

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

المعصومین و اللعنة الدائمة علی اعدائهم اجمعین

اللهم وفقنا و جمیع المشتغلین و ارحمنا برحمتک یا ارحم الراحمین

بحث در تنبیه یازدهم بود، خلاصه اش این بود که عرض کردیم در کلمات فقها سنتنا و شیعتا و اصولیین، در مواردی که شک بشود در اثنای یک عملی مثل نماز یا حتی مثل طواف که آیا مانع را به جا آورده یا نه، مشهورشان استصحاب صحت کردند، این بحث شده که آیا این استصحاب صحت جاری است یا نه.

عرض شد که اگر بخواهیم این بحث را فقط از زاویه اصولی نگاه بکنیم همین کلمه استصحاب هست و صحت. صحت یک امر انتزاعی است، از تمامیت عمل انتزاع می شود، هر وقت عمل تام بود می گویند صحیح است و هر وقت ناقص بود می گویند فاسد است پس چون از تمامیت انتزاع می شود و خودش یک امر انتزاعی است خود صحت فی نفسه چیزی نیست که استصحاب بشود. استصحاب باید دارای یک موضوع یا حکم معینی باشد صحت چون امر انتزاعی است تابع منشا انتزاع خودش است، خودش چیزی نیست که استصحاب بشود. این خلاصه بحث را می خواهم جمع بکنم چون چند روز فقط صحبت کردم، خلاصه آن نظر نهایی را در این چند جلسه جمع بکنیم پس باید ببینیم مراد از تمامیت چیست.

عاداتاً در کتب اصول، صحت را بعد از تمام عمل نگاه می کنند می گویند این عمل صحیح است، خب این جا هم که اثنای عمل است این که معنا ندارد، استصحاب صحت در اثنای عمل معنا ندارد. بگوییم دو رکعت خوانده نمی داند این مانع نماز هست یا نه. استصحاب صحت بکند و هنوز اثنای عمل، نماز تمام نشده است پس بنابراین این معنا که به طور متعارف در کتب اصول مراد از صحت است این اصلاً تصویر نمی شود. این امر انتزاعی تصویر نمی شود و قابل نیست لذا آمدند گفتند که یک امر انتزاع بکنیم از یک نکته دیگری. یکیش صحت تاهلیه است بگوییم اجزای سابق اهلیت داشتند که اگر بقیه اجزا به آن ملحق بشوند صحیح باشد. این صحت تاهلی را استصحاب بکند. این هم یک تصویر.

تصویر این هم وضعش واضح است و آن این که در اجزای سابق شکی نشده، اجزای سابق به صلاحیتشان باقی است. مشکل این است که این عمل را نمی دانیم به هم زد یا به هم نزد. در اجزای سابق شک نیست پس این هم مشکل دارد.

نکته راه دیگر بگوییم همین طور که دیروز از مرحوم آقاضیا خواندیم که ایشان به مرحوم نائینی نسبت بدهیم بگوییم صحت تدریجی. چون ایشان نقل کردند که مرحوم آقای نائینی قائلند که امر وقتی متعلق پیدا می کند به یک امری که تدریجی الوجود است خود آن امر به تدریجی منحل می شود و لذا در خود امر هم تدریجیت در متعلقش هست و به امر هم می خورد. آن وقت مراد از صحت یعنی این صحت تدریجی، اجزاء که تدریجی هستند.

جوابش این است که حالا من نمی دانم مرحوم نائینی به این مبنا قائل است یا نه، با قطع نظر، این صحت همان که عرض کردم صحت انتزاعی صرف است، اولاً ما کلاً انحلال را قبول نکردیم، حالا چه تدریجی باشد. انحلال که کلاً مورد قبول نبود که مورد اشکال بود و علی تقدیر قبول این تدریجی ای که در این جا هست یک امر انتزاعی صرف است و امر انتزاعی صرف قابل استصحاب نیست.

احتمال دیگری در این استصحاب: مراد صحت هیئت اتصالیه است، این هیئت اتصالیه نماز که تا حالا قطع نشده بود این را استصحاب بکنیم. طبعاً این احتمال اگر بیاید این زاویه فقهی پیدا می کند و آن این که آیا ما در نماز هیئت اتصالیه داریم یا نداریم که صحت بخواهد از آن انتزاع بشود. شواهدش را عرض کردیم که دلیلی بر هیئت اتصالی نداریم، نه در نماز نه در طواف و نه در سعی دلیلی بر هیئت اتصالی داریم، آن هم مرحوم شیخ ادعا کرده در خصوص نماز، عرض کردیم این ادله ای که در آن تعبیر آمده کافی نیست مضافاً به آن اشکالات دیگری که مرحوم نائینی فرمودند.

پس بنابراین انصافش این است که جریان این استصحاب در این جا فی غایة الصعوبة و الاشکال لذا مرحوم آقاضیا هم به اتعاب نفس. البته یک عبارتی داشت در آن حاشیه ای که دیروز خواندیم که خود ایشان هم ظاهراً در استصحاب اشکال داشتند لذا همان مطلبی که مرحوم نائینی فرمودند اگر اصل محرز در این جا جاری نشد که استصحاب باشد باید به اصول غیر محرز برگردیم که عادتاً برائت است، اصالة البرائة است، البته این بنا به این که در شبهات موضوعیه هم باشد. در شبهات حکمیه که ما اصلاً استصحاب را قبول

.....

نکردیم. این تمام فرض هم جایی است که شبهه موضوعیه باشد. در شبهات حکمیه کلاً استصحاب را قبول نکردیم پس بنابراین مطلبی که آقایان فرمودند کلاً در فقه و در اصول، سنتا و شیعتا، قدیم و جدیداً که استصحاب صحت باشد روشن نیست. بله برگشت به اصول غیر محرز مثل اصالة البرائة یا اگر موردی جایی اصالة الاشتغال و احتیاط بود ظاهراً آن بلا مانع است اما جای اصول محرز در مانحن فیه نیست و می شود در آن جا با اصالة البرائة عن المانع، عن القاطع به همان معنایی که اصالة البرائة پیش ما هست چون ما اصالة البرائة را به عنوان اصل قبول نکردیم. آن چه که قبول کردیم این است که این حکم را نمی دانیم لذا منجز نیست نه این که برائت ظاهری نفی حکم ظاهراً باشد. این حکم منجز نیست چون حکم بر فرض هم ابلاغ شده باشد، ثابت هم باشد یک مرحله دیگر می خواهد که مرحله تنجز است و آن وصول به مکلف است. هر وقت حکم ما وصول پیدا نکرد منجز نیست، این دیگر نکته خاصی ندارد. حکم که منجز نبود مانعیت و قاطعیت و این حرف ها هیچ کدام ثابت نمی شود.

اصالة البرائة پیش ما این است لذا اصل هم نیست، این قاعده است. یک قاعده عقلائی است، اصل عملی نیست، اصالة البرائة پیش ما اصل عملی نیست. اشتغالش اصل عملی است اما اصالة البرائة اصل عملی نیست. عرض کردیم هر وقت شما یک صورت ذهنی داشتید می خواستید اثر را بار بکنید بر چیز دیگری غیر از صورت ذهنی، این اصل است اما اگر اثر را بر همان صورت ذهنی خواستید بار بکنید دیگر این اصل نیست، این جز اصول نمی شود. مثلاً صورت ذهنی شما این است که این قطره خون یا در این ظرف افتاده یا در این ظرف. در یکی افتاد. اگر بخواهیم از یکی اجتناب بکنید این تعبد می خواهد اما اگر بخواهید از هر دو اجتناب بکنید آن هم تعبد می خواهد. از هر دو اجتناب کردن که ما احتیاط می گوئیم این غیر از آن صورت ذهنی ای است که شما علم پیدا کردید. شما علم پیدا کردید که یکیش نجس است نه دو تا اما عملاً از دو تا اجتناب می کنید. این اصل می شود، اصلاً معنای اصل این است پیش ما خیلی راحت است، هر وقت آن صورت ادراکیتان را نگاه بکنید اثر را می خواهید بار بکنید بر غیر آن صورت ادراکی، در آن صورت ادراکی تصرف بشود اصل عملی می شود اما روی همان صورت ادراکی بار کردید این دیگر اصل نمی شود مثلاً دیروز زید زنده بود می خواهید بگویید امروز زنده است، این اصل می شود. چون علم شما این بود که دیروز زنده است، علم شما این نبود که امروز زنده

است. اگر الان دیدید که زید الان با او صحبت کردید می گوید من الان دیدمش که زنده است. خب این که اصل نیست، این به قول آقایان یا اماره است یا خود قطع است یا ادراک مستقیم و مباشر است.

علی ای حال آن چه که باید در ذهن باشد، آن وقت اگر گفتیم حکم به ما نرسیده است منجز نیست، این قاعده است اصل نیست. بله چون منجز نیست ظاهرا برداشته شده، این اصالة البرائة است. خوب دقت بکنید و لذا آقایان اصولی ها که قائل به اصالة البرائة هستند باید این را اثبات بکنند و لذا مفصل ما در اصالة البرائة گفتیم هم حدیث رفع ثابت نیست، حدیث حجب با آن متنی که در صدوق آمده ثابت است، بقیه احادیث هم که دلالت ندارد. علی ای حال تعبدی نیامده که به شما بگوید حکم اگر منجز نیست ظاهرا برداشته شده. این می شود اصل عملی. مرحوم نائینی می فرماید برائت عقلی به معنای نفی عقوبت است، لازمه اش نفی حکم است ظاهرا. این لازم را قبول نکردیم، ما در اعتبارات لازم را قبول نکردیم. درست است ایشان فرمودند لازم است اما قبول نداریم. آن عدم عقوبت هم نه این که به معنای اصل باشد چون منجز نیست، این یک قاعده.

قاعده دوم: احکام جزائی بر احکام منجز بار می شود، این هم قاعده است، این هم اصل نیست. اگر عقوبت نیست چون منجز نیست. بعدش هم مراد عقوبت نیست، احکام جزائی است و بعدش هم احکام جزائی مطلقا نیست. این ها را هی توضیح دادیم، احکام جزائی ای که مترتب بر عنوان عصیان می شود و ترمذ بر قانون. احکامی که موضوعش عصیان و ترمذ قانون است در جایی که حکم منجز نشود بار نمی شود. این مراد از قاعده نفی عقوبت بلا بیان و اما این که نفی حکم ظاهرا، این تعبد می خواهد، همچنین تعبدی ثابت نشده است. من این مطلب را هی تکرار می کنم چون یکمی خلاف مشهور است برای این که راه بحث را هم به شما نشان بدهیم. راه بحث در اثبات اصالة البرائة این است که اثبات بکنیم دلیلی قائم شده اگر منجز نشد ظاهرا نیست. این دو تا با همدیگر. البته عرض کردیم ظواهر عبارات اهل سنت حتی در شیعه در اصالة البرائة این است که می گوید اصلا واقعا نیست. حالا آن اصالة البرائة دیگری است. آن اصالة البرائة نیست، آن قاعده می شود. آن می گوید اصلا واقعا نیست. یک حکمی است که اصلا واقعا نیست. عرض کردیم کسی مثل مرحوم صدوق به حدیث اطلاق کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی تمسک بکند آن ظاهرش این است که واقعا نیست

چون مطلق یعنی مطلق در واقع نه در ظاهر و مقام علم. هر چیزی اصل و قاعده بر این است که آن مباح است، مطلق است، شما می توانید انجام بدهید مگر این که نهی وارد بشود، شارع نهی بکند نه نهی به شما برسد. اگر گفت نهی به شما برسد آن ظاهر می شود ولی اگر گفت شارع نهی بکند آن واقع می شود. این هم جز اصولی بود که ما استظهار کردیم. این مطالب را تکرار می کنیم چون خیلی کثیر الدوران است و کمتر به این وضوح گفته شده است.

گفتیم هر جا غایت هر حکمی محدود به علم بود اصل است، هر جا غایت حکمی محدود به یک امر واقعی بود قاعده است، این دو تا را فرق بگذارید. این کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی اگر مراد این باشد که هر چیزی شما رها و مطلق هستید تا شارع نهی بکند، یرد یعنی شارع نهی بکند. اگر مفاد حدیث این باشد این حکم واقعی می شود یعنی هر چیزی در واقع جائز است، حلال است، شما می توانید انجام بدهید تا حدی که نهی از شارع صادر بشود اما اگر گفت کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی یعنی نهی به تو برسد، یرد یعنی به تو برسد این حکم ظاهری می شود. هر جا غایت علم آمد حکم ظاهری می شود. کل شیء نظیف حتی تعلم انه قدر، حکم ظاهری می شود. کل شیء لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه می شود حکم ظاهری. هر جا الناس فی سعة ما لم یعلموا. حالا یا ما لم یعلموا یا ما لا یعلمون بنا به اختلاف نسخ. البته این حدیث نیست لکن جور های مختلف نقل شده و قرائت شده است. هر جا علم آمد آن جا حکم ظاهری می شود. هر جا امر واقعی آمد حکم واقعی می شود. این ها این قواعدی است که در مانحن فیه است.

پس بنابراین اگر شک کردیم مثلاً چیزی که از تبسم بیشتر است و از قهقهه کمتر است آیا قاطع هست یا نه؟ این حکم یعنی قاطعیت یا مانعیت یا مبطلیت، هر چه می خواهید بگویید این منجز نمی شود إلا با وصول. اگر علم ندارید منجز نیست. خوب دقت بکنید. نه اصالة البرائة چون مرحوم نائینی اصالة البرائة جاری کردند چون بنده هم کرارا عرض کردیم ما اصالة البرائة نداریم، آن چه که داریم حکم اگر به شما نرسید ولو در واقع باشد ولو شارع ابلاغ کرده به شما نرسید منجز نیست، اگر حکم منجز نبود آثار جزائی بار نمی شود، این اصل نیست، این قاعده عقلانی است. این را هم می شود عوض کرد، یک چیزی نیست که حکم عقلی باشد یا قابل تغییر نباشد. می شود عوضش کرد مثل حق الطاعة ای که بعضی ها گفتند. بگوییم نه آقا احتمال هم که دادیم باید دنبالش انجام داد. مشکل

ندارد اما متعارف عقلا فعلا این است، متعارف در قوانین عقلائی این است. حالا یک مولا و عبدی باشد که خیلی آدم سخت گیری باشد عبد را به مجرد احتمال می خواهد تکه پاره بکند آن بحث دیگری است چون این حق الطاعة یک مولای سخت گیری باشد. مبنای حق الطاعة مولای عجیب غریبی را فرض فرمودند.

علی ای حال و إلا متعارف قانونی در دنیا این است که اگر منجز نشد و البته این منجز نشدن با طرق متفاوت است نه این که در اتاق برود در را ببندد و بگوید من حکم را خبر ندارم، با طرق متعارف منجز نشد احکام جزائی ای که بار می شود بر عنوان عصیان. چرا این را می گوئیم؟ چون احکام جزائی ای که بر واقع بار می شود آن ها مترتب می شود. مثل دیه، شما سنگ زدید به گنجشک بخورد به شیشه مردم خورد شکست شما ضامنید، ضمانت، ضامن بودن یا به قول بعضی ها ارش یا دیه، این تابع عنوان عصیان نیست، تابع واقع خودش است یعنی هر وقت شما یک نقصی را در مال مردم ایجاد کردید چه با التفات و چه بی التفات. خواب بودید، از بالای پشت بام افتادید تازه آن یک نفر مرد دیه او را باید بدهید. این دیگر کار به این ندارد که شما التفات داشتید، التفات نداشتید، آن را اصطلاحا ما این جور می گوئیم احکام جزائی تابع واقع. مراد از واقع یعنی شیشه شکسته شد این باید جبران بشود، شخص مرد باید جبران بشود، یک چیزی به جای آن قرار بگیرد، کلمه دیه در لغت فارسی به معنای پرداختی است. یک پرداختی ای باید داده بشود تا جبران آن نقص را بکند، آن نقصی را که ایجاد شده جبران بکند. فرض کنید این پول در آور خانه بود، حالا اشتباها بدون التفات کشته شد این باید تا یک سال، دو سال، سه سال، پنج سال تا این خانواده خودش را جمع و جور بکنند به طور طبیعی باید جبران بشود، باید آن نقص جبران بشود. برای جبران آن نقص اصطلاحا همین یک مبلغی را به عنوان پرداختی و دیه می دهند، این نقص جبران می شود تا این خانواده بتواند جای آن را تا یک مدتی پر بکند و بعد به حال طبیعی برگردد. این اجمال قصه است.

اما مسئله زندان، هر جا آمد شلاق، زندان، جریمه نقدی، دست بردن، این ها احکام جزائی هستند که بر عنوان تمرد و عصیان بار می شوند. کسی که تمرد بر قانون بکند این احکام جزائی را دارد، لذا خوب دقت بکنید اگر گفت دیه را بده، اگر گفت ارش را بده، اگر گفت قیمت آن را بده. این ها احکام جزائی هستند که بر عنوان عصیان بار نمی شوند، احکام جزائی ای هستند که تابع واقعند اما اگر

گفت مثلا زندانش بکنند، جریمه نقدی بده، از کار برطرفش بکنند، گذرنامه اش را بگیرند، ممنوع السفرش بکنند، مطبش را ببندند، همین کار هایی که الان متعارف است که در دنیا انواع مختلف جزاها وجود دارد. طبیعتا این جور جزاها بار می شود در جایی که عصیان و تمرد و مخالف است، نه فقط مخالفت نظام بلکه تمرد بر نظام است یعنی به عبارة اخری این احکام بر مخالفت نظام بار نمی شود. اگر بر مخالفت نظام بار می شد مثل دیه بود که ولو در صورت جهل هم این احکام باید بار می شد لکن این ها بار می شود بر کسی که متمرّد است، عاصی است، امروزی ها نافرمانی مدنی می گویند. می خواهد نافرمانی بکند و کاری را انجام ندهد این آثار بر او بار می شود.

پس بنابراین چون مرحوم نائینی کلمه برائت را این جا فرمودند ما یک توضیحی بدهیم چون من دیروز هم عرض کردیم که به اصالة البرائة بر می گردیم. اصالة البرائة پیش ما اصل نیست، یک قاعده عقلائی است و در حقیقت دو تا قاعده عقلائی است، یکی این که به ما نرسیده و یکی هم این که وجدانی است. اگر نرسید تنجز نمی شود، این یک قاعده عقلائی و اگر تنجز نشد احکام جزائی ندارد. به جای احکام جزائی در کلام شیخ عقوبت آمده است، شیخ انصاری. یا نفی قاعده عقاب بلا بیان یا نفی عقاب به خاطر. این کلمه عقاب مراد در این جا همین اصطلاحی است که من عرض میکنم، شما کلمه عقوبت را. در حدیث رفع هم شیخ می گوید و یحتمل أن یراد به العقوبة، نفی العقوبة، مراد از عقوبت احکام جزائی است خصوص عقوبت و دست و پا بریدن نیست. مراد کلیه احکام جزائی است لکن احکام جزائی ای که بار می شود بر عنوان عصیان نه احکام جزائی ای که تابع واقعند. حالا ان شا الله این مطلب روشن شد. پس بنابراین حق در مقام همینی است که ایشان فرمود.

پرسش: این تعبیر با آن توقیفی بودن سازگار است؟

آیت الله مددی: بله طبعاً، توقیفی نیست، بر می گردد به عرف مگر جایی شارع تصرف بکند. به عرف بر می گردد و لذا چون نکته اش این است که اگر مثلی باشد ابتدائاً مثل، نبود قیمی، مثلاً شیشه را می خرد می آورد می گذارد. همین عین این شیشه موجود است. این ان کان مثلیا مثله، این در اصطلاح فقها آمده، در روایت نیامده است. این تعبیر که ضمانش این ها از باب قاعده عقلائی که اگر یک

چیزی را تلف کرد باید جای او بیاید. حالا اگر جای او بعینه موجود است خب همان را می آورد / اگر بعینه موجود نبود به قیمت بر می گردد که قیمت عرفی باشد مگر شارع تصرف بکند. اگر قانون تصرف کرد مثل دیه که دیه را معین کرده است و إلا معلوم است که اگر نکته دیه این باشد شما ممکن است یک بچه چهار ساله را بکشید این متکفل در آمد خانواده که نیست اما دیه اش با مرد یکی است، فرق نمی کند. علی ای حال این مقدارش عرفیت دارد. یک مقدارش هم طبیعتا قانون برای انسجام و یکنواختی انجام می دهد. در جامعه یک انسجامی باشد قانون در این جا می آید فرق کسی که منشا در آمد خانواده اش است یا پیرمردی است که کار نمی تواند بکند و خانواده هم از راه ایشان زندگی نمی کنند. اگر کسی او را خطاء کشت باز هم باید دیه بدهد. غرض این که گفتیم نکته دیه این است که جای آن، این معنایش این نیست که همیشه این طور باشد، عملا در خارج این طور نیست اما قانون هست پرسش: مواردی مثلا در جبهه شهید می شود چجوری است که در کتاب جهاد نیامده که حاکم اسلام باید خانواده او را اداره بکند

آیت الله مددی: تصادفا در این روایت دارد که در رسیدگی به خانواده های شهدا که حتی نامه آن ها را به جبهه برساند. این ها از احکام ولایی استفاده کردند یعنی نیامدند حکم کلی بگذارند. از حکم ولایی استفاده کردند چون مواردش مختلف است مثلا ممکن است گاهی اوقات مخصوصا الان در زمان ما فرض کن یک کشوری مثل عراق به کویت حمله کرد و چند نفر را کشت این ها دیه را از خود عراق گرفتند، سازمان ملل بردند، دیه هم در سطح جهانی الان ده میلیون دلار است، فعلا الان دیه ده میلیون دلار است، وقتی دیه گرفتند برای هر نفری ده میلیون دلار گرفتند، دیگر با این زندگیش را اداره می کند اگر بنا باشد ده میلیون دلار را به طرف بدهند دیگر نیاز ندارد که بنیادی و تشکیلاتی و پولی و ماهانه ای باشد مخصوصا کشور هایی که درآمد هایشان یا روی مالیات است یا از منابعشان مثل نفت است، بیایند از مالیات مردم کم بکنند یا از منابع نفتیشان به این خانواده شهید بدهند، این پولی است که قاعدتا سازمان ملل می دهد یعنی یک قانونی است که سازمان ملل می گذارد، جز قوانین رسمی جهانی است و بعضی از کشور ها در همان حادثه بود که ۲۷۰ نفر در یک هواپیما منفجر می شود بیست سال قصه طول می کشد، اول منکر بود آخرش قبول کرد. دو میلیارد و هفتصد میلیون ازش گرفتند، برای هر نفری ۱۰ میلیون دلار، تمام آن دیه را تا آخر کامل و تام و شامل از او گرفتند، طبیعتا این دیگر

نیازی ندارد لذا این را جز احکام حکومتی گذاشتند چون نحوه اداره حکومت قیام به این عمل می کند. این جز احکام کلی نیست که در هر جامعه ای اگر جبهه رفتند و شهید شدند حتما باید بنیاد شهید باشد، بنیاد جانبازان باشد.

این راجع به این تنبیه، پس استصحاب صحت به این وجوهی که ما عرض کردیم که جمع و جورش کردند جاری نیست. اگر بنا بشود با شرایط خودش باید به اصول غیر محرز برگردیم. اصول غیر محرز اصول عادی، همین اصولی که عمل صرف است. عرض کردیم هر اصلی که به رفتار و عمل شما کار داشته باشد غیر محرز است. هر اصلی که موضوع را تنقیح بکند محرز می شود. و این تابع اعتبار است. عرض کردم اصول ان شا الله شانش شاید نزدیک باشد تابع کیفیت لحاظ و اعتبار است. من یک مثال واحد خدمتان عرض کردم می شود انواع مختلف اصول را تصویر کرد، این جور نیست که حتما یکی. مثلا از امام می پرسد که رفتم بازار گوشت گرفتم چکار بکنم؟ اگر امام فرمود تو آن جا بودی که این چجوری ذبح کرد یعنی اصالة عدم تذکيه، تو شک در تذکيه داری اصل این است که تذکيه نشده باشد اگر امام این تعبیر را می کرد. این معنایش این است که امام اصالة عدم تذکيه جاری کرد. می گوید تو آن جا بودی؟ این اصل محرز است و نتیجه اش این است که این گوشت مردار است نمی شود خورد.

دو: امام می فرماید تو از دست مسلمان گرفتی، این یعنی قاعده سوق مسلمین. یعنی این مذکی است بخورید، می شود مصرف بکنید. می گوید از دست مسلمان گرفتی. این هم اصل محرز می شود یعنی چون از دست مسلمان گرفتی پس وقعت التذکيه عليه. این هم محرز می شود لکن ضد اول است.

سه: امام ممکن است بگوید این را بخور، کار نداشته باش. این بخور اصل غیر محرز می شود. آن دو تا محرز اند، اگر فقط جری عملی بود غیر محرز می شود. اگر تشخیص موضوع توش امد محرز می شود. البته بعضی از آقایان بین تنزیلی و محرز فرق گذاشتند به نظر ما فرق نمی کند و این نکته اش هم این شد که روشن شد احتیاج به تعبد نداریم. ما هم در زندگیمان همین کار را می کنیم اصولا یک مطلب قانونی است. قرار دادن اصول روی ملاکاتی ملاکات قانونی دارد ما ملاکاتش را هم توضیح دادیم. ملاکاتش الان باز یاد مبارکتان باشد هر جا شما آمدید در صورت ادراکیتان نه در واقع، در صورت ادراکیتان تصرف کردید اصل عملی می شود. هر

.....

جا در صورت ادراکیتان تصرف کردید اصل عملی می شود. مثلاً می گوئید من نمی دانم این پاک است یا نه، نمی دانم. شارع می آید می گوید بگو پاک است، این تصرف شد. می گوید بگو نجس است این هم تصرف شد. لذا اصالة الطهارة پاک است، چرا؟ چون ادراک شما این است که نمی دانم پاک است یا نجس. می گوید بنا بگذار پاک است این اصل می شود. دیروز زنده بود امروز نمی دانم می گوید بگو امروز هم زنده است اصل می شود. هر جا در صورت ادراکی شما تصرف شد یعنی آمد با صورت ادراکی شما تعامل کرد این اصل عملی می شود. هر جا آمد واقع را برای شما، کیفیت وصول به واقع را گفت اماره می شود پس فرق بین اماره و اصل این است. ان شا الله چون این بحث را بعد باید توضیحات دیگر بدهیم ان شا الله واضح تر خواهد آمد.

و اصل هم روشن شد، گاهی تصرف در موضوع می کند، تنقیح موضوع می کند می گویند محرز یا تنزیلی، گاهی اوقات فقط جری عملی شما را می گوید، این کار را بکن یا نکن، این اصل غیر محرز می شود. ببینید شما در احتیاط نمی گوئید قطره خون در این افتاد و در آن افتاد، می گوئید نمی گوئید در این افتاد و در آن افتاد. اگر می گفت قطره خون در این افتاد و در آن افتاد می دانیم در یکی افتاده، این می شد اصل محرز. اما اگر گفتید از هر دو اجتناب بکن اصل غیر محرز می شود. دیگر ضوابط اصل محرز و غیر محرز هم کاملاً روشن شد. هم ضوابط ثبوتیش هم اثباتیش و این که ما هم در زندگی خودمان داریم، پدر با بچه اش این کار را می کند. قانون در مواردی برای شهروندان این قانون را قرار می دهد و الی آخره. نکته تحلیلش و نکات بیانیش را هم بیان کردیم. طبیعتاً اگر هم بین علما اختلاف شد مال همین است مثلاً مشهور است اما صدوق، من عبارات صدوق را خواندم صدوق این فهم را کرده است که کل شیء مطلق یعنی واقعا جائز است تا این که شارع حکم به حرمت بکند. اگر این باشد قاعده می شود. اماره می شود، حکم اماره پیدا می کند. آقای خوئی می فرماید حتی یرد فیه نهی، نهی به تو برسد، اگر این شد اصالة البرائة می شود. پس معلوم شد کجا اشکال است؟ کلمه یرد. نکته اشکال را همیشه، اگر می خواهید فکر بکنید روی کلمه یرد. حتی یرد فیه نهی، آقای خوئی می گوید یرد فیه نهی یعنی نهی به تو برسد. نهی به تو برسد اصالة البرائة می شود. یرد یعنی شارع ینهی می شود قاعده. این ادبیاتش را هم برای شما توضیح دادیم که خیلی راحت می توانید. چرا؟ یرد فیه نهی اگر شارع باشد این جا تعامل با واقع است. هر جا

تعامل با واقع باشد قاعده و اماره است. ربطی به اصل ندارد. هر جا تعامل با صورت ادراکی است شما به آن اصل عملی می گوئید.

به ذهن ما خیلی مطالب روشن و واضح است و کجا اصل عملی هم ثبوتش را روشن کردیم هم ادبیاتش، ادبیات اصل عملی چه ادبیاتی است و در استظهار از دلیل. البته ما در یرد فیه نهی گفتیم حق با مشهور است ظاهرش صدور نهی از شارع است نه وصول نهی به مکلف. ظاهرش یرد فیه نهی از شارع است اما این که مراد به تو برسد این خلاف ظاهر است. بله همین حدیث، چون این حدیث در کتاب صدوق مرسل آمده، رُوی عن رسول الله یا قال رسول الله کل شیء مطلق، یا قال الصادق علیه السلام. صادق است از رسول الله نیست. کل شیء مطلق یا رُوی عن الصادق کل شیء .. لکن عرض کردیم این یک روایت واحده دیگری هم داریم. این متنی که صدوق آورده منحصر به صدوق و فقیه و هیچ جای دیگر نیست. در هیچ یک از کتب ما چنین متنی وجود ندارد. نه کتب اربعه و نه غیر اربعه. بله در غیر کتب اربعه در کتاب امالی شیخ طوسی دارد و الاشیاء کلها مطلقة حتی یرد علیک فیها امرٌ أو نهیٌ، سندش هم گیر دارد، ابهام دارد، مشکل دارد. حالا غیر از این که شیخ طوسی در کتاب های دیگرش مثل تهذیب نیاورده، در کتب اصولی بهش تمسک نکرده است حالا بحث های سندیش و متنیش جای خودش. ما آن جا فقط ذکر کردیم که انصافا. البته آقای خوئی این روایت را ذکر نکرده است. انصافا آن جا احتمال دارد یرد به معنای وصول باشد. آن جا احتمال دارد، چرا؟ چون دارد حتی یرد علیک، کلمه علیک را توش دارد. در این یکی علیک ندارد. آن جا یک کلمه علیک اضافه دارد. بعید نیست عرف عربی از علیک وصول را بفهمد. یرد علیک یعنی به تو برسد. یرد علیک غیر از یرد فیه نهی، یرد فیه نهی شارع نهی بکند اما یرد علیک ظاهرا با کلمه علی انسان احساس می کند که مراد وصول باشد. اگر آقای خوئی آن حدیث را ذکر می فرمودند به ما نحن فیه بهتر می خورد متاسفانه علی ما فی التقرير آن حدیث نیاورده. البته آن حدیث هم مشکل دارد، نمی خواهم بگویم سندش درست است. آن حدیث مشکل دارد مضافا به انفراد شیخ طوسی. هیچ جای دیگر هم آن حدیث را نداریم. در این احادیث مطلق دو تا داریم. البته یک حدیث دیگر از امام هادی داریم، سألته عن الصلوة فکتب علیه السلام مطلق لا باس به. کلمه مطلق آمده اما با این تعبیر مطلق شاید امام تمسک به همین قاعده کردند. تطبیق فرمودند.

.....

ما یک جای دیگر هم داریم اما به لحاظ این که به درد قاعده بخورد این دو تاست، یکی منحصر در من لا يحضره الفقيه است و یکی هم منحصر در امالی شیخ طوسی است یعنی مرحوم شیخ طوسی فرض کنید در کتاب خلاف به مناسبت هایی یا در کتاب مبسوط یا در کتاب تهذیب و استبصار یا حتی در تفسیر به یک مناسبتی آوردند. در کتبی که دارند به یک مناسبتی حدیث را بیاورند ولو به عنوان روی، ولو به عنوان روی عن ابی عبدالله، نه نداریم. منحصر در کتاب امالی ایشان وارد شده است. بله این یک حدیث شیخ طوسی به درد برائت هم بهتر می خورد چون امر و نهی هر دو را دارد: الاشياء مطلقة حتی یرد علیک فیها نهیٌ او امرٌ، حالا من تردید دارم که امرش اول است یا نهیش. حتی یرد علیک فیها امرٌ او نهیٌ. امرٌ اول است. کلها ندارد؟ این هم راجع به این بحث هایی که شد. یکمی از بحث خارج شدیم به خاطر فوائدی که دارد.

تنبیه بعدی که مرحوم آقای خوئی دارند، آقایانی که خواستند به مصباح ایشان مراجعه بفرمایند آقای خوئی یک مقداری از تنبیه را آوردند، مرحوم نائینی نیاوردند بحث نکردند. یک بحثی بوده می گویند بین مرحوم سید بحر العلوم و یک یهودی که الان در اصطلاح عراقی ها چفل بهش می گویند. یک شهرکی است الان حتما بزرگ شده، زمان ما شهرک بود، نزدیک کوفه یعنی ما پیاده که می رفتیم اول به همین می رسیدیم، اولش شط بود از پل عبور می کردیم، در اصطلاح محلی به نام چفل معروف است که مخفف کلمه ذو الکفل است، ادعا می شده که این جا قبر ذو الکفل است و یهودی ها آن جا بودند. آثارش هست و آن محل عبادتگاهش هم هنوز هست با قبر های خود بزرگان یهودی ها هم آن جا هست. همان عمارت مخصوص خودشان هم هست. از همان سال پنج سالی بعد از تاسیس این دولت غاصب که در فلسطین تشکیل شد یهودی ها تدریجا از عراق بیرونشان کردند آن جا رفتند طبق یک نقشه ای که داشتند. این کار در زمان پادشاهی قبل از جمهوری شد. علی ای حال این ها را که بیرون کردند این یهودی ها هم از این جا رفتند اما این شهرک هنوز به این نام است. تا زمانی که ما بودیم چفل بهش می گفتند. می گویند مرحوم سید بحر العلوم در یک سفری که می رفت در این جا با آن عالم یهودی بحثش می شود. او می گوید شما نبوت موسی را قبول دارید ما هم قبول داریم استصحاب می کنیم. نبوت حضرت محمد که محل شک بین ما و شماست. ما قبول نداریم. بعد مرحوم بحر العلوم می گوید من نبوت موسایی را

قبول دارم که بشارت به حضرت پیغمبر داده است اما آن موسایی را که تو می گویی قبول ندارم لذا جای استصحاب نیست. حالا این دیگر بعد ها در حوزه نجف هم این بحث شد، البته آقای خوئی در این جا بحث دیگری را هم بهش اضافه کردند بحث استصحاب شرائع سابقه. استصحاب شرائع سابقه از قدیم در میان اهل اسلام مطرح بوده. من توضیح دادم که یک راهی بود در زمان صحابه در فکر افتادند عده ای از احکام را پیدا بکنند حس می کردند در قرآن یا در روایاتی که خودشان داشتند از پیغمبر نقل نشده. این باب اجتهاد به این معنا از آن جا باز شد و این ها راه هایی رفتند. من چون چند بار این را توضیح بدهم چون خیلی حس می کنم آقایان ما توجه ندارند که اصلا کلمه اجتهاد چجوری در فرهنگ اسلامی وارد شد. این از آن زمان باز شد مخصوصا زمان دومی، این مخصوصیتش نه به خاطر این که حالا او یک هیبت خاصی و حسابی دارد. نه چون دومی یک گروهی را مشورتی، گروه مشاوران تشکیل داده بود که از صحابه را که پانزده نفرش از اهل مکه مهاجرین بودند مثل طلحه و زبیر و سعد ابن ابی وقاص و امیرالمومنین. ابن عباس آن وقت بچه بود، با ابن عباس صحبت می کرد اما در مجمع مشورتی نبود. پانزده تا هم از بزرگان اوس و خزرج و مدنی ها که اصطلاحا انصار می گفتند. آن وقت در آن جا گاه گاهی می نشستند گاهی یک مسئله تا یک ماه هم طول می کشید که این را چکار بکنیم. این اجتهاد و این زحمت کشیدن، جهد و جهد و زحمت از آن جا گرفته شد این خیلی تاثیر گذار در دنیای اسلام شد. اگر همه آن ها یک مطلبی را قبول می کردند این اجماع شد، اجماع در فقه اسلامی از این جا آمد. کلمه اجماع در فقه اسلامی و لذا هم نوشتند اجماع اهل حق و عقد این مراد است. این اولین اهل حل و عقدش همین سی نفر مجمع مشورتی بود که درست کرده بود. این اگر درست بشود ریشه خیلی از احکام روشن می شود. این چون در بین ما کم شده نمی خواستم وارد این بحث بشوم فقط اشاره وار. علی ای حال کیف ما کان بعضی وقت ها هم خودش یک جهت را ترجیح می دهد لذا اسم این اجتهاد شد، اسم این تحری شد، اگر لفظ تحری شنیدید مراد این است، تحری یعنی اخذ به احرار، شایسته تر، می گفت در این نظریات این یکی بهتر است، بعد از یک ماه، بعد از ده روز بحث و جدل و سر و صدا یکی را ترجیح می داد لذا این می شد رای. حاکم اعلام می کرد آن مردک اعلام می کرد که آقا مثلا حکم این است. آن وقت این تدریجا مخصوصا چون آن ها حکومت دستشان بود تدریجا این بحث در دنیای اسلام ادامه پیدا کرد

.....

لکن بعد از اصطلاح خودشان خلفای راشدین، چون کسانی که آمدند چون از پیغمبر هم روایت داشتند که خلافت تا سی سال است بعدش شاهنشاهی است، پادشاهی است، دیگر بعدش خلافت نیست، یک نوع پادشاهی و ملک بودنی که سخت است که می گوئیم پادشاهی ستمگرانه مثلا، سختی بود لذا خیلی به آرای این ها اعتماد نداشتند. این جا این شد که همان جُهد و اجتهاد و زحمت از خلیفه روی فقها و علما رفت. آن وقت خلیفه یکی را اعتماد می کرد. آن وقت شیعه چون حکومت دستش نبود این تفریعات را کمتر مبتلا می شد. تا حکومت دستش بود در زمان امیرالمومنین، شش ماه امام مجتبی بله لکن این دو نفر امیرالمومنین و امام مجتبی را هم اهل سنت جز خلفای راشدین می دانند. یک اصطلاحی دارند این پنج تا یعنی آن سه تای اولی و امیرالمومنین و امام مجتبی بعد عمر ابن عبدالعزیز و بعد متوکل مخصوصا عمر ابن عبدالعزیز، این شش تا را جز خلفای راشدین می دانند حتی به سیره عمر ابن عبدالعزیز اخذ می کنند، جز خلفای راشدین است. عده ایشان متوکل را هم می دانند. حالا در این حد هم نباشد چون عمر ابن عبدالعزیز فتوا دارد، اصلا آرا دارد، عمر ابن عبدالعزیز آرای فقهی دارد و لذا آرای فقهیش در حد این نبود که مادام او حاکم است، بعد ها فقها روی آرای فقهی عمر ابن عبدالعزیز حساب کردند. از بحث خارج شدیم، البته اطلاعش ضروری است اما جایش در این بحث نبود.

کیف ما کان یکی از راه هایی که بعد ها فقها به این رسیدند که ما می توانیم عده ای از احکام را اثبات بکنیم اگر در قرآن یا در سنت رسول الله از احکام سابق چیزی نقل شده که اصطلاح شد استصحاب احکام شرائع سابقه. این یواش یواش از آن جا شروع شد تا به اصول آمد. بحث اصولی پیدا کرد.

اما استصحاب نبوت حضرت موسی به طور رسمی در حوزه های ما از زمان سید بحر العلوم قبل از شیخ انصاری رواج پیدا کرد لکن به طور غیر رسمی یعنی به طوری که در مصادر باشد اولین بار از حضرت رضا نقل شده است، در همین عیون اخبار الرضا در مناقشه ای که بین یهودی یا مسیحی است می گوید هر دوی ما به نبوت عیسی اعتقاد داریم پس استصحاب می کنیم، نبوت رسول الله هم که مشکوک است شما قبول دارید من قبول ندارم استصحاب نمی شود. در آن جا جواب حضرت این است که کل عیسی، تعبیر به کل شده لذا آقایان یک بحثی کردند که عیسی شخصی است، چرا حضرت فرمودند کل عیسی؟ تعبیر کل چرا کردند؟ حضرت می خواهند

بفرمایند هر عیسایی که بشارت به پیغمبر داده ما او را قبول داریم، هر عیسایی که بشارت نداده. حالا این روایات چون یکمی سندا گیر دارد احتمال دارد که این لفظ مثلا خیلی دقیق نقل نشده باشد. اشکالی که بعد ها شده سر این کلمه کل است. این کل یا کل موسی. الان یادم رفته مسیحی بود یا یهودی

یکی از حضار: جاثلیق مسیحی بود

آیت الله مددی: مسیحی بود.

یکی از حضار: در احتجاج است

آیت الله مددی: قاعدتا احتجاج از عیون اخبار الرضا باید گرفته باشد. کل عیسی. من در ذهنم هست که در عیون است، احتجاج که قرن ششم است، احتجاج در ذهنم نبود.

علی ای حال کیف ما کان آقای خوئی هر دو را در این تنبیه متعرض شدند، یکی استصحاب نبوت و خود شرائع ادیان نبوت حضرت موسی و عیسی و یکی هم استصحاب احکامی که در شرائع سابقه بوده مثل این که و لمن جاء به حمل بعیر و انا به زعیم چون در این آیه مبارکه یکی این که انسان می تواند در باب جعاله مجهول بیاورد. بگوید یک چیزی، حمل بعیر مجهول است، البته جواب داده شده که حمل بعیر در آن زمان معلوم بوده، ماها الان پیش ما مجهول است. بار بوده مثلا پنج کیلو، وقتی می گفته به اندازه بار شتر، بار شتر مثلا ۱۵۰ کیلو بوده، این نبوده که حمل بعیر هر قدر بعیر است، این بعیر با آن بعیر فرق بکند، این بعیر سر حالی باشد دویست کیلو بار بزنند، یک شتر بی حالی باشد ۱۰۰ کیلو بار بزنند. این این جور نبوده که مجهول باشد. این معلوم است نه این که این مجهول باشد که بعد بیابیم بحث بکنیم

و انا به زعیم، این که ضمان ما لم یجب، کسانی که قائل شدند ضمان ما لم یجب درست است حالا به هر حال این را فقط می خواستم اشاره بکنم وارد بحث نشوم. در بعضی از روایات هم که بعضی از احکام آمده که فعلا وارد نمی شویم.

حق در مطلب این است که راجع به نبوت همان طور که مرحوم نائینی فرمود جز امور اعتقادی است و این جای استصحاب نیست. این راهی است که مرحوم آقای نائینی رفت، البته مرحوم آقای خوئی استصحاب را با اماره یکی گرفته. احتمالش به آقای خوئی اشکال وارد می شود. توضیحش را ما عرض کردیم که ما در باب استصحاب مثل بقیه اصول عملی یک نوع تصرف در صورت ذهنی می دانیم. یک صورتی را ابداع می کند، امثال نبوت و عقائد با ابداع درست نمی شود، این راهی است که ما رفتیم. شبیه راه مرحوم نائینی است. البته این کلمه ابداع را ایشان ندارد چون آنی که صورت ذهنیه شماست که در واقع بود دیروز زنده بود، شما ابداع می کنید امروز هم زنده است این ابداع است، صورت ذهنی را ایجاد می کنید. عقاید و نبوت را نمی شود با صور ذهنیه درست کرد. اشکال اساسیش به نظر ما این است. البته نائینی هم می گوید در عقاید یقین معتبر است نمی شود وارد بشود. ما از آن راه وارد نشدیم همان راهی که الی الان در باب استصحاب گرفتیم.

و اما شرائع سابقه، اجمالاً این است که شرائع سابقه روشن نیست که هر شریعتی که می آمده شریعت سابق را تماماً نسخ کرده باشد. این قصه جاء به حمل بعیر در قصه حضرت یوسفی است که در وقتی است که پادشاه مصر است. معلوم نیست که این شریعت خود حضرت موسی بوده یا حضرت یوسف بوده یا اصلاً شریعت بنی اسرائیل بوده، اسرائیل یعنی حضرت یعقوب. یعقوب پسر اسحاق پسر حضرت ابراهیم. این معلوم نیست، شاید قانونی بوده که در حکومت مصر بوده.

علی ای حال فعلاً وارد جزئیات نمی شویم. انصافاً اگر ثابت شد یک حکمی در شرائع چون ما در عده ای از روایات داریم که مثلاً ما قامت شریعة، ما جاءت شریعة إلا بتحريم ست یا مثلاً حنیفیه پنج تایش در بدن است و پنج تایش در راس است و این در تمام شرائع ابراهیمی بوده. ثابت نیست که حتماً اگر شریعت جدید آمد تمام شریعت سابق باید نسخ بشود. بیشتر انزلنا علیک الکتاب مهیمنا، بیشتر ناظر به کلیات و تحریفات و يعرفون الکلم عن مواضعه، آن تحریف های کلی چارچوب های کلی بیشتر مراد است اما تک تک احکام بخواهد برداشته بشود این خیلی روشن نیست مضافاً به این که ما الان در شرائع ممکن است در اول زمان پیغمبر در مکه اما بعد ها مخصوصاً ما شیعه چون بعضی از احکام را که الان اشکال شده چون سنی ها به این آیات مراجعه کردند، چون سنی ها مجبور بودند به

مجموعه روایات پیغمبر و ظواهر آیات مراجعه بکنند، ما در طول ۲۵۰ سال بعد از پیغمبر به ائمه علیهم السلام مراجعه کردیم. این

طور نیست که در این ها شک و شبهه ای پیدا بشود که احتیاج به استصحاب شرائع سابقه باشد.

پس بنابراین استصحاب مثل نبوت و عقاید که حرف بی اصلی است و به هیچ وجه قابل قبول نیست، نکات دیگر هم دارد که وارد

بحث نمی شوم اما نسبت به شرائع سابقه اگر ثابت شد یک شریعتی از سابق بوده، اولش خیلی مشکل است، اگر ثابت شد عادتاً روی

مبانی شیعه ائمه نسبت به آن موضع دارند، موضع در این جا از راه ائمه است، بحث استصحاب نیست. بله اصل اولی این است که

شرائع الهی یکی اند، یک جریان واحد در تاریخند.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين