیفه تخییر است؟ بعد از اینکه گفتیم وظیفه این زن تخییر خاص است آیا مطلقا تخییر است حتی اگر احتمال بدهیم جانب وجوب اهم است یا اگر احتمال بدهیم جانب وجوب اهم است باید جانب وجوب را انتخاب کندکه می‌شود صغرای دوران امر بین تعیین و تخییر مثل باب تزاحم، آیا اینجا هم از باب دوران امر بین تعیین و تخییر است یا مطلقا این زن مخیر است؟

در صورت اولی که توصلیات بود بحث شد اما در این صورت ثانیه باید توجه شود یک خصوصیتی دارد و آن اینکه امکان مخالفت قطعیه در اینجا وجود دارد وقتی امکان داشت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه موثر است وقتی موثر بود این زن آزادی و تخییر مطلق ندارد بلکه باید تخییر خاصی را انتخاب کند یا نماز بخواند با قصد قربت یا به طور کلی ترک کند، فرض این است که این زن گوید من که نمی‌دانم واجب است یا نه ولی اگر واجب باشد واجب اهم است، آیا باز هم در اینجا مخیر است که با قصد قربت بخواند یا ترک کند یا باید فقط جانب وجوب را انتخاب کند و با قصد قربت بخواند؟

ممکن است قائلی بگوید در اینجا مطلقا مخیر است، چون درست اگر واجب باشد اهم است ولی شاید هم در واقع واجب نباشد اگر نباشد از کجا شما می‌گویید در اینجا وظیفه‌اش تعیین است؟ این دلیل کسانی که گویند تعیین لازم نیست.

ولی از آن طرف به ذهن می‌زند جا دارد جانب محتمل الاهمیه را انتخاب کند، چون در اینجا عقل گفت علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجز است ولی وجوب موافقت قطعیه ندارد چون امکان ندارد، عقل گوید بنابراین ما نسبت به وجوب موافقت قطعیه بی‌خیال شدیم چون امکان ندارد از باب ناچاری، تنزل کردیم به حرمت مخالفت قطعیه چون امکان دارد، حال باید به سراغ عقل برویم ببینیم نظر عقل در اینجا چیست؟ عقل باید ببیند این زن در چه فرضی معذور است و در چه فرضی معذور نیست؟ گفت نسبت به اینکه نماز بلاقصد قربت بخواند معذور نیست چون می‌شود مخالفت قطعیه که حرام است، گوید عذرش در همین اندازه است که یا باید نماز بخواند با قصد قربت یا ترک کند اگر مساوی باشند، حال اینکه این زن احتمال می‌دهد جانب وجوب اهم باشد آیا عقل او را معذور می‌داند که این اهم محتمل را ترک کند یعنی نماز با قصد قربت نخواند بعد برود کلاً نماز را ترک کند آیا عقل این را در انتخاب جانب غیر محتمل الاهمیه معذور می‌داند یا نه؟ باید سراغ عقل برویم، اگر کسی گفت معذور نمی‌داند باید همان تعیینی را انتخاب کند، حتی اگ شک در معذوریت هم داشته باشد نمی‌تواند چون یک تکلیفی در اینجا دارد نسبت به مخالفت قطعیه عقل گوید باید رعایت کنی حالا که گوید رعایت کنی باید رعایتت هم در حدی باشد که عقل بپذیرد و عقل ببیند کجا معذور است و کجا معذور نیست، بنابراین بعید نیست کسی بگوید باید جانب اهم را بگیرد.

البته این بیان بر اساس این مبنا است که در دوران امر بین تعیین و تخییر ما تعیین را بپذیریم و الا اگر تخییر را بپذیریم برائت جاری می‌کنیم و اصلا جای بحث بالا نیست.

## تبصره: تخییر در دوران محذورین در جایی که نشود احتیاط کرد

شخصی است که مردد است مهدور الدم و کافر حربی است یا پیغمبر خداست، اگر کافر حربی است قتلش واجب است، اگر پیغمبر خدا باشد قتلش حرام است و حفظش واجب است، می‌شود دوران امر بین محذورین، آیا در اینجا کسی به تخییر ملتزم می‌شود که خواستی بکشش و خواستی رهایش کن؟

در حقیقت کسانی که در دوران بین محذورین قائل به تخییر هستند نه مطلقا بلکه جایی که اگر فرض کردیم شبهه بدویه بود می‌بایست احتیاط کنیم در آنجا قائل به تخییر نیستند، قائل به تخییر در دوران امر بین محذورین در جایی است که لو فرض شبهه بدویه است جای احتیاط نداشته باشد اما در اینجا اگر شبهه بدویه می‌بود شک می‌کردیم آیا این پیغمبر خدا است یا نه یا شک می‌کردیم کافر حربی است یا نه بایستی احتیاط بکنیم، چون شبهه بدویه‌اش مورد احتیاط است حال هم که دوران امر بین محذورین قرار گرفته است باز هم در اینجا تخییر مطلق قائل نیستیم باید برود فحص کند و احتیاط کند، اینجا تجویز به قتل نمی‌کنیم.

این در حقیقت خودش یک تبصره است، یک قید است که در دوران امر بین محذورین وقتی قائل به تخییر هستیم که از موارد شبهات مورد احتیاط نباشد، اگر از شبهات مورد احتیاط باشد قائل به تخییر نمی‌شویم باید مراعات کنیم و فحص کنیم.

مثال بعد یک زنی است شوهرش طلاقش داده یک لفظی به کار برده نمی‌داند رجوع محقق شده یا نه؟ چهار ماه هم گذشته است، اگر رجوع محقق شده باشد چهار ماه هم گذشته است واجب است که با او همبستری داشته باشد ولی اگر رجوع محقق نشده باشد همبستری با او حرام است، آیا کسی که قائل است در دوران امر بین محذورین تخییر است هل یتوهم کسی بگوید مخیری می‌خواهی وطی کن نمی‌خواهی نکن، گفتنی نیست. این از فروج است باید احتیاط کرد چون در شبهه بدویه‌اش باید احتیاط کرد الان هم که دوران بین محذورین شده است قائل به تخییر نمی‌شویم و احتیاط در ترک است.

# بحث جدید: صورت ثالثه: تکرار وقایع

بحث جدید صورت ثالثه است، خصیصه این صورت این است که وقایع تکرار می‌شود، تا اینجا یک واقعه بود، اما اینجا تعدد واقعه است، همان‌طور که مرحوم خوئی فرمودند تعدد واقعه دو مورد دارد، یک مورد عرضی است و یک مورد طولی است:

### مورد اول: عرضی

عرضی مثل اینکه دو گوسفند در اینجا است، گوسفند الف و گوسفند ب، یکی از اینها را قسم خورده ذبح کند و یکی را قسم خورده ذبح نکند، اینها اتفاقا جا به جا شد، نفهمیدیم کدام را قسم خوردیم ذبح کنیم و کدام را قسم خوردیم ترک کنیم، هر کدام را می‌بینم شاید واجب باشد ذبح کنم شاید هم حرام باشد. این می‌شود دوران امر بین محذورین در تعدد واقعه و عرضی هم هستند، زمان نمی‌برد و همزمان مثلا راس ساعت نه این شک را داریم این دوران را داریم که هر کدام ممکن است ذبحش واجب باشد ممکن هم است حرام باشد.

### مورد دوم: طولی

مثل جایی است که در طول زمان است، نماز جمعه اختلافی است بعضی گویند واجب تعیینی است و بعضی گویند واجب تخییری است، بعضی هم احتمال می‌دهند در عصر غیبت حرام باشد، حال بر فرض اینکه احتمال حرمت بدهیم پس نمی‌دانیم نماز جمعه واجب است یا حرام است؟ این هفته شک داریم واجب است بر ما یا حرام است؟ هفت روز دیگر که می‌گذرد هفته آینده می‌آید باز همین‌طوریم شک داریم آیا واجب است یا حرام است؟ این تعدد واقعه است، این تکرار واقعه است، واقعه در طول زمان در عمود زمان تکرار می‌شود، در طول همند، باید زمان بگذرد تا دومی بیاید، سومی بیاید، چهارمی بیاید، اینجا هم باز علم اجمالی داریم در هر جمعه یا واجب است یا حرام است، جمعه بعدی هم همین‌طور اینجا چطور است؟

ممکن است بگویید ما بحث‌هایش را قبلا کردیم که در توصلیین گفتیم مخیرید اینجا هم مخیر باشد این بحث جدیدی ندارد، این طور نیست بلکه اینجا بحث جدیدی است، بحث جدیدش این است که اگر گفتیم مخیر هستیم آیا تخییر ما ابتدایی است یا استمراری است؟

این مورد دوم واضح‌تر است، فرض کنید در جمعه اول گفتیم مخیریم اگر کسی طرف وجوب را انتخاب کرد و نماز جمعه رفت آیا این که انتخاب کرده تخییرش ابتدایی است، ابتدایی است یعنی از همین اول که وجوب را انتخاب کرد تا ابد باید وجوب را انتخاب کند یک بار مخیر است هر طرف را انتخاب کرد تا آخر عمرش باید همین را مراعات کند، این می‌شود تخییر ابتدایی است یعنی یک بار است، بار اول فقط مخیری بعد تعیینی می‌شود تا ابد؛ ولی عده‌ای هم گویند تخییرش استمراری است هر جمعه مخیر است تخییرش استمرار دارد، جمعه اول مخیر است فعل یا ترک، جمعه دوم مخیر است فعل یا ترک، و همین‌طور.

بنابراین دو بحث در اینجا است:

بحث اول این است که آیا این علم اجمالی در اینجا نسبت به وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه منجز است یا نیست؟

بحث دوم اینکه اگر مخیر شدیم تخییرش ابتدایی است یا استمراری؟ و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتاد و سوم شنبه 17 دی 1401

## تبیین مورد اول: دوران امر بین محذورین و تعدد واقعه در عرض هم

## تبیین مرحوم خوئی

بحث در صورت ثالثه از دوران امر بین محذورین بود که تعدد واقعه است. همان‌طور که مرحوم خوئی در اینجا تقسیم کرده به دو قسم واقع می‌شود، تاره دو واقعه در طول همند و تاره درعرض هم هستند، اما در حالتی که در عرض همند یعنی در یک زمان هستند، مثل اینکه دو گوسفند است می‌داند یکی را قسم خورده ذبح کند و دیگری را قسم خورده ذبح نکند، منتهی این دو گوسفند مشتبه شده است، نمی‌داند کدام را قسم خورده ذبح کند و کدام را قسم خورده ذبح نکند؟ طبعا هر کدام را در نظر بگیرد امرش بین وجوب و حرمت دائر است، ممکن است این همان باشد که قسم خورده ذبح کند واجب است ذبح، ممکن است این همان باشد که قسم بر ترک ذبح خورده این ذبحش حرام است، دومی هم همین‌طور، لذا این می‌شود **دوران امر بین محذورین و تعدد واقعه در عرض هم، در یک زمان این دو علم اجمالی برای ما هست**. موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست، مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن نیست در ظاهر، هر کدام را تنهایی در نظر بگیریم، هر کدام از دو گوسفند را مستقلا در نظر بگیریم نه موافقت قطعیه‌اش ممکن است نه مخالفت قطعیه‌اش ممکن است، چون ما یا فاعلیم یا تارکیم نسبت به گوسفند الف، بکشیم ممکن است واجب را انجام داده باشیم درست باشد نکشیم ممکن است حرام را رعایت کرده باشیم، نمی‌توانیم هم بکشیم و هم نکشیم، **پس نسبت به هر کدام مستقل از دیگری می‌شود مثل صورت اولی، دوران امر بین محذورین است که مخالفت قطعیه‌اش ممکن نیست موافقتش هم ممکن نیست.**

اما اگر هر دو را با هم در نظر بگیریم، این **الف** را با **ب** در نظر بگیریم، در اینجا مرحوم خوئی فرموده است یک **علم اجمالی جدیدی** پیدا می‌شود و آن اینکه **یا واجب است گوسفند الف را ذبح کنیم و یا حرام است گوسفند ب را ذبح کنیم**، و در اینجا **این علم‌ اجمالی گرچه موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست ولی مخالفت قطعیه‌اش ممکن است، پس ما باید علم را نسبت به حرمت مخالفت قطعیه رعایت کنیم**.

توضیح بیشتر اینکه وقتی این دو گوسفند را با هم در نظر می‌گیریم ممکن است ذبح الف واجب باشد ممکن است حرام باشد، ب هم همین‌طور، در اینجا علم اجمالی دیگری هم داریم و آن اینکه اگر اولی واجب الذبح باشد پس دومی محرم الذبح است چون علم اجمالی داریم یکی از اینها واجب الذبح است و یکی محرم الذبح است، انگشت روی اولی می‌گذاریم اگر اولی واجب الذبح باشد همان باشد که قسم خوردیم ذبحش کنیم لامحاله دیگری آن است که قسم خوردیم ترک ذبحش کنیم، بنابراین می‌گوییم یا اولی واجب الذبح است که دومی محرم الذبح است، یا دومی واجب الذبح است که اولی محرم الذبح است، در اینجا مخالفت قطعیه این دو علم اجمالی ممکن است، اما موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست، چون اگر اولی واجب الذبح باشد علم اجمالی داریم یا این اولی واجب الذبح است یا دومی، بخواهم وجوب این را مراعات کنم باید هر دو را ذبح کنم چون علم اجمالی دارم یکی از این دو تا واجب الذبح است، به مقتضای اینکه یکی از این دو تا واجب الذبح است باید هر دو را مراعات کنم رعایتش به این است، علم اجمالی دوم این است که یکی از این دو تا محرم الذبح است بخواهم این را رعایت کنم باید هر دو را ترک کنم من که نمی‌شود هر دو را با هم مراعات کنم هم هر دو را ذبح بکنم هم هر دو را ذبح نکنم.

به مقتضای اینکه علم اجمالی دارید یکی از اینها واجب الذبح است باید هر دو را ذبح کنید، و از آن طرف که علم اجمالی دارید که یکی از اینها محرم الذبح است باید هر دو را ترک کنید، این دو علم اجمالی امکان موافقت قطعیه‌اش نیست چون سر از تناقض در می‌آورد هم باید هر دو را ذبح بکنید به مقتضای علم به وجوب، هم هر دو را ذبح نکنید به مقتضای علم به حرمت، پس این علم اجمالی موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست اما یک علم اجمالی جدیدی دارید که یا اولی واجب الذبح است یا دومی محرم الذبح است که این هم در حقیقت انتزاع از همانها است، می‌گوید این را می‌شود مخالفت قطعیه کنید، چون اگر هر دو را انجام دهید ذبح بکنید این مخالفت قطعیه حرام است اگر هر دو را ترک کنید این مخالفت قطعیه واجب است، پس شما می‌توانید این دو علم اجمالی را مخالفت کنید، منتهی اگر هر دو را انجام دهید هر دو را ذبح کنید موافقت قطعیه علم به وجوب است ولی مخالفت قطعیه علم به حرمت است، اگر هر دو را ترک کنید، موافقت قطعیه به حرمت است ولی مخالفت قطعیه با وجوب است پس در حقیقت یک نحوه علم اجمالی است که می‌توانیم مخالفت قطعیه کنیم منتهی مخالفت قطعیه با احدهما مستلزم است با مخالفت قطعیه با دیگری، موافقت قطعیه هر کدام ملازمه دارد با حرمت مخالفت قطعیه دیگری، مرحوم خوئی فرموده است کاری کن که مخالفت قطعیه نشود، و آن کار این است که یکی را ذبح کن یکی را ترک کن، اگر این کار را کردی این در حقیقت موافقت احتمالیه است و مخالفت احتمالیه است و شما باید کاری کنید که منجر به مخالفت قطعیه نشود و لو ملازمه داشته باشد با موافقت قطعیه، آنچه که مهم است این است که مخالفت قطعیه نکنید، موافقت قطعیه پیشکش، آنچه مهم است باید علم اجمالی را طوری مراعات کنید که منجر به مخالفت قطعیه نشود و لو منجر به موافقت قطعیه هم نشود ولی آن ارزشی ندارد، پس راهش همین است که یکی را انجام دهی یعنی ذبح کنی و یکی را ترک کنی تا در نتیجه علم به مخالفت قطعیه پیدا نکنی، شما مکلفید به ظاهر، در ظاهر کاری کن که علم به مخالفت قطعیه پیدا نکنی. مرحوم خوئی این را تخییر عقلی خاص می‌داند چون دو جور تخییر است یک تخییر این است که یکی را انجام دهید و یکی را ترک کنید، یک تخییر هم این است که مخیرید هر دو را انجام دهید یا هر دو را ترک کنید، اینجا تخییر مدل اول مراد است لذا تخییر خاص است نه تخییر مطلق. این فرمایش مرحوم خوئی است.

نکته‌اش هم این است که می‌فرماید علم اجمالی دو اثر دارد یکی وجوب موافقت قطعیه است و یکی هم حرمت مخالفت قطعیه است هر کدام از این دو ممکن باشد باید رعایت کنید، در اینجا وجوب موافقت قطعیه که یکی‌اش مشکل نداشته باشد ممکن نیست، ولی حرمت مخالفت قطعیه ممکن است یعنی راهی پیدا کنید که قطع به حرمت مخالفت قطعیه پیدا نکنید و آن به این است که یکی را انجام دهید و یکی را ترک کنید، گوید علم اجمالی تا همین مقدار موثر است و اثر خودش را می‌گذارد، این فرمایش ایشان.

## تبیین قائلی دیگر

لکن لقائل ان یقول اینکه بگوید آنکه گفتند علم اجمالی موثر است در حرمت مخالفت قطعیه جایی است که ملازمه نداشته باشد با وجوب موافقت قطعیه، همان مثالی که در ضدین می‌زنند که علم اجمالی دارید در همین زمان که یا واجب است در اینجا درس بخوانید یا واجب است به حرم بروید، همزمان که نمی‌توانید در دو جا باشید، پس موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست اما مخالفت قطعیه‌اش ممکن است، اینجا نباش آنجا هم نباشد برو در خانه، آنجا گفتند باید علم اجمالی را رعایت کنید این حرمت مخالفت قطعیه را باید رعایت کنید نه اینکه به خانه بروید چون اگر به خانه بروید مخالفت قطعیه مرتکب شدید و این حرام است، لااقل یا این جا باش یا در حرم، و لکن در ما نحن فیه مخالفت قطعیه‌ی علم اجمالی اگر هر دو را انجام بدهی یا هر دو را ترک کنی درست است مخالفت قطعیه است ولی همراه با وجوب موافقت قطعیه است، چون علم اجمالی داریم یکی از این دو تا واجب الذبح است و یکی محرم الذبح است، اگر کسی مخالفت قطعیه کند همیشه با موافقت قطعیه همراه است چون اگر هر دو را ذبح کند با علم اجمالی به حرمت احدهما مخالفت کرده است اما با علم اجمالی به وجوب موافقت احدهما وجوب ذبح احدهما موافقت کرده است، یعنی قبح مخالفت قطعیه پائین می‌آید، چون اگر کسی این کار را بکند و هر دو را ذبح کند گوید درست است من یقین پیدا کردم حرمت را زیر پا گذاشتم ولی وجوب را قطعا امتثال کردم، و عکسش اگر هر دو را ترک کند حرمت را رعایت کردم ولی وجوب را مخالفت کردم، این یک راهی است، ولی اگر راه مرحوم خوئی را برویم ممکن است صددرصد هر دو تکلیف را مراعات کرده باشیم چون اگر یکی را ترک کردیم و یکی را انجام دادیم همان را که ترک کردیم با حرمت موافق باشد و آن را که انجام دادیم با وجوب موافق باشد که این خیلی خوب است ولی ما علم غیب نداریم شاید هم در واقع صددرصد خلاف باشد، آن را که ذبح کردیم حرام بوده و آن را که ترک کردیم واجب بوده است.

## کدام تبیین بهتر است؟

حال اگر عقل به وسط بیاید کدام راه را بهتر می‌داند؟

به نظر ما عقل در اینجا متحیر می‌ماند، می‌گوید ترجیحی راه مرحوم خوئی بر راه دیگر ندارد، تنها موید مرحوم خوئی این است که گوید ما با واقع کاری نداریم ما باید کاری کنیم که در ظاهر علم به مخالفت قطعیه پیدا نکنیم، یکی را ذبح می‌کنیم و یکی را ترک می‌کنیم درست است ممکن است صددرصد مخالف واقع باشد ولی ما که علم نداریم همین که در ظاهر کاری کردیم مخالف شریعت نشد خوب است، حال می‌خواهد مطابق شریعت باشد یا نباشد. گوید شما به واقع کاری نداشته باش ما مامور به ظاهریم، ما باید در ظاهر کاری کنیم که علم به مخالفت مولا پیدا نکنیم، همین مهم است، ما با مطابقت واقع کاری نداریم، تنها مرجح مرحوم خوئی همین است که کمی این راه را بهتر می‌کند. کانّ عقل گوید آن نحوه رعایت علم اجمالی که در ظاهر قطع به مخالفت پیدا نکنی بهتر است از رعایت این دو علم اجمالی که قطعا یکی‌اش مطابق است و یکی‌اش مخالف است، بخاطر اینکه آن موافقت مهم نیست آن مخالفت مهم است، نباید کاری کنید که علم پیدا کنید که یک تکلیف مولا را مخالفت کردید.

به هر حال این واگذار می‌شود به وجدان هر کسی، هر کس چیزی گفت با آقای خوئی موافق شد شد نشد نشد.

این نکته هم شایان توجه است این بحث مربوط به توصلیات است.

خلاصه اینکه در تعدد واقعه که در عرض هم هستند گفتیم فی الجمله کلام مرحوم خوئی اولویت دارد که احدهما را انجام دهیم، اما اگر کسی بگوید دو تا را انجام دهد یا دو تا را ترک کند باز هم چندان قبحی ندارد چون درست است یکی را مخالفت کرده ولی باز یکی را موافقت کرده است شاید راه آقای خوئی هیچ کدام را موافقت نکرده باشد.

## نکته مهم

در دوران امر بین محذورین در تعدد وقایع دو قسم دارد عرضی و طولی. عرضی مثال زده شد به اینکه دو گوسفند است می‌دانیم قسم خوردیم یکی را ذبح کنیم و یکی را ذبح نکنیم منتهی با هم مشتبه شدند، در اینجا مرحوم خوئی قائل شدند به اینکه یکی را ذبح کنیم و یکی را ترک کنیم، چون اگر هر دو را ذبح کنیم یا هر دو را ترک کنیم دچار مخالفت قطعیه می‌شویم، تذکری که می‌خواهیم بدهیم این است که اصل کلام مرحوم خوئی از شیخ انصاری است، شیخ انصاری هم همین‌طور فرموده است در آخر بحث اشتغال این را مطرح کرده است و الحمدلله تعالی.

## پژوهش‌های مقرر

مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج‏1 ؛ ص393

[المقام الثالث: دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة]

**المقام الثالث: في دوران الأمر بين المحذورين مع تعدد الواقعة. و التعدّد تارةً يكون عرضياً و اخرى يكون طولياً.**

**أمّا القسم الأوّل: فهو كما لو علم إجمالًا بصدور حلفين تعلّق أحدهما بفعل أمر، و الآخر بترك أمر آخر، و اشتبه الأمران في الخارج، فيدور الأمر في كل منهما بين الوجوب و الحرمة، فقد يقال بالتخيير بين الفعل و الترك في كل منهما، بدعوى أنّ كلًا منهما من موارد دوران الأمر بين المحذورين، مع استحالة[[131]](#footnote-131) الموافقة القطعية و المخالفة القطعية في كل منهما، فيحكم بالتخيير، فجاز الاتيان بكلا الأمرين كما جاز تركهما معاً.**

**و لكنّه‏ خلاف التحقيق، لأنّ العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة في كل من الأمرين و إن لم يكن له أثر، لاستحالة الموافقة القطعية و المخالفة القطعية في كل منهما كما ذكر، إلّا أنّه يتولد في المقام علمان إجماليان آخران: أحدهما: العلم الاجمالي بوجوب أحد الفعلين. و الثاني: العلم الاجمالي بحرمة أحدهما، و العلم الاجمالي بالوجوب يقتضي الاتيان بهما تحصيلًا للموافقة القطعية، كما أنّ العلم الاجمالي بالحرمة يقتضي تركهما معاً كذلك، و حيث إنّ الجمع بين الفعلين و التركين معاً مستحيل، يسقط العلمان عن التنجيز بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، و لكن يمكن مخالفتهما القطعية بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلا مانع من تنجيز كل منهما بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فانّها المقدار الممكن على ما تقدّم بيانه‏[[132]](#footnote-132). وعليه فاللازم هو اختيار أحد الفعلين و ترك الآخر تحصيلًا للموافقة الاحتمالية و حذراً من المخالفة القطعية.[[133]](#footnote-133)**

# جلسه هفتاد و چهارم یکشنبه 18 دی 1401

## تبیین مورد دوم: دوران امر بین محذورین و تعدد واقعه در طول هم

مثل این علم اجمالی دارید یا یک کاری امروز واجب است یا یک کاری فردا حرام است، یا عکس آن یک کاری امروز حرام است و یک کار دیگری فردا واجب است، مثل اینکه قسم خورده امروز به جمکران برود یا فردا به چهارراه بازار نرود یا بر عکس قسم خورده امروز به چهارراه بازار نرود یا فردا قسم خورده به جمکران برود، به هر حال دو کاری است که در طول هم هستند.

منتهی برای تقریب به ذهن مثال نماز جمعه را هم بزنیم اشکالی ندارد ولی توجه داشته باشید بحث قسم سوم مربوط به توصلیات است و این مثال مربوط به تعبدیات است و از بحث خارج است ولی برای تقریب به ذهن خوب است.

موضوع جدیدی که در اینجا مطرح می‌شود این است که سلمنا در واقعه اول امروز علم اجمالی پیدا کردم یا باید به جمکران بروم یا اینکه به چهارراه بازار نروم، این علم اجمالی است دوران امر بین محذورین است، نمی‌توانم در اینجا مخالفت قطعیه کنم.

یا یک طوری مثال بزنیم که دقیق‌تر باشد که هم توصلی باشد و هم دوران بین محذورینی باشد که در هر واقعه موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست، مخالف قطعیه‌اش هم ممکن نیست. مثال این است که الان نمی‌دانم رفتن به حرم برای من واجب است یا حرام است؟ چون نمی‌دانم چطور نذر کردم یا قسم خوردم، آیا قسم خوردم که امروز به حرم نروم اینجا بمانم درس بخوانم یا قسم خوردم حرم بروم؟ که رفتن به حرم و نرفتنش دوران امر بین وجوب و حرمت باشد، تعدد هم است به لحاظ فردا، فردا هم که می‌رسد همین شک برایم هست نمی‌دانم باید اینجا بمانم یا نباید بمانم و بروم حرم؟ از آن طرف هم نمی‌دانم نذر کردم فردا این کار را انجام بدهم که در اینجا بمانم یا نمانم؟ لذا به لحاظ این دو روز هر روز که برسد من علم اجمالی دارم، نمی‌دانم ماندنم در اینجا واجب است یا حرام است، فردا هم که می‌رسد نمی‌دانم ماندنم در اینجا واجب است یا حرام است؟

امتیازی که این صورت جدید دارد که در طول هم هستند این است که در واقعه اول دوران امر بین محذورین است یا واجب است یا حرام است؟ موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست نمی‌توانم هم بمانم درس بخوانم و هم به حرم بروم، مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن نیست، نمی‌توانم نه بمانم و درس بخوانم و نه حرم بروم و درس نخوانم، پس هر واقعه را مستقلا در نظر بگیریم دوران امر بین محذورین است نه موافقت قطعیه‌اش ممکن است نه مخالفت قطعیه‌اش. نسبت به این قسمت با صورت اولی که مثال دفن کافر را مطرح کردیم مشترک می‌باشند، هر واقعه مستقلا با آن مساوی است.

ما مجبوریم یا جانب وجوب یا جانب حرمت را از باب لاحرجیت عقلیه اختیار می‌کنیم، فرض کنید جانب ماندن و درس خواندن را اختیار کردیم روز بعد چه کنیم؟ آِیا روز بعد هم باید بمانیم و درس بخوانیم، همان حکمی را که اول انتخاب کردیم ادامه دهیم و عوض نکنیم که اصطلاحا به آن تخییر ابتدایی گویند، یعنی همان را که اول انتخاب کردید تا ابد باید همان را ادامه دهید، یک بار فقط مخیرید، تخییر بدوی است یا اینکه روز بعد که رسید من می‌توانم عکس روز قبل را انتخاب کنم و درس نخوانم و به حرم بروم؟ این را در اصطلاح تخییر استمراری گویند.

پس تعدد واقعه حکم جدیدش همین است که آیا ما در همه وقایع همیشه مخیریم که تخییر استمراری باشد یا فقط واقعه اول را مخیریم که تخییر بدوی باشد که هر چه را انتخاب کردیم بایستی تا آخر عمر پای همان بایستیم.

## اقوال در مساله

در این زمینه انظار مختلف است، مرحوم شیخ انصاری سه نظریه مطرح کرده است:

نظریه اول: تخییر بدوی باشد، یعنی همان وجوب را که انتخاب کردید بایستی تا ابد بروید.

نظر دوم: که مختار خود شیخ هم است این است که تخییر استمراری باشد، هر روز آزادید.

نظر سوم: خود ایشان یک تفصیلی داده است که اگر دوران بین محذورینی است که تخییرش عقلی است، تخییر شرعی در آن نیست مثل همین مثالی که عرض کردیم تخییر استمراری است، ایشان در رسائل چهار مساله مطرح کرده است، فقدان نص، تعارض نصین، اجمال نص و شبهات موضوعیه. گفته در سه مساله حکم همین است که تخییر استمراری است و آن جایی است که منشا شک فقدان نص و اجمال نص و شبهات موضوعیه باشد، اما در تعارض نصین قائل به تخییر بدوی است، یعنی یک روایت گفته حکمش این است و روایت دیگر نقیض این حکم را گفته است، شارع هم فرموده اذن فتخیر، دوران امر بین محذورین است در اینجا شیخ انصاری فرموده است تخییر بدوی است، البته تعارض نصین را فقط شیخ مطرح کرده و دیگران مطرح نکردند و از باب اینکه مطلق است این را مطرح نکردند.

پس مرحوم شیخ یک تفصیلی داده است، گفته درجایی که مرحوم نائینی و آخوند و اینها مطرح کردند که تخییر شرعی نیست گفته قائل به تخییر استمراری هستیم، ولی مواردی که دیگران مطرح نکردند خودش مطرح کرده که اگر منشاش تعارض نصین باشد آنجا تخییر بدوی است.

آخوند خراسانی هم در ما نحن فیه قائل است به تخییر استمراری شده و لکن تصریح به این مطلب نکرده است، بعدا خواهیم گفت که دو وجه دارد که چرا قائل به تخییر استمراری شده است.

در مقابل مرحوم شیخ و مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و مرحوم عراقی و مرحوم خوئی قائل به تخییر بدوی شدند. پس در مساله دو نظریه اساسی است بعضی گویند استمراری و بعضی بدوی.

## نظر مرحوم شیخ انصاری رحمه الله

ابتدا از شیخ شروع می‌کنیم، مرحوم شیخ می‌فرماید در جایی که منشا شک فقدان نص یا اجمال نص یا شبهات موضوعیه باشد مختار ما تخییر استمراری است نه بدوی، ایشان برای اثبات نظریه‌شان می‌فرمایند تخییر بدوی سه دلیل دارد که هر سه را مناقشه می‌کنیم که با مناقشه در آنها تخییر استمراری ثابت می‌شود.

## دلیل اول تخییر بدوی: قاعده احتیاط

در مثال نماز جمعه اگر در هفته اول جانب وجوب را انتخاب کردید و نماز خواندید، هفته بعد هم اگر جانب وجوب را انتخاب کردید و خواندید ایمن از عقابید، چون علم به مخالفت مولا که ندارید شاید همین که انتخاب کردید مطابق با واقع باشد تا ابد هم می‌روید، اما اگر عکس عمل کردید و هفته اول جانب وجوب را رعایت کردید و نماز جمعه را خواندید و هفته دوم جانب حرمت را انتخاب کردید و نماز جمعه را نخواندید امن از عقاب نیستید چون یکی‌اش خلاف واقع است، بنابراین وقتی یک کارت امن از عقاب می‌آورد و یک کارت امن از عقاب نمی‌آورد باید کاری کنید که امن از عقاب بیاورد.

شیخ انصاری همین‌طور سربسته گفته است ولی ما می‌خواهیم این را با مثال دیگری تبیین کنیم کما اینکه بعضی از محشین گفتند، کانّ شیخ می‌خواهد بگوید در اینجا دوران امر بین تعیین و تخییر است، چون هفته اول که وجوب را انتخاب کردید هفته بعد که می‌رسد شاید وظیفه‌ات تعیین باشد و هکذا هفته‌های دیگر، به طور معین باید جانب وجوب را بگیرید، شاید هم در واقع وظیفه‌ات تخییر باشد، چون اگر واقعا وظیفه شما تخییر باشد باز هم وجوب را بگیرید تخییر را گرفتید ولی اگر وظیفه شما تعیین باشد و طرف دیگر را بگیرید که عکس هفته اول باشد ایمن از عقاب نیستید، شاید وظیفه شما در واقع تعیینی باشد یعنی همان را که هفته اول گرفتید در هفته‌های بعدی هم باید بگیرید، که در این صورت از عقاب ایمنید ولی اگر عکس هفته اول را انتخاب کردید شاید وظیفه‌ات همین باشد شاید هم نباشد.

پس در جایی که یک طرف احتمال تعیین دارد و یک طرف هم احتمال تخییر دارد عقل به شما گوید تعیین را بگیر که در این صورت ایمن از عقاب می‌شوی چون در دوران امر بین تعیین و تخییر، با گرفتن تعیین ایمن از عقابید چون تخییر هم باشد به وظیفه عمل کردید تعیین هم باشد همین‌طور، این مطابق با احتیاط است، بنابراین احتیاط اقتضا می‌کند که تخییر ما بدوی باشد و همان را که هفته اول انتخاب کردیم همان را تا آخر انتخاب کنیم.

## مناقشه مرحوم شیخ در دلیل اول

مرحوم شیخ از این دلیل جواب داده است به اینکه وقتی می‌گوییم امر مشتبه است و دوران امر بین تعیین و تخییر است که عقل در حکم خودش اهمال داشته باشد، در حالی که عقل هیچ گاه متحیر نمی‌شود یعنی هیچ وقت شک ندارد، در ما نحن فیه این طور نیست که عقل بگوید من نمی‌دانم در اینجا وظیفه تعیین است یا وظیفه تخییر است بعد شما بگویید باید احتیاط کنید. عقل حاکم است و حاکم هیچ وقت در حکم خودش اهمال ندارد، یا موضوع خودش را می‌بیند حکم می‌کند یا موضوعش را نمی‌بیند حکم نمی‌کند اما اینکه شک داشته باشد اینجا چه خبر است و بعد بگویید چون شک دارد باید احتیاط کنید این اصلا معنا ندارد، وقتی معنا نداشت که عقل در حکم خودش متحیر باشد و اهمال داشته باشد بنابراین جا برای اصاله الاحتیاط نیست.

چون عقل اهمال ندارد در واقعه دوم هم حکم به تخییر می‌کند، همان‌طور که در واقعه اول جهل داشتید که آیا وظیفه‌ات وجوب است یا حرمت است گویید مخیری همان ملاک در واقعه ثانیه هم است در واقعه ثالثه هم است عقل حکم به تخییر می‌کند، بنابراین چون عقل در حکمش اهمال ندارد پس در اینجا باز هم وظیفه تخییر استمراری است، ما شک نداریم تا سراغ احتیاط برویم، احتیاط در جایی است که شک داشته باشید وظیفه شما چی است و متحیر باشید، عقل هیچ گاه متحیر نیست، وقتی می‌فهمد شما شک ندارید تا احتیاط را اثبات کنید تا نتیجه بشود تخییر بدوی.

## اشکال مرحوم آخوند به مناقشه مرحوم شیخ

مرحوم آخوند در حاشیه رسائل چاپ‌های سنگی در صفحه 41 به شیخ اشکال می‌کند که درست است که عقل در حکم خودش بما هو حاکم تحیر ندارد ولی گاهی ملاک حکم برایش احراز نمی‌شود، در اینجا در واقعه اول صددرصد عقل قائل به تخییر است، چون موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست، مخالفت هم ممکن نیست، گوید مخیری، ولی تا رفت سراغ واقعه ثانیه گوید من نمی‌دانم که آن ملاکی که در مورد تخییر بود الان هم آن ملاک باقی است یا باقی نیست، در ملاک شک می‌کند، احتمال می‌دهد تخییر در جایی باشد که اولین بارت باشد که می‌خواهی انتخاب کنی، اما وقتی یک بار انتخاب کردی بار دوم خواسته باشی انتخاب کنی نمی‌داند آن ملاک تخییر هست یا نه؟ ملاک را احراز نمی‌کند، ملاک‌ها که دست عقل نیست، ملاک‌ها دست شارع است. بنابراین قبول داریم عقل بما هو حاکم هیچ وقت شک نمی‌کند ولی بحث در اینجا در حکم عقل منحصر به این لحاظ نیست بلکه به لحاظ این است که چون ملاکات دست عقل نیست نمی‌داند آن ملاک تخییر که مصلحت و مفسده است در اینجا وجود دارد یا وجود ندارد بنابراین احتیاط جا دارد و باید تخییر بدوی باشد و الحمدلله تعالی.

## پژوهش‌های مقرر

این بحث را مرحوم شیخ در فرائد الاصول جلد دوم صفحه 178 تا 195 مطرح کرده است.

# جلسه هفتاد و پنجم دوشنبه 19 دی 1401

## تبصره بسیار مهم: مثال بحث باید عوض شود

بحث در دوران امر بین محذورین بود که آن وقایع هم طولی بودند، یعنی در طول زمان محقق می‌شدند، مثالی که عرض شد مشکل دارد و به جای آن این مثال را جایگزین کنید، مشکل آن مثال این است که چون دو عمل است ممکن است کسی بگوید مخالفت قطعیه‌اش ممکن است مثل اینکه به جای سومی برود.

فرض کنید کسی نمی‌داند قسم خورده این فعل را در چهارشنبه انجام دهد یا در پنج‌‌شنبه ترک کند؟ می‌داند قسمی خورده است بر یک فعل هم است نمی‌داند قسم خورده روز چهارشنبه به حرم برود یا نرود؟ و هکذا روز پنج‌شنبه، به نحوی که در هر روزی شک می‌کند که رفتن به حرام واجب است یا حرام است؟ پس می‌داند یک قسمی خورده نمی‌داند قسمش رفتن به حرم است یا نرفتن به حرم است؟ می‌داند یک روز را قسم خورده برود و یک روز را قسم خورده نرود، نمی‌داند آن روز که قسم خورده برود چهارشنبه است یا آنکه قسم خورده برود پنج‌شنبه است یا آنکه قسم خورده نرود چهارشنبه است یا آنکه قسم خورده نرود پنج‌شنبه است؟ پس می‌داند یک قسم خورده بر فعل و یک قسم هم خورده بر ترک، نمی‌داند قسم بر فعل در چهارشنبه است یا در پنج‌شنبه است؟ قسم بر ترک در چهارشنبه است یا در پنج‌شنبه است؟ به نحوی که هر روز می‌رسد شک می‌کندکه واجب است آن روز برود یا حرام است برود؟

لذا نیاز نیست گفته شود نذر کرده یک روز به حرم برود و یک روز به چهارراه بازار نرود؛ یک فعل را در نظر بگیرید، نسبت به همین فعل بحث را بررسی کنید. خصیصه‌اش هم این است که اینها با هم هستند و هیچ گاه با هم جمع نمی‌شوند، روز اول که می‌رسد همین علم اجمالی است روز دوم هم که می‌رسد همین علم اجمالی است لذا در اینجا بحث تخییر ابتدایی و استمراری موضوع پیدا می‌کند.

## ادامه نظر مرحوم شیخ انصاری رحمه الله

در این زمینه عرض شد اختلافات شدید است، ابتدا از نظر شیخ انصاری شروع کردیم، مرحوم شیخ چون قائل به استمرار است در جایی که منشا شک تعارض خبرین نباشد و سه تای دیگر باشد یعنی شبهه موضوعیه و فقدان نص و اجمال نص باشد در این سه تا گفته تخییر استمراری است، گفته تخییر بدوی سه دلیل دارد هر سه را ما رد می‌کنیم، دلیل اول ذکر شد که قاعده احتیاط بود.

## دلیل دوم تخییر بدوی: استصحاب

در واقعه اولی مکلف جانب وجوب را اختیار کرد و این فعل را انجام داد، در حقیقت وجوب فعلی را انتخاب کرد، در واقعه ثانیه شک می‌کند باز هم وجوب را انتخاب کند یا حرمت را انتخاب کند؟ اگر تخییر استمراری باشد آزاد است ولی اگر بدوی باشد باید همان را که اول انتخاب کرده انتخاب کند، استصحاب گوید الان شک داری وجوب را بگیری یا نه؟ قبلا وجوب را گرفته بودی همان وجوب گرفته شده را استصحاب کن، یقین سابق آن وجوب گرفته شده در واقعه اولی است، الان شک در بقای آن دارید همان را استصحاب کنید، لذا اصطلاحا گویند: «**استصحاب حکم مختار**».

## مناقشه مرحوم شیخ در این استصحاب

مرحوم شیخ فرمودند این استصحاب معارض دارد، و آن معارض این است که در واقعه اولی شما مخیر بودید چون مخالفت قطعیه آن ممکن نبود، موافقت قطعیه‌اش هم ممکن نبود گفتیم مخیرید، وقتی مخیرید همان حکم تخییر را باید استصحاب کنید نه وجوبی را که انتخاب کردید، چون حالت سابقه یقینی تخییر بود همان را در اینجا استصحاب کن.

بعد می‌فرماید این استصحاب دومی که مطرح کردیم بر آن استصحاب حکومت دارد، موضوع را از بین می‌برد و بر آن مقدم است، بدین بیان که سبب اینکه الان شک کردید وجوب قبلی را که گرفتید باقی است یا نه این است که نمی‌دانید تخییر اولیه باقی است یا نه؟ اگر تخییر اولیه باقی باشد شما شک ندارید که وجوب را بگیرید یا حرمت را بگیرید می‌گویید واجب تخییر است. پس اینها سببی و مسببی هستند.

در واقعه اولی قطعا مخیر بودید بخاطر همین بود که جانب وجوب را گرفتید می‌توانستید جانب حرمت را بگیرید، الان که در واقعه اولی جانب وجوب را گرفتید در واقعه ثانیه گویید شاید وظیفه‌ام تعیین باشد که باز باید جانب وجوب را بگیرم، شاید هم بتوانم آزاد باشم، پس شما الان شک دارید که وجوب قبلی را که گرفتید الان هم باقی است باید آن را بگیرید یا کما کان آزادید؟ اگر در لوح محفوظ وظیفه تو تخییر باشد الان هم مخیری، اگر چون گرفتی وظیفه‌ات تعیین باشد مخیر نیستی استصحاب تخییری که قبلا داشتی همان را ادامه بده در نتیجه دیگر شک نداری که وظیفه‌ات تعیین است یا تخییر است، استصحاب مشکل را حل ‌می‌کند، این استصحاب سببی است، در ناحیه سبب اگر اصل جاری شد نوبت به مسببی نمی‌رسد.

## اشکال به مرحوم شیخ

اینجا استصحاب سببی است ولی تسبّب شرعی نیست.

دو نکته در اینجا باید توضیح داده شود:

## نکته اول: استصحاب سببی و مسببی

نکته اول اینکه مرحوم شیخ فرمود استصحاب تخییر سببی است مقدم است بر استصحاب بقای حکم مختار که مسبّب است، این قسمت روشن است از این طرف سببیت است، در واقعه اولی جانب وجوب را انتخاب کردیم شک کردیم باقی است یا نه؟ علت اینکه شک کردیم این است که نمی‌دانیم تخییر اولی باقی است یا نه؟ پس از یک طرف سببیت درست است.

از طرف دیگر آیا سببیت هست یا نه؟ کسی بگوید چرا الان نمی‌دانم مخیر هستم یا مخیر نیستم؟ گوید چون اگر وجوب اول باقی باشد باعث این است، می‌گوییم مخیر بودن که ناشی نشده از سببیت بقای وجوب، ممکن است وجوب باقی باشد یا نباشد باز هم در تخییر شک کرده باشیم. پس چون حکم اولیه این بود که مخیر بودیم نمی‌دانیم آن تخییر باقی است یا از بین رفته سبب می‌شود که آیا آن حکم مختار را باید بگوییم یا نه؟ این سبب آن شده است اما بقای وجوب که سبب تخییر و عدم تخییر نیست، بقای وجوب و عدم بقای وجوب ناشی از این است که آیا تخییر باقی است یا باقی نیست، اگر آن تخییر باقی باشد آن تعین ندارد، اگر تخییر باقی نباشد این تعین دارد، پس این سببیت که شیخ ادعا کرده درست است، سببیت از یک طرف است. شک در بقای حکم مختار مسبَّب هست از اینکه تخییر باقی باشد یا نباشد، اما تخییر و عدم تخییر ناشی از بقای وجوب نیست ممکن است وجوب هم باقی باشد باز هم مخیر باشیم، آن سبب نمی‌شود.

## نکته دوم: تسبب شرعی

اما نکته بعدی اینکه به مرحوم شیخ اشکال می‌شودکه این تسبب شرعی نیست، ابتدا یک مثال برای تسبب شرعی مطرح می‌کنیم و آن اینکه در اینجا یک آبی است شک داریم نجس است یا نجس نیست؟ فرض کنید حالت سابقه آن طهارت است، آمدیم یک لباسی را که قطعا نجس است با همین آب مشکوک الطهاره و النجاسه شستیم، بعد از اینکه این لباس نجس را با این آب مشکوک الطهاره و النجاسه شستیم شک می‌کنیم این لباس پاک شده یا نشده؟ در اینجا استصحاب گوید این لباس قطعا نجس بود الان هم نجس است، اما این آب قبلا پاک بوده الان هم پاک است یک استصحاب طهارت هم در این آب جاری می‌شود، به مجرد اینکه استصحاب طهارت در این آب جاری شد گوید پس آن لباس هم پاک است.

چون تسبب در اینجا شرعی است، سببی مسببی هم هستند، چون وقتی این لباس نجس را با این آب مشکوک شستیم شک می‌کنیم پاک شد یا نشد؟ در اینجا گفته می‌شود باید برویم آب را ببینیم اگر آب پاک باشد آن لباس قطعا پاک شده است نجس باشد آن هم به نجاست خود باقی است، پس شک در طهارت و نجاست لباس بعد از شستن مسبب از این است که این آب پاک است یا نجس است؟ چون شک داریم آن آب پاک یا نجس است الان شک داریم آن لباس پاک یا نجس است، این سبب است و آن مسبب است. در اینجا گفته می‌شود اگر یک اصلی جاری شود آن شک را از بین می‌برد و آن استصحاب این است که این آب قبلا پاک بود الان هم بگو این آب پاک است در نتیجه شک در ناحیه لباس از بین می‌رود، پس سببیت محفوظ است ولی عکسش نیست بدین معنا که شک در طهارت و نجاست این باب که مسبب از طهارت و نجاست ثوب نیست، شما آن لباس را هم با این آب نمی‌شستید این شک را داشتید. اما در اینجا گویند تسبب شرعی است بدین معنا که خود شارع گفته که اذا غُسِلَ ثوب النجس بماء طاهر یَطهُر، وقتی خود شارع گفته است اگر یک چیز نجسی را با آب پاک شستید پاک می‌شود بعد استصحاب هم گفت که این آب پاک است تا گفت پاک است صغرای آن کبری درست می‌شود این می‌شود تسبب شرعی. به عبارت بهتر استصحاب طهارت که در این آب جاری می‌شود صغرای آن کبری را درست می‌کند، کبری این بود که هر وقت لباس نجسی را با آب طاهر شستی پاک می‌شود، الان نمی‌دانیم این آب پاک است یا نه؟ استصحاب گفت این آب پاک است تا گفت پاک است صغرای این کبرای شرعی را درست می‌کند، بنابراین این تسبب شرعی از این قیاس منطقی درست شد و هر دو مقدمه باید در نظر گرفته شود.

## در ما نحن فیه

در ما نحن فیه در واقعه اول شک داریم که آیا واجب است این فعل یا حرام است؟ اینجا که شارع نگفت مخیری عقل گفت که مخیری، بعد در واقعه ثانیه شک می‌کنیم که آیا باز وظیفه تخییر است یا نه؟ شما آن تخییر اولیه را استصحاب می‌کنید، اگر تخییر اولیه را استصحاب کردید بعد می‌گویید پس من دیگر شک ندارم، اینکه گویید پس دیگر شک ندارم این ربطی به شارع ندارد، شارع در اینجا هیچ مداخله‌ای نکرده است، به خلاف مثال قبلی که خودش فرموده بود که اگر ثوب نجس را با آب طاهر بشویید پاک می‌شود ولی در اینجا هیچ کبرایی از شریعت نداریم. سلمنا که ارکان استصحاب تمام باشد سببیت شک شما شرعی نیست، شارع نگفته هر وقت شک کردید واجب است یا حرام است شما شرعا مخیری، در جای خودش گفتند حکومت استصحابی بر استصحاب دیگر وقتی است که آن تسبب شرعی باشد. بنابراین چون اینجا تسبب شرعی نیست استصحاب تخییر نمی‌تواند مقدم باشد بر استصحاب بقای حکم مختار، تسبب در اینجا عقلی است.

## اشکال: بطلان استصحاب و ارکانش در ناحیه تخییر

ممکن است کسی بگوید استصحاب و ارکانش در ناحیه تخییر باطل است، چون در استصحاب گویند مستصحب یا باید خودش حکم شرعی باشد یا دارای اثر شرعی باشد، در اینجا که بقای تخییر را استصحاب می‌کنیم این تخییر که حکم شرعی نیست، حکم عقلی بود، عقل گفت در واقعه اولی شما مخیرید یا واجب را رعایت کنید یا حرمت را، پس مستصحب ما حکم شرعی نیست تخییر عقلی است.

شما می‌گویید همین تخییر عقلی را به عنوان یک موضوع خارجی عقلی ادامه می‌دهیم می‌آوریم در اینجا که واقعه ثانیه است و گویید الان هم مخیریم، اثر شرعی‌اش یا باید وجوب باشد یا حرمت باشد یا جواز باشد، اگر خواسته باشیم به سختی درست کنیم باید بگوییم الان هم شما اگر جانب غیر مختار را بگیرید عیبی ندارد، اگر این را به عنوان یک جواز شرعی قبول کردیم این استصحاب ارکانش هم تمام می‌شود ولی اگر کسی گفت آن جواز شرعی نیست شما تخییر عقلی را استصحاب کردید، الان هم عقلا تخییر هست، اگر این طور گفته شود که اگر آن طرف را می‌خواهید بگیرید معنایش این است که شرعا بر شما معین نیست جانب وجوب را بگیرید و حکم مختار را بگیرید همین قدر که رفع تعین وجوب را بکند کافی است.

## جواب اشکال

منتهی اینها در جای خودش بحث شده که این که گویند مستصحب باید حکم شرعی باشد یا اثر شرعی داشته باشد این آیه و روایت ندارد مهم این است که استصحاب شما لغو نباشد، این از شهید صدر است و بعضی هم قبول کردند به اینکه آیه و روایت نداریم که بایستی مستصحب یا حکم شرعی باشد یا اثر شرعی داشته باشد همین قدر که لغو نباشد کافی است اینجا هم که لغو نیست برای ما آزادی می‌آورد، چون اگر این استصحاب تخییر نباشد مکلفیم جانب مختار را بگیریم ولی اگر این استصحاب جاری شد گوید آزادی خواستی او را بگیر و خواستی دیگری را بگیر، رفع تعین می‌کند همین قدر که رفع تعین کند کافی است.

پس از این ناحیه این استصحاب مشکلی ندارد، فقط تنها مشکلش همین است که تسبب شرعی نیست، وقتی تسبب شرعی نبود حکومت معنا ندارد یعنی استصحاب بقای تخییر حاکم بر استصحاب بقای حکم مختار نیست اینها تعارض می‌کنند بدین معنا که استصحاب بقای تخییر گوید کما کان آزادی مثل واقعه اولی آزادی چه حرمت را بگیری و چه وجوب را بگیری، استصحاب بقای مختار گوید آزاد نیستی و باید همان را که اول گرفتی الان هم باید همان را بگیری در نتیجه کماکان نمی‌دانیم تخییر ما استمراری است یا بدوی است؟ در نتیجه کسانی که می‌گفتند باید حکم مختار را بگیری این دلیل از دست ایشان گرفته شد چون معارض دارد، باز کماکان تخییر استمراری که مختار شیخ است ثابت می‌شود.

## اشکال شیخنا الاستاذ به مرحوم شیخ

خلاصه تا اینجا دو دلیل برای تخییر بدوی آورده شد که یکی احتیاط و یکی هم استصحاب بود که شیخ هر دو را رد کرد.

این نکته هم توجه شود که ما تلویحا به مرحوم شیخ اشکال کردیم، چون شیخ فرمود حکومت است ولی ما قائل شدیم که تعارض است البته در نتیجه با شیخ مشترکیم که این استصحاب در اینجا کاره‌ای نیست منتهی ایشان قائل بود حکومت دارد ولی ما گفتیم چون تسبب شرعی نیست حکومت نیست ولی معارضه دارد، ولی باز در نتیجه استصحاب بالمعارضه هم از کار می‌افتد و تنها نکته‌ای که ما گفتیم این بودکه بالحکومه از بین نمی‌رود بالتعارض از بین می‌رود. تعارض کردند تساقط می‌کنند و با تساقط بر می‌گردیم به مطلب ما قبل که تخییر استمراری است پس طرف نتوانست با این استصحاب تخییر بدوی را ثابت بکند و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتاد و ششم سه‌شنبه 20 دی 1401

## جوابی قوی‌تر از جواب مرحوم شیخ به طرفدار تخییر بدوی مستدل به استصحاب

نسبت به این استصحاب که شیخ مطرح کرده و جواب داده اشکال بالاتری است و آن این است که کسی که قائل به تخییر بدوی است گوید استصحاب می‌کنیم حکم مختار را، اشکال می‌شود اصلا در اینجا حکمی نداریم!

در واقع حکمی که داریم یا واجب است یا حرام است که ما نمی‌دانیم کدام یک الان است؟ این نماز جمعه یا در واقع واجب است یا حرام است که ما خبر نداریم، عقل گفت شما از باب ناچاری مخیری انتخاب کنی یا جانب فعل را یا جانب ترک را، با اختیارعقل که حکم شرعی ثابت نمی‌شود، با انتخاب ما مثلا وجوب ثابت نمی‌شود که بعد بیاییم وجوب را استصحاب کنیم.

به عبارت بهتر طرفدار تخییر بدوی خلط کرده است بین جایی که منشاء شبهه تعارض نصین باشد و ما نحن فیه که سه مساله فقدان نص، اجمال نص و شبهه موضوعیه باشد. در تعارض نصین فرض این است که شارع فرموده است: **اذن فتخیّر**، اذن فتخیر یعنی باید یکی را انتخاب کنی، وقتی مجتهد یکی از دو خبر را انتخاب کرد مثلا جانب وجوب را انتخاب کرد همان ثابت می‌شود، روایت اذن فتخیر که در مقبوله عمر بن حنظله در باب علاجیه است گفته وظیفه تو تخییر است یعنی باید انتخاب کنی، در طول انتخاب مجتهد خبر دالّ بر وجوب را، همان وجوب در ظاهر ثابت می‌شود، که اسم آن را **تخییر در مساله اصولیه** گویند**،** طبعا وقتی در آنجا یک خبر را انتخاب کرد بر اساس همان هم می‌تواند فتوا به وجوب بدهد، بنابراین هفته بعد که رسید این مجتهد اگر شک کرد باز تخییرش باقی است یا باقی نیست از آنجا که با انتخابش وجوب ثابت شده بود بعد می‌تواند استصحاب کند حکم مختار یعنی اگر شک کرد می‌تواند حکم مختار را که وجوب است استصحاب کند.

در آنجا این مطلب درست است ولی در ما نحن فیه که سه مساله دیگر است و ربطی به خبرین متعارض ندارد با انتخاب مکلف هیچ حکمی ثابت نمی‌شود لذا اصلا استصحاب حکم مختار سالبه به انتفاع موضوع است از باب این است که اصلا حکمی ثابت نشده است، پشتوانه شرعی ندارد، آنجا وقتی می‌گوید اذن فتخیر و مجتهد هم جانب وجوب را انتخاب کرد شارع همان را حجت می‌کند وجوب جعل می‌شود بعد در هفته آینده همان وجوب ثابت شده را استصحاب می‌کند اما در ما نحن فیه عقل فقط گفت مخیری مکلف هم یک طرف را از باب لاحرجیت عقلیه انتخاب کرد و با این وجوب ثابت نمی‌شود.

لذا اشکال عمده به این اشکال است این است که اولا اصلا اینجا جای استصحاب حکم مختار نیست، به فرض محال جا هم داشته باشد استصحاب تخییری حکومت دارد.

## دلیل سوم تخییر بدوی: حرمت مخالفت قطعیه

در هفته اول جانب وجوب را انتخاب می‌کند و به نماز جمعه می‌رود، اگر هفته بعد حرمت را انتخاب کرد و نماز جمعه را نخواند علم پیدا می‌کند یکی از این دو کار خلاف است و همه قائلند علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه منجِّز است، نسبت به وجوب موافقت اختلافی است که علت تامه است یا نیست، اصول باید تعارض بکند یا نه به هر حال اختلافی است ولی همه قبول دارند که علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه تنجیزآور است، یعنی اگر مخالفت قطعیه امکان داشته باشد مکلف باید مراعات کند و چون در اینجا مخالفت قطعیه ممکن است باید کاری کنیم علم به مخالفت قطعیه پیدا نکنیم و آن این است که اولین واقعه را که انتخاب کردیم باید تا آخر آن را ادامه بدهیم و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتاد و هفتم چهار‌شنبه 21 دی 1401

## مناقشه مرحوم شیخ

مرحوم شیخ فرمودند قبول داریم که اگر در وقایع مختلف خلاف همدیگر را انتخاب کنیم قطع به مخالفت پیدا می‌شود و لکن در اینگونه موارد اشکالی ندارد. نقض کرده به رجوع مقلِّد از مجتهدی به مجتهد دیگر این یک مورد، مورد دیگر هم مواردی که برای مجتهد تبدل رای پیدا می‌‎‎شود اول فتوا داده که فلان عمل واجب است بعد بر اثر تحقیقات به این نتیجه می‌رسد که آن عمل حرام بوده در مثل این موارد این طور نقض می‌کند که در آنجا هم خود این مجتهد وقتی تبدل رای پیدا می‌کند عمل آینده‌اش بر خلاف عمل قبلی‌اش بوده است، قبلا فتوا داده این عمل واجب است خودش و مقلدینش انجام می‎‌دادند بعد که تبدل رای پیدا شده ترک می‌کند، یا اولی خلاف واقع است یا دومی خلاف واقع است.

و هکذا اگر زید مقلد مجتهدی بود، این مجتهد اعلم بود عادل بود تمام شرایط حجیت را داشت بعد شرایط را از دست داد فاسق شد که دیگر نمی‌شود از او تقلید کرد بایستی به مجتهدی رجوع کنیم که واجد شرایط است در نتیجه این دو مجتهد هم رای‌هایشان مختلف است این مقلد علم تفصیلی پیدا می‌کند یا اعمال سابقش باطل است که بر اساس نظر مجتهد قبلی بوده است یا اعمال لاحقه‌اش باطل است، چون فتواهایشان با هم مخالف است، می‌فرمایند اینجا هم علم به مخالفت قطعیه پیدا می‌کنیم ولی اشکالی ندارد، ما نحن فیه هم همین‌طور است شما که در واقعه اول انجام دادید و در واقعه دوم خلافش انجام دادید علم به مخالفت قطعیه پیدا می‌کنید ولی اشکالی ندارد.

بعد اضافه کردند بنابر اینکه بگوییم اصلا دو مجتهد هستند جایز است از یکی به دیگری عدول کنیم مثل دو مجتهد مساوی، که این خودش در فقه محل بحث است که اگر دو مجتهد از حیث اعلمیت مساوی بودند آیا مقلد می‌تواند در بخشی از عمرش از این مجتهد تقلید کند و در بخشی از دیگری با اینکه می‌داند فتاوی ایشان مختلف است؟ اگر قائل شد در واقع علم پیدا می‌کند یا کارهای قبلیش باطل بوده یا کارهای بعدیش باطل بوده است. می‌فرمایند همین‌طور که در این موارد مخالفت قطعیه جایز است در ما نحن فیه هم جایز است.

خلاصه اینکه طرفدار تخییر بدوی می‌گفت اگر تخییر استمراری را انتخاب کنید قطع به مخالفت قطعیه پیدا می‌کنید بنابراین ناچاریم سراغ تخییر بدوی برویم، شیخ انصاری فرمود چرا در جواز رجوع از مجتهدی به مجتهد دیگر این را نمی‌گویید با اینکه در بعضی از شرایط فتوا داده شده به اینکه می‌شود رجوع کرد یا در تبدل رای مجتهد همین‌طور یا در وقتی که مجتهد اول بمیرد سراغ مجتهد بدوی می‌روید هکذا؟

## اشکال به مرحوم شیخ اعظم

باید ناقض و منقوض مثل هم باشد تا نقض وارد شود اما اگر فرق کرد طبعا نقض وارد نیست، در ما نحن فیه که مرحوم شیخ سه مساله فقدان نص و اجمال نص و شبهات موضوعیه را مطرح کرده است که هیچ دلیلی شرعی نداریم چون اگر واقعه اول از دو واقعه طولی را انتخاب کردیم نه مخالفت قطعیه ممکن است و نه موافقت قطعیه عقل گوید از باب ناچاری مخیرید، اگر واقعه اول را انتخاب کردیم انتخاب ما حکم شرعی درست نمی‌کند، در واقعه ثانیه شک داریم تخییر استمراری است یا بدوی؟ ما نحن فیه این طور است. مستدل گوید اگر شما در واقعه ثانیه خلاف واقعه اولی انتخاب کنید سبب مخالفت قطعیه می‌شود و شمای شیخ به مواردی نقض کردید که در آنجا بعضی از مواردش که اصلا مورد قبول همه نیست، بعضی‌‌اش هم اگر تخییر استمراری را تجویز کردند چون حجت شرعیه دارند ولی در اینجا که حجت شرعیه نیست. لذا همان سه موردی را که مرحوم شیخ مطرح کرد است یکی یکی بحث می‌کنیم.

یکی از موارد این بود که آیا مقلد اختیارا می‌تواند از مجتهدی به مجتهد دیگر عدول کند؟ با فرض تساوی هر دو ولی علم اجمالی داریم فی الجمله فتاوی ایشان با هم مخالف است. این مساله مورد بحث است اگر در مناهج و رساله‌ها را مراجعه کنید بعضی مراجع این قید را زدند که اگر دو مجتهد با هم مساوی بودند رجوع از یکی به دیگری در فرضی است که در احکام الزامیه علم اجمالی به مخالفت نداشته باشید ولی اگر علم اجمالی به مخالفت داشتید اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنید. لذا فرمودند اگر علم اجمالی دارید به مخالفت آنها در فتاوی باید احتیاط کنید و حق ندارید مطلقا رجوع کنید. بنابراین در اینگونه موارد به نحو مطلق اختیارا رجوع از مجتهدی به مجتهد دیگر به نحو مطلق جایز نیست لااقل در موردی است که علم اجمالی به مخالفت فتوا نداشته باشید.

مورد دوم تبدل رای است مثل اینکه ابتدا مجتهد فتوا داده است که فلان عمل واجب است بعد که ادله را دوباره دید فهمید اشتباه کرده است فتوا داد آن فعل حرام است، در اینجا که تبدل رای پیدا می‌شود تا زمانی که فتوای اولش بوده است آن مطلقا حجت است ولی وقتی تبدل رای پیدا کرد رای جدیدش حجت است حتی در وقایع سابقه لذا این بحث در این هم مطرح می‌شود که اگر مجتهدی بمیرد و ما چند سال از او تقلید کردیم و قائل بود فلان عمل واجب نیست رجوع می‌کنیم به مجتهد زنده‌ای که او قائل است واجب است بسیاری از فقها گفتند باید نمازهای قبلی را اعاده کند مگر از باب اجزاء که آیا مجزی است یا نیست؟ مورد بحث است. پس در این مورد تبدل رای که مرحوم شیخ نقض کرد اگر بعد رای جدیدش آمد حجت شرعی داریم، فرض این است که آن مجتهد بر اساس ادله تبدل رای برایش پیدا شده است، شارع به او گوید باید رایش را عوض کند بر اساس حجت دارد رایش را عوض می‌کند و این با ما نحن فیه قیاس نمی‌شود که نه در واقعه اولی و نه در واقعه ثانیه در هیچ کدام حجتی نداریم.

خلاصه اینکه در تبدل رای، رای اولش بر اساس ادله به این نتیجه رسیده است که مجزی است و حجت است، بعد که عوض کرد و با ادله بر خلاف رای اول رسید و مقلد هم مکلف است بر اساس حجت فعلی عمل کند لولا الاجزاء باید نمازهای قبلش را اعاده کند. بنابراین این مجتهد بر اساس حجت شرعیه از یک رای به رای دیگری عدول می‌کند و فتوایش هم حجت است طریقیت به واقع دارد حتی نسبت به اعمال گذشته در حالی که ما نحن فیه این طور نیست.

و هکذا در موردی که مجتهد اول بوده حالا فاسق شده یا مرده، تا آن زمانی که او زنده بود عادل بود همه شرایط را داشت مقلد بایستی از او تقلید کند بر اساس حجت، وقتی از بین رفت یا شرایط را از دست داد باز مکلف وظیفه دارد به فتوای مجتهد جدید رجوع کند.

به طور کلی در این موارد اگر تبدل رای پیدا شد یا از مجتهدی خواستیم به مجتهد دیگری رجوع کنیم اگر جایز باشد و هکذا اگر مجتهد اول بمیرد یا فاسق شود در عمل کردن به حجت جدید ترخیص داریم، و هذا لایقاس به ما نحن فیه که اول کلام است که ترخیص داشته باشیم که واقعه اولی را اگر انتخاب کردیم در واقعه ثانیه عکسش را انتخاب کنیم ما مجوز شرعی نداریم.

در یک کلمه اینکه در قیاسی که کردید ما نحن فیه را به موارد عدول از مجتهدی به مجتهد دیگر یا تبدل رای یا فقدان شرایط نسبت به یک مجتهدی در آنجا عمل کردن به حکم جدید بر اساس حجت شرعیه و ترخیص خود شارع است ولی در ما نحن فیه وقتی واقعه اولی را انتخاب کردیم که مثلا وجوب باشد در واقعه ثانیه بخواهیم حرمت را اختیار کنیم این مخالفت قطعیه‌ای است که تجوزی از شارع نداریم.

## نتیجه تا اینجا: تخییر بدوی در دوران امر بین محذورین در تعدد وقایع طولی

بنابراین در ما نحن فیه که دوران امر بین وقایع طولیه است حق با کسانی است که گویند تخییر ابتدایی است نه استمراری و این دلیل سوم که گفتند منجر به مخالفت قطعیه می‌شود دلیل متینی است و این نقض‌های شیخ انصاری به ما نحن فیه وارد نیست، ما وظیفه داریم علم اجمالی را رعایت کنیم و کاری کنیم که مخالفت قطعیه پیش نیاید اما اگر در دو واقعه حکمی را انتخاب کنیم که مخالف هم هستند این سر از مخالفت قطعیه در می‌آورد بدون تجویز شرعی.

## نظر مرحوم خوئی در مساله

مرحوم خوئی در مصباح الاصول تفصیل دادند گفتند اگر در علم اجمالی در تدریجیات علم اجمالی را منجز بدانیم تخییر بدوی است ولی اگر منجز ندانیم استمراری است، می‌فرمایند: اگر دو روز طولی را با هم در نظر بگیریم یک علم اجمالی جدیدی ایجاد می‌شود و آن این است که یا در حقیقت و واقع امر جمعه اول واجب است که اگر واجب باشد هفته دوم هم واجب است و یا در حقیقت امر هفته اول حرام است که اگر هفته اول حرام باشد هفته دوم هم حرام است در نتیجه یا هفته اول واجب است ولی اگر واجب نباشد هفته دوم حرام است.

می‌فرماید در جای خودش مورد بحث است که آیا علم اجمالی در تدریجیات منجز است یا نیست؟ عده‌ای قائلند که منجز است و عده‌ای قائلند که منجز نیست، مرحوم خوئی می‌فرماید نظر ما این است که فرقی بین تدریجی و دفعی نیست، در تدریجیات هم منجز است، پس ایشان هم تخییر بدوی را پذیرفت و استمراری را قبول نکرد و الحمدلله تعالی.

## پژوهش‌های مقرر

**مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) ؛ ج‏1 ؛ ص394**

**و أمّا القسم الثاني: و هو ما كان التعدد فيه طولياً، كما إذا علم بتعلّق الحلف بايجاد فعل في زمان و بتركه في زمان ثان و اشتبه الزمانان، ففي كل زمان يدور الأمر بين الوجوب و الحرمة، فقد يقال فيه أيضاً بالتخيير بين الفعل و الترك في كل من الزمانين، إذ كل واقعة مستقلّة دار الأمر فيها بين الوجوب و الحرمة، و لا يمكن فيها الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية، و لا وجه لضم الوقائع بعضها إلى بعض، بل لا بدّ من ملاحظة كل منها مستقلّاً، و هو لا يقتضي إلّا التخيير، فللمكلف اختيار الفعل في كل من الزمانين، و اختيار الترك في كل منهما، و اختيار الفعل في أحدهما و الترك في الآخر[[134]](#footnote-134).**

**و لكن التحقيق‏ أن يقال: إنّه إن قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في الامور التدريجية كغيرها، فلا يفرق بين القسمين المذكورين، لاتحاد الملاك فيهما حينئذ، وعليه فالعلم الاجمالي منجّز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، فاللازم اختيار الفعل في أحد الزمانين و اختيار الترك في الآخر حذراً من المخالفة القطعية و تحصيلًا للموافقة الاحتمالية. و إن قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات، فيحكم بالتخيير بين الفعل و الترك في كل زمان، إذ لم يبق سوى العلم الاجمالي بالالزام المردد بين الوجوب و الحرمة في كل من الزمانين، و قد عرفت أنّ مثل هذا العلم لا يوجب التنجيز، لعدم إمكان الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية، فيتخيّر المكلف بين الفعل و الترك في كل من الزمانين.[[135]](#footnote-135)**

# جلسه هفتاد و هشتم ‌شنبه 26 دی 1401

## بررسی حلی مساله: آیا در دوران محذورین وقایع متعدد طولی مولا ترخیص در مخالفت حکم الزامی می‌دهد؟

بحث این است که آیا مولا علی رغم اینکه حکم الزامی دارد می‌تواند ترخیص در مخالفت آن حکم الزامی بدهد؟ مطالبی که در این مساله پیشتر مطرح شد بیشتر جنبه نقضی داشت ولی این مطلبی که اینجا مطرح می‌شود جنبه حلی دارد و لذا مهم این بحث است که آیا می‌شود در دوران بین محذورین در وقایع متعددی که در طول هم هستند مولا ترخیصی دهد که منجر به مخالفت حکم الزامی‌اش بشود؟

به نظر می‌رسد واضح است که مولا نمی‌تواند ترخیص دهد، منتهی در کلمات دو وجه مطرح است که به قرار ذیل می‌باشد:

## وجه اول: ترخیص در معصیت مولا

ترخیص در مخالفت حکم الزامی مولا، ترخیص در معصیت مولاست و ترخیص در معصیت قبیح است، توضیح اینکه اگر مولایی دستور دهد نماز صبح واجب است، علی رغم اینکه حکم الزامی دارد به وجوب نماز صبح بعد بیاید ترخیص بدهد و بگوید اگر خواستی نماز صبح را ترک کنی ترک کن. ترخیص در ترک حکم الزامی مولا با حکم الزامی جمع نمی‌شود چون ترخیص در معصیت است و قبیح است، در ما نحن فیه هم فرض این است که مکلف علم اجمالی دارد که نماز جمعه دارای حکم الزامی است یا وجوب یا حرمت، اگر مولا به مکلف اجازه دهد که شما می‌توانی استمرارا مخیر باشی، می‌توانی در واقعه اولی وجوب را یا حرمت را انتخاب کنی بر اساسش عمل کنی، و دوباره هفته آینده هم آزاد باشی که جانب وجوب را بگیری یا جانب فعل را، اگر مکلف در هفته عمل جانب وجوب را گرفت و انجام داد این مشکلی ندارد، فعلا قطع به مخالفت پیدا نمی‌کند ممکن است در واقع هم واجب باشد این فعلش مطابق است البته ممکن هم است حرام باشد این فعلش مطابق نیست ولی علم به مخالفت پیدا نمی‌کند و منجر به ترخیص در مخالفت نمی‌شود، اما به مجرد اینکه واقعه ثانیه رسید اگر در آنجا هم مخیر باشد لازم می‌آید این مکلف آزاد باشد آن طرفی را اختیار کند که مخالف باشد با اختیارش در واقعه اولی بعد از آنکه این کار را کرد علم پیدا می‌کند تکلیف الزامی مولا قطعا زیر پا گذاشته شده است، چون اگر تکلیف واقعی مولا وجوبی باشد لازمه‌اش این است که آن هفته‌ای که نماز جمعه ترک شده مخالف با این حکم الزامی باشد و بالعکس در واقعه‌ای که انجام داده ممکن است در واقع نماز جمعه واجب باشد و او ترک کرده است. علی ایّ حال اگر مکلف به نحو استمرار مخیر باشد و در وقایع مختلف گاهی جانب وجوب را بگیرد و گاهی جانب حرمت را قطع پیدا می‌کند که یکی از این کارها خلاف است، یا ترکش خلاف واقع است یا فعلش، پس نتیجه تخییر استمراری ترخیص در معصیت مولاست و ترخیص در معصیت مولا قبیح است، این وجه اول برای بطلان تخییر استمراری.

## وجه دوم: نقض غرض

وقتی مولا الزامی در بین دارد که یا واجب است یا حرام است، اگر مکلف در وقایع مختلف آزاد باشد با غرض الزامی مولا سازگاری ندارد، مکلف می‌داند یک الزامی فی البین است یا واجب است یا حرام، مولا نباید کاری کند که منجر به نقض غرض شود، از یک طرف گوید من الزام فی البین دارم از طرف دیگر هم گوید آزادی در هر واقعه هر کدام را دوست داری انتخاب کن، در صورتی که مکلف عملا اختیار کند طرفی را که نتیجه‌اش مخالفت با اختیارش در واقعه اولی باشد این نقض غرض مولا است. غرض مولا این است که آن الزام رعایت شود ولی این ترخیص عملی لازمه‌اش این است که این ترخیصش از بین برود، نقض غرض بر حکیم قبیح است و نسبت به حکیم علی الاطلاق محال است.

## نتیجه نهایی دوران بین محذورین در وقایع مختلف طولی ناشی از فقدان نص، اجمال نص و شبهه موضوعیه

نتیجه اینکه این قسم سوم درست است و به مقتضای این قسم تخییر بدوی را اختیار می‌کنیم بر خلاف مرحوم شیخ.

این تمام کلام بود در شق اول تفسیر مرحوم شیخ انصاری که در سه مساله یعنی غیر از تعارض نصین تخییر استمراری را اختیار کرد و ما به این نتیجه رسیدیم که نظریه شیخ باطل است و تخییر همان تخییر ابتدایی است بخاطر این دلیل حلی که مطرح شد که اگر مکلف تخییر استمراری داشته باشد ترخیص در مخالفت قطعیه و نقض غرض پیش می‌آید.

# بررسی شق دوم بحث مرحوم شیخ انصاری: منشا شک در دوران محذورین تعارض نصین باشد

فرض کنید یک روایت فرموده فلان عمل واجب است و روایت دیگری فرموده فلان عمل حرام است، هر دو روایت هم معتبر هستند، مختار مرحوم شیخ انصاری در اینجا بر خلاف آن سه مساله تخییر ابتدایی است، زیرا در این قسم اخیر اگر کسی بخواهد قائل به تخییر استمراری باشد دو دلیل می‌تواند داشته باشد:

## مقدمه: تخییر در مساله اصولیه

البته این مطلب را باید متذکر شویم که در اینجا که منشا شک بین محذورین دو خبر متعارض است روایاتی داریم که فرمودند **بایّهما اخذتَ من باب التسلیم وسعک**، به هر کدام از این دو خبر متعارض عمل کنید در سعه هستید، مجاز هستید که اصطلاحا به این تخییر، **تخییر در مساله اصولیه** گفته می‌شود، ترخیص در مساله فرعیه و فقهیه مثل همان خصال کفارات است، کسی که در ماه مبارک رمضان افطار کرده است بین سه چیز مخیر است: یا یک برده آزاد کند یا شصت روز روزه بگیرد یا شصت مسکین را اطعام کند، این تخییر در مساله فرعیه است، اما در اینجا که دو خبر قائم شدند بر وجوب فعلی یا بر حرمت آن فعل روایات می‌فرمایند هر کدام را اخذ کنی برای شما حجت می‌شود چون تخییر در مساله اصولیه است، حجیت مساله اصولی است حکم تکلیفی نیست حکم وضعی است.

## دلیل اول: اطلاق

اگر کسی خواسته باشد در دوران امر بین محذورین که منشاش تعارض نصین است قائل به تخییر استمراری شود یک وجه اطلاق ادله‌ای است که گوید اذن فتخیر یا بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک، طرف گوید این روایات اطلاق دارد چه در واقعه اولی و چه در واقعه ثانیه، بلا اشکال وقتی مجتهدی به این خبرین متعارضین برخورد کرد این روایات بایهما اخذت واقعه اولی را می‌گیرد، هر کدام از دو خبر را مجتهد مختار است اخذ کند که وقتی آن روایت را اخذ کرد همان حجت می‌شود و بر اساس آن می‌تواند فتوا بدهد.

کلام در این است که آیا این روایاتی که گوید بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک آیا اطلاق دارد که واقعه ثانیه را هم بگیرد؟ ممکن است کسی بگوید بله اطلاق دارد، در واقعه اولی خبرین متعارضین را دارید مختارید یکی را بگیرید، دوباره هفته بعد می‌آید همین خبرین متعارضین هست دوباره مختارید یکی را بگیرید، اطلاق ادله بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک همه وقایع را می‌گیرد. این یک وجه که می‌تواند مستند قائلین به تخییر استمراری در نصین متعارضین باشد.

## اشکال به دلیل اول

لکن بعضی بزرگان فرمودند حتی خود مرحوم شیخ هم فرموده است در اینجا نمی‌توان به اطلاق ادله‌ی تخییر مراجعه کرد بخاطر اینکه در واقعه اولی مجتهدی که به این دو خبر برخورد می‌کند واقعا در حکم شرعی متحیّر است، نمی‌داند، روایات اذن فتخیر گوید تو که در حکم شرعی متحیر هستی مخیری یکی از این دو تا را بگیری، اینجا جا دارد، اما بعد از آنکه یک روایت را اخذ کرد مثلا روایت دال بر وجوب را انتخاب کرد از تحیر خارج می‌شود. چون به مقتضای روایتی که اخذ کرده مثلا روایت دال بر وجوب را اخذ کرد حجت بر وجوب دارد، دیگر متحیر و فاقد الحجه نیست، دیگر در واقعه ثانیه اگر نگوییم روایات بایّهما اخذت من باب التسلیم وسعک انصراف دارد از این واقعه‌ی ثانیه لااقل شک می‌کنیم، همین قدر که شک کردیم و احتمال دادیم که این روایات اذن فتخیر جایی را می‌گوید که مجتهد هنوز چیزی را انتخاب نکرده است، آنجا این روایات قدر متیقن جا دارد، ولی بعد از آنکه روایات طرف وجوب را گرفت ذا حجه می‌شود، واقعه ثانیه بر وجوب حجت دارد وقتی حجت داشت دیگر نمی‌تواند در واقعه ثانیه استناد کند به روایات اذن فتخیر، به روایات بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک، دیگر آنها نمی‌تواند در واقعه ثانیه مستندش باشند چون متحیر نیست.

به عبارت دیگر گرچه عنوان متحیر در روایات بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک اخذ نشده است ولی مناسبت حکم و موضوع اقتضا می‌کند که این روایات برای کسی از که در حکم شرعی متحیر باشد اما بعد از آنکه با اخذ یکی از دو روایت رفع تحیر کرد دیگر این روایات آنجا را نمی‌گیرد و لااقل شک می‌کنیم که آنجا را می‌گیرد و شک هم بکنیم که می‌گیرد یا نمی‌گیرد اطلاق محرز نیست، بنابراین به مشکل برمی‌خوریم.

## دلیل دوم: استصحاب تخییر در مساله اصولیه

در واقعه اولی اختیار داشتیم، اذن فتخیر ما را شامل شد، مجتهد یک طرف را گرفت واقعه ثانیه رسید دوباره شک می‌کند وظیفه‌اش در اینجا چیست؟ گوید همان حالت سابقه‌ای را که در واقعه اولی داشت که متحیر بود و اذن فتخیر شاملش شد، همان تخییر در مساله اصولیه را که در واقعه اولی یقین داشت همان را می‌تواند استصحاب کند، وقتی استصحاب کرد دوباره تخییر استمراری ثابت می‌شود.

## اشکال به دلیل دوم

در بحث استصحاب بحث شده است که یکی از شرایط استصحاب این است که متیقن و مشکوک باید اتحاد داشته باشند، باید احراز کنیم وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه را، و این شرط در مورد ما نحن فیه لااقل مشکوک است، چون قبل از آنکه در واقعه اولی انتخاب کنیم واقعا مجتهد متحیر بود که چه وظیفه‌ای دارد و حالت سابقه متحیری بود که اخذ باحد الخبرین نکرده بود، در آنجا یقین داشیم که وظیفه‌اش تخییر در مساله اصولی است، اما بعد از اینکه یکی را انتخاب کرد و واقعه ثانیه رسید، گوییم این شخص آن شخص قبلی نیست، آن شخص قبلی شخصی بود که لم یختر احد الخبرین را، اما اکنون اختار احد الخبرین را، وقتی اختیار کرد در حقیقت در قدیم شخصی بود که لم یاخذ باحد الخبرین ولی حال اخذ باحد الخبرین و این سبب می‌شود موضوع مختلف شود و استصحاب در اینجا جاری نیست.

بنابراین تا اینجا نظر مرحوم شیخ انصاری که قائل به تخییر بدوی شده است ثابت شد و الحمدلله تعالی.

# جلسه هفتاد و نهم یکشنبه 25 دی 1401

## اشکال مرحوم آخوند به مرحوم شیخ

مرحوم آخوند در حاشیه‌ای که بر رسائل دارد به نظر مرحوم شیخ اشکال کرده است. ایشان فرمودند اگر در روایاتی که می‌فرماید اذن فتخیر یا می‌فرماید بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک اگر در آن ادله متحیر آمده بود حق با شماست نه می‌توانستیم اطلاق بگیریم و نه می‌توانستیم استصحاب جاری کنیم، ولی موضوع آن ادله من جائه خبران متعارضان است، هر کس نزدش خبران متعارضان باشد حکمش تخییر است و این فرقی ندارد که احد الخبرین را اخذ کند یا نکند هم قبل الاخذ صادق است جائه خبران متعارضان هم بعد الاخذ صادق است جائه خبران متعارضان، بنابراین وقتی در واقعه ثانیه هم صادق بود جائه خبران متعارضان باز هم حکمش تخییر است، پس نتیجه می‌‌شود تخییر استمراری.

بله اگر در موضوع این ادله متحیر آمده بود بعد الاخذ که دیگر متحیر نیست یا اگر در این روایات آمده بود لم یظفر علی طریقٍ باز هم حق با مرحوم شیخ بود که می‌گفتیم بعد از آنکه یکی را اخذ کرد ظفر بالطریق، ولی نه در موضوع این ادله متحیر اخذ شده است و نه من لم یظفر علی طریق اخذ شده است آنچه اخذ شده است من جائه خبران متعارضان است و این عنوان من جائه خبران متعارضان همان‌طور که قبل الاخذ باحد الخبرین صادق است بعد الاخذ باحد الخبرین همین عنوان صادق است در نتیجه همان‌‎طور که در واقعه اولی مختار است در واقعه ثانیه هم می‌تواند هر کدام را دوست داشت اختیار کند و لو خلاف متخذ در واقعه اولی باشد، این حاصل اشکال مرحوم آخوند به مرحوم شیخ است که در حاشیه رسائل چاپ‌های سنگی صحفه 141.

## نظر شیخنا الاستاذ: اشکال وارد نیست

به نظر می‌رسد حق با مرحوم شیخ باشد، چون درست است در روایات اذن فتخیر یا بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک عنوان متحیر اخذ نشده است، عنوان من لم یظفر علی طریق اخذ نشده است بلکه به مناسبت حکم و موضوع بایستی شخص متحیر باشد تا این روایات او را بگیرد کسی که متحیر نیست، در طول اخذ باحد الخبرین می‌شود ذا حجت دیگر مناسبت حکم و موضوع گوید شما متحیر نیستید شما در واقعه اولی که یکی از دو خبر را گرفتید مثلا در همین مثال نماز جمعه بر همان که گرفتید حجت دارید، اگر خبر دال بر وجوب را گرفتید حجت بر وجوب دارید، اگر خبر دال بر حرمت را گرفتید حجت دال بر حرمت دارید، همان حجت ماخوذه را ادامه می‌دهید دیگر در واقعه ثانیه متحیر نیستید تا این روایات اذن فتخیر شما را بگیرد، لذا قبول داریم در خبرین متعارضین عنوان متحیر نیامده است و عنوان من لم یظفر علی طریقٍ نیامده است ولی مناسبت حکم و موضوع اقتضا می‌کند که این روایات جعل حجت تخییریه می‌کند برای متحیر و او قبل الاخذ است ولی بعد الاخذ دیگر این مجتهد متحیر نیست بنابراین حق با مرحوم شیخ است این ادله نه اطلاق دارد نه استصحاب جاری است لذا کلام مرحوم شیخ انصاری در این شق دوم از تفصیل کاملا متین است و اشکال مرحوم آخوند به ایشان وارد نیست. کلام مرحوم شیخ پایان یافت.

# نظریه مرحوم آخوند در دوران بین محذورین در تعدد وقایع طولی

اما نظریه مرحوم آخوند در این زمینه که وعده داده بودیم بعد از فراغ از کلام مرحوم شیخ دوباره مساله‌ی دوران امر بین محذورین در تعدد وقایع طولی بررسی شود.

### نظر مرحوم آخوند در کفایه

مرحوم آخوند خراسانی در کفایه تصریح نکرده که در این وقایع متعدده خصوصا طولی آیا مختارش تخییر استمراری است یا بدوی؟ تنها چیزی که می‌تواند ما را رهنمون کند به اینکه نظرش چیست اطلاق کلامش است، کسی بگوید مرحوم آخوند در دوران بین محذورین قائل به تخییر شده کلامش اطلاق دارد و از آن تخییر استمراری استفاده می‌شود، وقتی گوید اذن فتخیر بگوییم مطلق است چه یک واقعه باشد چه چند واقعه باشد، وقایع متعدد هم عرضی باشد یا طولی باشد، کلام ایشان اطلاق دارد.

همان طور که مرحوم اصفهانی هم از کلام مرحوم آخوند اطلاق فهمیده است، در نهایه الدرایه جلد چهارم صفحه 218 ایشان به مرحوم آخوند نسبت داده است که کلامش مطلق است.

### استخراج نظر مرحوم آخوند با کمک مبنای اصولی ایشان در اجتهاد و تقلید

غیر از این اطلاق از دو راه دیگر هم می‌توان کمک گرفت و مدعی شد که نظریه مرحوم آخوند تخییر استمراری است و آن دو مبنای اصولی است که مرحوم آخوند دارند.

یک مبنای اصولی این است که ایشان در بحث اجتهاد و تقلید قائل شده به اینکه مکلف و مقلد می‌تواند در فرض تساوی دو مجتهد عدول کند از مجتهدی به مجتهد دیگر در حالی که ممکن است این دو مجتهد نظریاتشان مختلف باشد، مثلا در نماز جمعه یکی قائل به وجوب باشد و دیگری قائل به حرمت باشد، وقتی مرحوم آخوند گوید می‌توانی از مجتهدی به مجتهد دیگر عدول کنی در ازمنه‌ای مقلد مجتهد اول بوده است ایشان قائل به وجوب بوده است مکلف نماز جمعه می‌خوانده است، در زمان دیگر که به مجتهد ثانی عدول کرده است مجتهد ثانی قائل به حرمت بوده و ایشان بر اساس تقلیدی که انجام داده است ترک می‌کند، وقتی مبنای مرحوم آخوند جواز عدول از مجتهدی به مجتهد دیگر است با اختلاف آن دو مجتهد در فتوا لازمه کلام ایشان این است که در ما نحن فیه هم که دوران امر بین محذورین است قائل به تخییر استمراری باشد، در یک هفته نماز جمعه بخواند و در یک هفته نماز جمعه را ترک کند، مقتضای آن مبنای اصولی که جواز عدول از مجتهدی به مجتهد دیگر است با اختلاف فتوا لازمه‌اش این است که در ما نحن فیه هم قائل به تخییر استمراری بشود این یک مبنا.

### استخراج نظر مرحوم آخوند با کمک مبنای اصولی ایشان در شرایط تنجیز علم اجمالی

مبنای دومی که می‌توان از آن کمک گرفت و قائل شد به اینکه مرحوم آخوند قائل به تخییر استمراری است این است که ایشان یکی از شرایط تنجیز علم اجمالی را ابتلای فعلی می‌داند یعنی باید آن واقعه بالفعل مبتلا به مکلف باشد اما اگر علم اجمالی دارد که یا فلان عمل امروز واجب است یا فلان عمل دیگر فردا واجب است گوید این علم اجمالی منجز نیست چون واقعه ثانیه که هنوز مورد ابتلایش نیست لذا این واقعه اولی را که الان بالفعل مبتلا به‌اش است شک می‌کند برائت جاری می‌کند، فردا هم که به آن واقعه مبتلا شد از آن هم برائت جاری می‌کند، لازمه این مبنا هم این است که در ما نحن فیه که علم اجمالی دارد که نماز جمعه واجب است یا حرام است هر جمعه که می‌رسد همان جمعه مبتلا به‌اش است شک دارد برائت جاری می‌کند، یا به عبارت بهتر دوران امر بین محذورین است عقل حکم به تخییر می‌کند، فردا هم که رسید باز آن واقعه فردا مبتلا به‌اش می‌شود هکذا، واقعه فردا که خواهد آمد ربطی به امروز ندارد، لذا از این مبنا هم می‌توان استفاده کرد که مرحوم آخوند در دوران امر بین محذورین در وقایع طولیه که بعضی‌اش مبتلا به است و بعضی دیگر مبتلا به نیست قائل به تخییر استمراری می‌شود، هر روزی حکم خودش را دارد، این مطلبی است که می‌توان به آخوند نسبت داد که قائل به تخییر استمراری است چون در کفایه تصریح نکرده است.

### نظر مرحوم آخوند در حاشیه رسائل

و لکن در حاشیه رسائل که قبلا هم مطرح شد مطلبی دارند که می‌توان گفت ایشان قائل به تخییر بدوی است لذا نتیجه این است که اطلاق کلام آخوند در کفایه و دو مبنایی که اشاره کردیم که حاصل آن سه مطلب تخییر استمراری شد مخالف می‌شود با آنچه در حاشیه رسائل گفته است که از محتوای حاشیه رسائلش تخییر بدوی استفاده می‌شود، لذا کلمات مرحوم آخوند مشخص نیست که قائل به تخییر استمراری است یا بدوی.

### جمع‌بندی نظر ایشان واضح نیست

اما آنچه در حاشیه رسائل گفته در آنجا تصریح می‌کند اهمال در حکم عقل معنا ندارد به لحاظ اینکه حاکم است ولی به لحاظ ملاک می‌توانیم بگوییم حکم عقل مهمل است. قبلا هم بحثی شد که وقتی مرحوم شیخ می‌فرمود عقل نمی‌تواند در حکم خودش مهمل باشد مرحوم آخوند فرمود بما هو حاکم هیچ حاکمی در حکم خودش اهمال ندارد یا موضوعش را می‌بیند حکم می‌کند یا موضوع نمی‌بیند حکم نمی‌کند تردد معنا ندارد، اما گاهی از حیث اینکه ملاک را نمی‌داند که وجود دارد یا ندارد اهمال راه دارد، پس از حیث ملاک مرحوم آخوند قائل است به اهمال در حکم عقل این از یک طرف.

از طرف دیگر ایشان در دوران امر بین محذورین اصل شرعی مثل برائت را قبول ندارد، اصاله الحل را قائل بود اما اصل برائت را قائل نبود، کما اینکه قاعده قبح عقاب بلا بیان را هم قبول نداشت چون می‌گفت الزام را می‌دانیم نسبت به الزام بیان داریم لا بیان نیستیم تا قاعده قبح جاری شود.

از طرف سوم گفت در جایی که مخالفت قطعیه ممکن باشد علم اجمالی به لحاظ حرمت مخالفت قطعیه منجز است و در دوران امر بین محذورین مخالفت قطعیه ممکن است، مکلف در واقعه اولی نماز جمعه بخواند، در واقعه ثانیه ترک کند، قطعا یکی از این دو کار خلاف واقع است اگر واجب بوده است در واقعه ثانیه ترک کرده است، اگر حرام بوده است در واقعه اولی مرتکب شده است پس مخالفت قطعیه ممکن است، این هم یک جهت.

از طرف چهارم اینکه علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه علت تامه است.

ضمیمه این اطراف این نتیجه را می‌دهد که این مکلف باید احتیاط کند چون امن از عقاب ندارد، احتیاطش به این است که همان را که در واقعه اولی اختیار کرده است مثلا وجوب را اختیار کرده و انجام داده است در واقعه ثانیه هم باید همان وجوب را اختیار کند تا قطع به مخالفت پیدا نکند.

بنابراین با توجه به اینکه در حاشیه رسائل گفته اهمال به لحاظ ملاک وجود دارد، اصل شرعی برائت را قائل نیست، قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری نمی‌داند، مخالفت قطعیه هم در وقایع طولیه ممکن است و علم اجمالی هم نسبت به مخالفت قطعیه علت تامه است همه اینها که دست به دست هم بدهد این می‌شود که باید احتیاط کند، احتیاط هم به این است که هر چه را در واقعه اولی اختیار کرد عین همان را در واقعه ثانیه اختیار کند تا قطع به مخالفت پیدا نکند. این هم آنچه را که در حاشیه رسائل از آن استفاده می‌شود.

لذا اگر آن دو مبنایی که اشاره کردیم نباشد می‌توانیم به قرینه حاشیه رسائل از اطلاق کفایه رفع ید کنیم، مطلبی که در حاشیه رسائل دارد قرینه است بر اینکه اطلاقی که در کفایه است مراد نیست ولی از آن طرف باز آن دو مبنا نتیجه‌اش تخییر استمراری است لذا همه اینها را که کنار هم بگذاریم نمی‌دانیم نظر مرحوم آخوند تخییر استمراری است یا تخییر بدوی.

### پیچیدگی استخراج نظر یک اصولی یا فقیه

این مطلب هم مشخص شد که پیدا کردن نظر یک اصولی یا یک فقیه چقدر مشکل است، اولا باید به مبانی آن شخص واقف باشیم، ثانیا مبانی را تطبیق هم بکند بعد ببیند نظر آن مجتهد و آن شخص چه چیزی می‌شود، لذا در اینجا نمی‌توانیم به گردن مرحوم آخوند بگذاریم که چه نظری دارد آیا قائل به تخییر استمراری است یا قائل به تخییر بدوی است؟ این هم تکمله‌ای نسبت به فرمایش مرحوم آخوند که وعده داده شده بود.

## نظر مرحوم اصفهانی در دوران امر بین محذورین در وقایع متعدد طولی

مرحوم اصفهانی هم جزء کسانی است که قائلند به **تخییر استمراری**، عبارات ایشان در نهایه الدرایه برای ما روشن نیست، ایشان شبه برهانی آورده برای تخییر استمراری. فرموده است همیشه علم فقط طرف خودش را منجز می‌کند با قدرت بر امتثال طرف علم، علم اجمالی به هر چه تعلق گرفته همان را منجز می‌کند، با شرط قدرت بر امتثال، حال باید ببینیم در دوران امر بین محذورین در وقایع طولیه علم به چه چیزی تعلق گرفته است و آیا قدرت بر امتثال طرف علم داریم یا نداریم.

ایشان می‌فرماید روشن است که ما در دوران امر بین محذورین در وقایع متعدده تکالیف متعدده داریم، جمعه اول که می‌رسد یک تکلیف داریم نمی‌دانیم واجب است یا حرام است؟ دو تا که نداریم، باز واقعه دیگر هم که می‌رسد در آن هم یک تکلیف داریم، هر تکلیفی را در هر واقعه که بررسی می‌کنیم می‌بینیم علم اجمالی داریم در واقعه اولی این نماز جمعه در این هفته یا واجب است یا حرام است و این علم اجمالی را ما قدرت بر امتثالش را نداریم، چون نمی‌توانیم هم انجام دهیم و هم ترک کنیم، به مقتضای وجوب باید انجام دهیم، به مقتضای حرمت باید ترک کنیم، مکلف که در واقعه‌ی واحده نمی‌تواند هم انجام دهد و هم ترک کند، بنابراین وقتی نه موافقت قطعیه‌اش ممکن است نه مخالفت قطعیه‌اش ممکن است لامحاله عقل حکم به تخییر می‌کند، باز در واقعه ثانیه همین تکرار می‌شود، بنابراین هر علم اجمالی را به هر تکلیفی را باید در نظر بگیریم آیا قدرت بر امتثالش داریم یا نه؟ داشتیم منجز است نداشتیم منجز نیست و در ما نحن فیه در هر واقعه که می‌رسیم علم اجمالی را که با طرفش در نظر می‌گیریم چون قدرت بر امتثال نداریم تنجیزی برای ما نمی‌آورد.

ان قلت شما در همان هفته اول واقعه اولی را با واقعه ثانیه در نظر بگیرید؟ گوید نمی‌توانیم واقعه اولی را با واقعه ثانیه در نظر بگیریم، گوید اگر هم شما همه وقایع را با هم در نظر می‌گیرید و در مجموع گویید یک علمی به الزام داریم و این علم به الزام را می‌توانیم مخالفت قطعیه کنیم چون اگر در واقعه اولی بخوانیم و در واقعه ثانیه ترک کنیم علم به مخالفت این الزام پیدا می‌کنیم، گوید اینها امور انتزاعی هستند، آنکه منشا انتزاع است همان است که در هر واقعه یک علم داریم یک متعلَّق تکلیف دارید و آن قابل امتثال نیست اما اینکه واقعه اولی را با واقعه ثانیه ضمیمه می‌کنید و انجام یا ترک این دو واقعه را در نظر می‌گیرید و علم به مخالفت پیدا می‌کنید اینها امور انتزاعی هستند، ضمّ یک واقعه به واقعه ثانیه و مخالفت قطعیه درست کردن مفید نیست. خلاصه اینکه ما هر واقعه را باید در نظر بگیریم و در هر واقعه هم یک علم داریم و یک تکلیف داریم و این علم با آن تکلیف قابلیت امتثال ندارد در نتیجه تخییر است و تخییرش هم استمراری می‌شود. عبارت ایشان در کتاب نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏4 ؛ ص219-220 به قرار ذیل می‌باشد:

«**و التحقيق: أن‏ العلم‏ لا ينجز إلا طرفه‏، مع‏ القدرة على‏ امتثال طرفه. و من البين أن هناك تكاليف متعددة في الوقائع المتعددة، فهناك علوم متعددة بتكاليف متعددة في الوقائع المتعددة، لا ينجز كل علم إلا ما هو طرفه في تلك الواقعة، و المفروض عدم قبول طرفه للتنجز، و لا توجب هذه العلوم المتعددة علما- إجماليا أو تفصيليا- بتكليف آخر يتمكن من ترك مخالفته القطعية.**

**نعم انتزاع طبيعي العلم من العلوم المتعددة، و طبيعي التكليف من التكاليف المتعددة، و نسبة المخالفة القطعية إلى ذلك التكليف الواحد المعلوم بعلم واحد، هو الموجب لهذه المغالطة. و من الواضح أن ضم المخالفة في واقعة إلى المخالفة في واقعة أخرى، و إن كان يوجب القطع بالمخالفة، لكنه قطع بمخالفة غير مؤثرة، لفرض عدم الأثر لكل مخالفة للتكليف المعلوم في كل واقعة.**

**و مما ذكرنا تبين أن التمكن من ترك المخالفة القطعية في واقعتين غير مفيد، لأنه ليس امتثالا للتكليف المعلوم الذي يترقب امتثاله. فان كل تكليف في كل واقعة يستدعي امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله، أو امتثال تكليف آخر في واقعة أخرى. و لا يخفى عليك أن عدم الفرق بين المخالفة القطعية الدفعية و التدريجية صحيح اذا كان التدريجي طرف العلم، لا في مثل ما نحن فيه من كون كل واقعة أجنبية عن واقعة أخرى من حيث العلم و المعلوم فكذا من حيث الامتثال. فليس الاشكال فيما نحن فيه من حيث تدريجية المخالفة، كي يجاب: تارة: بأن التكليف بالمتأخر بنحو المعلق، أو بنحو المشروط بالشرط المتأخر، فهو فعلي حال تعلق العلم. و أخرى: بأن الواجب المشروط إذا علم بتحقق شرطه في ظرفه كفى في تنجزه في ظرفه»**[[136]](#footnote-136).

# جلسه هشتادم دوشنبه 26 دی 1401

1. کتاب مرحوم صدر مراجعه کنید مباحث الاصول آقای حائری ج۳ ص ۴۰۰ منقح بحث کرده آقای خوئي شاید نیم صفحه ولی با کامپیوتر عنوان استصحاب عدم تذکیه را تیتر زده. [↑](#footnote-ref-1)
2. اصل متن از کتاب کفایه آورده شود [↑](#footnote-ref-2)
3. علل الشرایع، ج۲، ص۳۶۱- وسائل، ج۳، ص۴۶۶. [↑](#footnote-ref-3)
4. وسائل، ج۱، ص۱۴۸. [↑](#footnote-ref-4)
5. وسائل، ج۳، ص۴۶۷. [↑](#footnote-ref-5)
6. وسائل، ج۳، ص۴۹۱. [↑](#footnote-ref-6)
7. وسائل، ج۳، ص۴۹۳. [↑](#footnote-ref-7)
8. وسائل، ج۲۵، صفحه ۱۱۹. [↑](#footnote-ref-8)
9. مقرر گوید: در نتیجه تقدم ما حقه التاخیر است پیش آمد که اساس بطلان دور است. [↑](#footnote-ref-9)
10. یعنی عمل را طلبا لقول النبی انجام دهد. [↑](#footnote-ref-10)
11. ( 4) المصدر السابق، الحديث 7. [↑](#footnote-ref-11)
12. اینجا است که رد مرحوم اصفهانی است. مرحوم اصفهانی می فرمود مقیدات ثواب را بخاطر طلب قول النبی صلی الله علیه و آله می دهند که ارشاد به حکم عقل است ایشان می فرمایند همان ثوابی که بر ذات عمل بار است را می دهند هم در مقیدات و هم در مطلقات. [↑](#footnote-ref-12)
13. ( 5) الوسائل: 1/ 429، الباب 76 من أبواب آداب الحمام. [↑](#footnote-ref-13)
14. کفایه الاصول، آل ال البیت، ص 353. [↑](#footnote-ref-14)
15. ( 4) الحجرات 49: 6. [↑](#footnote-ref-15)
16. حاشية فرائد الأصول، ج‏2، ص: 199. [↑](#footnote-ref-16)
17. خويى، ابوالقاسم، دراسات في علم الأصول - قم، چاپ: اول، 1419 ق؛ ج‏3 ؛ ص302-303. [↑](#footnote-ref-17)
18. مباحث الأصول، ج‏3، ص: 502. [↑](#footnote-ref-18)
19. مباحث الأصول، ج‏3، ص: 503. [↑](#footnote-ref-19)
20. تعارض ذاتی این است که مثلا یک خبر بگوید این مستحب است و خبر دیگر گوید مستحب نیست اما تعارض بالعرض یا اتفاقی این است که یک خبر بگوید فلان چیز مستحب است و خبر دیگری بگوید چیز دیگری مستحب است. [↑](#footnote-ref-20)
21. صدر، محمد باقر، مباحث الأصول - قم، چاپ: اول، 1408 ق. [↑](#footnote-ref-21)
22. راجع مفاتيح الأصول: 351 التنبيه الحادي عشر، و عوائد الأيّام: 269 الأمر الرابع. [↑](#footnote-ref-22)
23. سوره مبارکه آل عمران، آیه 195. [↑](#footnote-ref-23)
24. سوره مبارکه حجرات، آیه 13. [↑](#footnote-ref-24)
25. اصفهانى، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، 1429 ق، ج‏4، ص: 189-190. [↑](#footnote-ref-25)
26. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش؛ ج‏2 ؛ ص213-214. [↑](#footnote-ref-26)
27. عراقى، ضياءالدين، نهاية الأفكار - قم، چاپ: سوم، 1417 ق. « نهاية الأفكار ؛ ج‏3 ؛ ص282-283. [↑](#footnote-ref-27)
28. ( 1) كذا في( ص) و( ظ) و محتمل( ه)، و في غيرها:« أو». [↑](#footnote-ref-28)
29. ( 2) هي رواية مسعدة بن صدقة الآتية بعد سطور، و لم نعثر على غير ذلك في المجاميع الحديثيّة. نعم، ورد ما يقرب منه في الوسائل 16: 403، الباب 64 من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث 2. [↑](#footnote-ref-29)
30. ( 3) الوسائل 12: 59، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل. [↑](#footnote-ref-30)
31. ( 1) التذكرة( الطبعة الحجريّة) 1: 588. [↑](#footnote-ref-31)
32. ( 2) الوسائل 12: 60، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4. [↑](#footnote-ref-32)
33. ( 3) منهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصوليّة: 399، و الفاضل النراقي في المناهج: 211 و 216. [↑](#footnote-ref-33)
34. ( 4) كذا في( ظ)، و في غيرها:« أو». [↑](#footnote-ref-34)
35. ( 1) في( ص) زيادة:« باقي». [↑](#footnote-ref-35)
36. ( 2) كذا في( ه) و في غيرها: محصور. [↑](#footnote-ref-36)
37. ( 1) آل عمران: 157. [↑](#footnote-ref-37)
38. ( 2) آل عمران: 33. [↑](#footnote-ref-38)
39. ( 3) الحشر: 7. [↑](#footnote-ref-39)
40. ( 4) سيأتي ذكرهم في الصفحة 170. [↑](#footnote-ref-40)
41. ( 5) في( ر) و( ظ):« الصلاة». [↑](#footnote-ref-41)
42. ( 6) انظر الصفحة 169- 170. [↑](#footnote-ref-42)
43. ( 1) راجع الصفحة 90. [↑](#footnote-ref-43)
44. ( 2) في( ر) و( ص):« كلّما». [↑](#footnote-ref-44)
45. ( 3) في( ر) زيادة:« به». [↑](#footnote-ref-45)
46. ( 4) العدّة 2: 742- 743. [↑](#footnote-ref-46)
47. ( 5) البقرة: 195. [↑](#footnote-ref-47)
48. ( 6) لم نعثر عليه في العدّة. [↑](#footnote-ref-48)
49. ( 7) الوسائل 12: 60، الباب 4 من أبواب ما يكتسب به، الحديث 4. [↑](#footnote-ref-49)
50. ( 1) انظر الذكرى( الطبعة الحجريّة): 258، و الروض: 388، و الذخيرة: 409، و كشف الغطاء: 272. [↑](#footnote-ref-50)
51. ( 2) انظر المنتهى 3: 34، و المدارك 2: 194، و مستند الشيعة 3: 380. [↑](#footnote-ref-51)
52. ( 3) انظر الشرائع 1: 210، و المدارك 6: 285. [↑](#footnote-ref-52)
53. ( 4) كالمحدّث البحراني في الحدائق 13: 171، و السيّد الطباطبائي في الرياض 1:

    329، و الفاضل النراقي في المستند 10: 375، و صاحب الجواهر في الجواهر 5:

    110، و 16: 346. [↑](#footnote-ref-53)
54. ( 5) لم ترد« مع» في( ت)،( ظ) و( ه). [↑](#footnote-ref-54)
55. ( 1) لم ترد« لذا» في( ظ). [↑](#footnote-ref-55)
56. ( 2) في غير( ه) زيادة:« له». [↑](#footnote-ref-56)
57. ( 3) في( ت) و هامش( ص) و نسخة بدل( ه) زيادة:« هذا تمام الكلام في هذا المقام، و قد تقدّم في الاستدلال على حجّيّة الظنّ بلزوم دفع الضرر المظنون، ما ينفع نقضا و إبراما، فراجع»، مع اختلاف يسير بينها. [↑](#footnote-ref-57)
58. ( 1) لم ترد عبارة« فإن قلت- إلى- السكنات» في( ت)، و كتب عليها في( ص) و( ه):« زائد». [↑](#footnote-ref-58)
59. انصارى، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، 1428 ق. [↑](#footnote-ref-59)
60. آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول ( طبع آل البيت ) - قم، چاپ: اول، 1409 ق. [↑](#footnote-ref-60)
61. كفاية الأصول ( طبع آل البيت ) ؛ ص353. [↑](#footnote-ref-61)
62. آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول ( طبع آل البيت ) - قم، چاپ: اول، 1409 ق. كفاية الأصول ( طبع آل البيت )، ص: 354 [↑](#footnote-ref-62)
63. آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول ( طبع آل البيت ) - قم، چاپ: اول، 1409 ق. [↑](#footnote-ref-63)
64. ( 2) انظر كتاب مناهج الوصول للسيد الإمام قدس سره. [↑](#footnote-ref-64)
65. ( 1) فرائد الاصول 1: 406 [↑](#footnote-ref-65)
66. در قضایای حقیقیه حکم روی طبیعتی رفته که هر مصداقش در خارج بیاید دانه دانه حکم برای آن می رود و حکم از طبیعت به افراد منحل می شود و هر کدام حکم مختص خودش را دارد. حالا که قبول کردیم حکم انحلال پیدا می کند به مصداق شک می کنم این مصداق خمر است یا نه این شک به این بر میگردد که این حرام است یا نه برائت جاری می کنیم. شک در این مصداق که خمر است یا نه بر میگردد به این که حرام است یا نه. شک در مصداقیت این بر می گردد به شک در تکلیف. مرحوم شیخ در شبهات تحریمیه موضوعیه قائل به جریان برائت است ما قائلیم استصحاب عدم موضوع جریان می یابد اگر اشکال شود که استصحاب عدمی که استصحاب نشد یا استصحاب عدم ازلی است یا عدم نعتی عدم ازلی را فقط شیخ قبول ندارد که اختلاف مبنایی است ولی عدم نعتی در اینجا هم در استصحاب وجود حدوث لازم نیست مهم استمرار است و حدوث هم نباشد اما استمرار مهم است یعنی قبلا نبود اما بعد آمد ما می خواهیم این استمرار را استصحاب کنیم. استصحاب عدم ازلی در بقا مشکل است ولی عدم نعتی عدم سالبه به انتفاع موضوع نیست عدم ازلی سالبه به انتفاع موضوع بود اما عدم نعتی این طور نیست . یک مایع مشکوک است یک زمانی که نبوده خمر که نبوده است ولی زمان شک من آمده است نمی دانم الان که مقابل من است این خمریت هست یا نه این عدم را استمرار می دهم. هر جا عدم سالبه به انتفاع موضوع نباشد بودن یا نبودن نعت بعد از وجود موضوع باید استصحاب شود یعنی اصل وجودش هست بعد در حدوث شک می کنیم و آن را استصحاب می کنیم استصحاب عدم نعت است. این مایع با وصف خمریت شک داریم بوده یا نه استصحاب عدم خمریت جاری می شود و حدوث هم در استصحاب شرط نیست. بنابراین کلام شیخ با استصحاب عدم موضوع جایی برای جریان برائت نمی ماند و کلام ایشان رد می شود. [↑](#footnote-ref-66)
67. کلام شیخ درست نیست اما نه به بیانی که آخوند می گوید. تا وقتی اصل موضوعی باشد نوبت به اصل حکمی نیست اینجا اصل موضوعی داریم نمی دانم این مایع خمر است یا نه استصحاب می گوید خمر نیست موضوع را رفع می کند دیگر نوبت به برائت نمی رسد و دیگر نمی تواند بگوید حرام است. استصحاب عرش الاصول است چون حدوثا موضوع همه شک است تعبیر به اصول عملیه می کند ولی در موارد دیگر شارع در ظرف شک حکم می کند یعنی شک باقی است ولی در استصحاب اصلا شک را بر می دارد و ملغی می کند تعبدا. در همه موارد که شک در حکم به شک در موضوع بر می گردد استصحاب مسبوق به عدم است موضوع را بر می دارد دیگر نوبت به برائت نمی رسد. [↑](#footnote-ref-67)
68. ( 2) كفاية الاصول: 353 [↑](#footnote-ref-68)
69. عام استقلالی نامیده می‌شود. [↑](#footnote-ref-69)
70. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 374. [↑](#footnote-ref-70)
71. عام مجموعی نامیده می‌شود. [↑](#footnote-ref-71)
72. عام مجموعی یعنی اگر یکی را امتثال نکردی یعنی امتثال محقق نشده است لذا در این فرد محتمل باید ترک شود تا یقین کنیم که تکلیف را آوردیم ولی عام استقلالی هر کدام حکم خود را دارد و ربطی به دیگری ندارد مثل روزهای ماه مبارک که حکم هر کدام را فرد فرد شامل می‌شود. عام مجموعی همه با هم یک امر دارد و اگر یکی ترک شد اصلا اتیان نشده است. عام مجموعی مثل اول روز تا آخر روز که یک روزه باید بگیری یک لحظه مبطلی انجام دهی اصلا روزه را امتثال نکردی. اگر امتثال کردی کردی نکردی شک کردی اینجا نوبت برائت نمی رسد قاعده اشتغال است که به گردنت است به خلاف استقلالی که هر کدام تکلیف جدایی دارد که اگر شک کردی برائت جاری می‌کنی. پس ایشان کلام شیخ را که همه را یک کاسه کرده بود و انحلالی مطرح کرده بود قبول ندارد البته عام استقلالی همان انحلالی است لکن شق دیگری است که آن عام مجموعی است و حکمش هم فرق دارد. شمولی و مجموعی یکی است استغراقی و استقلالی و ساری و انحلالی هم یک چیز است ولی اسم‌های مختلفی گذاشته شده است. [↑](#footnote-ref-72)
73. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 375. [↑](#footnote-ref-73)
74. ( 1) في ص 494 و ما بعدها [↑](#footnote-ref-74)
75. یعنی عام مجموعی به وصف مجموع مورد نظر مولا است بدین صورت که مولا مجموع را نهی کرده یا مجموع را امر کرده است لکن اگر مکلف در مورد نهی اگر مجموع را ترک کند معصیت کرده است ولی اگر یک فرد یا چند فرد را ترک کند معصیت نکرده است مثل اینکه مولا گفته خواندن درس و باشگاه رفتن و دانشگاه رفتن قابل جمع نیست حال اگر مکلف یک یا دو مورد را انجام دهد اشکال ندارد یا مثال مورد امر اینکه مولا اگر امر به وجوب نجات چند غریق کرده است اگر یک مورد را هم نجات دهد امر مولا را امتثال کرده است. عمدتا در هر جایی که تزاحم باشد این قسمت هم می‌آید. به عبارت ساده‌تر مجموع را نگذار شکل بگیرد ولی فرد فرد را بیاورد اشکال ندارد. بنابراین با عام مجموعی قبلی متفاوت شد در آنجا هیچ فردی نباید آورده شود. [↑](#footnote-ref-75)
76. نهی به این چهار نفر خورده مجموعا با هم لذا یک نفر را امتثال نکنم و بقیه را انجام دهم اتیان کردم. در دوران اقل و اکثر چهار تا متیقن است و یکی مشکوک است ولی قدر متیقن تکلیف به پنج تا خورده که اگر پنج تا را ترک کنید قطعا امتثال دادید در اقل برائت جاری می‌کنید چون مشکوک است یعنی قدر متیقن نیست قدر متیقن در محرمات اکثر است دو خواهر قطعی دارد و یک خواهر مشتبه دارد کنار گذاشتن مشتبه قدر متیقن است غیر از مشتبه که خواهرهای دیگر که قطعی هستند با این مشتبه اکثر می‌شوند لذا در اقل که در متیقن نیست برائت جاری می‌کنیم و آن فرد مشتبه را نمی‌آورم لذا اجتماع به هم می‌خورد و به وصف جمیع نیاوردم. مشکوک است که برای ما اقل و اکثر درست می‌کند، نهیی از شارع آمده یا به چهار تا خورده یا پنج تا است و اکثر قدر متیقن است انجام دهیم مرتکب نهی شدیم، عام مجموعی ما این بود یکی را اجتماع را به هم بزنیم با آن مشتبه لذا علم اجمالی منحل می‌شود یا تکلیف به چهارتا خورده یا پنج تا وقتی پنج تا قدر متیقن باشد و مامّن است لذا برائت در چهارتا جاری می کند و می‌تواند چهار تا را مرتکب شود. در واجب بر عکس است و قدر متیقن اقل است. در واجب مورد مشتبه وجوب ضمنی دارد ولی در حرام مورد مشتبه در ضمن موارد دیگر نیست بلکه فرد مشتبه در متن است در ضمن نیست وجوب ضمنی ندارد لذا قدر متیقن اکثر است. [↑](#footnote-ref-76)
77. مرحوم خوئی در عام استغراقی و عام مجموعی و عام مجموعی به وصف اجتماع قائل به برائت شدند. اما در این چهارمی عام افرادی است که به فرد خورده است. فرق عام و مطلق، عام مجموع را می رساند ولی مطلق علی البدل می رساند و در مطلق باید مقدمات حکمت هم لحاظ شود. عالم در اکرم العالم اطلاق دارد و العلما در اکرم العلما عام است. از نظر ما چیزی به نام عام بدلی نداریم و هر چه است اطلاق بدلی است. منتهی الدرایه یا شرح کفایه استاد اعتمادی، نهایه الدرایه برای یادگیری مختصر اصطلاحات اصول خوب است. [↑](#footnote-ref-77)
78. فرق لاتشرب الخمر با لاتصل فی وبر ما لا یوکل لحمه در لاتشرب الخمر از خود خمر نهی شده نهی به سبب خورده ولی اینجا نهی به در اینجا به طبیعت نخورده به فرد خورده است. قاعده: وقتی نهی به فرد بخورد در دایره امتثال می‌افتد، تکلیف اگر در دایره امتثال افتاد تکلیف در محصل غرض می‌شود. یک مقام ثبوت است که تکلیف روی حکم قرار می‌گیرد مثل لاتشرب الخمر نهی از ذات و طبیعت خمر است هر جا نهی به طبیعت بخورد ربطی به مقام امتثال ندارد و ناظر به مقام جعل است ولی وقتی حکم روی فرد قرار می‌گیرد مقام امتثال می‌شود مثل اینکه بگویند در این مکان نماز نخوان یعنی در این مقام امتثال نکن هر جا در مقام امتثال شک کردیم شک می‌شود شک در محصل غرض یعنی باید اینجا احتیاط کنم در این مکان نماز نخوانم چون خطاب به فرد خورده است اقل و اکثر معنا ندارد. در مقام امتثال شک در محصل غرض است و امتثال الیقنی یقتضی البرائه الیقینی. چون اگر ترک نکنم و نماز بخوانم نمی‌دانم امتثال کردم یا نه؟ و قاعده اشتغال شامل می‌شود. لذا مرحوم خوئی می‌گوید آنکه مرحوم آخوند می‌گوید مربوط به اینجاست. جعل حکم روی طبیعیت سوم قسم قبلی بود ولی این قسم سوم جعل حکم روی فرد است. [↑](#footnote-ref-78)
79. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 376. [↑](#footnote-ref-79)
80. قاعده: هر موقع خطاب در مقام امتثال باشد شک در محصل غرض قرار می‌گیرد و باید احتیاط کرد ولی اگر خطاب روی طبیعت برود مقام امتثال نیست، وقتی نهی از طبیعت کرد یا استغراقی یا مجموعی است که همه افراد ترک شوند یا مجموعی است که یکی از افراد ترک شود امتثال صورت گرفته است. آیا عام بدلی داریم؟ اطلاق عام است عام هم عام است منتهی شمولیت اطلاق به مقدمات حکمت است اطلاق شمولی و بدلی و صیغه که اطلاق صیغه در عام وضعی معنا ندارد. عام شمولی(استغراقی) و مجموعی [↑](#footnote-ref-80)
81. همان. [↑](#footnote-ref-81)
82. نایینی، محمدحسین. شارح جعفر غروی نایینی. ، 1376 ه.ش.، رسالة الصلاة في المشکوک، قم - ایران، مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، صفحه: ۲۵۱. [↑](#footnote-ref-82)
83. همان، صفحه: ۲۵۲. [↑](#footnote-ref-83)
84. همان، صفحه: ۲۵۳. [↑](#footnote-ref-84)
85. قیود برمی‌گردد به تکلیف، به تکلیف برمی‌گردد یعنی به منزله شرط می‌شود، بلوغ قید تکلیف است یعنی ان کنت بالغا فانت مکلف، این با تخصیص فرق می‌کند تخصیص حکم را تضییق می‌کند ولی به منزله شرط نیست شرط مربوط به جمله است، قیود در جمله به منزله شرط است اکرم العالم العادل یعنی ان کان العادل موجودا فاکرمه لذا شک به تکلیف برمی‌گردد و انحلال مربوط به متعلق است نسبت به قیود حکم انحلال پیدا نمی‌کند، وجود ضمنی هم مربوط به اجزاء است ولی قیود هیچ کدام از این دو تا نیست( حسین باقری شاهرودی). [↑](#footnote-ref-85)
86. یعنی همان متعلق المتعلق [↑](#footnote-ref-86)
87. یعنی اگر مطابق بود حرام است، این کلام مرحوم نائینی است. [↑](#footnote-ref-87)
88. یعنی کان هذا الفعل مطابقا للماموربه. [↑](#footnote-ref-88)
89. بعد الوجود یعنی با لحاظ وجود و قبل الوجود یعنی توجه به ذات فعل بدون لحاظ یا عدم لحاظ وجود [↑](#footnote-ref-89)
90. با توجه به آن وجود در نظر بگیریم. [↑](#footnote-ref-90)
91. بلحاظ بعد الوجود یعنی وجود در حکم لحاظ شود مانند لاتشرب الخمر یعنی ان کان الخمر موجودا فلاتشربه، این مبنای مرحوم نائینی است که حکم را در صورتی بار می‌کند که مفروض الوجود باشد، بلحاظ قبل الوجود یعنی در جریان حکم برای موضوع فرض وجود لازم نیست، شهید صدر می‌فرماید چه بر مبنای خودتان و چه بر مبنای لحاظ قبل الوجود حکم در هم اوامر و هم نواهی مثل هم است و اینکه شما تفصیل دادید جا ندارد(حسین باقری شاهرودی). [↑](#footnote-ref-91)
92. آن مطابقت [↑](#footnote-ref-92)
93. امرا به معنای امر نیست بلکه به معنای شیء است. [↑](#footnote-ref-93)
94. یعنی امر [↑](#footnote-ref-94)
95. یعنی به صلات وجود ببخش. [↑](#footnote-ref-95)
96. اینکه گوید به صلات وجود ببخش. [↑](#footnote-ref-96)
97. مفاد کان ناقصه در گرو مفاد کان تامه است. وقتی به نحو صحیح ایجادش کردی گوید هذا الفعل الموجود مطابق لعنوان ماموربه. [↑](#footnote-ref-97)
98. تا اینجا جنبه امر را معنا کرد که مرحوم نائینی قبول داشت الان جنبه نهی را مطرح می‌کند و می‌فرماید جنبه نهی هم مانند امر است و فرقی با هم ندارند. [↑](#footnote-ref-98)
99. آن امر آن چیز [↑](#footnote-ref-99)
100. یعنی وجود نبخش تا کان ناقصه حاصل نشود. [↑](#footnote-ref-100)
101. این ضابطه درست نیست [↑](#footnote-ref-101)
102. دو تاویل برای آن درست می‌کنیم [↑](#footnote-ref-102)
103. متعلَّق [↑](#footnote-ref-103)
104. در اوامر، و سبب می‌شودکه ما ایجادش نکنیم در نواهی. [↑](#footnote-ref-104)
105. اگر ضابطه مرحوم نائینی را گفتیم که مراد ما یستتبع التکلیف است یک مشکل دیگری هم دارد و آن اینکه [↑](#footnote-ref-105)
106. اینکه گفتیم مستتبع تکلیف باشد [↑](#footnote-ref-106)
107. صوتی را که می‌خواهد ایجاد کند آیا با عنوان غنا منطبق است یا نیست؟ شک دارید می‌توانید برائت جاری کنید ولی طبق ضابطه شما اینجا را نمی‌گیرد چون وجود خارجی را فرض کردید. [↑](#footnote-ref-107)
108. این مستتبع تکلیف [↑](#footnote-ref-108)
109. مثل غنا و کذب. [↑](#footnote-ref-109)
110. همان‌طور که در متعلق ثابت بود در موضوع هم ثابت است. [↑](#footnote-ref-110)
111. همان مثال خمر قبل الوجود را گوید، و لو قبل از وجود این مشکوک المصنوعیه آیا خمر است یا خمر نیست، خمر حرمتش فعلی است ولی در عین حال شک دارید مستتبع تکلیف هست یا نه برائت جاری می‌کنید. [↑](#footnote-ref-111)
112. ضمنی را آورد تا مشکل عام مجموعی را حل کند. [↑](#footnote-ref-112)
113. مراد از اشکال اول ثانی است چون گفت علی ثانیی الاشکالین یعنی دومی و سومی ، چون گفت دومی و سومی پس اشکال اول می‌شود دومی. [↑](#footnote-ref-113)
114. این اشکال دوم است که یکدفعه می‌رود سراغ اشکال دوم که حرمت فعلی باشد آن را هم می‌خواهد حل کند. یعنی عبارت این طور عطف شود: «و ذلک بان يراد مما يستتبع الحكم ما يستتبع محركية مولوية زائدة سواء كانت على شكل تكليف استقلالي أو ضمني و انّ» و انّ مربوط به محرکیت فعلیت زائده است. [↑](#footnote-ref-114)
115. چرا؟ چون فرض حرمت فعلی است. گفته الان حرام کردم که درست نکنید بخورید پس حرمت فعلی است و قید حکم نیست. [↑](#footnote-ref-115)
116. که می‌گفتید مطابقه الفعل لعنوان المنهی عنه [↑](#footnote-ref-116)
117. همان که مرحوم حائری فرمود انطباق این با آن از قیود فعلیت تکلیف است [↑](#footnote-ref-117)
118. هر وقت که خمر بود فلا تشربه شما که شک دارید این مایع را بسازید خمر می‌شود یا نه؟ پس شک در خمریت دارید برائت جاری می‌کنید. [↑](#footnote-ref-118)
119. قبل از وجودش [↑](#footnote-ref-119)
120. شک در متعلق‌ها را هم حل می‌کند [↑](#footnote-ref-120)
121. یعنی اشکال سومی که در بحث آوردند [↑](#footnote-ref-121)
122. ضابطه میرزا این موارد را جواب نمی‌دهد باید انحلالی باشد که اینجا را نمی‌گیرد [↑](#footnote-ref-122)
123. که مرحوم حائری می‌گفت محرکیت زائده مولویت ولی ایشان می‌گوید شک در مرحله حکم فعلی که هر دو هم به یک معناست. [↑](#footnote-ref-123)
124. چون مرحوم نائینی و دیگران گوید حکم دو مرحله دارد یکی مرحله جعل یکی مجعول آقای صدر گوید این یک امر وهمی است چون ممکن است مولا خواب باشد موضوع محقق شود حکم فعلی شود، این واقعیت خارجی ندارد که در درون مولا یک اتفاقی بیفتد. [↑](#footnote-ref-124)
125. مثل بلوغ، حیض و نفاس و زوال شمس اینها باشد که مختص به اینها باشد [↑](#footnote-ref-125)
126. همان انطباقی است که مرحوم حائری گفت [↑](#footnote-ref-126)
127. ( 1)- الخصال: باب التسعة، ح 9. [↑](#footnote-ref-127)
128. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - قم، چاپ: سوم، 1417 ق. [↑](#footnote-ref-128)
129. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - قم، چاپ: سوم، 1417 ق. [↑](#footnote-ref-129)
130. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول - قم، چاپ: سوم، 1417 ق. [↑](#footnote-ref-130)
131. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 394. [↑](#footnote-ref-131)
132. ( 1) في المقام الثاني في ص 389 [↑](#footnote-ref-132)
133. خويى، ابوالقاسم، مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) - قم، چاپ: اول، 1422 ق. [↑](#footnote-ref-133)
134. مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي )، ج‏1، ص: 395. [↑](#footnote-ref-134)
135. خويى، ابوالقاسم، مصباح الأصول ( طبع موسسة إحياء آثار السيد الخوئي ) - قم، چاپ: اول، 1422 ق. [↑](#footnote-ref-135)
136. اصفهانى، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية - بيروت، چاپ: دوم، 1429 ق. [↑](#footnote-ref-136)