



تقریرات درس خارج فقہ

استاد آیت اللہ فرحانے دامت برکاتہ

جلسات 36 تا 40

۱۴۰۱/۱۱/۰۲ - ۱۴۰۱/۱۰/۱۸

قم - مدرسہ ی فقہی امیر المؤمنین علیہ السلام



@albayann

فهرست جلسات

جلسه 37

۱۴۰۱/۱۰/۱۹

جلسه 36

۱۴۰۱/۱۰/۱۸

جلسه 39

۱۴۰۱/۱۱/۰۱

جلسه 38

۱۴۰۱/۱۰/۲۶

جلسه 40

۱۴۰۱/۱۱/۰۲

1401.10.18

جلسه سی و ششم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

بررسی نظر امام در جریان حدیث رفع در جهل

بحث به فرمایشات حضرت امام در مسئله جریان حدیث رفع در جهل رسید. ترتیب فرمایشات امام در خلل، منظم است. ایشان ابتدا خلل تقیه ای را مطرح کردند و نشان دادند که خلل تقیه ای، خلل عمدی است اما اضطراراً اتفاق می افتد و در آن، یا فعل زیاده اتفاق می افتد یا ترک. در این رابطه ادله ای وجود داشت. یکی از آنها، حدیث رفع است که در حال بحث از آن استیم. یکی دیگر، حدیث لاتعداد است. چون دارم اجمال مطالب سال قبل را می گویم لاتعداد را جدا می گویم من

فعلاً رفع را می گویم دیگر ترتیب کتاب را سال قبل گفتم الان دارم کلیت آن را جا می اندازم. در تقیه لاتعاد هم است. در لاتعاد حیث عمد اضطراری آن را خواهیم گفت.

ایشان در خلل عن عمد، تقیه را بحث کرد و تقیه مداراتی و سایر انواع تقیه که همه نکاتش آنجا گفته شد. ما بحث حدیث رفعش را خواندیم و بعد از اینکه جهل را در حدیث رفع تمام کردیم، مدلول حدیث لاتعاد در این موضوع را این شاءالله شروع می کنیم. برمی گردم متن لاتعاد را و پیاده شدنش در تقیه را می گویم و پیاده شدنش در جهل را ادامه می دهیم.

بحث الان در خلل از جهل است:

«فصل في الخلل عن جهل و هو اما عن الجهل بالحكم أو بالموضوع عن تقصير أو قصور كما في تخلف الاجتهاد و التقليد الصحيحين زيادة كان أو نقيصة ركنا أو غيره» ذیل حدیث رفع، فرق موضوع و حکم را توضیح دادیم. [برخی اقسامی که امام بیان میکنند] جهل به حکم، جهل به موضوع، جهل تقصیری و جهل قصوری است. جهل قصوری مثل اجتهاد و تقلید صحیح. کسی مجتهد است به اجتهادش عمل می کند اجتهادش هم اجتهاد صحیح است؛ یعنی چارچوب دارد. این اجتهاد صحیح، منجر به

زیاده یا منجر به نقیصه می شود که نقیصه یا زیادی رکنی یا غیررکنی میتواند باشد.

جریان حدیث رفع در تمام موارد جهل

«و یدل علی الصحة فی الجميع»

مدعای امام این است که در همه موارد جهل، حدیث رفع جاری است؛ چه جهل حکمی چه جهل موضوعی. البته الان بحث در جهل به حکم است خلافاً للمحقق النائینی و للسید الحکیم در مستمسک. جهل حکمی یا موضوعی قصوری یا تقصیری. البته تقصیری را در عمد بحث می کنیم و شبیه عمد است. امام اینجا می گوید فی الجميع حتی تقصیری هم؛

جریان بدون لحاظ دلیل معارض

البته «مع الغض عن المعارض» غض از معارض را حل کردیم. معارضش حدیث لاتعاد بود که در نقد محقق النائینی در بحث قبلی حل کردیم. محقق النائینی می گفت اگر بخواهید از حدیث رفع استفاده کنید، باید صلاة درست باشد در حالی که لاتعاد می گوید باطل است. [امام هم فرمود] لاتعاد مقید یا مخصّص است. آنجا امام بحث کرد که حدیث رفع، اقتضاء اجزاء می کرد. محقق النائینی گفت از حدیث رفع استفاده نمی

کنند. [امام در جواب ایشان] لیستی از فتاوا را که از حدیث رفع استفاده کرده بودند آورد. اینجا هم میفرماید فعلاً با غض نظر از معارض بحث می کنیم.

حقیقت ادعایه: وجه جریان حدیث

«و يدل على الصحة في الجميع مع الغض عن المعارض الذي نتعرض له حدیث الرفع ببيان قدمناه»
بیانش هم همان حکومت حدیث رفع بر ادله اجزاء و شرائط است.

دلیل این نظر این است که «من ان ضم دلیل الرفع الی دلیل وجوب الصلاة ينتج كون الأمور به ما عدا المرفوع و عليه فالإتيان به موجب للصحة عقلاً» یعنی شارع در حکم عقل دخالت نمی کند. در وادی امتثال، عقل حاکم است. عقل است که صحت و بطلان را تشخیص میدهد. صحت و بطلان احکام عقلی وادی امتثال است. شارع در حکم خودش تصرف می کند. حکم خودش این است که جزئیت را در حالت جهل برمی دارد. فرق نمی کند جهل قصوری باشد یا تقصیری. ملازمه ای هم ندارد در موارد تقصیر کسی را عذاب کنند و بگویند نمازش درست است. اگر حدیث رفع جاری شد و بر ادله اجزاء و شرائط حکومت کرد عقل می گوید

مأتی به منطبق با مأموریه است. در اثناء صلاه هم اشکال ندارد.

اشکال به جریان حدیث در جهل به حکم

از اینجا وارد بحث می شود: «و قد یستشکل فی شموله للشبهه الحکمیة بلزوم المحال» اشاره امام به اشکال محقق نائینی و آقای حکیم و بقیه است. آیا حدیث رفع می تواند شبهه حکمیة را نیز حل کند؟

الحاق جهل به موضوع به جهل به حکم به خاطر وحدت سیاق در فضای نجف

در موضوع اشکال ندارد. در موضوع را در اصول فقه در بحث اجزاء گذشت. در بحث اجزاء، آقای مظفر خیلی کار خوبی کرد. ایشان گفت مسئله اجزاء در موضوعات با مشکل تصویب مواجه نمیشود. اما چون لسان دلیل یکی است، [نهایتاً قبول نکردند.] در اجزاء یک بار اصل را بررسی کردند و یک بار اماره را. اصل را با حکومت توانستند درست کنند. دایره شرط را توسعه یا تضییق دادند. همین کاری که امام با حدیث رفع کرد. اما در اماره گفت، اماره در احکام مشکل تصویب یا مشکل دور دارد (که همین را بررسی خواهیم کرد). بعد فرمود در موضوعات مشکل تصویب نداریم چرا که با حکم خدا کاری نداریم، ولی از آنجا که لسان دلیل، یک لسان

است، اگر در حکم جاری نشد، در موضوع هم جاری نمی شود.

قبول وحدت سیاق توسط امام اما رد تلازم آن با تصویب محال

امام میگوید بله لسانش یک لسان است [اما] در هر دو جاری است! لذا آقایان در آن مدرسه بین حکم و موضوع تفکیک قائلند به خاطر اینکه در حکم دچار مشکلی میشوند [که این مشکل در موضوع پیش نمی آید]. حال سوال این است این مشکل عقلی است یا تعبدی؟ و آیا قابل برطرف شدن است یا نه؟ امام می گوید اولاً مشکل عقلی است و تعبداً اجماعی نداریم. در فضایی که همه متأثر از آن نگاه عقلی اند و فکر می کنند اگر حکم را بردارید دور پیش می آید، دور یا خلف یا هرچه است، اینجا یک اشکال عقلی دارید. حال که اشکال عقلی به وجود می آید، دیگر نمی توانید بگویید اجماع تعبدی دارید.

«و قد یستشکل فی شموله للشبهه الحکمیة بلزوم المحال ضرورة ان اختصاص الحكم بالعالم به دور صریح» این یک اشکال. کما اینکه اشکال تصویب هم پیش می آید که بعداً عبارت آقایان را می خوانیم.

این بیان امام [در مورد اجماع مطرح در ما نحن فيه] واقعاً درست است. خود آنها هم اقرار کردند که سخت است اینجا بخواهیم اجماع را تعبداً قائل شویم. در این صورت این سؤال جدی خواهد شد که پس مسئله بطلان تصویب چه می شود؟ این را می خوانیم.

پاسخ امام به اشکال دور: رفع ادعائی است نه حقیقی

امام می فرمایند در شمول حدیث نسبت به شبهه حکمیه مشکل دور پیش نمی آید چون رفع را ادعائی کردیم! و این یعنی اثر حکم را برداشتیم نه خود حکم را: «و فيه ان الوجه المصحح للدعوى ان كان رفع الآثار أو عدمها في جميع التسعة فلا يرد إشكال لأن الحكم باق و المرفوع آثاره فلا يلزم اختصاص الحكم بالعالم به» اگر کسی گفت رفع ادعائی و به اعتبار رفع آثار است، مشکلی نخواهیم داشت. اصلاً حکم مختص به عالم نمیشود که اشکال دور متوجه شود. چون رفع، رفع ادعائی است.

بدون اشکال بودن رفع حقیقی حکم

بعد امام پهلوانی خود را نشان میدهد: آیا با نفس حکم هم می توان مشکل را حل کرد یا نه؟ می فرماید: «و ان كان المرفوع فيما يمكن رفعه كالشبهة الحكمية نفس الحكم حقيقة» در شبهه موضوعیه، ما لایعلمون

اصلاً حکم نیست که بخواهیم آن را برداریم. آنجا با محقق نائینی بحث کردیم. لذا در «ما اضطرروا» گفتند اضطرار به موضوع است نه به حکم. لذا لسان را سر موضوع می بردند. لسان دلیل مهم است: «رفع ما لایعلمون» اگر جهل به موضوع داشته باشیم، موضوع را برمی داریم [و اصلاً] حکم را بر نمی داریم. موضوع را هم به اعتبار اینکه می گوییم اثر ندارد، رفع میکنیم. اگر «ما لایعلمون» در موردی حکم بود و واقعاً خواستیم خود حکم را برداریم که امکان برداشتن داشته باشد،

«و فیما لایمکن فیه ذلک رفع العنوان ادعائاً» در موارد موضوع، رفع موضوع است ادعائاً به اعتبار بی اثر شدنش نزد شارع و در موارد حکم، رفع حکم است حقیقتاً. آیا می شود اینطور بگوییم؟ امام می گوید باز هم مشکل نداریم: «لا بمعنی استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی و المجازی لما قررنا فی محله من أن الاستعمال حتی فی المجازات فضلا عن الاستعارات انما یکون فی المعنی الحقیقی مع ان الاستعمال فی أكثر من معنی جائز فلا ینبغی الإشکال فیه ایضاً»

جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا در اسامی و حروف

اولاً در مجازات قائل به استعمال در اکثریم و اشکال عقلی آخوند را وارد نمی دانیم. می شود لفظ را هم در

معنای حقیقی استعمال کرد [هم در معنای مجازی]. بله [استعمال در اکثر از معنی] به جز در حروف، غیرمتعارف است. امام معتقد است در معانی مستقل، استعمال در اکثر، غیرمتعارف است اما در حروف، مبنا در استعمال در اکثر است و الا اشکال آخوند وارد است. هیچ کس نمی تواند اشکال آخوند در حروف را پاسخ دهد الا کسی که قائل به استعمال در اکثر است. اشکال آخوند این است که در «سر من البصره» دستور می دهد از ابتدای بصره سیرت را انجام بده. اما از کدام ابتدا؟ در اخبار می شود به نحوی مشکل را حل کرد. سرت من البصره بالاخره یک ابتدای خاص حرفی است که مبدأ سیر است. اما در «سِرْ من البصره» که می خواهیم امثال کنیم، از کجای بصره باید سیر کنیم؟ از هر جا سیر کنیم امثال کردیم! آخوند می گوید به همین دلیل ناچارید مستعمل فیه را کلی بدانید. پس موضوع له هم کلی است. و ناچار، بین حرف و اسم، اختلاف در لحاظ است. لحاظ هم چون قید نیست و ظرف است، تمام می شود. اصل حرف آخوند این است. هیچ راه نداریم مگر اینکه بگوییم استعمال در اکثر است تا موضوع له و مستعمل فیه خاص شوند. امام می گوید حق با آخوند است. لذا تمام حضراتی که در نجف با آخوند وارد نزاع شدند (مثل محقق نائینی و شاگردان ایشان) اصلاً به اشکال آخوند

دقت نکرده اند. لذا در حروف استعمال در اکثر متعارف است والا باید لحاظ مطرح شود. اگر لحاظ مطرح شود آن سه اشکال را پیدا می کند و باید آن را کنار بگذاریم. اگر لحاظ را ظرف بکنیم نه قید، مظروف چیست؟ در سر من البصره باید بگوییم مظروف (مستعمل فیه) عام است.

امام می فرماید انصاف مطلب این است که در حروف، بین معانی اشتراک لفظی داریم و همیشه استعمال در اکثر اتفاق می افتد. اما در معانی مستقل، استعمال در اکثر غیرمتعارف است. لذا ولو قائل به جواز ایم، ولی تا دلیل و قرینه ای نداشته باشیم به این طرف نمی رویم. ما در بیع خیلی از این استفاده کردیم.

عدم نیاز به قبول استعمال در اکثر در حدیث رفع

اینجا هم آیا لازم است بگوییم استعمال در اکثر است؟ امام می گوید نه؛ چون ثابت کردیم اصلاً در مجازات فضلاً از استعارات، (استعارات را که سکاکی حل کرد) لفظ در معنای حقیقی به کار می رود و تصرف در مرحله مراد جدی است. مراد جدی، مصحح می خواهد و مصحح آن وجود دارد. همین فرایندی که با آن کار کردیم: نبود آثار، که مربوط به شارع است.

پس تا اینجا می توانم ادعای رفع حقیقی حکم کنم. معنای رفع حقیقی حکم، این نیست که در مستعمل فیه حکم و موضوع تفاوتی قائلم. من لفظ را در یک چیز استعمال می کنم؛ و به اعتبار مصحح، در مراد جدی تفاوت قائلم.

تصحیح تصویب

البته ایشان به این هم اکتفا نمی کند. می گوید تازه یک حرف دیگر هم داریم. اصلاً تصویب به معنایی که ما می گوئیم معقول است و هیچ اشکالی ندارد، چه مراتب حکم آخوند را مبنا قرار دهیم چه مراتب حکم خودمان را. ما مراتب حکم آخوند را قبول نداریم و در آن اشکالی داریم اما اشکالش تصویب نیست.

«بل التصویب بالمعنی الذی ادعی قوم من مخالفینا معقول لایلزم منه الدور کما قیل لامکان کون الحکم الجدی او الفعلی...» این را توضیح می دهیم.

امام این را هم در سیستم آخوند هم در سیستم خودش درست میکند. بعد میگوید اگر بیان ما پذیرفته نشود، تمام حرفهایی که محقق نائینی در نتیجه التقیید زده است، در جهر و اخفات در قصر و اتمام با مشکل مواجه خواهد شد. این را ان شاء الله در بیان زیبای

حضرت امام که بسیار مرتب هم هست درست می کنیم.

«لامکان کون الحکم الجدی او الفعلی تابعا لاجتهاد المجتهد فی الاحکام الانشائیة فما فی الكتاب و السنه هی الاحکام الانشائیة مطلقا و یقتضی الاصل العقلائی الحمل علی الجد الا اذا دل دلیل علی التخصیص و التقیید و علیه فلا مانع من ان یکون حکم الله الواقعی تابعا لاجتهاد المجتهد فی الادله الظاهریة و لایلزم الدور».

عبارت امام را ملاحظه کنید. تا بینم کدام به صلاح است عبارت محقق نائینی و عبارت آقای حکیم را اشاره می کنیم که این سیر را کامل کنیم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.10.19

جلسه سی و هفتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

بررسی مسأله جهل به حکم

بحث درباره این بود که سرنوشت حدیث رفع در موارد جهل به حکم چگونه است. مسئله جهل به حکم در کتابهای درسی سابقه ای دارد. از آن سابقه شروع کنیم.

دو بحث را در اصول فقه خواندیم یکی در مقدمه باب حجت خواندیم، تحت عنوان اشتراک احکام بین العالم و الجاهل؛ دیگری در اجزاء در امارات.

بیان محقق مظفر ذیل مسأله اشتراک احکام بین عالم و جاهل

در بحث حجت، مرحوم آقای مظفر گفت امامیه قائل به اشتراک احکام بین العالم و الجاهل است در مقابل مخالفین که قائل به تصویب اند. تصویب را توضیح می دهد یا تصویب اشعری است که لوح محفوظ حکم ندارد و کأنّ خدای متعال منتظر اجتهاد مجتهد است تا حکم در لوح محفوظ درج شود؛ یا تصویب اعتزالی است که لوح محفوظ حکم دارد، اما اگر مجتهد اجتهاد خطائی کرد، حکم عوض می شود. لوح محفوظی و واقعی داریم که اشعریها می گویند در آن حکم نیست و باید مجتهد اجتهاد کند تا حکم در آن بیاید؛ اعتزالی ها می گویند در آن حکم است، اگر [اجتهاد مجتهد]، مصیب بود، مطابق با آن است اگر اجتهاد مصیب نبود حکم عوض می شود.

وجه اشتراک احکام، استحاله اختصاص

آقای مظفر گزارش می دهد که در مقابل اینها، شیعه می گوید حکم داریم و عوض هم نمی شود. حکم مشترک بین عالم و جاهل است. من علم به حکم پیدا کنم یا جهل به حکم داشته باشم، حکم در جای خود ثابت است. اگر بخواهیم حکم را مختص عالم کنیم، محذور عقلی داریم. چون نمی توانم بگویم علم دارم، معلوم ندارم! اگر معلوم، فرع علم باشد، علم هم نمی

تواند فرع معلوم باشد. این را خلف یا دور می گویند
اسمش هرچه است، محذور عقلی است. علم به معلوم
می خورد. وقتی می گویم علم به حکم، [پس] حکم
داریم. اگر حکم بخواهد فرع علم باشد، دور است یا
خلف است. ریشه دور هم این است که علم، معلوم می
خواهد. معلوم نمی تواند فرع علم باشد بلکه علم فرع
معلوم است. لذا میگویند از نظر عقلی اشتراک احکام
بین العالم و الجاهل مسلم است. حکم واقعی وجود
دارد؛ عالم به آن علم پیدا می کند جاهل، جاهل به آن
واقع است. نمی شود گفت حکم فرع بر علم است. این
نکته اول.

ادعای اجماع و تواتر بر اشتراک

نقل دیگری هم می کنند که البته علاوه بر این حکم
عقلی و برهان عقلی بر اشتراک احکام بین العالم و
الجاهل و استحاله اختصاص به عالم؛ علاوه بر این
اشکال، شیخ اعظم ادعای اجماع هم کرده است یا
ادعای تواتر معنوی روایات (نه تواتر لفظی) که علم در
حکم دخالت ندارد و حکم قبل از علم، است. این گزارش
حوزه نجف از نگاه محقق مظفر است.

محقق نائینی: اشکال اطلاق حکم نسبت به علم و جهل

ولی اینجا مشکلی پیدا می شود: اگر حکم نسبت به علم و جهل اطلاق دارد، مسئله غلط درمی آید چون تقابل مطلق و مقید، تقابل عدم و ملکه است. اطلاق، عدم ملکه است در جایی که شأنیت ملکه باشد. اگر من گفتم تقیید به علم استحاله دارد، پس اطلاق هم ندارم. قیدی به نام علم، محال است وجود داشته باشد. اگر تقیید به علم استحاله دارد، اطلاقی نیز وجود ندارد. اطلاق یعنی نبود قید در جایی که شأنیت قید است. اشکال را محقق نائینی ایجاد کرده است. محقق نائینی تعبیر زیبایی هم دارد. می گوید اطلاق لحاظی اینجا امکان ندارد چون تقیید لحاظی امکان ندارد. جایی که تقیید لحاظی امکان دارد، اطلاق لحاظی امکان دارد. به خاطر اینکه مبنای محقق نائینی این است که تقابل بین مطلق و مقید، تقابل عدم و ملکه است.

راه حل محقق نائینی: استفاده از نتیجه الاطلاق

محقق نائینی میفرماید بنابراین اینجا مجبوریم از نتیجه الاطلاق استفاده کنیم نه از خود اطلاق. کما اینکه در تعبدی و توصلی از نتیجه تقیید استفاده می کنند. نتیجه اطلاق و نتیجه تقیید را نائینی می گوید. آقای مظفر هم در تعبدی و توصلی گفت نمی توانید صلاح را به قصد امر مقید کنید چون قصد امر، فرع امر است.

قید قصد امر نمی تواند بیاید و چون نمی تواند قید قصد امر بیاید، پس اطلاق هم ندارد. تقیید ندارد اطلاق هم ندارد. ولی می توانید از نتیجه تقیید استفاده کنید. اگر شارع قید را می خواهد، با دو بیان مسئله را حل کند: اول بگوید صلّ و دستور به صلاه بدهد تا امر محقق شود. بعد بگوید مثلاً قصد آن امری را که به تو گفتم، معتبر است. منتها این دو بیان به منزله بیان واحد اند و نتیجه تقیید می شود. هر جا دلیل، تعبدی بودن را ثابت کرد آن دلیل، نتیجه تقیید می شود به خاطر مشکل تقابل عدم و ملکه که برمی گردد به امکان تقیید. در بحث تعبدی و توصلی نتیجه تقیید را داریم. اینجا در ما نحن فیه، محقق نائینی از نتیجه اطلاق استفاده می کند. یعنی شارع مقدس با دلائلی که می آورد (مثل اجماع بر بطلان تصویب یا تواتر معنوی روایات) همان نتیجه اطلاق را میسراند. اطلاق نیست نتیجه اطلاق است. دلیلی می تواند نتیجه اطلاق را ثابت کند نه اطلاق را، یا دلیلی می تواند نتیجه تقیید را ثابت کند نه خود تقیید را. ریشه علمیش این است که اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه و متوقف بر قابلیت و شأنیت ملکه است که اینجا وجود ندارد. نه در تعبدی توصلی وجود دارد، نه در تقیید به علم. لذا از یک طرف فتوا به اشتراک احکام بین العالم و الجاهل می دهیم اما از

طرف دیگر نمی توانیم ادله را نسبت به عالم و جاهل مطلق بدانیم و بگوییم اطلاقش عالم و جاهل را می گیرد. باید بگوییم نتیجه اطلاقش این است. این سازمان محقق نائینی است.

اشکال محقق مظفر به محقق نائینی: استفاده از سلب تحصیلی به جای ایجاب عدولی

مرحوم آقای مظفر اینجا اشکالی به نائینی میگیرند که اینجا به اطلاق لحاظی نیاز نداریم بلکه به عدم اختصاص، احتیاج داریم. سلب تحصیلی مشکل را حل می کند و به ایجاب عدولی نیاز ندارم. اگر اشتراک را از نوع ایجاب عدولی گرفتم، آقای نائینی حق دارد. دو وجبه دارم یکی وجبه معمولی است و یکی وجبه معدوله. تقریباً شبه نقیضین می شوند ولی دو امر وجودی می شوند. در واقع عدم را به موضوع وجود نسبت می دهید، معدوله می شود. اگر اشتراک را معدوله معنا کنید، درست می گوید دو قضیه وجبه داریم و دو امر وجودی می شوند. آقای نائینی هم حواش جمع است می گوید اطلاق لحاظی است. اطلاق لحاظی یعنی لحاظ قید، لحاظ اطلاق. دو امر وجودی: لحاظ قید، تقیید است و لحاظ اطلاق، اطلاق. بعد این سیستم را پیاده می کند لحاظ اطلاق در جایی

است که شأنیت قید باشد. اینجا شأنیت نقید نیست، دیگر لحاظ اطلاق نیست.

مرحوم مظفر می گوید می توانیم استحاله اختصاص و اینکه احکام مختص به عالم نیستند را به شکل سلب تحصیلی بیان کنیم. نمی خواهیم اشتراک را به شکل معدوله درست کنیم. اگر همین مقدار بگوییم «احکام [به عالم] اختصاص ندارد» چون اختصاص محال است، می توانیم اشتراک را از نفس عدم اختصاص استفاده کنیم. در واقع سازمانش اینطور می شود: سلب تحصیلی یعنی «[احکام به عالم] اختصاص ندارد» نه اینکه عدم اختصاص را برای چیزی ثابت کنم تا معدوله شود. همان بحث های فنی که در احکام ماهیت می خواندیم: «قَدَّمَن سَلْباً عَلَى الْحَيْثِيَّةِ حَتَّى يَعْمَ عَارِضَ الْمَهِيَّةِ» آنجا می گفتیم در رتبه ذات نیست. نه اینکه نیست. لذا می گفتیم «من حیث هی لیست الا هی» تناقض نیست چون تناقض، سلب تحصیلی است این ایجاب عدولی است. کأن محقق نائینی با ایجاب عدولی و اطلاق لحاظی کار می کند. شأنیت هم می خواهد، دچار مشکل میشود.

محقق مظفر: تمایز بین بحث تعبدی و توصلی با اشتراک احکام، تمایز اثبات و ثبوت

مرحوم مظفر، حرف محقق نائینی را در تعبدی و توصلی قبول دارند چون مشکل من ناحیه بیانیه و ادائیه است. آنجا مسئله این نیست که تقیید حکم به قصد امر، مشکل دارد. مشکل ثبوتی ندارد بلکه مشکل بیانی است. دو بیانش که بکنی حل است. اما اینجا مشکل این است که دور صریح وجود دارد. اگر گفتیم حکم مختص به عالم است، علم بی معلوم خواهیم داشت و علم بی معلوم یعنی علم نداریم! جاسس که اشکال ثبوتی است مثل بحث ما، صد بیان هم بیاورید، مشکل حل نمی شود. بنابراین نمی شود اینجا مسئله را با نتیجه تقیید و اطلاق حل کرد. اینجا مسئله، یک سلب تحصیلی است: «اختصاص نیست» نه «عدم اختصاص است». اگر گفتم اختصاص نیست که سلب تحصیلی شد، سلب تحصیلی، اشتراک می شود.

با این بیان آقای مظفر، کأنّ برای اثبات اشتراک علاوه بر حیث تصویب و حیث تواتر معنوی - که شیخ مدعی اجماع بر بطلان تصویب یا تواتر معنوی روایات است - دو وجه عقلی می توانیم درست کنیم. یک وجه عقلی در استحاله تقیید لحاظی و اطلاق لحاظی و استفاده اشتراک از باب نتیجه الاطلاق (بیان محقق

نائینی) و وجه دیگر استحاله تقیید از باب استحاله اختصاص و سلب تحصیلی اختصاص.

رد اشکال محقق مظفر: عقلی بودن اشکال در بیان محقق نائینی در تعبدی و توصلی

البته اشکال آقای مظفر به محقق نائینی وارد نیست. چون محقق نائینی در تعبدی و توصلی، اشکال ثبوتی میگیرد که قبلاً بحثش کردیم. منتها مبنای محقق نائینی غلط است.

محقق نائینی آنجا می گوید متعلق المتعلق در رتبه موضوع است. و موضوع، علت حکم است. نمی شود چیزی که در رتبه علت است قید متاخر پیدا کند. بیان ایشان هم ثبوتی است. آقای مظفر کم لطفی کرده است. کما اینکه محقق خوئی به آقای نائینی کم لطفی کرده است، کما اینکه آقای صدر به استاد و شاگرد (محقق نائینی و محقق خوئی) کم لطفی کرده است. یعنی اگر اشکال محقق نائینی آنجا عقلی باشد اینجا هم عقلی باشد راه حل همان نتیجه الاطلاق و نتیجه التقیید است. مگر مبنای ایشان خراب شود که در جای خودش. بیان محقق نائینی این است: وقتی می گوید صلّ مع قصد الامر، قصد امر مثل صلّ الی القبلة است. استقبال واجب است. قبله، متعلق استقبال است. متعلق متعلق

موضوع است. حکم نسبت به موضوع، داعویت ندارد. باید کعبه ای باشد سپس واجب است استقبال به آن. [اینجا هم] باید امری باشد، سپس واجب است قصدش. قصد امر، مثل استقبال کعبه است. متعلق متعلق اگر رتبه اش رتبه موضوع شد، نسبت موضوع با حکم نسبت علت و معلول است.

[اشکال این بیان] همان اشکال امام است که [محقق نائینی، رابطه موضوع و حکم را] سببیت رشحی دیده است. پس اگر آقای مظفر با ایشان بحث میکند، ایشان بحث عقلی کرده است و باید به ایشان گفت اینجا موضوع داریم نه سبب. متأسفانه هم در فرمایشات آقای خوئی هم در فرمایشات آقای صدر هم در فرمایشات آقای مظفر این کم لطفی دیده میشود. و الا اگر در سیستم محقق نائینی، قبول کنید که متعلق متعلق در رتبه موضوع است و موضوع سبب حکم است، نمی توانید موضوعی که در رتبه مقدم بر حکم است را متأخر از حکم کنید. بنابراین هر دو یک طور اند و محقق نائینی اطلاق لحاظی [را قائل است]. اطلاق لحاظی هم تقابلیش تقابل عدم و ملکه است. عدم و ملکه، تقابل بین موجب و موجب معدوله و دو امر وجودی است. بنابراین مشکل این است. محقق نائینی بحث را به سمت نتیجه اطلاق

و نتیجه تقييد هدايت می کند با همان سازمان که ديگر مشکل ثبوتی ندارد.

لذا نمیتوان به آقای نائینی گفت آنجا من ناحیه ادائیه است، اینجا ثبوتی است. در سیستم محقق نائینی هر دو من ناحیه ثبوتیه است. اگر بخواهید اشکال ثبوتی کنید، هر دو را حل کنید والا، حق با محقق نائینی می شود. اطلاق لحاظی و تقييد لحاظی به هم می ریزد به خاطر همین نکته عقلی که ایشان می گوید.

تنها مسئله ای که اینجا مطرح است این است. لذا تفصیلات آقای مظفر کم لطفی است و کمی و زیادی در آن است. این درست است که یک سلب تحصیلی و یک ایجاب عدولی داریم و مطلق و مقید، عدم و ملکه اند. اما اینکه آنجا فقط من ناحیه ادائیه باشد، درست نیست.

حال در بحث اینجا، این است که فرضاً برای استحاله دو راه عقلی داریم: یکی استحاله اختصاص، یکی اثبات اشتراک از ناحیه اطلاق مقامی.

اشکال دیگر به محقق مظفر: لازمه بیان شما، از دست رفتن ادله شیخ

اشکال بعدی که به آقای مظفر وارد است این است که اگر فرمایش آقای مظفر درست باشد و اختصاص استحاله داشته باشد، ادله شیخ از بین می رود. محقق نائینی کاری کرده است که ادله شیخ درست بشوند. یعنی بگوید آن اجماع و تواتر معنوی که در اخبار است، مثبت نتیجه اطلاق است. هم توانسته است از ادله استفاده کند هم توانسته

اشکال امام به محقق نائینی: حجت نبودن اجماع با پذیرش اشکال عقلی

امام در این فضا با محقق نائینی بحث میکند. میفرماید اگر اشکال عقلی و اشکال دور صریح است، دیگر اثبات اجماع سخت است. امام در هیچ کدام از آن مراحل به محقق نائینی اشکال نمیکند. آقای نائینی نتیجه اطلاق را از کجا به دست می آورد. اگر نشان دادیم که تعبد به اجماع غلط است و شما و خیلی از فقهاء اینجا به خاطر ارتکاز استحاله تقیید، اشتراک را درست می کنید، چطوری می توانید احراز کنید که اجماع تعبدی وجود دارد؟! ممکن است این اجماع مدرکی باشد. یک بدیهی عقلی در ذهن آقایان است و اجماع خراب می شود. تواتر روایات هم که لفظی

نیست. یک معنای مسلّمی اینجا وجود دارد اما معنای مسلّم می تواند از باب همان حکم عقل باشد. تواتر معنوی یعنی اینکه در روایات یک مطلبی مسلّم فرض شده است. این درست است. بنابراین واقعاً مسلّم است که تقیید استحاله دارد. بلکه به بیان شما دور صریح است. محقق نائینی استحاله تقیید را و استحاله اطلاق درست میکند و بعد نتیجه اطلاق را با ادله درست میکند.

به آقای مظفر اشکال وارد میشود که اگر استحاله تقیید، از باب سلب تحصیلی است، ادله چه کاره اند؟ وقتی اجماع، مدرکی است و تعبد ندارد. وقتی یک حکم عقلی بدیهی دارید به نام تناقض و استحاله سلب و ایجاب، این بدیهی است. البته این اشکال به محقق نائینی هم وارد است ولی ایشان در صناعت علمش کار را درست کرده است. ایشان میگوید به ادله برای نتیجه اطلاق نیاز دارم. بله ما می گوییم ادله را از دست دادید چون دلیل واضح عقلی (یعنی دور) دارید.

امکان ارائه تصویر صحیح از تصویب

امام می فرماید مگر اینکه یک معنایی از تصویب را بگوییم که بطلانش واضح نباشد، بلکه بشود آن را تأیید کرد، آن موقع اجماع به درد می خورد. این معنایی که

اینها از اشاعره یا معنایی که از اعتزالیها نقل میکنند، واضح البطلان است. دیگر اجماع فایده ندارد. ایشان اشکال اولی که دارند این است که آنچه شما اسمش را تصویب می گذارید، وضوح بطلانش طوری است که راه اجماع را می بندد. اجماع در جایی دلیل است که کاشف تعبدی باشد و کشف تعبدی کند. لذا هر جا که بحث مدرک وجود دارد اثبات اجماع سخت است؛ مثل چیزی که سیره عقلائی است یا چیزی که سیره متشرعه است، چیزی اگر از بدیهیات عقل نظری است هم همین طور است.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.10.26

جلسه سی و هشتم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

بحث در ارتباط با فرمایشات محقق نائینی و سید حکیم در مستمسک در خلل عن جهل بالحکم بود. عرض شد که محقق نائینی مطالب خوبی ارائه کردند که تلمیذ ایشان مرحوم مظفر بخشی از آن را در اصول فقه ذیل بحث اشتراک احکام بین العالم و الجاهل آوردند.

ادامه بررسی نظریه محقق نائینی در جهل به حکم

ولی از آنجا که عبارات ایشان محکمتر از بیان محقق مظفر است، جا دارد که فرمایش خود محقق نائینی را

بحث کنیم و روشن شود که عبارت محقق نائینی چیست و چه فرمایشی دارند.

تصویب و دور دو حد وسط بطلان اختصاص احکام به عالم

محقق نائینی در بحث خلل عن جهل بالحکم دو حد وسط را صریح و روشن از هم جدا می کنند. همانطور که امام در خلل نقل کرد. حد وسط اولی که آقای نائینی اشاره می کند مسئله تصویب است. ایشان اعتقاد دارند با حد وسط بطلان تصویب، و اجماع بر اشتراک احکام بین العالم و الجاهل، نمی توانیم قائل شویم که احکام به علماء اختصاص دارند. و اگر در موارد جهل به حکم، قائل شویم که خللی وجود ندارد، برمی گردد به اینکه حکم را مختص به عالم کنیم.

بعد ایشان می فرماید حد وسط دوم، مسئله دور صریح است. توضیح دور صریح هم داده شد.

تقسیمات ثانویه، منشأ دور

ایشان می فرماید به خاطر اینکه قبلاً گفتیم دوگونه تقسیم داریم: تقسیمات اولیه و تقسیمات ثانویه. تقسیمات اولیه مثلاً صلاة رکوع دارد یا ندارد، سجده دارد یا ندارد، قرائت دارد یا ندارد. این [اقسام] مربوط به خود صلاة است. صلاة بما هی صلاة، این قابلیت را

دارد که در آن اجزاء و شرایطی در نظر گرفته شود. لذا
صلاة را به حسب اجزاء و شرایطش به عملی که فاقد
جزء است یا واجد جزء است، فاقد شرط است یا واجد
شرط است [میتوان تقسیم کرد]. در این تقسیمات هیچ
مشکلی نداریم تقسیمات اولیه است و خود این عمل
قابلیت این را دارد که به این تقسیمات تقسیم شود.

تقسیم ثانوی یعنی تقسیم عمل اما بعد از اینکه حکم
شرعی به آن تعلق گرفت. مثلاً این صلاتی که واجب
است، قصد وجوبش در آن [شرط] است یا نیست؛
صلاتی که مأموربه است (اعم از وجوب و استحباب)،
قصد امر در آن است یا نیست. اگر گفتیم در این صلاة،
قصد امر [شرط] است، [تقسیم صلاه به مع القصد و
بدونه،] از تقسیمات اولیه نیست. چون مربوط به صلاة
بما هی صلاة نیست بلکه برای صلاتی است که به آن
امر خورده است. قصد تعیین هم همین طور است. اگر
کسی گفت قصد تعیین مأموربه لازم است، قصد تعیین،
فرع امر است. باید امری باشد، بعد تعیین آن مأموربه
واجب شود. پس صلاتی که در آن قصد امر است یا
نیست، صلاتی که در آن قصد تعیین است یا نیست،
به تعبیر محقق نائینی می گوید، میشوند تقسیم ثانوی.

ایشان می فرماید علم به وجوب هم همینطور است. علم به اینکه نماز واجب است، باید وجوبی باشد تا علم به آن تعلق بگیرد و علم به وجوب پیدا کنیم. اینکه صلاة معلوم الوجوب است یا مجهول الوجوب، بعد از آمدن حکم است. از نظر محقق نائینی، علم و جهل مثل قصد امر و قصد تعیین است. چون بعد از حکم قابل طرح است. ایشان می فرماید که هر جا تقسیم، بعد از حکم پیدا می شد، تقسیم ثانوی است. و در این موارد، در خود آن عمل قابلیت چنین قیدی نیست چون عمل قابلیت قیدی را دارد که از تقسیمات اولیه است. اگر قیدی در تقسیمات ثانویه رفت، خود عمل قابلیت این قید را پیدا نمی کند. چون دور صریح پیش می آید. خود عمل قبل از حکم، امکان ندارد [با آن قید] تقسیم شود. آن تقسیم، فرع حکم است. لذا نمی تواند جزء عملی قرار بگیرد که قبل از حکم است. صلاة، عملی است که حکم به آن می خورد. صلاة قیدی را نمی پذیرد که بخواهد بعد از حکم بیاید چون این عمل، باید قبل از حکم تصویر شود تا بتوان حکم را متوجه آن کرد. وقتی قیدی بعد از حکم می آید، این قید قابلیت آمدن در عملی که قبل از حکم است را ندارد و دور میشود.

بر اساس توضیح محقق نائینی در همه تقسیمات ثانوی اشکال دور صریح وجود دارد. و به دلیل اشکال

دور صریح، نمی شود حکم را مختص به علم به حکم کرد.

مرور عبارات محقق نائینی

تعبیر ایشان در کتاب الصلاة ذیل «فصل فی الخلل الواقع فی الصلاة» این است:

«فیقع البحث فی مقامین المقام الأول فی الخلل المقطوع وقوعه فی الصلاة و هو إمّا أن یکون عن عمد و علم بالحکم، و إمّا أن یکون عن جهل به قاصراً أو مقصّراً، و إمّا أن یکون عن سهو و نسیان» سهو و نسیان و عمد را خواندیم. عمد مثل اضطرار، تقیه و اکراه. الان جهل را می خواهیم بررسی کنیم.

«أمّا الخلل العمدي فلا كلام في بطلان الصلاة به، و لا إشکال فيه» ایشان اول عمد را می گوید. خلل عمدی غیراضطراری هیچ شکی در بطلان صلاة نیست و اشکالی هم در آن نیست.

«و أمّا الخلل الواقع عن جهل بالحکم» در عبارت امام گفتیم در موارد جهل دو فرض داریم: جهل به حکم و جهل به موضوع.

«و إنما قيّدنا الجهل بكونه بالحكم. لأنّ الجهل بالموضوع» بعد موضوع را بحث می کنیم. حالا بحث تصویب سر حکم است. ایشان توضیح می دهند که اگر در مواردی جهل به حکم داشتیم مسئله چیست:

«و على كلّ حال الجاهل بالحكم يكون حكمه حكم العامد» موارد جهل به حکم، در حکم عمد است یعنی نماز باطل است.

«إلا في مواضع الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام» جهر و اخفات هر دو (چه من أجهر فی موضع الإخفات أو من أخفت فی موضع الجهر) فرق نمی کند. قصر و اتمام (البته عبارت یک کم ضعیف است) یک طرفش من أتم فی موضع القصر، فقط آن طرفش محل بحث است. اما کسی که قصر فی موضع الإتمام مشهور نمی گویند نمازش درست است.

«على ما تقدّم تفصيل الكلام في ذلك في مبحث القراءة» ایشان می گوید فقط استثنائش آنجاست.

«و السرّ في ذلك هو أنّ الأحكام يشترك فيها العالم و الجاهل، حسب ما قام عليه الإجماع، و نطقت به الأدلّة» دیروز درسی در دفاع از ایشان در مقابل آقای مظفر گفتیم این حسن کلام نائینی است و ایشان

حواسش جمع است. [منظور از] ادله، تواتر معنوی است. گفتیم تواتر معنوی (نه تواتر لفظی) داریم. یعنی معنای اشتراک، متواتر است.

«من غير فرق في ذلك بين الجاهل القاصر و المقصر و إن كان القاصر معذورا لا عقاب عليه، إلا أنه ليس الكلام في المقام في العقاب، بل الكلام في الصحّة و البطلان» جهل به حکم است فرق قاصر و مقصر در عقاب است ولی عمل باطل است و الا تصویب پیش می آید.

ایشان در ادامه می گوید: «و بالجمله لا اشكال في أن الاحكام بنتيجة الاطلاق» چون تقیید امکان ندارد به دلیل تقسیم ثانوی، اطلاق در کار نیست. تقیید امکان ندارد، اطلاق وجود ندارد، اما نتیجه اطلاق است. در جهل و اخفات، نتیجه تقیید است با ادله خاص خودش، حالا روایت است یا شهرت یا هرچه.

خلاصه سازمان اندیشه محقق نائینی در مسأله

پس سازمان محقق نائینی این است: بطلان تصویب دارم که اجماعی است، اشتراک احکام بین العالم و الجاهل دارم که اجماعی است یا تواتر معنوی دارد. از این نتیجه می گیرم احکام نسبت به علم و جهل اطلاق ندارند. چون اگر بخواهند اطلاق داشته باشند

باید تقیید به علم امکان داشته باشد اما ندارد چون تقسیم ثانوی است. ولی می توانم از آن ادله، نتیجه اطلاق را درست کنم. در دو موضع خودش می گوید «الا فی الموضوعین المتقدمین حیث إنها بنتیجة التقیید تختص بالعالم» خیلی سازمان مرتبی است.

«کل ذلک لقیام الدلیل علی ذلک» همه اینها به خاطر وجود دلیل است. دفاعی که ما از آقای نائینی کردیم در مقابل آقای مظفر همین بود. گفتیم اگر آن را به سلب و ایجاب برگردانید، سیستم محقق نائینی را خراب می کنید. با دلیل نتیجه الاطلاق را درست می کنم؛ با دلیل نتیجه التقیید را در دو موضع (جهر و اخفات یا قصر و اتمام) قائلم. بقیه اش هم نتیجه اطلاق است. در تعبیدی و توصلی، باز نتیجه تقیید بود. اگر دلیلی بر تقیید داشتیم نتیجه تقیید است اگر نداشتیم نتیجه اطلاق است.

آقای مظفر به استادش اشکال دارد که استحاله قابلیت تقیید، تاره بیانی است تاره ثبوتی. اگر استحاله ثبوتی باشد، با هزار بیان هم برطرف نمی شود. اگر من ناحیه ادائیة و بیانیه باشد، ممکن است با دو بیان بتوانیم حلش کنیم. باید بین محذورها فرق بگذاریم. اشکال ما به ایشان این بود که شما ادله را چه کار می

کنید. محقق نائینی از ادله برای نتیجه الاطلاق استفاده میکند.

اجازه بدهید ما این معضل را با امام حل کنیم. نائینی می گوید هر جا قید، استحاله داشت، من ای ناحیه کان، اطلاق هم استحاله دارد. در این صورت، باید با ادله ای مشکل را حل کنم که نتیجه اش، نتیجه اطلاق یا نتیجه تقیید شود. مثلاً اصل را در تعبدی و توصلی بر نتیجه اطلاق می گذاریم، وقتی که بیانی در صلاه یا در صوم می آید که تعبدی است، می گویم نتیجه تقیید است. [محقق نائینی در سازمان خودش اینطور] با دلیل کار می کند.

آقای نائینی از اینجا وارد اشکال دوم می شود. می گوید همه اینها ناشی از آن است که دلیلی دارم بر نتیجه اطلاق یا نتیجه تقیید. زیرا: «نفس ادله جعل الاحکام لایمکن ان تتکفل لبیان ذلک» با نفس ادله، نمی توانم اطلاق و تقیید را درست کنم. «فان العلم و الجهل من الانقسامات اللاحقه للاحكام» علم و جهل از تقسیمات ثانویه است.

اشاره به اطلاق لحاظی و مقامی در عبارت محقق نائینی

جلسه گذشته عرض کردیم که حسن دیگر فرمایش آقای نائینی این است که فرق بین اطلاق لحاظی و اطلاق مقامی در بیان ایشان دقیق آمده است. متأسفانه این هم در بیان آقای مظفر نیست. این فرق بیان محقق نائینی زمینه ای می شود برای اینکه تلمیذ بزرگوارشان، محقق خوئی ورودی به بیان استادش آقای نائینی داشته باشد. بیان محقق نائینی که اینجا آمده بیان دقیقی است. اطلاق لحاظی تعبیر نائینی است: «فان العلم و الجهل من الانقسامات اللاحقه الاحكام بعد جعلها» حکمی باید باشد تا علم به حکم بخورد تا بگوییم علم به حکم داریم.

«و الاطلاق و التقييد اللحاظي انما يتصور في الانقسامات السابقة دون الانقسامات اللاحقه للزوم الدور كما بيناه في محله» اطلاق و تقیید لحاظی در انقسامات سابقه (تقسیمات اولیه) امکان دارد نه انقسامات لاحق.

منشأ نزاع در تقابل در اطلاق و تقیید

اطلاق و تقیید لحاظی منشأ بحثی شده است: اگر با لحاظ کار کنیم، دو امر وجودی داریم. حال، لحاظ اطلاق و لحاظ تقیید را می خواهیم یا خود اطلاق و خود تقیید را؟ بحثی داریم در تقابل مطلق و مقید که عدم و ملکه

است یا تناقض یا تضاد. ریشه این بحث، تعبیر زیبای محقق نائینی است: اطلاق و تقييد لحاظی. با لحاظ اطلاق و تقييد کار میکنیم یا با واقع اطلاق و تقييد. [اگر با لحاظ ها کار کنیم] اطلاق عدم قيد نمی شود، چون لحاظ اطلاق، یک امر وجودی است. لحاظ تقييد هم امر وجودی است. این قيد لحاظی باید در کلام محقق نائینی درست فهمیده شود. ما فعلاً سازمان محقق نائینی را کار داریم و لحاظ را کنار می گذاریم. آن سازمان می گوید در اطلاق و تقييد، تقابل عدم و ملکه است: اطلاق، نبود تقييد است فیما من شأنه أن یکون مقيدا. چون در تقسیمات ثانویه، شأنیت قيد را ندارید، اطلاق هم ندارید تقييد هم ندارید.

مقداری در عبارت محقق نائینی دقتی کنیم. تنها چیزی که با آن کار می کردیم این بود که ایشان دو اشکال را می گوید: اشکال اول وجود اجماع بر بطلان تصویب و ادله دیگر بر اشتراک است که یک دلیل است و نتیجه الاطلاق را و اشتراک را درست می کند. [اشکال دوم] دور صریح است که دلیل دیگر است. نمی توان [احکام را به علم] مقید کرد زیرا دور صریح پیش می آید چون تقسیم ثانویه است.

امام نشان می دهد اینجا دو دلیل دارید. اگر ثابت کردیم دلیل اصلی، همان دور است، نمی توانید ادعای اجماع کنید و تعبدی در کار نیست. حالا عبارت آقای نائینی و عبارت آقای حکیم [را بررسی کنیم]. آن لحاظی را فعلاً در نگه دارید.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.11.01

جلسه سی و نهم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مرور بحث قبل

بحث در خلل عن جهل بود. محقق نائینی تقسیم اولیه شان این بود: «فی الخلل المقطوع وقوعه فی الصلاة و هو اما ان يكون عن عمد و علم بالحکم و اما ان يكون جهل به قاصرا او مقصرا و اما ان يكون عن سهو و نسيان»

ایشان می فرماید خلل عمدی «فلاکلام فی بطلان الصلاة به» خلل عمدی باطل است تا ببینیم تاثیر حدیث

لاتعداد اینجا چیست. قبلاً بیان شد که آقای نائینی با حدیث رفع کار نمی‌کند و اشکال کردیم که چرا کار نمی‌کنید [در حالی که] خیلی از فقهاء کار کردند.

«و اما الخلل واقع عن جهل بالحکم فکذلک» ایشان می‌گویند خلل جهلی محقق به عمد است. «و علی کلّ حال الجاهل بالحکم یکون حکمه حکم العامد» حکم جاهل، حکم عامد است «الا فی مواضع الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام... و السر فی ذلک» سرّش هم اشتراک احکام بین العالم و الجاهل است. اشتراک را نیز از نتیجه اطلاق به دست آوردند همانطور که در جهره و اخفات و قصر و اتمام نتیجه تقیید داریم. به خاطر اینکه دور پیش می‌آید. احکام نمی‌توانند مقید به علم باشند و الا معلومی وجود ندارد.

سازمان محقق نائینی

از نظر ما سازمان محقق نائینی قوی است. دلیل را طوری ارائه کرده است که نتیجه اطلاق را بخواهد یعنی دلیل متمم می‌آورد. سازمانش هم یاد گرفتیم که در تقسیمات ثانویه اطلاق و تقیید جاری نمیشود. منتهی قیدی در عبارت ایشان بود که گفتیم بعداً توضیح می‌دهیم. علی‌ایّ حال چون اطلاق، عدم قید است در جایی که شأنیت قید وجود دارد، هر جا تقیید استحاله

داشت، اطلاق هم استحاله دارد یعنی در تمام تقسیمات ثانویه. علم و جهل هم از تقسیمات ثانویه است کما اینکه قصد امر هم از تقسیمات ثانویه است. وقتی تقیید امکان نداشت، اطلاق هم امکان ندارد؛ اما اهمال هم نداریم! شارع بالاخره به حسب واقع یا این قید را می خواهد یا نمی خواهد. حالا چون آمدن قید استحاله داشت، نتوانست اطلاق را بیاورد؛ [اما] نمی تواند مسئله را مهمل بگذارد. باید با دلیلی یا نتیجه اطلاق را برساند یا نتیجه تقیید را. ایشان می گوید دلیلی که نتیجه اطلاق را درست میکند، تواتر معنوی شیخ یا اجماع است. دلیلی که نتیجه تقیید را در آن دو موضع (جهل و اخفات و قصر و اتمام) محقق میکند، کذا است. بسیار مرتب [مطلب را بیان میکند]. تا اینجا را خواندیم: «الا انه مع ذلك الاهمال الواقعي لا يمكن اذ المصلحة التي اقتضت جعل الحكم على طبقها اما ان تكون محفوظة في كلا حالي العلم و الجهل و اما ان تكون مقصورة بصورة العلم» اهمال امکان ندارد. مصلحت یا واقعاً بین علم و جهل مشترک است (یعنی علم باشد یا نباشد، جهل باشد یا نباشد، مصلحت ثابت است) یا نه.

«فان كان على الوجه الاول فلامحيص من نتيجة الاطلاق» اگر مصلحت مشترک بین علم و جهل است نتیجه اطلاق باید بیاید «و ان كان على الوجه الثاني»

اگر مصلحت مختص علم است «فلامحیص عن نتیجۀ التقیید و من المعلوم ان استفادۀ کون المصلحۀ علی هذا الوجه او ذاک الوجه إنّما یکون بدلیل خارج» اینکه مصلحت چطوری است، دلیل خارجی مثل اجماع یا تواتر معنوی یا... نیاز داریم. یا دلیل خاص خارجی داریم که مثلاً در موارد قصر و اتمام مسئله حل شده که ادله خارجی را ایشان قبلاً آورده در آن دو مورد در صلاۀ مسافر.

«و حیث قام الدلیل علی صحۀ صلاۀ الجاهل بالجهر و الاخفات و الاتمام فی موضوع القصر فاستفدنا من ذلک اختصاص حکم بالعالم... و اما فیما عدا ذلک حیث» اینکه دلیلی نداریم بر اختصاص به عالم، [پس ناچار نتیجه اطلاق ثابت میشود]. ایشان می گوید در حدیث لاتعاد حرفی است که در خود لاتعاد بحث می کنند.

اگر حکم اینطوری بود «فلا بد من ان یکون حکم الجاهل، حکم العامد فی بطلان العبادات عند الوقوع الخلل فیها»

پس جاهل ملحق به عامد است ولی نمازش باطل است چون نتیجه اطلاق اشتراک را ثابت می کند.

به حسب واقع اهمال نداریم. اشکال آقای خوئی در اطلاق لحاظی بود. ایشان می گفت اطلاق و تقييد لحاظی ضدان لا ثالث می شوند و ضدان لا ثالث، عدم و ملکه نیستند. یعنی لحاظ اطلاق و لحاظ تقييد است. لحاظ اطلاق، قيد است همانطور که لحاظ تقييد قيد است. دو قيد وجودی اند ضدان لا ثالث می شوند.

ظرف بودن لحاظ یا قيدیت آن

محقق نائینی می گوید تبعاً لآخوند ده بار گفتیم لحاظ، ظرف است؛ قيد نیست. اگر لحاظ ظرف شد، تضاد را کنار بگذارید. در متن واقع یا وجود قيد است یا عدم قيد است. اگر وجود قيد است با شأنیت، یک چیز است؛ اگر وجود و عدم کاری به شأنیت ندارد طور دیگری است. اگر لحاظ، قيد شود همانطور که آخوند فرمود اشکال مهمی پیش می آید. ایشان اول کفایه در معنای حرفی دو اشکال اصلی داشت: اشکال مشترک این است که همه، کلی عقلی می شوند. اشکال دیگر، عدم امکان الامتثال الا للتجريد. یعنی امتثال دیگر امکان ندارد. با فعل خارجی نمی توان چیزی را که مقید به قيد عقلی است امتثال کرد. لذا آخوند ثابت کرد لحاظها همیشه ظرف اند. این نکته در موارد متعددی اثرگذار است. محقق نائینی در تعبیر الاطلاق و التقييد

اللاحاظیین ملتفت این نکته است و نمی شود اینطور به ایشان اشکال کرد که آن موقع ضدان لاثالث اند.

پس آقای نائینی استدلال کرد که [از سوی] در تقسیمات ثانویه تقیید و اطلاق استحاله دارد. [از سوی دیگر] اهمال هم استحاله دارد. [در نتیجه] یا نتیجه اطلاق داریم یا نتیجه تقیید. نتیجه اطلاق و نتیجه تقیید هم یعنی دلیل خارجی و یعنی اجماع و تواتر به درد می خورد.

مرور عبارات محقق حکیم

عبارت بعدی که خوب است ملاحظه کنیم، عبارت مرحوم آقای حکیم است. ایشان در جلد هفت مستمسک ذیل بحث خلل همین تعبیر خوب و همین سازمان محقق نائینی را دارد. ایشان ذیل مسئله سوم عروه که «اذا حصل الاخلال بزیاده او نقصان جهلا بالحکم فان کان بترک شرط رکن کالاخلال بالطهاره الحدیثیه او بالقبله بان صلی مستدبرا او الی الیمین او الیسار او بالوقت او بنقصان رکعه او رکوع او غیرها من الاجزاء الرکنیه او بزیاده رکن بطل فی الصلاة فالاحوط اللاحاق بالعمد فی البطلان» اصل حرف این جمله است: «فالاحوط اللاحاق بالعمد فی البطلان» منتها اینجا صاحب عروه میفرماید احوط این است و فتوا نمی

دهد. الحاق به عمد می کنند چون میگویند احکام مشترک بین العالم و الجاهل است.

تمسک به دو حد وسط اجماع و استحاله

آقای حکیم هم همین جا پاورقی دارند می فرماید: «المعروف بین الأصحاب أن الجاهل بالحکم بمنزلۃ العامد» اصل فتوای صاحب عروه همین یک جمله است بقیه اش ریزه کاریها است. اصلش همین یک جمله است که آقای نائینی هم در کتاب صلاتشان گفت.

«فی جمیع المنافیات من فعل او ترک بل عن شرح الالفیۃ للکرکی نسبتہ الی عامۃ الاصحاب» [این تعبیر] یعنی اجماع «و العمده فیہ عموم ادله الجزئیۃ للعالم و الجاهل» باید اثبات کنیم ادله جزئیت، عالم و جاهل را شامل میشود. «بل اشتهر امتناع اختصاصها بالاول للزوم الدور فتأمل» ثابت میکنیم اختصاص به عالم محال است. یا ثابت میکنیم ادله نسبت به عالم و جاهل عمومیت دارند.

اثبات عموم ادله اجزاء یک حرف است اشتهار امتناع اختصاص یک حرف دیگر است. میتوان گفت که مثل آقای مظفر بین قبل و بعد بل تفصیل قائل می شود. همین که اختصاص استحاله را ثابت کنیم، تمام است.

اینها می گویند اشتراک به معنای استحاله اختصاص نیست. یعنی باید این دو باب را در الدلیل جدا کنیم: اشتراک امتناع اختصاص بالعالم، یا ثبت اشتراک حکم بین العالم و الجاهل. ما که درس می دادیم، می گفتیم اینها را جدا کنید: اشتراک امتناع اختصاص زیرا دور محال است. پس اختصاص به عالم، استحاله دارد. با نفس استحاله اختصاص کار کنیم یک حرف است. اثبات اشتراک احکام کنیم یعنی ادله جزئیت را مشترک بین العالم و الجاهل بدانیم حرف دیگری است. هر کدام از این دو مسیر را که بروید «و مقتضی ذلک هو البطلان بالاخلاق للمتقدم فی العامد» اگر گفتید اختصاص به عالم استحاله دارد یا ثابت کردید اشتراک ادله اجزاء را بین العالم و الجاهل، مقتضای این قضیه آن است که عمل جاهل به حکم، باطل است.

تذکر مجدد نقد امام

نقد اول: مدرکی بودن اجماع

گفتیم امام اینجا نشان داده است که مشهور علمایی که فتوا دادند به بطلان عمل در اخلاق جهل به حکم، قائلند که علاوه بر اجماع، یک دلیل عقلی داریم که اختصاص به عالم را مستحیل میداند. و آیا با وجود دلیل عقلی استحاله اختصاص به عالم، می شود یک

دلیل تعبدی به نام اجماع بر اشتراک داشته باشیم؟! یا همه بزرگانی که به اشتراک فتوا دادند، قائل به استحاله اختصاص اند و دلیلش را هم ذکر می کنند: دور یا خلف (یا هر محذور عقلی دیگری که بگویید). الان هم فرمایش آقا مظفر را یاد گرفتید؛ هم فرمایش آقای نائینی را؛ و هم فهمیدیم که حرف آقای مظفر ریشه در حرف بعضی از بزرگان فقه مثل مرحوم حکیم دارد. ایشان با «بل» نشان میدهد خود اختصاص محال است. لازم نیست اشتراک ثابت شود. در کتاب صلاة آقای حائری هم همین بیان است. یعنی هم قمی ها هم نجفی ها، این باین را دارند.

امام نشان میدهد اینها قائل به استحاله اختصاص اند. حالا بعضی هایشان با استحاله اختصاص، اشتراک را از باب نتیجه اطلاق درست می کنند، بعضی ها می گویند دیگر نیازی به این نداریم و همان استحاله اختصاص کافی است. اگر کسی قائل به این بود که چون خود اختصاص که محال است، عدم اختصاص ثابت است و این یعنی اشتراک، دیگر از جهت فنی نباید دنبال ادله ی متمم جعل باشند. ممکن هم است مثل سازمان محقق نائینی، با استحاله اختصاص، اطلاق را خراب کند و بعد، متمم جعل را از باب نتیجه اطلاق قائل شود و اشتراک را اثبات کند. در هیچ کدام از تقیید و

اطلاق هم لحاظ دخالت ندارد. لحاظ، ظرف است و جواب آقای خوئی هم در سازمان علمی داده شده است.

امام می گوید اگر با این سازمان کار کنیم، فرقی نمی کند وقتی دلیل عقلی بر استحاله اختصاص دارید، چگونه اجماع تعبدی را اثبات می کنید؟! چگونه اجماع بر بطلان تصویب، اشتراک را ثابت میکند.

نقد دوم: نجات اجماع بر بطلان تصویب

نکته بعدی امام این است که می گوید می توان بطلان تصویب را اجماعی کرد. و اجماعی بودن بطلان تصویب ربطی به این بحث پیدا نکند. امام اجماع را نجات می دهد ولی نشان می دهد آن، ربطی به این بحث ندارد. امام دو ادعا دارد. ولی فعلاً ادله را که خواندیم دیدیم همه فقهاء اینطور اند. یعنی کم فقیهی داریم که وقتی وارد این بحث می شود به حیث استحاله تقیید کار نداشته باشد.

عبارتها را بیاورید و ببینید. می خواهم به شما نشان دهم که این دلیل یک کارکرد دارد؛ اجماع بر بطلان تصویب، کارکرد دیگری دارد. سپس اجماع بر بطلان تصویب را درست بکنیم و کارکردش را از این دلیل جدا کنیم. آن موقع حدیث رفع راه حل پیدا می کند.

عبارت آقای حائری را هم در کتاب صلاتشان و در
درر ایشان نگاه کنید. بعد دو فرمایش مهم امام را
بررسی کنیم.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد

1401.11.02

جلسه چهلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مرور بحث قبل

بحث در خلل عن جهل و مخصوصاً در جهل به حکم بود. نشان دادیم اعلامی مثل محقق نائینی یا سید صاحب عروه قائل بودند در این مورد دو مشکل داریم: یکی مشکل عقلی (دور صریح)، و دیگری مشکل اجماع بر بطلان تصویب. امام فرمودند اگر اینطور باشد، آیا می توانیم با چنین اشکال عقلی روشنی، تعبد درست کنیم و بگوییم اجماع تعبدی بر بطلان تصویب وجود دارد؟!

بررسی عبارات محقق حائری

نوبت به بررسی عبارت مرحوم حائری در کتاب الصلاتشان رسید. آقای حائری در مسئله خلل عبارت زیبایی دارند.

مرور مجدد برخی دیدگاه های محقق حائری

برخی عبارات ایشان در خلل را قبلاً مرور کرده بودیم مثل اینکه ایشان شبیه آقای خوئی، خلل بالزیاده را قبول نداشت. میفرمود اصل در خلل بالزیاده، عدم بطلان است به خاطر اینکه زیاده مبطل نیست مگر آنکه به اشتراط عدم برگردد. یعنی آن جزء، بشرط لا دیده شود. عبارتهای خوبی دارند. یک جا عبارتشان خیلی نزدیک به عبارات محقق نائینی است.

محذور عقلی و تعبدی تصویب

ایشان می گوید اگر ما باشیم و ادله جزئیت و شرطیت و بخواهیم این را در ارتباط با جزئیت و شرطیت پیاده کنیم، با دو محذور مواجه ایم: «و الثاني مثل الجاهل المركب بالنسبة إلى الحكم الشرعي مثل الجزئية و الشرطية و كذلك السهو و النسيان بالنسبة إليه فإن الحكم بعدم الجزئية و الشرطية في تلك الحالة و صحة عمله واقعا كما هو مقتضى عدم لزوم الإعادة» اگر کسی بگوید این جزء، برای مثلاً جاهل مرکب، ناسی،

ساهی، جزئیت ندارد و لذا عملش صحیح است و اعاده واجب نیست لازم نیست چون این جزء در حق این شخص جزئیت ندارد، «موجب للتصویب المحال عقلاً أو ما هو باطل إجماعاً» یعنی دو محذور داریم: یک لزوم تصویبی است که محال عقلی است، و یک تصویبی دارید که عقلاً هم باطل نباشد اجماعاً باطل است.

امام می گوید طبق تصریح علماء، دو مشکل داریم: یک مشکل عقلی، یک مشکل تعبدی. باید حریم این دو مشکل را از هم جدا کنیم. مشکل عقلی، همان دور صریح یا خلف یا «ما یلزم من وجوده عدمه». در آن بحثها برای این اشکال چند بیان مطرح بود. اگر کسی معلومش را خراب کند، علمش از بین می رود. نمی شود طوری حرف بزند که علم از بین برود. علم بدون معلوم نداریم. باید معلوم باشد تا علم درست شود. لذا نمی تواند مختص به علم باشد زیرا معلومش را از دست می دهد و در نتیجه، علم از دست میرود.

محقق حائری میفرماید تصویب، محذور عقلی دارد و اگر محذور عقلی هم نداشته باشد، اجماع بر بطلان تصویب وجود دارد.

پس تا اینجا روشن شد که هم در مدرسه نجف مثل محقق حکیم، هم در این مدرسه مثل محقق حائری، دو محذور داریم: یکی عقلی و یکی ما هو باطل اجماعاً.

راه حل امام در جهل

امام می خواهد مشکل آقایان را حل کند. اکنون با زمینه خوبی که فراهم شد، عباراتی را که قبلاً از امام خوانده بودیم، پیاده کنیم. عبارات امام در کتاب خلل در جهل این است: «و هو إِمَّا عن الجهل بالحکم أو بالموضوع عن تقصیر او قصور کما فی تخلف الاجتهاد و التقليد الصحیحین»

حکومت حدیث رفع بر ادله اجزاء و شرایط

اگر اجتهاد و تقلید با قاعده بود و قواعدش رعایت شده بود و اجتهاد و تقلید صحیح بود، ولی فتوا غلط بود و بعداً کشف خلاف شد، «زیاده کان أو نقیصه رکنا او غیر رکن و یدل علی الصحه فی الجمیع مع الغض عن المعارض الذی نتعرض له (که معارض حدیث لاتعاد است و امام فعلاً با غض نظر از معارض، حدیث رفع را بررسی میکند) حدیثُ الرفعُ بیان قدمناه من أن ضم دلیل الرفع الی دلیل وجوب الصلاةً ینتج کون مأموربه ما عدی المرفوع»

بیانش را در اضطرار گفتیم. دلیل جزئیت می گوید سوره جزء است؛ یا دلیل شرطیت می گوید طهارت شرط است. حدیث رفع کنار دلیل اجزاء و شرائط قرار می گیرد و جزئیت را برمی دارد. وقتی جزئیت را برمی دارد، عمل درست است. زیرا مأمور به، عملی است که سوره جزئش نیست و طهارت شرطش نیست. اگر این بیان را داشته باشیم یا گرفتار اشکال عقلی می شویم یا گرفتار اجماع.

این بحث و بحث اضطرار یک نساق دارد. در اضطرار تقیه ای، وقتی [مکلف] اضطراراً و عمداً سوره را ترک می کرد، حدیث رفع اضطرار را برمی داشت، آمین را که مبطل است، برمی داشت. [هرچند مکلف] احداث مانع کرده بود، اما حدیث رفع، مانعیت آمین را برمی داشت. در اضطرار نحوه حکومت را نشان دادیم. همان حکومت اینجا در جهل به حکم هم میاید.

تصویب، مشکل اختصاصی جهل

لذا نشان دادیم حتی اگر اضطرار، سهو یا نسیان حین عمل برطرف شود، لازم نیست برگردی. منتها آنها مشکل تصویب نداشت زیرا آنها در اضطرار می گفتند رفع واقعی است. اگر اضطرار واقعاً حکم را بردارد، تصویب پیش نمی آید. [در جهل]، اشتراک احکام بین العالم و الجاهل مشکل ساز شده است. امام می گوید

سازمان من در حدیث رفع، در همه جا یکطور است: در اضطرار مانعی نداشتند و آقایان قبول داشتند که رفع، واقعی است. فقط در اضطرار، محقق نائینی می گفت فقهاء از حدیث رفع استفاده نمی کنند که امام جوابش را بیان کرد. در نسیان مشکلی حدیث رفع، خطاب ناسی بود که آن را حل کردیم. در حکومت، تقریر حکومتش را درست کردیم.

اما اگر در جهل با همان سازمان، نسبت به ادله اجزاء و شرائط، جزئیت را برداریم، تصویب یا اشکال عقلی پیش می آید.

آقا حائری حکومت حدیث رفع بر ادله اجزاء و شرایط را میداند اما مشککش را باید حل کرد. امام میفرماید با ضمیمه دلیل رفع به دلیل ادله اجزاء و شرائط در وجوب صلاة: «ینتج کون المأمور به ما عدی المرفوع» واقعاً مأمور به ما عدی المرفوع است. لذا در حین عمل هم اگر مشکلت حل شد، لازم نیست برگردی. «فالاتیان به (اتیان به ما عدی المرفوع) موجب للصحة عقلاً»

[امام در ادامه اشکال را بیان میکند: «و قد یستشکل فی شموله للشبهه الحکمیة بلزوم المحال» اشکال آقای

حائری و آقای نائینی و آقای حکیم. این بزرگان می گفتند اضطرار را حل می کنیم، نسیان را حل می کنیم اگر مشکل خطاب حل شود؛ اما جهل را نمی توانیم حل کنیم للزوم المحال. «ضروره أن اختصاص الحكم بالعالم به دور صریح»

راه حل اول امام: رفع ادعایی یا رفع آثار، نه رفع واقعی حکم

امام در رد اشکال میفرماید اولاً اگر اثرش برطرف شود، دیگر دور نیست و حکم سرجایش است. اگر گفتیم اصلاً لسان دلیل این است که ادعائاً به خاطر اثر نداشتنش، می گوئیم [حکم] نیست، [واقعا که] حکم را بر نداشته ایم. ثانیاً میشود حکم را هم برداشت.

اولاً جواب می دهیم رفع ادعائی است و عدم الآثار است. اگر حکم باشد ولی اثر نداشته باشد، دیگر تصویب پیش نمی آید. حکم شرعی وجود داشته باشد ولی بی اثر باشد، در حکم بی اثر دور نیست، چون معلوم (یعنی حکم شرعی) وجود دارد اما اثر ندارد.

«و فيه ان الوجه المصحح للدعوى ان كان رفع الآثار أو عدمها في جميع التسعه، فلا يرد إشكال لأن الحكم باق و المرفوع آثاره» در همه اینطور است دیگر نه لازم

است بین موضوعیه و حکیمه تفصیل قائل شوم همه اینها را توضیح دادم. چون لسان یک لسان می شود

«فلا يلزم اختصاص الحكم بالعالم به و ان كان المرفوع فيما يمكن رفعه كالشبهة الحكمية نفس الحكم حقيقة و في ما لا يمكن فيه ذلك رفع العنوان ادعاء بلحاظ آثاره لا بمعنى استعمال اللفظ

دیگر شما خود حکم را مختص به عالم نمیکنید. حکمی وجود دارد که برای جاهل اثر ندارد. خود حکم ماند و در حق جاهل این حکم را بی اثر کردیم. البته اثری که دست شارع است. اگر عدم اثر یا حقیقت ادعائییه را مطرح کردید، حکم باقی است.

راه حل دوم: رفع واقعی حکم فعلی نه حکم انشائی

سپس امام یک پله پایین تر می آید و تنزل میکند. می گوید خود حکم هم میتوان برداشت: «و ان كان المرفوع فيما يمكن رفعه كشبهة الحكمية نفس الحكم حقيقة»

اینجا هم مشکل پیدا نمی کنید چون حکم انشائی را برنمیداریم بلکه حکم فعلی را برمیداریم. اشکالی ندارد که فعلیت، متوقف بر علم باشد. آخوند هم گفت اینطور است. حتی با مراتب حکم آخوند [هم این تصحیح

جاری است]. بله اگر حکم انشائی را بردارید، آن اشکال
ها پیش می آید.

اگر خود حکم را در شبهات حکمیه بردارید، و در
شبهات موضوعیه، ادعای برداشتن کنید، حدیث رفع را
در دو معنا استعمال میکنید. امام می گوید اما با
حقیقت ادعائیه، اصلاً دو مستعمل فیه نخواهیم داشت
و در دلیل دچار اشکال نمیشویم. پس اولاً رفع را ادعائاً
به رفع آثار می زنیم و ثانیاً در شبهه حکمیه، خود حکم
را در مرحله فعلیت برمی داریم.

ایشان می گوید می توان یک راه بطلان تصویب
درست کرد و یک راه صحت تصویب و نزاع را حل کرد.
بطلان تصویب را ببریم در مرحله ای که عقل، حاکم به
بطلان است یعنی رفع انشائی یا تغییر واقع انشائی
بنابر توضیحی که محقق اصفهانی در نهاییه الدراية می
آورد (یعنی تصویب اشعری و تصویب اعتزالی) [و در
این صورت] عقل حاکم به بطلان چنین تصویبی است.
و البته اجماعی هم که آقایان دارند اگر ناظر به این
است، دیگر اجماع نیست.

به برکت صلوات بر محمد و آله محمد