

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

الظاهرین المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

عرض شد که در تبیهات علم اجمالی یا موارد وجوب احتیاط، یا اصالة الاحتیاط به قول آقایان، یک بحثی درباره مسئله اضطرار شد. و عرض شد که عده‌ای از بزرگان بین اضطرار به معین و غیر معین فرق گذاشتند.

اگر اضطرار به معین باشد، در شرایطی علم اجمالی منجز هست و در شرایطی هم نیست. اما در اضطرار به غیر معین مطلقا گفتند منجز است. به غیر معین. عرض شد که مرحوم استاد ملتزم شدند به نقل کلام نائینی قدس الله نفسه به همان تقریبی که ما عرض کردیم.

عرض شد که مرحوم استاد مبنایشان این است که اضطرار به جامع است در غیر معین. و اگر هم یک طرفی را انتخاب کرد، باز هم اضطرار به همان جامع است، به آن طرف نیست. و لذا اگر حرام واقعی هم باشد، حرمتش برداشته نمی‌شود؛ چون به جامع خورده است. و این نظر مرحوم استاد. مرحوم نائینی می‌فرمایند نه اگر یک طرف را انتخاب کرد و معلوم می‌شود حرام است واقعا، آن حرمت واقعی برداشته می‌شود. دیروز این بحث را مطرح کردیم و امروز آن اشکال دوم استاد.

عرض کردیم اشکال دوم استاد به این است که اگر شما قائل شدید که حرمت برداشته می‌شود و جواز دارد، پس قائل بشویم به عدم تنجیز علم اجمالی. اینکه علم اجمالی منجز نیست و آن طرف دیگر هم می‌تواند انجام بدهد. چون من توضیحا عرض کردم وقتی که اضطرار به یک طرف لا بعینه باشد، مرحوم شیخ انصاری قائل به تنجیز است. یعنی یک طرف را شما انجام دادید، یک طرف رابه خاطر اضطرار، دو اناء است، دو تا ظرف است در آنها آب است؛ اضطرار داشتید که یکی را باید بخورید، آن یکی دیگر را باید اجتناب بکنید. اگر علم اجمالی داشتید یکی نجس است.

بعد از ایشان صاحب کفایه گفته نه لازم نیست. اجازه دادند. علم اجمالی منجز نیست.

بعد از ایشان مرحوم نائینی و مرحوم آقاضیاء و شاگرد دیگر ایشان مرحوم آشیخ محمد حسین اصفهانی و مرحوم آقای خویی قائلند به تنجیز، مثل شیخ انصاری قائلند به اینکه از آن طرف دیگر باید اجتناب کرد.

این اختلاف در یکصد و خرده‌ای سال اخیر.

عرض کنم که مرحوم استاد می فرمایند شما از آن طرف می گوئید این واقعا حرمتش برداشته شده، از آنطرف می گوئید علم اجمالی منجز است، آنطرف را باید انجام نده، ترک کند. خب این دو تا با هم نمی سازند. این اشکال دوم ایشان. آنجا هم باید مثل صاحب کفایه قائل به جواز بشویم.

من برای این نکاتی عرض کردم دائما که عبارت خود ایشان را می خوانم با یک توضیحی.

ثانیا اشکال دوم ایشان علی تقدیر تسلیم ارتفاع الحرمة واقعا، واقعا حرمت برداشته بشود، عما، یعنی عن ما، عن الذی یختاره المكلف، اگر این فرض را بکنیم. عرض کردم اشکال استاد این است که شما قائل بشوید که علم اجمالی منجز نیست مثل صاحب کفایه. این مقدمه بحث است. این در ثانی این مقدمه اشکال است. این مقدمه باشد تا خود اشکال را عرض بکنم خدمتان.

کیف یعقل الحكم بحرمة؛ بگوئیم این حرام است. الی زمان اختیار المكلف له لرفع اضطراره؛ بگوئیم این طرف این مثلا ظرف دست راستی حرام است تا زمانی که مکلف برای رفع اضطرار برش دارد.

فان تحریم الشیء، اگر این حرام است، انما لان یكون رادعا للمكلف عن اختیاره، تحریم برای من است. چطور می گوئیم تحریم هست تا زمانی که اختیار بکند، اختیار که کرد تحریم برداشته می شود. خب این که، چطور می شود خود تحریم به اصطلاح به اختیار، آن می خواهد جلوی اختیار مکلف را بگیرد. و سادا لطریقه

فکیف یعقل ان یكون، یعنی ان یكون تحریم الشیء ضمیر یكون، مغیا به، به اختیار مکلف، و مرتفعا، این تحریم برداشته بشود، عند حصوله، حصول آن اختیار.

فان جعل الحرمة للشیء، اگر شارع بگوید این ظرف دست راستی حرام است، آن وقت این حرمت هم المرفعة باختيار المكلف فعله، فعله را مفعول اختیار بگیرد، یعنی اختیار مکلف این عمل را انجام دادن. فان جعل الحرمة لشیء، آن حرمتی هم که برداشته می شود، اگر مکلف اختیار کرد آن حرمت برداشته می شود. لغو محض، این حالا مقدمه ایشان.

اما خود اشکال؛ این مقدمه تقریش بود. فلا مناص، این که عرض کردم اشکال. من الالتزام بكون ما یختاره المكلف لرفع اضطراره، آن که نمی شود که بگوئیم به اراده او، باید بگوئیم از اول حلال است. نمی شود به اراده او بگذاریم. یكون محكومة بالحلیة من اول الامر؛ پس بگوئیم از اول حلال بوده. و معه لا یتقی مجال، اگر از اول یک طرف حلال بوده علم اجمالی منجز است. چرا می گویند از آن طرف دیگر اجتناب بکند. روشن شد عبارت؟ این فلا مناص در حقیقت این خود اشکال است. آن مقدمه اشکال بود، این خود اشکال است.

پس شما باید بگویید این حلال است واقعا که از اول، و معه لا یبقی مجال لدعوی العلم الاجمالی بالتکلیف علی کل تقدیر؛ چون این اناء دست راستی که حلال، دست چپی هم مشکوک، جای برائت می شود.

فلا مانع الی الرجوع الی البرائه فی الطرف الاخر؛ یعنی آن ظرف دست چپی مثلا، در مثال ما.

فی ما کان الاضطرار الی غیر المعین سابقا علی العلم الاجمالی، مثل همان اضطرار معین، تقسیمش همان تقسیم است.

و بالجمله، ان الالتزام بسقوط التکلیف واقعا، اگر شما می خواهید بگویید واقعا تکلیف ساقط است، اما یختاره المكلف لرفع اضطراره، اگر واقعا تکلیف این ظرف دست راستی ساقط است، لا یجتمع مع القول بالتنجس فی الطرف الاخر، اگر واقعا حلال است، خب نمی شود بگوییم علم اجمالی در آن جهت.

فلا بد من الالتزام بعدم السقوط واقعا، بگوییم واقعا ساقط نیست. البته ایشان واقعا را یک توضیحی ندادند. کما اخترناه، بگوییم واقعا در این ظرف دست راستی ساقط نیست؛ چون اضطرارش به جامع است. وقتی دست راستی را برداشت این مصداق اضطرار نیست. این مضطر الیه نیست. آن وقت نتیجه بگیریم که جواز ارتکاب عقلا. یعنی بعبارت اخری شما اگر ظرف دست راستی را انتخاب کردید، نمی توانید بگویید حلال واقعا؛ می شود بگوییم يجوز ارتکابه عقلا. فرق است بین تجویز ارتکاب و حلیت. این را بعد توضیح می دهم.

فلا بد من الالتزام بعدم سقوط واقعا، این مراد بعدم سقوط واقعا این بالحلیة الواقعية الشرعية. کما اخترناه، پس آن که ما اختیار می کنیم این است که ایشان اضطرار به جامع دارد، چون به جامع دارد، به حکم عقل آمد یک طرف را انتخاب کرد. این طرف تجویز ارتکاب دارد، خوب دقت نکنید. نه اینکه این مضطر الیه است. این تجویز ارتکاب است. حالا که تجویز ارتکاب دارد و به حکم عقل است، به حکم عقل چون علم اجمالی منجز بود، در اینجا امکان موافقت قطعی نیست، چون اضطرار دارد. مخالفت قطعی حرمت مخالفت قطعی ۰۹:۰۷ پس آن طرف دیگر را انجام ندهد.

یا لا بد من الالتزام بعدم السقوط واقعا که ما فائیم؛ او بعدم التنجز فی الطرف الاخر کما اختاره صاحب الکفایه.

غرض این خلاصه اشکال مرحوم استاد و تقریبی که، البته این تقریبی که حالا به ذهن ما بود از عبارت ایشان، حالا مراد جدی ایشان چه بوده خودشان اعلم هستند. لکن خلاصه تقریب این بود که ما عرض کردیم.

البتة من احتمال می‌دهم این تقریبی که ایشان نقل کردیم الی الان این بود که اضطرار شما به جامع است. اضطرار شما به آن طرف نیست. این خلاصه تقریب. اگر شما ظرف دست راستی را هم برداشتید شرب کردید، این مضطر الیه نیست. و لذا ظرف دست راستی حلیت واقعی ندارد. علی تقدیر المصادفه، اگر واقعا هم حرام باشد، این حلیت واقعی ندارد. بلکه آنچه که دارد جواز ارتکاب است. چون جواز ارتکاب به حکم عقل است، عقل می‌گوید علم اجمالی منجز بوده، اینجا هم منجز است. چون می‌توانی یک طرف را ارتکاب بکنی، آن طرف دیگر را به حکم عقل ارتکاب نکن. یعنی به عبارت دیگر وجوب موافقت قطعی ساقط می‌شود، حرمت مخالفت قطعی می‌ماند. پس نمی‌تواند آن طرف را ... این خلاصه این تصور.

من فکر می‌کنم شاید چون ایشان شاگرد هر دو بزرگوار هم بوده، مرحوم آقای اصفهانی و مرحوم آقای آقا ضیاء قدس الله و اسرارهم، احتمال می‌دهم شاید همان معنایی که در ذهن آنها بوده مراد جدی ایشان باشد.

به هر حال تقریب را که ما خواندیم، عین عبارت را خواندیم و خودمان هم توضیحی دادیم. اما آن که در عبارات مرحوم اصفهانی و مرحوم آقای محقق عراقی آمده قدس الله سرهما یا اسرارهما، آن خلاصه‌اش یک زاویه دیگر بحث است. خوب دقت کنید.

آن زاویه این است که وقتی که شما اضطرار الی احدهما لا بعینه دارید، اضطرار به غیر معین دارید، شما اضطرار به حرام ندارید. آن نکته از این زاویه وارد شده. یعنی اگر فرض کردیم یکی حرام واقعی است، شما به حرام اضطرار ندارید. حتی اگر ظرف دست راستی را بردارید. شما به شرب آب اضطرار دارید. لذا آن دلیلی که می‌گوید حرام ثابت است خصوصا روی علیت تامه علم اجمالی، آن به حال خودش محفوظ است. خوب دقت بکنید. آن می‌گوید اضطرار شما به شرب آب است نه اضطرار شما به ارتکاب حرام. این زاویه بحث را نگاه بکنید.

شما الان اضطرار یک دفعه اضطرار معین است، مثلا یک ظرف شیر است یک ظرف آب است. شما اضطرار به آب دارید. خب اینجا اضطرار به یک شیء معینی است. می‌گوییم اگر واقعا هم این حرام بود، شما حلال است برایتان. این یکی حلال است چون به این اضطرار دارید.

اما یک دفعه شما به احدهما لا بعینه، یا ظرف دست راستی یا ظرف دست چپی؛ شما اضطرار به آب دارید، به شرب احد الانائین؛ اضطرار به حرام ندارید. این نکته فنی را از این راه وارد شدند. شما مضطر به شرب آب نجس نیستید. شما اضطرار به این پیدا نکردید. آن که شما به آن اضطرار پیدا کردید یکی از این دو اثناء را بخورید. پس شما علم داشتید یکی از این دو تا نجس است. خیلی خب بسیار خب

این جای خودش. اضطرار هم به احد المائین پیدا کردید. این با علم شما منافات ندارد. شما اضطرار به حرام پیدا نکردید. خوب نکته فنی را دقت کردید؟

شما اضطرار به حرام ندارید.

س: حرام بالاخره حرام تنزیلی است چون علم اجمالی داریم برای تحفظ واقع حرام شده. حالا چه فرقی می کند؟

ج: نه دیگر آن حرام واقعی نیست. شما اضطرار به شرب دارید. پس شما یک علم دارید به وجود حرام؛ یک اضطرار دارید به ارتکاب احد الانائین. آیا این اضطرار شما قدرت شما را سلب می کند؟ علم شما را که سلب نکرد. قدرت شما را سلب می کند؟ قدرت شما محفوظ است. قدرت به این معنا، کل واحد من الانائین را می توانید انجام بدهید. هم این اناء را انجام بدهید هم آن اناء را.

آن که مشکل دارد این است که ترک انائین نمی توانید بکنید. خوب دقت کنید. احد الانائینی که فاقد، هم قدرت برتری دارد هم ترک... کل واحد من الانائین را هم می توانید انجام بدهید هم می توانید... من یک تقریب جامعی بین کلمات مرحوم عراقی و مرحوم آقای اصفهانی چون دیگر بحث طولانی شد نمی خواهم زیاد، خلاصه بحث را بگویم که برویم جلو.

پس ما در باب تنجز تکلیف و سقوط تکلیف دو شرط اساسی داریم؛ یکی علم، یکی قدرت.

این دو تا با این اضطرار شما منافای نیستند. خلاصه بحث. یکی علم، علم دارید که احدهما ملاقی نجس است، احدهما حرام است. یکی هم قدرت، قدرت هم دارید. بله، آنچه که شما ندارید الان اینجا مفقود است، نمی توانید هر دو را ترک کنید. ترک هر دو؛ چون اضطرار به یکی دارید. اما این مضر با قدرت بر چیز نیست.

پس در این جا چون علم و قدرت هر دو وجود دارد، به حکم عقل، آن حکمی که بود اجتناب عن النجس منجس می شود. لکن چون به حکم عقل خوب دقت کنید، شما یک ظرف را می خوردید، یک ظرف را به حکم عقل می خورید، عقل این دو تا حکم را این جور جمع می کند؛ شما این علم تنجز پیدا می کند، يجب الاجتناب عن النجس، يحرم الشرب النجس، لکن چون عقل هم گفته یکی را می توانید انجام بدهید، پس به حکم عقل شما آن یکی را که انجام دادید، یکی دیگر را انجام ندهید. این می شود به قول آقایان توسط در تکلیف.

پس نه می توانیم کلا ول بکنیم نه می توانیم کلا قبول بکنیم. و بعبارة اخرى اگر اضطرار به معین بود، می گفتم توضیح می دهم اینجا مرادم بود. اگر اضطرار شما به معین بود، خوب دقت کنید، آنجا حلیت است. کل شیء اضطر الیه ابن ادم فقد احله الله. اضطرار شما به غیر

معین، حلیت هم حکم شرعی است. این حلال است واقعا حلال است. اما اگر اضطرار شما به غیر معین بود، آنجا دیگر حلیت نیست؛ چون شما اضطرار به شرب ماء دارید، نه به حرام. شما اضطرارتان به شرب ماء نجس نیست. شما اضطرارتان به شرب ماء است. اگر می خواهید این حلیت باشد، می گوئیم اگر شما ظرف دست راستی را برداشتید، خوب دقت کنید، و بر فرض هم واقعا حرام بود، آن وقت حلال است. خب اینها همه حالت تصادف است، اتفاق است. اگر شما ظرف دست چپی را برداشتید و واقعا حرام بود حلال است. اینها همه تصادف است. نمی شود حساب کرد.

آن که الان در ما نحن فیه در غیر معین داریم، حکم عقل به جواز ارتکاب است. ولذا عرض کردیم آقای خویی در عباراتشان هم گفتیم. آقای خویی می فرمایند یا باید بگوئیم حلال است یعنی باید بگوئیم حلیت ثابت نشده، ثابت نشده رفع حرمت کما اخترناه، این اضافه کردم، و بگوئیم ثابت شده جواز ارتکاب.

پس اگر اضطرار به معین شد، حلیت شرعی در می آید. اگر اضطرار به غیر معین شد، جواز ارتکاب عقلی در می آید. پس یک اضطرار می شود شرعی، یک اضطرار می شود عقلی. اگر معین شد اضطرار شما می شود به ادله اضطرار. اگر مخیر شد، معین نشد، اینجا به حکم عقل است. عقل می گوید شما مضطربید به یکی انجام بدهید، اما عقل نمی گوید شما حرام واقعی را انجام بدهید. شارع هم بگوید حرام واقعی برداشته شده. اصلا اینجا حرام واقعی مطرح نیست. آن که اینجا مطرح است شرب ماء است.

لذا اگر خوب دقت بکنید شما در باب اضطرار به معین حلیت را اثبات می کنید و در باب اضطرار الی غیر معین جواز ارتکاب. یکی می شود شرعی، اضطرار به معین می شود شرعی؛ اضطرار به غیر معین می شود عقلی. اینجا به حکم عقل، چرا؟ چون شما شرعی کجاست، کل شیء اضطرار الیه ابن ادم، یعنی کل شیء جعله الشارع و اضطر، من اینجا اضطرار به حرام که ندارم. من اضطرار به شرب ماء حرام که ندارم. من اضطرار به شرب ماء دارم نه حرام.

پس خواهی نخواهی شارع این را بر نداشته. چه این را برداشته؟ عقل. چون عقل می گوید شما اضطرار به آب دارید، بخورید. بالاخره شما جایز است نه اینکه حلال است واقعا. جایز است ارتکاب آن جایز است.

اگر آمد حکم کرد، حکم عقلی به خلاف حکم شرعی است. حکم شرعی عوض می کند اما حکم عقلی محدود می کند. می گوید شما تا مقداری که رفع اضطرار بکنید اشکال ندارد. آن مقداری که رفع اضطرار می کنید موافق قطعی واجب نیست. یعنی قطعا هر دو اناء را بخواهد بکند، در هلاک واقع می شود. هر دو اناء هر دو ظرف را رها کند خب هلاک می شود.

پس در اینجا عقل می گوید يجوز الارتکاب نه اینکه شارع گفته حلال. اگر عقل گفت يجوز الارتکاب، آنها حرفشان این است؛ این حکم عقلی محدود مثل حکم شرعی به حلیت نیست. آخرش عبارتشان اشعار به این معنا داشتند ولو صریح نبود.

پس نکته اساسی؛ یک، شما اضطرار به حرام ندارید. دو، اضطرار به حرام حلیت می آورد. اضطرار به معین حلیت می آورد. اما اضطرار به غیر معین جواز می آورد. این جواز هم به حکم عقل است. به ادله اضطرار نیست. به حکم عقل، نمی شود که هر دو اناء را رها کنید، خب می میرید، در هلاک واقع می شوید. نه این ظرف را بخورید نه آن ظرف را. اینجا پس حکم عقل آمد.

حکم عقل هم همیشه محدودیت درست می کند. به این معنا، دیگر لازم نیست برایتان موافقت قطعی هر دو را رها کنید؛ چون دارید هلاک می شوید. حالا که لازم نیست هر دو را رها کنید، عقل همین مقدار را بر می دارد نه اینکه اصلش را بردارد. چون اصلش را بر نمی دارد پس شما مخالفت قطعی نکنید، آن طرف دیگر هم اجتناب کنید.

لذا این تقریب بهترین تقریب برای توسط در تکلیف است. یعنی شما یک مرحله متوسط دارید. نه تکلیفان تماما ثابت است، نه تکلیفان تماما ساقط است.

س: اطلاق تکلیف را چه جوری برداشتید، آن که شما می فرمایید توسط در ترجیح است. مخالفت قطعی لازم نیست، مخالفت قطعی اشکال ندارد

ج: آقای خویی از توسط در تجزیه... این قائل می رود روی توسط در تکلیف.

س: شما اطلاق تکلیف را قید نزدیک با چیزی. حکم عقل نمی آید بگوید که این تکلیف مطلق را من قیدش زدم. می گوید در مقام تجزیه

ج: می گوید حکم عقل چه می گوید؟ می گوید شما اگر بخواهید موافقت قطعی بکنید هلاک می شوید. هلاک نباید بشوید.

س: خب باشد این دلیل نمی شود.

ج: اما حکم عقل نمی گوید آن یکی را هم رها کن. مخالفت قطعی را نمی گوید.

س: این باعث نمی شود که تکلیف از بین برود

ج: همین حرف همین است.

س: اشکال آقای خویی همین است دیگر

ج: آقای خویی در مرحله تجز گرفته، آنها در مرحله

س: عقل بیشتر از تجز دیگر کاری به تکلیف شارع ندارد. عقل می گوید این را انجام بده

ج: خب آقای خویی می گوید نقص به خاطر جهل است و تجز مشکل

آنها می گویند خود تکلیف مشکل دارد؛ چون محدودش عقل است. یعنی اضطرار چون غیر معین است تجویز عقلی است نه تجویز شرعی.

س: تکلیف شارع قید می خورد به حکم عقل؟

ج: بله، این تکلیف این چون تکلیف هم علم اجمالی بود دیگر. آن علم اجمالی که یجب الاجتناب عن احد الانائین، این نصف به نصف می شود. اسمش را گذاشتند توسط در تکلیف. این توسط در تکلیف یعنی این. یک مرحله وسطی است در تکلیف. یعنی چه در تکلیف مرحله وسطی است؟ نه می گوید تو اجتناب مطلق بکن، چون در معرض هلاک است، مضطر است به آب. نه می گوید رهایش کن مطلقا. پس آن موردی که اضطرار دارد می خورد، آن موردی که اضطرار ندارد ترک می کند.

اسم این را گذاشتند توسط در تکلیف. نه تکلیف ثابت ثابت است، نه تکلیف ساقط ساقط است. اگر ساقط ساقط بود باید از هر دو اجتناب می کرد و این موجب هلاکتش می شد. اگر ثابت ثابت بود هر دو را انجام بدهد. خب این مخالف با علمش است. بعدش هم اضطرار او به حرام نبود. خوب دقت کنید. تکلیف او هم به حرام است. اضطرار او به احد الانائین بود، به احد المائین بود.

پس بنابراین این نظریه، با اینکه مرحوم آقا ضیاء هم شاگرد آخوند است و آقای اصفهانی هم. لکن اینها نظرشان بیشتر به همان نظر مرحوم شیخ انصاری است که مرحوم نائینی هم با ایشان است.

حالا البته بحث هایی بین خودشان در تقریب یکدیگر دارند. من چون نمی خواهم وارد این بشوم خیلی طولانی هم شد تا همین جا. پس بنابراین تا اینجا فکر می کنم انشاء الله مسئله واضح شد. این هم راه دیگری غیر از آن راهی که از آقای خویی عرض شد.

پس بنابراین این راه نکات فنی این راه این است؛ شما در اضطرار به غیر معین جواز ارتکاب را اثبات می کنید نه حلیت. و اصولا اضطرار به حرام ندارید. به آن چیزی که اضطرار دارید احد المائین است. و اینکه گاهی ممکن است حرام بشود، این از اختیار شما خارج است. نمی شود رفع تکلیف، اثبات حلیت منوط به آن بشود. پس آن که شما دارید جواز ارتکاب است.

جواز ارتکاب هم معنایش حلیت نیست. این خلاصه این تصوراتی که در اینجا گفته شد.

عرض کنم که این مطلب که ما بیایم بین این دو تا فرق بگذاریم، بین اضطرار به معین و اضطرار، اجمالا درست است، حرف بدی نیست، خب فرق می کنند با همدیگر بلا اشکال فرق می کنند. اما نکته اساسی به نظر ما چیز دیگری است که به نظر ما رویش توجه نشده. نکته اساسی این است که ما در اینجا وقتی می گوئیم به این طرف ظرف دست راستی را برداشتی، این ترخیص در شرب هست، جواز شرب هست، نکته فنی این است که ما برای ظرف دیگر نمی خواهیم اثبات حرمت بکنیم. می خواهیم منع از ارتکاب بکنیم، منع از شرب، خوب دقت بکنید. شما می آید می گوئید یکی می شود حلیت شرعی، یکی می شود جواز عقلی. خیلی خب، آن که جامع بین این دو تا است جواز است. وقتی حلال بود جایز است خب. یعنی شما در علی کل تقدیر چه اضطرارتان معین، چه غیر معین جایز است. ما الان برای آن اناء دیگر چه اضطرار معین باشد یا غیر معین، می خواهیم بگوئیم جایز نیست شرب، شرب جایز نیست؛ نمی خواهیم بگوئیم حرام است.

سوال این است؛ وقتی شما علم دارید به دو طرف؛ یکی طرفش لا اقل جواز شرب دارد. یک طرفش لا اقل جواز شرب؛ می شود شما با این علمتان اثبات بکنید منع شرب را مطلقا؛ چون علم اجمالی است، علم تفصیلی که نیست. اشکال کفایه این است. اشکالی که در کفایه کرده این است. ترخیص در احد الاطراف با منع از دو طرف ممکن نیست. نمی شود بگوئیم

س: ترخیصش مطلق نیست

ج: ترخیصش مطلق است از این طرف که مطلق است که؛ یعنی هر کدام که

س: نه در فرض این است که آن را انتخاب نکنی، اگر این را انتخاب کنی دیگر این ترخیص نداریم.

ج: کدام یکی؟ دومی؟

س: بله

ج: از کجا؟

س: فرق تتجیز همین است دومی را انتخاب نکنی

ج: نکته اساسی دقت کنید، نکته اساسی شما علم به وجود نجس دارید. این علم منشأ شد که اجازه ندارید دو طرف را انجام بدهید. بله قبول. اما حالا شارع یا عقل اجازه داد ما یکی را انجام بدهیم

س: اجازه مطلق داد؟ می گوید نه اجازه می دهم این را تنهایی بخوری اگر اجازه

ج: نه اجازه مطلق است

س: نه دیگر فرض توسط در تجزیه این است

ج: فرض ذهنیت آقایان نکنید، آنها همان خود مطلب ذهنیت. می گوید شما می خواهید بگویید چه؟ هر دو را ترک کن. این هر دو را ترک کن، با اینکه می گوید یکی را انجام بده نمی سازد. این خلاصه اشکال.

تجویز لاحدهما مع منع عن کلهما؛ و به عبارت دیگر، توضیحات بنده است البته. شما نمی توانید بگویید طرف آخر حلال است یا حرام نیست یا حرام هست. شما این را که نمی خواهید اثبات بکنید. شما می خواهید بگویید این دو طرف ممنوع هستید، ارتکابش ممنوع هستید. به حکم عقل یا به حکم شارع شما از ارتکاب این دو طرف ممنوع هستید. از آن طرف می گوید شما ارتکاب یکی می توانید بکنید. خب نمی تواند بگوید از هر دو ممنوع هستید. این دو تا با هم نمی سازد.

این دو تا حکم که بگوید شما طبق آن علم، آن علم اقتضایش این بود؛ شما از دو طرف ممنوع هستید. از آن طرف هم می گوید شما یک طرف آزاد هستید. حالا یا حلیت که معین باشد یا جواز ارتکاب. این دو تا با هم نمی سازند، این دو تا حکم با هم نمی سازند. هم امتناع از دو طرف؛ چون این علم اجمالی اثبات نمی کند کل واحد حرام واقعی، کل واحد ملاقی نجس. این اثبات می کند منع از ارتکاب، شما ارتکاب نکن. خیلی خب بسیار خب. این علم اجمالی می گوید شما ارتکاب نکن. از آن طرف شارع یا عقل حکم می کند یک طرف را می توانید ارتکاب بکنید. خب این دو با هم نمی سازند. این اشکال در کفایه.

پس بنابراین معلوم شد در این صد و خرده ای سال اشکال در این دو طرف چه بوده است.

اما آن که به ذهن خود ما می آید و کرارا عرض کردیم. اولایک صحبتی کردیم در جلسات قبل که بیان نسبت بین ادله نمی کنیم. ما این را چند بار توضیح دادیم. اعتقاد ما این است که بیان نسبت بین این ادله در اصول عملیه درست نیست. چون شک و علم در هر دو به نحو معنای حرفی اخذ شدند نه معنای اسمی. چون این را چند مرتبه تکرار کردیم دیگر توضیحش نمی خواهیم بدهیم.

توضیحی که اخیرا عرض کردیم این بود که اصولا در باب اصول عملیه آن نکته فنی در ذهن ما این است؛ در اصول عملیه شما تعامل با واقع ندارید؛ شما تعامل با حد العلم دارید. هر جا شما تعامل با واقع کردید می شود اماره؛ هر جا تعامل با حد العلم کردید می شود اصل عملی. این قاعده کلی.

مثلا زید دیروز زنده بود، می گوید امروز هم زنده است. چرا؟ چون دیروز او را دیده اید. ببینید شما آن صورت علمی تان را آوردید. دیروز او را دیدید. این می شود اسمش اصل. یکی آمد الان گفت من با خیابان با زید بودم، این می شود اسمش اماره. اگر می دانید امروز زید زنده هست چون کسی خبر داد. این واقع است.

پس اگر شما تعاملتان با حد الواقع بود، می شود اماره؛ با حد العلم بود می شود اصل. این نکته فنی.

و لذا در باب اصول قاعده اش این طوری است؛ آن داده های ذهنی را حساب می کنیم، طبق آن داده های ذهنی تصمیم گیری می کنیم. لذا هم علم هم شرط در این جور جاها اینها به صورت معنای حرفی یا به تعبیر دیگر ما به صورت معنای اندکاکمی هستند. یعنی علم را فی نفسه نمی بیند. علم را به این جور می بیند که ایجاد، مولد یک چیزی است. این جوری نگاه می کند. در باب اصول این طور است. در باب امارات نه، علم طریقت دارد.

و لذا شأن علم در اینجا با آنجا فرق می کند، این را اخیرا توضیح دادیم. شما در باب علم که به معنای اسمی باشد، یک اثر برایش بار می کنید. مثلا علم دارید کتاب غصبی است، خب مصرف نکنید. این می شود علم به معنای خودش به معنای اسمی. اما علم دارید یا این کتاب غصبی است یا آن کتاب؛ دقت بکنید. شما علمتان به وجود احدهما است. اما چه می خواهید نتیجه بگیرید، نتیجه تان چیست؟ از هر دو اجتناب بکن. آن عمل شما از علم شما بیشتر است. اگر مقدار علم شما به همان مقدار عمل به مقدار علم بود، این را اسمش گذاشتیم معنای اسمی. این علم طریقت صرف است. اصلا علم شأنش این است که طریق صرف باشد. اما شما در علم اجمالی طریقت صرف نیست، چون اگر طریقت صرف باشد، شما می گوید یک کتاب غصب است، چرا می گوید از دو کتاب اجتناب بکن؟ این اسمش همان است که اسمش را گذاشتیم تولید. همان است که گاهی اسمش را گذاشتیم تصرف نفس. این همان است که گاهی اسمش را گذاشتیم ابداع نفس. نفس ابداع می کند، تصرف می کند.

پس بنابراین نکته فنی در علم و در باب شک حساب بشود. شک هم همین طور است. من سابقا توضیح دادم، همین دیروز و پریروز این مثال را عرض کردم. دارد لا تقض الیقین بالشک، از آن طرف انما الشک فی شیء لم تجزها فاذا جزته فشکک لیس بالشیء، گفتند معلوم

می شود که مورد قاعده تجاوز، استصحاب دیگر جاری نمی شود. چون اینجا می گوید شکک لیس بالشیء. نسبت این دلیل را با آن دلیل می گویند. لا تنقض یقین بالشک.

ما چند مرتبه چون توضیح دادیم دیگر تکرار نمی کنم. ما عرض کردیم این نسبت سنجی اینجا درست نیست. این نسبت سنجی. این توی مثل اکرم العالم و لا تکریم العالم الفاسق درست است، اینجا درست نیست. چرا؟ چون شک در اینجا اندکاکی است. چون اگر بخواهد استصحاب را نگاه بکند، مثلاً در همین مثال ما قاعده تجاوز، مثلاً در حال سجده شک در رکوع کرد. اگر بخواهد استصحاب را نگاه بکند، لا تنقض یقین بالشک، این باید نظرش به حالت قیام باشد. چرا؟ چون در حالت قیام که شما رکوع نکرده بودید، آن حالت را ببیند بگوید شما رکوع نکردید. اگر بخواهد استصحاب بکند باید حالت قیام را ببیند. اما اگر بخواهد قاعده تجاوز جاری بکند، می گوید بلی قد رکعت، اصلاً قیام را ندیده، رکوع را دیده. می گوید تو رکوع را انجام دادی.

و لذا عرض کردیم این نکته دائماً در ذهن آقایان باشد، در باب اصول شک همیشه اندکاکی است. می شود شک را به یک لحاظ نگاه کرد، یک اثر برایش بار می کنیم. به لحاظ اثر، این عرفی ما هم هست، عقلایی ما هم هست. روایت هم به همین تزیل است. مثلاً شک داریم این گوشتی که خریدیم، پاک است یا نه، حلال است یا نه؟ این سه جور گفتیم می شود تصور کرد؛ می شود شکتان را ببرید به حالتی که شما دارید ذبحش می کنید. شک می کنید ذبح بوده یا نه، اصالة عدم تزکیه جاری می شود. دو، می شود شک شما را لحاظ بکند به حالتی که شما از دست غصاب مسلمان گرفتید. اینجا اصالة السوق المسلمین جاری می شود. ببینید همان شک یکی است.

و لذا ما همیشه عرض کردیم که شک و علم در باب اصول اندکاکی هستند. طبیعتشان اندکاکی است. یعنی نمی آید علم را به عنوان طریق صرف نگاه بکند. و همین اشکالی است که الان ما به محقق اصفهانی داریم. ایشان می گوید علم و قدرت تمام است. من علم دارم یکی حرام است، قدرت هم که دارم، آن چه هم که من اضطرار دارم، اضطرار به حرام نیست. پس باید یکی را ترک کنم، یکی را هم انجام بدهم به خاطر اضطرار.

اشکال ما این است که می گوید ایشان علم و قدرت موجود است. تصادفاً نه علم موجود است نه قدرت. چون علمی که در اینجا هست آن عنوان احدهما است. شما می خواهید بیش از عنوان احدهما عمل بکنید. عملتان چیست؟ از هر دو اجتناب بکنید. خوب دقت کنید. می خواهید از هر دو اجتناب کنید. علمی که در اینجا به عنوان علم اجمالی منجز است، می خواهد نتیجه بگیرد از هر دو اجتناب کنید. این علم است. آن قدرتی هم که این را ثابت کرده این قدرت است. یعنی قدرت اجتناب شما از هر دو. اما اگر شما علم دارید که یک طرف

جایز است، یا حلال است، یا جایز است، حالا اگر معین هم باشد حلال است، اگر غیر معین باشد جایز است. یک طرف جایز است؛ می شود این عمل تولید بکند اجتناب از آن یکی را؟

اشکال کار این است. پس این که ایشان می فرماید و قدرت هم همین طور. چون علم بخواهد تولید بکند به هر دو، بگوید از هر دو ترک بکن، آنجا هم قدرت به هر دو مطرح می شود. آن وقت شما از باب اضطرار باید یکی را انجام بدهید، پس به هر دو قدرت ندارید.

و لذا خوب دقت کنید، حق در مقام این است که آقایان بحث علم را در اینجا با آن مباحث علم خلط کردند به نظرم. علم در باب علم اجمالی یک خصلت دیگری دارد؛ طریق صرف نیست، مولد است. خوب دقت کنید.

بحث این است؛ اگر بخواهد تولید بکند اجتناب عن کلا الانائین را با اینکه یجوز ارتکاب احدهما می گوئیم تولید نمی کند. این سوال این است. این نکته فنی این است. این وجدانی اش.

شاید هم مراد کفایه همین بوده. البته کفایه جور دیگری گفته است. شاید هم مراد کفایه به ارتکاز اصولی اش همین بوده است. دقت بکنید.

پس بنابراین این که مرحوم، بله اضطرار به هر حال نیست. قبول است. ما دنبال حلال و حرام نیستیم اصلاً. خوب دقت کنید. ما دنبال جواز ارتکاب و عدم جواز ارتکاب هستیم. ما در باب علم اجمالی وقتی می گوئید یکی از این دو اثناء ملاقی نجس است، دنبال این نیستیم که این حلال واقعی است، آن حرام واقعی. دنبال این هستیم که شما باید از این دو اجتناب بکنید. از این دو اجتناب بکنید.

آن وقت این را می گوئیم جور در نمی آید. از این دو تا اجتناب بکن، ولیکن یکی را می توانی بخوری. حتماً هم بخور نه اینکه می توانی بخوری؛ چون به حکم عقل هلاک نفس است مثلاً. بحث ما سر این است که این دو تا با همدیگر نمی سازد. یعنی نمی سازد این علم دیگر مولد نیست. آن وقت شما باید توسط تصویر بکنید. البته آقای خویی رفتند روی همین تجیز علم. گفتند این عمل ایشان از این راه آمدند. این علم مولد یکی است. خب نمی شود دیگر. این علم مفروضش این است که باید مولد دو تا باشد.

مرحوم آقای محقق عراقی از راه تکلیف رفتند. توسط در تکلیف. و لذا به نظر ما نه توسط تکلیف ثابت است نه توسط در تجز ثابت است و نه تجیز ثابت است. آن که به ذهن می آید، این علم اجمالی شما که احدهما نجس است، به این معنا که شما از این دو تا اجتناب بکنید، با آن ترخیص شرعی یا عقلی در احدهما نمی سازد. یعنی به عبارت دیگر اگر مجموع این داده ها را به ذهن بدهیم، این نتیجه که شما

از آن یکی اجتناب بکن، نمی سازد. این روی این نکته که علم را شما به معنای به اصطلاح طریق صرف نگرفتید، می خواهید از علم تولید بکنید. این نکته فنی این است.

این که آقایان این بحث را مطرح کردند، اضطرار به حرام، به حلال، نمی دانم معین غیر معین، این نکته فنی، اشکال اساسی ما به آقایان تصویر را از این راه نبردند. آنها در ذهنیتشان علم یک خصلت تنجیز دارد مطلقا. خود آقاضیاء هم اینجا اشاره، تصریح می کند. نگاه کردند به تنجیز علم.

ما در اینجا بحثمان تنجیز علم نیست، بحثمان تولید علم است. یعنی علم چه تولید می کند؟ در باب علم اجمالی؛ چون اگر بخواید تنجیز باشد، تنجیز به مقدار خودش، به مقدار احدهما. تنجیز به مقدار علم است. در اینجا اضافه بر آن مقدار تنجیز احدهما می خواهد تولید بکند و لذا آن تنجیز با تولید فرق می کند. خوب دقت بکنید.

مثلا خود آقایان قائل هستند که یکی از این دو اناء اگر ملاقی خون بود و نجس بود، شما اگر پیراهنتان به یکی خورد، می گویند نجس نمی شود. اما اگر پیراهنتان به هر دو خورد، خب قطعا نجس می شود. دقت می کنید؟ چرا این را گفتند؟ اگر پیراهنتان به یک ظرف خورد، نجس نمی شود، ملاقی احد اطراف؛ پیراهنتان به هر دو خورد نجس می شود. سرش چیست؟ سرش همین است که من الان توضیح دادم. آنها راه های دیگری رفتند. چون آن کلاهما، یعنی اگر به هر دو خورد، این تنجیز علم است؛ چون شما علم پیدا کردید یکی نجس است. وقتی علم پیدا کردید روی نجاست منجز می شود. لباستان به هر دو خورد منجز است، لباس نجس است. اما کل واحد من الطرفین تولید است، تنجیز نیست. این را شما درست کردید. این نجس واقعی نیست. لباس شما به یکی بخورد، نجس نمی شود، پاک است؛ اما لباس شما به هر دو خورد. این فرق بین تنجیز و تولید است.

شما الان دیگر نیاوردم اگر آقایان مراجعه کردید، آقاضیاء اینجا چسبیده تنجیز علم اجمالی، تنجیز، این تنجیز، دقت بکنید، ما معتقدیم این اصلا زیربنای فقهی ما با آقایان فرق می کند، اصل زیربنایش اینجاست. آقایان رفتند روی مسئله تنجیز؛ ما عرض کردیم تنجیز به مقدار خود علم است. اگر بیش از علم شد، تولید است. یا به تعبیر دیگر ما ابداع است.

اگر شما علم دارید احدهما نجس است، به همین مقدار این تنجیز است. لباس شما به هر دو اناء خورد، نجس است. این علم شما منجز است بلا اشکال. اما وقتی می گویند کل واحد اجتناب. و لذا ببینید، شما جامع را نجس می دانید، کل واحد را وجوب اجتناب. این

سرفرق این دو تا است. کل واحد می گوید وجوب اجتناب. اما نجس آن جامع است. پس آن مقداری که تنجیز شده، آن جامع است. آن مقداری که تولید شده کل طرف است.

الان در ما نحن فیه یک طرف ترخیص هست، یا حلیت شرعی به قول آقایان یا ترخیص عقلی. ترخیص هست. اگر ترخیص آمد دیگر این علم نمی تواند تولید بکند. دیگر علم چرا؟ چون یک طرف ندارد، یک طرف دارد. در یک طرف نمی تواند تولید بکند. چون شما از علم می خواستید، و لذا هم آقایان گیر کردند. لذا گفتند یک درجه وسطی است. خب این درجه وسط را چه جور می خواهید اثبات بکنید.

س: هر دورا بخورد که دیگر تولید می شود؟

ج: مسلم خب مفروض این است که یکی خورده

س: شما می خواهید براثت از آن جاری بکنید آن یکی را هم بتوانید بخورید. فرض این است

ج: حتی اگر هر دورا هم بخورد. چون اگر فرض کنید مثلاً آن طرفی که مضطر الیه است، مثلاً آن طرفی که اول خورد، یکی حرام است دیگر واقعا، یکی که واقعا برای او جایز نیست. آن یکی دیگر هم مشکوک است.

پس بنابراین دقت فرمودید؟ به ذهن ما حق با امثال صاحب کفایه است. این علم اجمالی منجز نیست. این حق در مطلب به نظر ما، قاعدتا این طور است.

تنجیز علم اجمالی غیر از تنجیز علم تفصیلی است. در تنجیز علم اجمالی تولید هم خوابیده. با ترخیص در یک طرف، خوب دقت بکنید، با ترخیص در یک طرف یا شرعا و یا عقلا نمی تواند تولید بکند. و این که بگویید نه یک تولید بین بین بکند، خب این یک دلیل خاصی می خواهد. این یک دلیل خاص موردی می خواهد و الا طبق قاعده نمی تواند.

آقای خوبی می فرماید اینجا نکته اش همان تنجیز تنجیز بین بین می کند. مرحوم آقای محقق عراقی می گوید نه تکلیف بین بین است. یکی شده توسط در تکلیف یکی شده توسط ... هیچ کدام نیست. نه توسط در تکلیف است نه توسط در تنجیز و نکته فنی به ذهن ما این است. هذا کله حسب قواعد.

و اما حسب موارد در فقه سابقا در بحث ابتلاء هم عرض کردیم. انصاف قضیه فقیه باید موارد را هم حساب بکند. مشکل است انصافش... مثلا عرض کردیم اگر اضطراب پیدا کرد دو تا مایع مقابلش است، اضطراب به یکی پیدا کرد، و لکن این دو تا مایع مرد بین خمر هستند با خمر. یکی را ارتکاب کرد، طبق قاعده ارتکاب دیگری هم به نظر ما اشکال ندارد.

اما وقتی نگاه بکنیم به ادله روی خمر زیاد تأکید شده این به خاطر ادله است. آن تأکید شدید در باب خمر که عرض کردیم در روایات معروف حالا سند روشنی ندارد از نظر ما، در روایت معروف، یعنی از نظر ما یعنی در پیشگاه اصحاب ما، معروف اصحاب رجالی و غیر رجالی ما، در معروف بین اصحاب ما درست وضع سند روشنی ندارد، اگر بنا بشود کاشتن، کاشتن یک قلمه به عنوان اینکه بعد خمر باشد، این حرام باشد، که عرض کردم عادتاً بین کاشتن علی کل تقدیر حالا کشاورزی هم ما حالا دیگر بروند زیر خیمه و چادر و اینها بحث دیگری است، سه سال طول می کشد. با اینکه ممکن است در این سه سال شخص بمیرد، توبه بکند. اگر این سه سال موجب حرمت بشود، در ما نحن فیه به طریق اولی می شود.

لذا موردی را هم باید حساب بکنیم. یک بحث اصولی داریم. مثلا بگوییم فرض کنید مثلاً یک فرض کنید مثلاً می دانی یا این بت است یا آن بت است، مضطر است یکی را بخرد. پس بگوییم یکی دیگر را هم بخرد. چون تأکید شارع روی بت خیلی زیاد است، ممکن است بگوییم در اینجا به خصوص مورد حق ندارد آن یکی را هم بخرد. ولو یکی را اجازه داشت بخرد، شک دارد، می داند یکی بت است مثلاً. دقت کردید؟ چون شارع تأکید کرده است.

آن وقت در مباحث مکاسب توضیح دادیم تأکید شارع در مسائل این جوری است؛ مثلاً یک دفعه می گوید این را نخر، یک دفعه می گوید این را در خانه نگذار. ببینید اینها همه درجات تأکید است. این را مثلاً به کار نبر. مثلاً طلایی که یک مجسمه طلایی از بت ساختند. این حتی در دست باید بازی نکنی. در لباس نگذار، در جیب نگذار. اینها یکی است. همین جور درجات دارد. ما در مباحث مکاسب اشاره کردیم.

تا آنجایی که می گوید این را بکوب و نابود بکن. کسر الاسماء، پس این بت باید شکسته بشود. این درجه که می آید معلوم می شود به تمام درجات وجودی اش این مبلوس است. دقت کردید؟ این استظهار موردی است. یعنی ولو شما احتمال می دهید و این احتمال فی نفسه اگر غیر این مورد بود، منجز نبود. شما طبق احتمالات حق ندارید آن ۴۵:۳۴ به خاطر عظمت آن مطلب.

متن کامل مطابق با صوت دروس خارج اصول فقه حضرت آیت الله استاد حاج سید احمد مددی الموسوی (حفظه الله)

یکشنبه - ۱۳۹۴/۰۱/۲۳

موضوع: خارج اصول فقه

صفحه ۱۷

جلسه: ۸۵

البته ما عرض کردیم این موردی است. این بحث موردی است. لکن در کتب آقایان غالباً نیامده، اصولی صرف فرض کردند. انصافاً موردی هم باید حساب کرد.

وصلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین