

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا رسول الله و آله الطیبین

الظاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

بحثی که بود درباره تنجیز علم اجمالی و متعرض کلمات اعلام در به اصطلاح بعضی معاصرین یا ما یقال بعصرنا شدیم.

رسید به کلمات مرحوم استاد، گفتیم برای مراجعه آقایان مفهوم باشد، ایشان در بحث علم اجمالی عرض کردیم چهار مقام قرار دادند.

بحث ما در مقام چهارم بود؛ فی البحث عن شمول ادلة الاصول لبعض الاطراف؛ این در حقیقت ناظر به این است که آیا موافقت قطعی واجب است در مقام اثبات یا نه؟

ایشان در مقام ثبوت فرمودند واجب نیست. اشکال ندارد که اصول در بعضی از اطراف اصول این طور نیست که در تمام اطراف جاری بشود. و نکته فنی در آنجا در مقام ثبوت این بود که بین علم اجمالی و تفصیلی می خواستند فرق بگذارند.

چون عرض کردیم مرحوم آقاضیاء می گوید این علم موجب تنجیز هست، حتی نسبت به موافقت قطعی؛ یعنی موافقت احتمالی کافی نیست. واجب است موافقت قطعی. این حرف مرحوم آقاضیاء.

و نکته فنی حرف آقاضیاء این بود که این علم اجمالی مثل علم تفصیلی است. هیچ فرقی ندارد. همچنان که علم تفصیلی تنجیز آور است، علم اجمالی هم منجز است. این خلاصه حرف مرحوم آقاضیاء.

و خلاصه حرف مرحوم استاد این بود که نه، این بالاخره چون نسبت به اطراف شک هست، این با علم تفصیلی فرق می کند. به قول خودشان حتی جواب نقضی هم دادند. اگر یک طرف مستصحب النجاسه باشد و یک طرف هم مشکوک باشد، اگر قطره خون بیافتد، اینجا آقایان می گویند علم اجمالی منجز نیست. با اینکه علم هست دیگر بالاخره یا این طرف نجس است یا آن طرف، یا این طرف ملاقی است یا آن طرف. می گویند چون شما یک طرف مستصحب النجاسه است، علم اجمالی این جواب نقضی مرحوم آقای خویی.

پس بنابراین ایشان فرمودند که علم اجمالی بنفسه موجب وجوب موافقت قطعی نیست، ثبوتاً به تعبیر ایشان. می ماند اثباتاً. در مقام اثبات ایشان می فرمایند چرا؛ اثباتاً آیا ادله اصول تمام بعضی از اطراف را می گیرد، همه اطراف را نه، ایشان می گوید نه، همه اطراف را می گیرد؛ نه به خاطر علم که آقاضیاء گفتند. به خاطر ترجیح بلا مرجع. که من دیروز عرض کردم خلاصه نظر مبارک آقای خویی، تأثیر علم

در حرمت مخالفت قطعیه است. یعنی اگر شما علم پیدا کردید، مخالفت قطعیه نمی شود. این در مقام ثبوت هم نمی شود. اثبات هم می فرمایند از ادله.

اما آیا تأثیر علم در وجوب موافقت قطعیه است؟ می فرمایند نه؛ تأثیر علم نیست. به خاطر ترجیح بلا مرجح است. مانعی ندارد ثبوتاً اصول بعضی از اطراف را بگیرد؛ اما چون ترجیح بلا مرجح است نمی شود، باید همه...

و لذا از این مسلک تعبیر می کنند به اقتضاء؛ فی نفسه مانعی ندارد بعضی از اطراف؛ لکن چون ترجیح بلا مرجح لازم می آید، پس همه اطراف را بعضی از اطراف را نمی شود بگیرد بعضی را نگیرد. باید بگوییم در تمام اطراف جاری نمی شود.

پس این مقام چهارم در به اصطلاح وجوب موافقت قطعیه اثباتاً نه ثبوتاً.

و تحقیق عدم شمولها لشیء من الاطراف، اینجا اصول اطراف را در مقام اثبات نمی گیرد. پس بنابراین وجوب موافقت قطعیه می خواهد. بعد فرمودند اما البرائة العقلیه، البته این موردی را که ایشان براءت عقلیه گفتند، چون اینها براءت عقلیه را هم در شبهات حکمیه جاری می کنند، هم موضوعیه. شامل هر دو می شود.

فلان ملاکها قاعدة قبح العقاب بلا بیان ولا مجال لجریانها بعد تمامیه البیان و وصول التکلیف الی المکلف بالعلم، خب توضیحاتش را دادیم و عرض کردیم که به نظر ما قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود؛ چون قبل از اینکه نوبت به آن برسد، تنجز ثابت نمی شود. توضیح را دیگر تکرار نکنیم. و الا قاعده قبح عقاب بلا بیان درست است فی نفسه. لکن عرض کردیم اولاً یک بحث کلامی است، مناسب نیست در اصول بیاید قبح عقاب بلا بیان؛ و ثانیاً نوبت به این قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی رسد. توضیحاتش گذشت.

و اما اصول شرعی، فلان شمول، این اصول عقلی بود، این شرعی. لبعض الاطراف معیناً ترجیح بلا مرجح؛ نکته اش این است. و لبعض غیر المعین غیر صحیح، اما اگر بگوییم یکی است، اذا الغالب حصول القطع، اولاً این تأثیر ندارد چون مثلاً می گوید اصالة الطهارة در یکی است؛ خب اصالة الطهارة در یکی هست دیگر. شما وقتی علم اجمالی دارید به یکی خورده، یکی هم اصالة الطهارة جاری می کنید.

فالبعض غیر المعین غیر مشکوک فيه؛ اگر بعضی غیر معین باشد که اصلا مشکوک نیست. ما می دانیم پاک است. لیکن مشمولاً لادلّه الاصول. و علی تقدیر اینکه بگوییم نه احتمال هر دو به هر دو خورده، جمیع الاطراف لا اثر للحکم باباحه بعضها غیر المعین بعد وجوب الاجتناب عن جمیع الاطراف بحکم العقل؛ چون عقل حکم می کند از باب وجوب مقدمه؛ مقدمه للاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال. مطلب ایشان درست است. بعد می گوید ثانیاً، ثالثاً؛ ۹: ۶۰

خلاصه اش این است که ایشان وجوب موافقت قطعی را در مقام ثبوت لازم نمی دانند، موافقت را واجب نمی دانند. ثبوتاً می گویند مشکل دارد.

مرحوم آقا ضیاء هم می گوید مشکل دارد؛ چون آقا ضیاء علم اجمالی را با تفصیلی یکی می داند. ایشان می گوید نه فرق می کند. می ماند در مقام اثبات، می گوید بله در مقام اثبات قبول داریم. چون نکته اش نکته ترجیح بلا مرجح است یا این نکته ای که بعد گفتیم که اثری ندارد. آن وقت در اینجا این بحث پیش می آید. بعد دیگر صحبتی کردند که آقایان مراجعه کنند نکته خاصی ندارد. و آن صحبتی که ایشان دارند این است که خب بیایم قائل به تخییر بشویم. مثلاً بگوییم اصالة الطهارة در یکی مخیراً جاری می شود. تخییر تصور نکنیم. چون علم اجمالی داریم که یکی نجس شده، ملاقی نجس است، اصالة الطهارة را تخییراً جاری نکنیم. یا در این جاری نکنیم در آن نکنیم، یا در آن جاری کنیم در این نکنیم. در یکی از موارد تخییراً. دیگر این اشکال ترجیح بلا مرجح و فلان لازم نمی آید. ایشان در اینجا یک توضیحی ابتدائاً به معنای تخییر دادند. البته این توضیح ایشان در این تخییری که اینجا دادند، این در شبهات حکمیه است نه در شبهات موضوعیه. یک تخییری را ایشان در اینجا اول، یک توضیحی را معذرت می خواهم راجع به تخییر دادند که اقسام تخییر چیست و آیا در ما نحن فيه صدق می کند یا نه؟

ایشان می فرمایند که تخییر چند جور است. ما سابقاً هم به مناسبت تخییر یک توضیحی دادیم. حالا این از راه دیگری است، یک نکته دیگری.

القسم الاول: التخییر الشرعی الثابت بدلیل خاص، کالتخییر بین الخبرین المتعارضین عند فقد المرجحات؛ البته این تخییر الان ما دلیلی به عنوان تخییر نداریم، اما خب بنابر اینکه مثلاً قائل به تخییر بشویم. یا مثلاً قائل به این بشویم که نه اینکه قائل به تخییر بشویم معذرت می خواهم، مثلاً روایتی بیاید در تخییر در موارد تعارض. بله درست است امکان دارد. چون الان روایتی در باب تخییر نداریم. تخییر را

توضیحاتش را عرض کردم در خبر متعارضین ظاهر کلام مرحوم کلینی تخییر به معیار عقلی است؛ یعنی به معیار معذرت می خواهم قاعده تقویض است. حواسم پرت است. تخییر به معیار کلامی است. و ظاهر عبارت کفایه تخییر به به معنای به اصطلاح قاعده اصول فقه است، قاعده اصولی است نه کلامی. مرحوم کلینی از عبارتش این بر می آید که اگر دو تا صحیح بودند و معتبر بودند، بگوییم از باب تقویض الی الاثمه است، قبولش بکنیم، هر دو را می خواستیم قبول بکنیم. چون می گوید و ای ما اخذت من باب التسلیم، تعبیر تسلیم دارد.

در کفایه معتقد است که ادله حجیت اگر جاری شد در خبر متعارض، اگر موافقت کتاب و مخالفت عامه نبود؛ چون آن دو تا که بود که اصلاً معلوم شد آن حجت است، دیگری حجت نیست. تعارض به اصطلاح از مقدمات حجیت. اگر آن دو تا نبود، ادله حجیت هر دو را می گیرد. این را هم می گیرد و آن را هم می گیرد. و لذا هر دو حجت هستند. تخییر یا این را می گیرد یا آن را.

این تخییر الشرعی الثابت بدلیل الخاص مراد ایشان این است که دلیل خاصی بیاید که ما قائل به تخییر بشویم. مثل تخییر بین خبرین، عند فقد مرجحات؛ آن وقت شرعی بودنش یا مسئله کلامی است یا مسئله اصولی است یا می گوییم اینجا یک روایت خاص داشته باشیم که مخیر؛ چون دارد بعضی ۴۸: ۹۰ مثلاً به همان روایت خاص.

القسم الثانی التخییر العقلی الثابت فی موارد التزاحم؛ یک کذلک دارد نمی فهمم کذلک به دلیل الخاص چیست، نمی فهمم. فی موارد تزاحم، بله، کذلک یعنی عند فقد المرجحات؛ حالا اینجا سطر قبلی دارد. کذلک یعنی عند فقد المرجحات. لکن توضیحاتش را کرارا عرض کردیم مرجحات باب تعارض غیر از مرجحات باب تزاحم است. چون آقای خویی و مرحوم نائینی و عده زیادی در این تصور هستند که تعارض بر می گردد به مقام تشریع. اگر دو تا حدیث معارض شدند، باید با مرجحاتی پیدا کنیم که کدام حکم ثابت است. بر می گردد به تشریع. اما تزاحم بر می گردد به مقام امثال؛ حکم واضح است، ما کدام یکی را انجام بدهیم؟ این عجز ما بین جمع و بین حکم. این به مقام امثال بر می گردد.

لذا یک مرجحاتی در باب تعارض هست، یک مرجحاتی در باب تزاحم. در باب تزاحم چهار تا پنج تا مرجح ذکر کردند. لکن عمدتاً به یکی بر می گردد، اهم و مهم بر می گردد. بدل داشته باشد... عمده اش اهم و مهم است، تمام مرجحات باب تزاحم مرجعاً و مآلاً به اهم و مهم بر می گردد. آن که اهم است مقدم است.

قسم سوم التخییر العقلی الثابت بضمیمه الدلیل الشرعی، این تخییر عقلی، این مثل تخییر عقلی است که در کفایه آمده است. این تخییر عقلی به قول ایشان الثابت بدلیل الشرعی.

من جهة الاقتصار على القدر المتيقن؛ حالا یکی هم این است که ایشان مثال می‌زند. مثال‌های دیگر هم دارد. اصلاً آن دلیلی که آمد برای حجیت برای هر دو علی حد سواء باشد. نه یکی را تأخیر بگوییم. این یک نحو دیگر تأخیری است که جمع بین ادله.

آن وقت مثلاً ایشان این طور می‌گوید: کما لو ورد عام له اطلاق احوالی، مثلاً گفت اکرم کل عالم، این معنایش این است که اکرام به کل فرد من العلماء من غیر تقييد باکرام غیره، ثم علمنا من الخارج بعدم وجوب اکرام فردین منه معاً، فهمیدیم که دو نفر عالم را با هم نمی‌شود اکرام کرد، مثل زید و عمر. و دار الامر بین خروجهما عن العموم رأساً، بگوییم اکرم کل عالم بین این دو تا به اصطلاح به این صورت باشد این خارج معاً، بان لا يجب اکرامهما اصلاً، و خروجهما تقييداً؛ یا این نه، بان لا يجب، اکرام کل منهما عند الآخر؛ و يجب اکرام کل منهما عند عدم اکرام الآخر؛ اگر این مثلاً اگر گفت اکرم کل عالم، بعد گفت زید و عمر را با هم اکرام نکن، ممکن است که زید و عمر هر دو خارج بشوند؛ ممکن است زید و عمر خارج نباشند، مقیداً خارج بشوند. یعنی اگر زید را اکرم کردید، عمر را نکن، اگر عمر را اکرام کردید زید را نکن.

ففي مثل ذلك لابد من الاقتصار على القدر المتيقن في رفع اليد عن ظاهر الدليل و هو الحكم بعدم اکرام کل منهما عند الآخر. این حالا تفسیر به اصطلاح ما می‌گوییم حقوقی این ماده.

و اما تفسیر اصولی؛ و بعبارة الاخرى الدليل العام كما دل على وجوب اکرام کل منهما، اکرام کل منهما، دليل عام اکرم عالم، به عمومش می‌گوید اینها را اکرام کن. از آن طرف هم یک اطلاق هم دارد. دل باطلاقه علی وجوب اکرامه حال اکرام الآخر؛ اطلاقش هم این است که مثلاً اگر زید را اکرام کردی خب عمر را هم اکرام بکن، بکراهم اکرام کن. مثلاً در خانه ات اگر زید را بردی عمر را هم ببر. یعنی کل عالم. فرق نمی‌کند. می‌شود زید را به تنهایی ببری، می‌شود ۱۳:۵۷ این یک اطلاق این جوری. پس یک عموم دارد یک اطلاق دارد.

و قد علمنا من الخارج بعدم ارادة الاطلاق، از خارج هم که این اطلاق برداشته شده. بارادة بالنسبة الى حال اکرام الفرد الآخر، آنوقت لذا در اینجا این اطلاق را از آن رفع ید می‌کنیم. یعنی می‌گوییم اگر زید را در خانه ات بردی دیگر عمر را نبر؛ عمر را بردی زید را نبر. این تأخیر به این معنا در می‌آوریم. نه اینکه بگوییم هر دو از اکرم العالم خارج شده. اینها یک بحثی دارند، اگر یک دلیلی ظهوری داشت، حالا در عموم، اطلاق هر دو، ما یک دلیل دیگری آمد که از آن رفع ید بکنیم، به مقدار متیقن از آن رفع ید می‌کنیم.

پس اینجا دوران امر است که از عموم رفع ید بکنیم، بگوییم این دو تا احترامشان واجب نیست. یا از اطلاق رفع ید بکنیم، بگوییم با همدیگر اکرامشان نکنیم، تنهایی اشکال ندارد. زید را دعوت کرده در خانه اش عمر را نکند، عمر را دعوت کرد زید را نکند. از این اطلاق دست برمی داریم.

و اما عدم وجوب الاکرام راسا فهو غیر معلوم فیوخذ بظاهر الدلیل فی ثبوت؛ ثبوت عام، بگوییم همه را اکرام بکن. فتكون النتيجة هي التخيير بين اکرام زید و ترک اکرام عمرو و عکسه؛ بله، مثلا و هذا البیان جار فی کل ما اذا دل دلیلان علی وجوب امرین و علمنا من الخارج عدم وجوبهما تعییناً، الظاهر فی، بله، و احتمالنا ثبوت الوجوب لهما تخییراً؛ این هم یک راهی است. البته راهها را هم ما اشکال می کنیم، حالا دیگر چون بحث فقهی اش نیست اینجا متعرض نمی شویم.

مثلا دلیل آمد که نماز جمعه خوانده بشود، یک دلیل آمد که اطلاقات نماز ظهر؛ لذا اینها می گویند که خب جمع بکنیم بگوییم تخیر. آن دلیلی که می گوید نماز ظهر و نماز جمعه، جمع بکنیم بینهما، چون یک جور جمع می شود بکنیم. یک جور که نماز جمعه واجب باشد، ظهر نباشد؛ ظهر باشد جمعه نباشد. این یک جور. یک جور جمعی که از اطلاقش دست برداریم. این می گوید نماز جمعه علی کل تقدیر واجب است ولو نماز ظهر بخوانیم؛ او می گوید نماز ظهر واجب است علی کل تقدیر. خب نه رفعت بکنیم از اطلاقش، بگوییم آقا نماز جمعه که خواندی دیگر ظهر نخوان؛ ظهر خواندی دیگر جمعه نخوان. روشن شد؟

این یک راهی است که ما در فقه هم گاهی متعرضش شدیم. و لذا اگر شاید در گعده ها گفتیم، در درس یاد نمی آید، اهم دلیل بر کسانی که گفتند در زمان غیبت، مخیر بین نماز جمعه و ظهر است، خوب دقت کنید، روایتی به تخیر نداریم. روایت دارد که انت مخیر بین الجمعة و الظهر؛ آن که هست این نکته هست. ادله ای که می گوید جمعه واجب است، اطلاق دارد؛ ادله ای که می گوید ظهر واجب است اطلاق دارد. جمعش کردند به تخیر.

و لذا فکر می کنم به همین بیان من هم روشن شد که با اینکه این خیلی در زبان علما آمده تخیر، این جمع اصولاً فی نفسه اشکال دارد. این حکم تعبدی است، دو تا دلیل با همدیگر معارض هستند. اینها اصولیا این کار را کردند، قاعده اصولی. گفته یا یکی را بر می داریم یکی را بگذاریم یا اطلاقشان را برداریم. دقت کردید؟

اطلاقشان به این معنا؛ مثلا اگر ما روایت جمعه را قبول بکنیم باید بگوییم جمعه بخوان مطلقا ولو ظهر بخوان. این اطلاق را بر داریم. بگوییم جمعه بخوان اگر ظهر نخواندی، ظهر بخوان اگر جمعه نخواندی. این اطلاق هایش را بر داریم. جمع بکنیم بین دو تالسان دلیل، اطلاقش را بر داریم.

انشاء الله روشن. و احتملا ثبوت الوجوب لهما تخیرا کما لو دل دلیل علی وجوب صلاة الجمعة الظاهر فی کونه تعینا، و دل دلیل آخر علی وجوب صلاة الظهر كذلك، فمقتضى القاعدة رفع اليد عن الظهور فی الوجوب التعینى المستفاد من الاطلاق، چون وجوب تعیینى از اطلاق در می آید. این را ما سابقا کرارا توضیح دادیم. در کفایه هم دارد اطلاق السیره، يقتضى التعین، لا التخییر. اطلاق سیره. آن وقت آنجا آقایان بحث کردند که این درست است اطلاقش که من در کفایه و در کلمات اصحاب آمده یا نه.

ما چون چند بار صحبت کردیم اگر اینجا بخواهیم آن صحبت ها را بکنیم طول می کشد. این مثالی که آقای خویی زدند در فقه، در نماز جمعه و نماز ظهر، این عین همین مثالی است که در تخیر شرعی در کفایه آمده. در باب تخیر بین متعارضین. ایشان می گوید دلیل می آید می گوید این خبر حجت، دلیل می گوید آن خبر حجت، تعارض دارند، خب ما به جای اینکه یکی را ساقط کنیم، رفع ید از اطلاقش بکنیم، بگوییم این ثابت است تخیرا آن هم ثابت است تخیرا. چرا بگوییم این با آن معارض می شود ساقط می شود؟ هر دو را نگه می داریم تخیرا. و لذا عرض کردیم طبق قاعده ممکن است کسی بگوید اصلا نمی شود این مطلب. وقتی تعارض می کند خب تعارض یکی باید بیافتد. اینکه ما رفع ید از اطلاق بکنیم، این ظهور عرفی ندارد.

اگر بخواهیم ما در ما نحن فیه در باب اصول عملیه در اطراف علم اجمالی قائل به تخیر بشویم، از این قسم سوم است. نه قسم اول نه دوم. نه در قسم اول.

و بعد وارد بحث دیگری می شوند که حالا در اینجا.

و اما القسم الثالث؛ چون این بحثها یک مقداری طول می کشد اگر بخواهیم. حالا بگوییم، نعم التخییر فی الخبرین المتعارضین علی مسلک المعتزله من باب التخییر فی باب التزاحم؛ این تخیری که در خبر متعارضین است، که من عرض کردم در کفایه هم آمده، در کافی هم آمده، ایشان می گوید بنابر مسلک معتزله از باب تخیر در باب تزاحم است. دیگر حالا ممکن است یک عبارت یک سطرى برایتان گیر بیاورد، حالا سطرش را بخوانیم معنا بکنیم.

اولا مسلک معتزله که مرحوم استاد فرمودند این همان مسلک معروفی است که الان در کتب اصول، شیخ انصاری آورده، در باب تصویب. اول بحث حجیت ظن، تصویب مسلک معتزله؛ تصویب مسلک اشاعره، و تصویبی که مسلک سلوکیه است به تعبیر خود ایشان. تصویب مسلک معتزله شیخ این جور معنا کرده؛ که بگوییم حکم الله واقعی نداریم، هر چه که این خبر چون دارد خبر متعارضین، هر چه که این خبر بشناسیم، جعل حکم واقعی می شود. که ما سابقا عرض کردیم این اشد انواع تصویب است. تصویب معتزله این اشد انواع تصویب است. تصویب است. که واقع نباشد، هر چه که خبر دلالت بر آن کرد، آن می شود حکم الله واقعی. مودای خبر می شود حکم الله الواحد. و این را ما توضیح چند بار توضیح دادیم. این مطلبی که ایشان نسبت داده ببخشید حکم الله واقعی هست، معذرت می خواهم آن مال اشاعره بود. دومی حکم الله واقعی هست لکن طبق خبر عوض می شود، آن واقعی دیگر. این مراد من حواسم پرت بود. این مسلک معتزله...

و ما توضیح دادیم اولاً نسبت به خود اشاعره خصوصاً خود ابوالحسن اشعری اصلاً از او نقل کردند قائل به تخطئه است، ایشان تصویب قائل نیست. باید بینیم که این تصویب اول است یا دوم. در کتاب آمدی در احکام، می گوید و نقل عن ابی الحسن الاشعری کلا المسلکین کلا المذهبین، تخطئه و تصویب؛ از خود آن بدبخت نقل شده که تخطئه است، تصویب نقل نشده که حالا بگوییم تصویب اول یا دوم. ثانیاً عرض کردیم اصل آن مطلب روشن نیست. آن مطلب اولی که ایشان نقل می کند، در کتاب آمدی نسبت می دهد به فقها نه به اشاعره یا معتزله. می گوید ظاهر شاید به معتزله هم می گوید، ظاهر فقها این است.

و عرض کردیم اصل کلام آنها در فتواست، در اجتهاد مجتهد است. نه در خبرین متعارضین. اصلاً آنها در خبر متعارضین، بله بعضی هایشان در خبر شبیه مسلکی که در باب اجتهاد گفتند گفتند. و الا اساسشان در باب فتوا است. اساس آن کلام در اجتهاد است نه در خبرین. و اینکه معتزله قائل شدند به تغییر حکم الله واقعی این هم خیلی از عباراتشان در نمی آید. من یادم می آید سابقاً حالا همین لحظه یادم رفته، عبارات قاضی عبد الجبار است چیست از مقنع خواندیم، آن هم، یا مقنع یا کتاب دیگری حالا یادم نیست، آنها هم این مطلب خیلی از آنها در نمی آید. علی ای حال چون مشهور شده، حالا من از این جهت، از زمان شیخ انصاری تا الی الان مشهور شده، لذا پس مسلک معتزله این است که حکم الله واقعی داریم، طبق خبر عوض می شود. لذا به قول ایشان از باب تخییر در باب تراحم.

الا انه مع بطلانه فی نفسه، اجنبی عن تخییر در باب اصول عملیه؛ خب اگر کسی در باب خبر گفت، ممکن است در اصول عملیه هم بگوید و به طریق اولی هم بگوید.

بهر حال وارد این جزئیات نمی شویم.

و اما القسم الثالث، این تخییر سومی، مثل نماز جمعه، فرما یتوهم جریانه فی المقام، بدعوی ان مقتضی اطلاق ادلة الاصول مثل کل شیء لک ظاهر، کل شیء لک حلال، ثبوت الترخيص فی کل واحد من اطراف العلم الاجمالی، این ترخیص ثابت می شود. البته این مبنا بر مبنای کسانی که علم اجمالی را علت تامه نمی دانند.

و قد علمنا من الخارج استحالة هذا الجعل؛ این نمی شود، لاستلزامه الترخيص فی مخالفة التكليف الواصل، مثلا بگوید به اینکه این هم حلال آن هم حلال، این هم طاهر، آن هم طاهر، با علم ما به نجاست یا حرمت نمی سازد.

فیدور الامر بین رفع اليد عن الترخيص فی جميع الاطراف، بگوئیم در جميع اطراف اصول جاری نمی شود، این یک. و بین رفع اليد عن اطلاقه؛ یا اطلاقش را برداریم، بگوئیم مثلا اصالة الطهارة جاری می شود مگر اینکه مستلزم مخالفت قطعیه باشد. پس اصالة الطهارة در دو طرف نمی شود، چون مستلزم مخالفت قطعیه است. اما اشکال ندارد بگوئیم اطلاق، مثلا بگوئیم کل شیء لک طاهر، این ظرف دست راستی طاهر؛ لکن به شرط اینکه دست چپی را نخوری. یا می توانی ظرف دست چپی را بخوری، دست راستی را نخوری. می شود تخییر بکنیم. نه اینکه بگوئیم اصول جاری نشود، اصول جاری بشود، اطلاقش برداشته بشود. چون اگر می خواست اصول جاری بشود، بگویند این ظرف دست راستی را هم می توانی بخوری ظرف دست چپی را هم می توانی بخوری؛ نمی شود همه با همدیگر نمی شود. با هم تعارض پیدا می کنند نمی شود، به قول ایشان استحاله دارد. استحاله اش هم چه عرض کنم. استحاله دارد به تعبیر ایشان.

عرض کنم که اما شما می آید چه کار می کنید؟ می گوید ظرف دست راستی پاک است، به شرط اینکه از دست چپی اجتناب بکنید؛ دست چپی پاک است به شرط اینکه از دست راستی اجتناب کنید. این چه اشکالی دارد اطلاقش را بردارید.

و رفع اليد عن اطلاقه بان یقید الترخيص فی کل الطرفين بما اذا لم یرتکب الطرف الاخر؛ وقد عرفت ان المتعين هو الثاني، فتكون النتيجة هی التأخیر فی تطبیق الترخيص علی ای طرف من الاطراف؛ وقد وقع نظیر هذا التوهم فی تعارض الامارتین، ببینید عرض کردم این یکی دو تا نیست. این یک بحث کبروی است. اگر دو تا دلیل، دو تا مورد داشته باشیم که مقتضای دلیل هر دو باید حجت باشند، هر دو باید صحیح باشند، هر دو حکم باید ثابت باشند. لکن چون تعارض پیش می آید، نمی توانیم قبول بکنیم، اینجامی گویند تخییر قائل بشویم. قائلین گفتند تخییر. مثلا بین آمد که این ملک زید است، بین دیگر آمد که این ملک عمرو بود؛ دو تا که نمی شود. تخییر قائل بشویم.

بگوییم یا بدهیم به زید و به عمرو ندهیم، یا به عمرو بدهیم و به زید ندهیم. نه اینکه بگوییم دو تا بینة تساقط می کنند. اصل تساقطشان نباشد.

و رده المحقق النائینی بان التقابل بین الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة؛ فاستحالة الاطلاق تستدعی استحالة التقييد و بالعکس، و حیث ان الاطلاق فی محل الکلام ممتنع ثبوتا فامتنع التقييد ایضا. عرض کردیم کرارا سابقا، مخصوصا در مباحث الفاظ این بحث زیاد تکرار می شد. مرحوم نائینی به اصطلاح تقابل بین اطلاق و تقييد را از قبیل تقابل عدم و ملکه می دانند. مثلا اکرم مثلا من باب مثال مثلا اکرم العالم من باب مثال. مثلا این اطلاقش شامل بشود عالمی که در کره ماه است مثلا. خب می گوییم این نمی شود کسی به کره ماه نمی رسد، عالم به کره ماه که... می گوید اگر به اطلاقش شامل نشد عالم به کره ماه، تقييدش هم درست نیست. مثل اعمی و بصر است، مثل اینکه به دیوار نمی شود گفت اعمی چون بصر ندارد، تقييد بین این دو تا این طوری است؛ اگر ما جایی اطلاق نداشته باشیم تقييد هم ممکن نیست. خب شما در اینجا می بینید اطلاق که ممکن نیست، بگویید هم این اصل جاری بشود هم آن اصل مطلقا؛ پس تقييد هم جاری نمی شود. استحالة الاطلاق، توجب استحالة التقييد.

و فيه ان استحالة الاطلاق يستلزم ضرورة التقييد لما ذکرناه مرارا؛ بله مرحوم استاد هم مرارا و تکرارا فرمودند که تقابل بین دو تا؛ ان الاهمال بحسب مقام الثبوت غیر متصور، فلا مناص من الاطلاق او التقييد، این اطلاق و اهمال به مقام به حسب مقام ثبوت هم از مبانی آقای نائینی است. استاد مقدمه اش را از نائینی گرفتند. مرحوم نائینی یکی از مبانی که دارند، وقتی می خواهند در یک جایی استظهار بکنند می گویند اهمال در مقام ثبوت متصور نیست؛ یا باید اطلاق باشد یا تقييد باشد.

لذا آقای خوئی می گویند اگر اهمال متصور نیست، یا باید اطلاق باشد یا تقييد. اگر اطلاق مستحیل است خب تقييد ضروری است. بالاخره باید یکی باشد دیگر یا اطلاق یا تقييد. که مقام ثبوت که اهمال متصور نیست.

و ما توضیح عرض کردیم کرارا و مرارا خود این مقدمه اولی درست نیست. چرا اهمال به مقام ثبوت؟ چون اینجا مقام ثبوتی که درش اهمال نیست، در تکوینیات و امور واقعی است. بالاخره دیواری که در واقع هست یا رنگ سفید دارد یا رنگ غیر سفید، بالاخره یکی دارد دیگر، یا سفید یا غیر سفید. اما این ربطی به مقام دلالت ندارد، به مقام کلام ندارد. اصلا ربطی به اطلاق ۲۹:۰۳ ندارد. دقت بکنید، این که می گوید اهمال به حسب مقام ثبوت، غیر متصور است، در اعتبارات قانونی اهمال متصور است، نه اینکه غیر متصور است. مثلا فرموده احل الله البيع، فقط نظرش اهمال بوده که بیع فی الجملة درست بوده. نه اطلاق داشته و نه تقييد. چه مشکلی دارد؟

س: حتی در مقام ثبوت

ج: این مقام ثبوت است اصلا نه حتی.

س: احل الله البیع که مقام اثبات می شود

ج: خب همین دیگر می گوئیم در مقام ثبوت هم اهمال داشته، الان هم اهمال دارد. چه مشکل دارد؟

س: چطوری

ج: می گوئیم اصل تشریع است. فقط می خواسته بگوید بیع درست است. ثبوتاً هم اهمال داشته، اثباتاً هم همین طور. فرق نمی کند.

س: این که می خواسته بگوید مقام اثبات نمی شود؟

ج: می دانم این که گفت مقام اثبات است. اما در مقام ثبوت هم در مقام جعل هم همین طور جعل شده. ایشان می گوید نه نمی شود در مقام ثبوت جعل این طور شده باشد. یا همه بیع حلال است یا بعضی از بیع. چه اشکالی دارد؟ اصلاً هدفش این بوده که در مقام اعتبارات قانونی، فقط همین بوده. ببینید، آیه مبارکه فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن؛ این اصلاً ناظر به این است که اگر زن بچه را شیر داد، استحقاق پول دارد؛ فقط همین. مفتکی نمی خواهد شیر بدهد، مفتکی. اما اینکه حالا باید به ساعت حساب بکنیم، به روز حساب بکنیم، به مقدار شیر حساب بکنیم، شیرش را وزن بکنیم چند گرم شیر داد، مطابق گرم، هیچ به این نکات ناظر نیست. ثبوتاً هم ناظر نیست نه اثباتاً. این ثبوتاً فقط ناظر به یک نکته است. زن می تواند در مقابل شیر پول بگیرد. این یک کلمه. ایشان می گوید نه اهمال به مقام ثبوت مقدور نیست. چرا مقدور نیست؟ تشریع اصلاً تشریع برای همین مقدار گذاشتند.

مثل این قانون اساسی، مثل آقایان زمانشان، الان قانون اساسی خب اهمال دارد به حسب مقام ثبوت، آن قانون اساسی. تمام خصوصیات در قانون بعدی توضیح داده می شود. اصلاً در قانون اساسی هدف اساسی اهمال است. اهمال یعنی اصل تقنین و اصل تشریع. این مطلب را عرض کردم مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای نائینی کراراً اهمال به مقام ثبوت معقول نیست. چرا معقول نیست؟ در اعتبارات قانونی معقول است. بله در واقعیات معقول نیست، بالاخره دیوار یا سفید است یا غیر سفید. حالا بین سفید و غیر سفید مثلاً تقابل به اصطلاح سلب و ایجاب بگوئیم. حالا تضاد نبود، حالا با سیاه مثلاً.

بله، دیوار بالاخره یا سفید است یا غیر سفید، این واقعیت دارد. این در مقام ثبوت بالاخره واقعیت دارد. اما در مقامات قانونی خودش یک نحو قانون است اصلاً. می‌گوییم در ذهن آقایان نبوده. اصلاً یک نحوه قانونگذاری این است که اهمال داشته باشد. چرا؟ چون دست را باز می‌کند برای بعد. ممکن است یک حاکم بگوید آقا الان خانم‌ها که می‌خواهند شیر بدهند این به حسب ساعات حساب می‌کند. ممکن است یکی بگوید نه به حسب روز حساب می‌کنیم؛ ممکن است که بگوید این جوری حساب می‌کنیم، مثلاً طبیب تشخیص بدهد که نوع شیر خوب است، متوسط است، بد است، سه درجه بگذارد. حسب درجاتش. ممکن است؛ یعنی دست طرف باز است. دقت کردید؟

س: چون در مورد خدا مثلاً می‌گوییم این مال خود اهمالش همان اصلاً شارع این

ج: ما لفظ اهمال را نسبت به حق سبحانه تعالی به کار نمی‌بریم. چند دفعه گفتم. لکن ما الان تعبیر قانونی نسبت به خدا می‌گوییم اصل تقنین. حالا این جوری می‌گوییم. و الا مراد اصولی این است، اهمال مراد این است. اینها خیال می‌کردند اهمال نمی‌شود، یا اطلاق دارد یا ندارد. فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن؛ یا اطلاق دارد یا اطلاق ندارد. مثلاً بعضی از زن‌ها را باید پول داد نه بعضی دیگر. اطلاق ندارد. یا در بعضی حالات، چرا اطلاق نداشته باشد؟ چرا این مشکل باشد؟ من تعجب می‌کنم.

پس یک مطلب آقای خویی که اهمال مقام ثبوت غیر متصور یا غیر معقول، متصور که هست، باید بگوییم غیر معقول.

س: حکم حاج آقا اهمال نمی‌تواند داشته باشد، حکم نمی‌تواند اهمال داشته باشد

ج: چرا؟

س: ابتدا شما می‌فرمایید که تقنین است، خب تقنین باید بیاید حکم را روشن بکند دیگر

ج: خب قانون اساسی هدفش این است که روشن نکند

س: بعد که روشن می‌شود، ابهامات برطرف می‌شود اما از ابتدا

ج: ببینید، ما یک مرحله ای داریم که به اصطلاح حالا قبل از قانون اساسی، مرحله شعارات است. آن که اصلاً هیچی ندارد. مثلاً آزادی، استقلال، جمهوری اسلامی. آن آزادی یعنی چه، مثلاً شما شرب خمر و فلان و همه این حرف‌ها، قطعاً نمی‌شود اراده بشود. آن آزادی که، این که مال شعارات است. آن اسمش مرحله شعارات است. یک مرحله قانون اساسی است، قانون اساسی یک امر، می‌گوییم زمان اینها،

چون اینها شاید مطلع نبودند. زمان اینها که بوده خب، قانون اساسی فرانسه خب زمان مرحوم نائینی بوده. اینها مطلع، که یک نحوه قانونگذاری این است. اصلاً یک نحوه قانونگذاری است این. فاتوئن اجورهن به نحو اهمال، اهمال نه اینکه نسبت به حق سبحانه تعالی؛ اهمال قانونی نه نسبت به حق سبحانه.

مراد این است که ناظر به این است که شیر دادن پولی است. دقت بکنید، فقط همین مقدار. چرا؟ هدف این است که دست حاکم بعد باز باشد. یک حکومتی می آید، یک امام می گوید این شیر را به ساعت حساب بکنید، یکی می گوید به روز حساب بکنید، یکی می گوید دکترها نظر بدهند شیر این زن را نگاه بکنند، آزمایشگاه ببرند، طبق آن؛ ممکن است شیر درجه یک باشد مثلاً ساعتی صد تومان؛ شیر یکی دیگر ساعتی هشتاد تومان. دست طرف باز باشد. اجمال قضیه این است.

س: اگر قرائن ۲۷:۳۴

ج: ببینید اجمال، اجمال، آمدند این کلمه اهمالی که من می گویم، این در مقابل اجمال است. اجمال مثل احل لكم بهيمة الانعام، احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم؛ خب این مجمل است که. این را اصطلاحاً اجمال می گویند. اهمال این است که نه مجمل نیست، حدودش مشخص نیست. می گوید آقا زن که شیر می دهد پول بگیرد. این حدودش مشخص نیست چجوری. این قانون اساسی الان اجمال، بعضی از مواد قانونی اش اجمال دارد، بعضی هایش یعنی اغلب مواد قانون اساسی اهمال دارد. این که می گوید اهمال به حسب مقام ثبوت غیر متصور، عرض کردم در اعتبارات قانونی این طور نیست. اصلاً گاهی اوقات اجمال هم هست، مثل آیه مبارکه (احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم)؛ خب این آیه مبارکه اجمال دارد خب.

ما یک اجمال داریم یک اهمال. اهمال نمی دانم روشن شد برایتان؟ اهمال اصطلاحاً که اصل تشریع ناظر باشد. مجمل هم نگفته، همه اطراف هم نبوده. این قانون اساسی الان. قانون اساسی را شما نگاه بکنید، این قانون اساسی غیر از آن قانون خاص است، غیر از آن قانون مدنی است، قانون مالیات و... آن همه را قانون معین می کند. مثلاً مشاغل مثلاً فرض کنید می آید اهمالاً این طور می گوید در قانون اساسی، مثلاً کسانی که کارمند دولت هستند، مالیات نمی دهند؛ مشاغل آزاد مالیات می دهند. این خیلی مجمل است یعنی خیلی مبهم است. قانون بیاید یکی یکی خصوصیاتش را در زمان های مختلف بیان می کند. دقت کردید؟

این اهمال غیر متصور فی عالم الثبوت، این از سابق در ذهن آقایان بوده. این مرحوم نائینی زیاد مکررش می کند و مرحوم استاد. این را ما چند بار رد کردیم که اهمال به حسب مقام ثبوت، مگر اینکه بگوییم آقایان مثلاً به ذهنشان این بوده که فارضن لكم فاتوئن این اطلاق

دارد مثلا. من دیدم اخیرا بعضی مثلا به قول خودشان روشنفکران مذهبی که آیات قرآنی در مقام تشریع نیستند؛ می گویم دیگریکی به این طرف می افتد، یکی به آنطرف. اخباری ها می گویند به اطلاقش نمی شود تمسک کرد. خب باید اینها را با همدیگر جمع بکنیم. گفت یک صلح کلی درست بکنیم، خلاصه اش بگویم که این آیات ناظر به اصل تشریع است. یعنی شیر دادن مجانی نیست. این خلاصه مطلب. اما حالا حدود این مطلب، کیفیت قیمت، نرخ گذاری، حسابهای خاص، اینها را بگذاریم همه را بعد معین بکند. یا روایات بیاید معین بکند، مثل قانون مدنی. یا بگویم با فقه ولایی درستش بکنیم. این در زمان ما این ممکن است با فقه ولایت درست بشود، با فقه ولایی و حکومتی درست بشود. یک حکومت بیاید یک چیزی بگوید، یک ولایت بیاید یک چیز دیگری... پس این که اهمال به حسب ثبوت غیر متصور، نه، در قوانین اهمال متصور است، بلکه معقول است، بلکه واقع است. ما بهترین تفسیر ما از جمله ای از آیات نه همه آیات، این است که این مواد قرآنی از قبیل قانون اساسی است. نه آن اشکال اخباری ها که می گویند نمی شود تمسک به خیلی اطلاقات کرد. راست است حرف آنها هم درست است. ما هم قائل هستیم که فان ارضعن لکم اتوهن اجورهن، اطلاقی ندارد. نه به خاطر کلام اخباری ها. ما اصلا تفسیرمان این است که این آیات مبارکه، روحش، روح قانون اساسی است. حالا قانون اساسی را دویست سال است بشر شناخته، این آیات مال ۱۴۰۰ سال قبل است.

و این در مثلا النبی الامی الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التورات؛ خداوند متعال دارد می گوید این پیغمبر است. یحل لهم الطبیات، خب به این تمسک کردند. و یحرم علیهم الخبائث، به اطلاقش تمسک کردند یا به عمومش.

ما عرض کردیم ظاهرش نمی خورد نه اطلاق داشته باشد نه عموم. چرا؟ چون صحبت از اوصاف پیغمبری است که در تورات است. در تورات که متن قانون اسلام گفته نمی شود که. لذا چه می شود؟ می شود ناظر به مقام تشریع. حالا به قول اصولی ها اهمال. به احترام قرآن و عظمت قرآن تعبیر اهمال یا اجمال را به کار نمی بریم. لکن می گویم مقام تشریع. قانون اساسی. این اگر ناظر باشد دیگر اطلاقی ندارد، عمومی هم ندارد. یحرم علیهم الخبائث عموم ندارد. یعنی در قرآن آمده آن نمای دقت کنید، نمای کلی پیغمبر (ص) توصیف شده. نمای کلی پیغمبر (ص) یعنی طبیات را حلال می کند، خبائث را حرام می کند.

حالا این خبائث اطلاق، آقای خویی که اصلا می فرمایند خبائث در اینجا مال اعمال قبیحه است. چون خبائث در قرآن دوبار استعمال شده؛ جای دیگر نیامده. یکی این آیه مبارکه، یکی هم اخرجنی من هذه القرية الظالم اهلها التی... نمی دانم آیه کم و زیاد خواندم. درباره

قوم لوط هم تعبیر به خبائث شده. ایشان احتمال دادند که اصلا خبائث مراد خبائث اعمال باشد نه خبائث خارجیه، مثل سوسک و مثلا حیوانات قاذورات و چیزهایی که طبع تستخبث.

علی ای حال کیف ما کان وارد آن بحث نشویم. اجمالش حق دارد قبول بکنیم، هم خبائث اشیاء هم خبائث اعمال. همه اینها قبول بشود. لکن اطلاق را قبول نکنیم، عموم را قبول نکنیم. چرا؟ چون این آیه مبارکه راجع به دادن یک نمای کلی از شریعت است. دقت بکنید. اصلا در این نما نیست که بخواهد اطلاق داشته باشد. اینها در ذهنشان بوده که اهمال به حسب مقام ثبوت غیر متصور است.

س: ببخشید استاد شما فرمودید که اینها در مقام اثبات این نقض هایی که شما وارد می کنید، والا آقای خویی هم بحث ۴۰:۱۸ را قبول می کنند. اینها در مقام اثبات است. در مقام ثبوت بیانشان این است که شارع که به تفسیرات موضوع اشکال دارد امکان ندارد که ج: چرا امکان ندارد؟ نه اصلا، می فهمم شارع اصلا نظر ندارد نه اطلاق و نه تقیید به هیچ کدام.

س: در مقام ثبوت چون آگاهی به تقسیمات دارد

ج: داشته باشد. لا اله الا الله، آگاهی داشتن حتما باید مثلا قید بزنند. نه من آگاهی دارم و با آگاهی خودم قید نمی زنم. نه اینکه قید نمی زنم، اصلا نظر ندارم. دقت کنید. من آگاهی، می دانم، در همان مقام ثبوت دارم می گویم. می گویم من نظرم به اصل تشریع است. خب از من سوال بکنند این تشریع تو آگاهی داری که این بالاخره اطلاق دارد؟ خبائث یعنی همه خبائث یا بعضی؟ می گوید می دانم اما من نظر به این قسمت اصلا ندارم. اصلا در مقام ثبوت نه اثبات نه مقام ابراز لفظ. من فقط می خواهم بگویم اجمالا این نه اجمالا، این شریعت خبائث را حرام کرده. آیا نظر به اطلاق بود؟ نه؛ به تقیید بود؟ نه.

س: مولا قبول می کند چه را تصور کرده؟

ج: ذات خبائث را

س: نمی تواند

ج: چرا؟

س: اطلاق یک فعل، اطلاق را باید تصور بکند یا اطلاق یک قسم خاصی از فعل

ج: هر دو را تصور می کند و هیچ کدام وارد نمی شود. یعنی بعبارة آخری می فهمد که می شود اطلاق را تصور کرد، می شود تقييد را تصور کرد، هیچ کدام را تصور نمی کند. علم هم دارد به این تصور، نه اینکه ندارد، نه اینکه جاهل است. چون هدفش این است می خواهد بگوید شیر دادن می شود پول گرفت، مزد گرفت، این است. اما چه خصوصیات، ساعتی باشد، چه خصوصیات باشد، مقدار شیر، مثلاً می گوئیم یک شیر ضروری برای بچه است، آن مفتکی، شیر غیر ضروری پولی؛ اصلاً نظربه این نکات ندارد. هیچ نظربه این نکات ندارد. آن فقط می خواهد این را بگوید. نه اینکه ملتفت هم نیست، ملتفت هم هست. نه اینکه ملتفت نیست. کاملاً ملتفت است. مثل اینکه شما به بچه می گوئید روزها بروید مدرسه؛ اصلاً ملتفت هستید که سال هست، سال چند روز است، سرما هست، گرما هست، ملتفت هم هستید، نظر نمی کنید، چون هدفتان مدرسه رفتن است. نمی گوئید به بچه؟

س: ۴۲:۲۶

ج: حالا اگر روزهایی که فرض کنید زمستان سخت بود، نه تعطیل هم نکردند، این مریض بود، بگوئیم آن اطلاق داشته، برو مدرسه، اصلاً نیست، هیچ کدام نیست نه اطلاق هست نه تقييد. این مثال عرفی است، البته قانونی نیست مثال عرفی.

س: می شود گفت که در مقام بیان بیش از این چیزی که می خواست بگوید نبوده،

ج: وقت ما را گرفتید تمام شد.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین