هو العلیم

قاعده حل و دلیل اختصاص آن به شک در موضوع

از قرائن شیخ انصاری تا نقد تعمیم روایت

سلسله دروس خارج اصول فقه؛ برائت؛ جلسهٔ دویست‌وهشتم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

قرائن شیخ انصاری بر اختصاص قاعده حل به شبهات موضوعیه

مرحوم شیخ در رسائل این روایات را مجموعاً روایات واحدی می‌داند که تمام اینها دارای مضمون واحدی است و اختصاص به شبههٔ موضوعیه دارد و دو قرینه‌ای را شاهد بر این مطالب ذکر می‌کنند.

ظهور روایت در انقسام فعلی حلال و حرام

قرینهٔ اول، ظهورِ **«فیه حلالٌ و حرام»** در جنبهٔ انقسام فعلی است.[1] ما یک تقسیم داریم و یک تردید و احتمال داریم؛ تقسیم این است که دو امر فعلاً وجود داشته باشند یا سه امر فعلاً وجود داشته باشند؛ مانند کلمه که به سه قسم فعلی منقسم می‌شود: اسم و فعل و حرف که هر سهٔ آنها (اسم و فعل و حرف) بالفعل موجود است.

تفاوت تقسیم با احتمال معانی در کلام متکلم

---

۱ فرائد الأصول، ج ۲، ص ۴۷.

یک تردید داریم عبارت از این است که در یک امر احتمال وجوه أکثر من واحدة برود؛ وجهین أو ثلاثة أوجه فصاعداً؛ مثل اینکه یک کلامی را متکلم القاء کند، آن کلام دارای وجوه عدیده‌ای است؛ مثل اینکه طلبی را بکند، آن طلب ممکن است که به‌صورت الزام باشد، به‌صورت استحباب باشد، به‌صورت تخییر باشد، به‌صورت تحدید باشد و به‌صورت استهزاء و امثال‌ذلک باشد.

تمام این موارد وجوه محتمله‌ای است که ممکن است متکلم آن وجوه را قصد کند؛ ولی صحبت در این است که آیا کلام متکلم به این وجوه اربعه یا خمسه منقسم می‌شود یا محتملُ أحدِ الوجوه است؟ نه‌اینکه منقسم بشود، بلکه احتمال می‌رود. نمی‌شود که تمام موارد خمسه از کلام متکلم استخراج بشود، بلکه متکلم أحدُ هذه المعانی را قصد می‌کند. این احتمال است.

حالا مرحوم شیخ در اینجا می‌فرماید: **«کلّ شیء فیه حلالٌ و حرام»** ظهور در تقسیم فعلی دارد؛ یعنی الآن این شیء منقسمٌ بحلالٍ و حرامٍ و فرض این

است که در لحم حمیر یا در شرب توتون، احتمال حرمت و حلّیت عَلَی التردید در مورد شبهه می‌رود، نه انقسام فعلی؛ انقسام فعلی در شرب توتون یا لحم حمیر مطرح نیست. این یکی از قرائنی است که (بسیار قرینهٔ خوبی است و صحیح هم است) این قرینه دلالت بر این مطلب می‌کند.[1]

وجود حلال و حرام به عنوان منشأ اشتباه

قرینهٔ دیگری که مرحوم شیخ در اینجا ذکر می‌کنند، این است که منشأ اشتباه در قاعدهٔ حلّ، وجود حلّیت و وجود حرمت است و این فقط در شبهات موضوعیه می‌شود دخیل باشد. در شبهات حکمیه منشأ اشتباه، علم به حلال و حرام نیست؛ در شبهات حکمیه منشأ اشتباه، جهل به حکم است، جهل به حکمی است که در تحت این عنوان است. من‌باب‌مثال منشأ اشتباه برای مشتبه شدن شرب توتون، جهل به حکم است، نه‌اینکه حلّیت یا حرمت است؛ درحالی‌که در روایت منشأ اشتباه، وجود حلال و حرام است.

---

۱ همان.

مثال گوشت مشکوک و نقش دو قسم بالفعل

چون ما در اینجا دو حکم فعلی، فوق مورد مشتبه داریم که این مورد مشتبه مندرج در تحت آن حکم کلی است و در مصداق برای آن حکم کلی قرار می‌گیرد. این منشأ اشتباه برای مورد مشتبه ماست؛ یعنی وجود حلال و وجود حرام منشأ اشتباه برای مشتبه است؛ مثل لحم مطروح فی السوق، لحم مطروح فی الشارع مع إحنا نَعلَمُ أنَّه لحمُ الغنم، لحمُ الغنم یَنقَسِمُ إلی مذکّیٰ بِالفعلِ و إلی غیر مذکّیٰ بِالفعل و این لحم مطروح فی الشارع به‌واسطهٔ وجود قسمین (قسم حرام و قسم حلال) الآن مشتبه شده است.

اگر یک قسم واحد بود (البته این مسئله یکی از مسائلی است که بعداً عرض می‌کنم و در تقریرات ندیدم) و قسم حرام بود، آیا این دیگر منشأ اشتباه می‌شد؟ دیگر منشأ اشتباه نبود. اگر یک قسم حلال بود، باز دیگر در اینجا این لحم مطروح منشأ اشتباه نمی‌شد؛ یعنی وجود قسم واحد منشأ اشتباه نیست، بلکه وجود قسمین است؛ چون ما می‌دانیم قسمَینِ بِالفعل است: قسمٌ حلالٌ مذکّیٰ و قسمٌ حرامٌ غیرُ

مذکّیٰ.

حالا نمی‌دانیم در این سوق که الآن این لحم مطروح است، آیا به‌واسطهٔ ذابح غیر مسلمان ذبح شده که غیر مذکّیٰ است، یا به‌واسطهٔ موت «عن حَتف انفه»[1] این غیر مذکّیٰ است، یا به‌واسطهٔ ذابح مسلمان و موت عن مرور سکّین عَلَی حلقومِه و مستقبلاً لِلقبلة مع بِسم الله و با این شرایط است.

تفاوت اشتباه موضوعی با جهل به حکم

مرحوم شیخ می‌فرماید که: «پس وجود قسمین علت برای اشتباه است.» این بسیار مسئلهٔ متین و صحیحی است؛ این فقط در شبهات موضوعیه است. در شبهات حکمیه مثل شرب توتون چه مسئله‌ای موجب اشتباه است؟! هیچ، فقط جهل به حکم است؛ فقط نفس جهل به حکم است که این علت برای جهل است و اصلاً در اینجا شبهه‌ای نیست؛ یعنی ما به الشبهة در اینجا وجود ندارد، اشتباه در اینجا وجود ندارد؛ فقط جهل است، نه‌اینکه مورد مورد شبهه باشد.

---

۱ فرهنگ فقه فارسی، ج ۳، ص ۲۱۰:

«حَتف انف: مردن به مرگ طبیعی. حتف به معنای مرگ و انف به معنای بینی است. کاربرد ترکیبی این دو واژه به‌صورت "حتف انفه" اصطلاحی است برای کسی که به مرگ طبیعی (بدون کشته یا غرق شدن و مانند آن) بمیرد.»

ببینید اشتباه با جهل دوتاست؛ یک‌وقت جهل به حکم است، یک‌وقت مشتبه است؛ مشتبه همیشه در مورد تردید می‌آید. این‌هم یکی از قرائنی است که مرحوم شیخ ذکر می‌کند و روایت را خاص به شبهۀ موضوعیه می‌داند.

دلالت قید «بعینه» بر شبهه موضوعیه

مطلب سومی را که مرحوم شیخ ذکر می‌کند، این است که (این مطلب واقعاً مطلب خوبی است که ایشان روی این نکته خیلی تأکید دارند و بالاجمال در جلسات قبل هم عرض کردم و دیشب که رسائل را مطالعه می‌کردم، دیدم که ایشان روی این نکته خیلی تأکید دارند و من غافل بودم) مسئلۀ «بعینه» است که در قضیۀ:

«کُلُّ شیءٍ یکونُ مِنهُ حرامٌ و حلالٌ فهو لک حلالٌ أبداً حتّی تَعرِف الحرام مِنهُ بِعَینِهِ فَتَدَعَهُ»[1]

این مسئلۀ «بعینه» یک دلیل است قاطع بر اینکه حتماً باید شبهۀ موضوعیه باشد. چرا؟! به‌جهت اینکه عرفان حرام بعینه غایت برای حلّیت شمرده

---

۱ تهذیب الأحکام، ج ۷، کِتابُ التِّجاراتِ، بابٌ مِن الزِّیاداتِ، ص ۲۲۶، ح ۸.

شده است؛ مثل حلّیت این ماء، حلّیت این عین، حلّیت این فعل شمرده شده است.

مثال اکرام زید و خروج موضوعی از حکم علما

یک مثال می‌زنم که با این مثال مسئله روشن می‌شود. فرض کنید اگر مولا بگوید: «أکرم العلماء الفقهاء»، بعد بگوید: «لا تُکرم الفساقَ مِن العلماء»؛ الآن ما یک حکمی داریم که حکم الزامی است و وجوب اکرام عالم فقیه است و یک حکم تحریمی هم داریم به‌عنوان حرمت اکرام فسّاق از علماء است.

حالا در زید شک می‌کنیم که زید اصلاً عالمٌ أو لیس بعالم؟ زید فردٌ تقیٌ؛ در تقوای زید شک نداریم، ولی شک در علم زید داریم که اصلاً عالم است یا نه؟ آیا می‌توانیم بگوییم که اکرام زید در اینجا متوقف است بر اینکه ما آن موارد «لا تکرم الفساق مِن الفقهاء» را بدانیم؟! چرا؟! چون اصلاً مورد فساق در این حکم تحریمی به علماء برگشته است، به عامهٔ ناس که برنگشته و ارجاع نشده تااینکه اکرام زید منوط باشد به معرفت فسّاق از ناس، بلکه اصلاً زید موضوعاً از تحت این حکم خارج است.

هم موضوعاً از حکم «أکرم العلماء الفقهاء»

خارج است و هم از حکم «لا تکرم الفساق من العلماء» خارج است؛ به‌خاطر اینکه زیدٌ لیسَ بِعالم. از تحت «لا تکرم الفساق مِن العلماء» خارج است؛ به‌خاطر اینکه حرمت فسق بر عالم مترتب شده، نه بر کلّ احدٍ که «لا تکرم الفساق مِن الناس». اگر این‌طور بود، یَحرُم علی زید الإکرامُ؛ اکرام بر او حرام بود؛ ولی الآن این فسق بر عنوان عالم مترتب شد؛ پس لا یجب لِزید الإکرام و لا یحرم علیه الإکرام؛ این مستوی الطرفین است نسبت به احدهما.

پس معرفت فساقِ از علماء و عدم معرفت فساق مِن العلماء، هیچ‌گونه دخلی در ترتب اکرام بر زید و عدم ترتب اکرام بر زید ندارد. چرا؟! چون زید اصلاً خروج موضوعی دارد.

شک در فسق عالم و نقش شناخت در وجوب اکرام

حالا اگر زید داخل در تحت علماء بود و شبهه شبهۀ فسق زید است؛ من‌باب‌مثال مولا می‌گوید: «أکرم العلماء الفقهاء»، بعد می‌گوید: «لا تکرم الفساق من العلماء» و زیدٌ عالمٌ و إحنا نَشک فی عدالته و نَشک فی فسقِهِ، در اینجا مولا می‌تواند بگوید که

حرمت اکرام زید، منوط به معرفت زید است بفسقه؛ یعنی معرفت انسان به فسق زید، مانع از اکرام زید است و الاّ صرف‌نظر از این قضیه ممکن است که مولا بگوید: «أکرم زیداً حتی تَعلَمَ أنّه فاسق»؛ به‌عنوان مثال به مناسبت استصحاب عدالت یا به مناسبت اینکه ألاصل:

«ضَع أمر أخیک علی أحسنِهِ حَتّی یأتیک ما یَغلِبُک مِنهُ»[1]،

به این مبنا، یااینکه انسان باید حسن ظن داشته باشد؛ یعنی (حلّیت و وجوب فرق نمی‌کند) وجوب اکرام زید ثابت است تا غایت که «حتی تعرف أنّه فاسق» است؛ یعنی معرفت به فسق زید، رادع برای اکرام زید است و اِلّا در بادی الأمر باید...

---

۱ الکافی، ج ۲، کتاب الإیمان و الکفر، بابُ التُّهَمَةِ و سوءِ الظَّنِّ، ص ۳۶۲، ح ۳:

«عنِ الحُسینِ بنِ المُختارِ عن أبی‌عبدالله علیهِ السّلامُ قال: قال أمیرالمؤمنین علیهِ السّلامُ فی کلامٍ لهُ: **"ضَع أمر أخیک علی أحسنِهِ حَتّی یأتیک ما یَغلِبُک مِنهُ و لا تَظُنّنّ بِکلِمةٍ خَرجت مِن أخیک سوءاً و أنت تَجِدُ لها فی الخیرِ مَحمِلاً."**»

ترجمه اصول کافی، مصطفوی، ج ۴، ص ۶۶:

«از حضرت صادق علیه السّلام روایت شده که امیرالمؤمنین علیه السّلام در ضمن سخنی از (سخنان) خود فرمود: "هر کاری که از برادر دینی خود سرزند، آن را به بهترین وجه آن حمل کن، تا کاری کند که راه توجیه را بر تو ببندد و هیچ‌گاه به سخنی که از (دهان) برادرت بیرون آید، گمان بد مبر، درصورتی‌که برای آن سخن محمل خوبی می‌یابی."»

چرا در اینجا این معرفت غایت برای وجوب اکرام می‌شود؟! به‌خاطر اینکه زید در وهلهٔ اول داخل در تحت عالم هست.

تطبیق غایت حلیت بر گوشت مشکوک

مرحوم شیخ در اینجا این روایت را این‌طور بیان می‌کنند؛ می‌فرمایند:

«کُلُّ شیءٍ یکونُ مِنهُ حرامٌ و حلالٌ فهو لک حلالٌ أبداً حتّی تَعرِف الحرام مِنهُ بِعَینِهِ فَتَدَعَهُ»؛

یعنی عرفان به حرمت غایت برای حلّیت آن مورد است؛ برای حلّیت آن وقت خاص.

حالا در مورد شبههٔ موضوعیه مطلب صادق است. یک لحم مطروح فی السوق هست که این لحم مردّد است بین مذکّیٰ و بین غیر مذکّیٰ؛ شارع می‌گوید: «هذا اللحم المطروح یحلّ اکل حتی تعرف انّه داخلٌ فی تحت غیر مذکّیٰ.» پس در اینجا این غایتِ **«حتی تَعرف أنّه حَرامٌ بعینه»** این غایت برای حلّیت این مورد می‌شود. در این شکی نداریم.

نقد تطبیق روایت بر گوشت الاغ در بیان نراقی

حالا لحم حمیر را در اینجا مثال می‌زنیم؛ لحم حمیر که داخل در شبهات حکمیه است. خب در

اینجا ما این‌طور بگوییم (همان‌طوری که مرحوم فاضل نراقی فرمودند[1]) که منظور از **«کُلُّ شیءٍ یکونُ مِنهُ حرامٌ و حلالٌ»** این است که قسمَین مِنَ الحرام و الحلال موجودٌ فی الهذا القسم؛ یعنی لحم را به معنای یک طبیعت واسع گرفته‌اند، مثل مرحوم آقا ضیاء که طبیعت گرفته‌اند.[2]

خب اشکالی که وارد می‌شود، این است که شارع می‌گوید: این لحم حمیر در اینجا **«لک حلالٌ أبداً حتّی تَعرِف الحرام مِنهُ بِعَینِه»**؛ یعنی بعینه شما در اینجا حرام را بشناسید. خب حرام را بعینه شناختن که نمی‌تواند عرفان برای این لحم حمیر قرار بگیرد؛ چرا؟ به‌جهت اینکه لحم حمیر داخل در تحت یک عنوان است؛ لحم حمیر، لحم غنم، لحم بقر، لحم ابل، تمام این لحوم داخل در تحت یک عنوان خاص هستند.

استقلال احکام عناوین و بی‌ارتباطی شناخت حرمت عنوان دیگر

پس در اینجا که می‌گوید: **«کُلُّ شیءٍ هو لک**

---

۱ مناهج الأصول، ص ۲۱۵.

۲ نهایة الافکار، ج ۲، ص ۲۳۳.

حلالٌ حتّی تَعلم أنّهُ حرامٌ»، حکم حلّیت روی عناوین رفته است؛ عرفان حرمت یک عنوان، هیچ ارتباطی با عنوان دیگر ندارد. برفرض من بدانم که عنوان کلب حرام است، چه ارتباطی با عنوان حمیر دارد؟! خب کلب حرام است، اسد حرام است، فیل حرام است، ارنب حرام است، حیّه حرام است، هرّه حرام است؛ همهٔ اینها حرام هستند. خب حرام است؛ این عرفان به یک حرمت نمی‌تواند غایت برای یک عنوان دیگری قرار بگیرد؛ این چه ارتباطی به این دارد؟!

عنوان حلّیت بر غنم، بقر، ابل، مَعز و امثال‌ذلک مترتب است. عنوان حرمت بر کلب، خنزیر، ارنب، اسد، ذئاب و بر همهٔ اینها مترتب است. فرض این است که در شبهات حکمیه، حکم تحت این موردِ مشتبه هست، نه در فوق مورد مشتبه؛ یعنی تحت هر عنوانی یک حکم کلّی قرار دارد.

حکمی که در تحت ارنب است، حرمت است؛ حکمی که در تحت ابل است، حلّیت است؛ حمیر برای ما مشتبه است. حالا حمیر که برای ما مشتبه

است، عرفان حرمت عناوین چه ارتباطی با حمیر دارد؟! من بدانم حالا ارنب حرام است، خب ارنب حرام است، به حمیر چه مربوط است؟! من عرفان بر حرمت خنزیر داشته باشم، به حمیر چه ارتباطی دارد؟! یعنی این کلام **«حتی تَعرف أنّه حرامٌ بعینه»** در جایی می‌آید که عرفان به آن حرمت دخالتی در ترتب حکم و عدم ترتب حکم در این مورد مشتبه دارد.

مثل اینکه فرض کنید «أکرم العلماء الفقهاء» داریم، بعد از آن‌طرف «لا تکرم الفساق» داریم. در زید، با قطع به علمیت، شبهه در فسق داریم. انجا می‌گوید که: «یجب علیک اکرام زید حتی تعرف أنّه فاسق» که این غایت برای حلّ قرار می‌گیرد. اما در شرب توتون که می‌فرماید: **«کُلُّ شیءٍ هو لک حلالٌ حتّی تَعلم أنّهُ حرامٌ»**، بنابراین این شرب توتون چه غایتی در اینجا برای «حلال بعینه» دارد؟ شرب توتونی که محتمل الوجهین است، محتمل الوجهین است دیگر؛ در اینجا نمی‌شود که یک حکمی غایت برای این قرار بگیرد، یا حتی در مورد لحم حمیر این مسئله برای ما روشن است. این‌هم

یک دلیل دیگری برای اینکه قطعاً دلیل در شبهات موضوعیه است.

قرائن تکمیلی بر نفی شمول شبهات حکمیه

یک مطلب دیگری که به‌نظر می‌رسید، این است که در روایت:

«کُلُّ شیءٍ یکونُ مِنهُ حرامٌ و حلالٌ فهو لک حلالٌ أبداً حتّی تَعرِف الحرام مِنهُ بِعَینِهِ فَتَدَعَهُ»

یکی از قرائن این است که اگر قرار باشد بر اینکه منظور از روایت **«کُلُّ شیءٍ یکونُ مِنهُ حرامٌ و حلالٌ»** احتمال حلّیت و احتمال حرمت باشد، نه بالفعل که هم حلیت و هم حرمت باشد، در اینجا ما از شارع سؤال می‌کنیم: اگر در اینجا مورد مشتبه ما مقطوع الحرمة باشد، آیا این روایت در اینجا صحیح است؟! نیست. این روایت پس در اینجا صحیح نیست. اگر مورد مشتبه ما مقطوع الحلیة باشد، باز این روایت صحیح نیست.

پس این روایت که می‌فرماید: **«کُلُّ شیءٍ فیه حلالٌ و حرام»**، در موردی است که دو امر بالفعل در اینجا موجود باشند؛ یعنی هم امر بالفعل حلال

مثل لحم مذکّیٰ، هم امر بالفعل حرام مثل لحم غیر مذکّیٰ؛ در این مورد، مورد مشتبه ما مصداق پیدا می‌کند.

لغویت ذکر حلال و حرام بر مبنای احتمال

حالا اگر منظور شارع این نباشد، بلکه هر احتمال الوجهین منظور شارع باشد ولو اینکه قسمت فعلی نباشد، یعنی مشتبهٍ ذو احتمالین مثل شرب توتون، اگر این‌طور باشد، بنابراین اصلاً چرا شارع گفت: **«فیه حلالٌ و حرام»**؟ این گفتن دیگر برای چیست؟! این غیر از آن است که من اول عرض کردم که با بیان ضمیمهٔ عدم قول به فصل در بیان مرحوم آقا ضیاء، گفتن **«فیه حلالٌ و حرامٌ»** در آنجا لغو خواهد بود.

این یک استدلال دیگر است؛ یعنی اگر قرار باشد منظور و مقصود از **«فیه حلالٌ و حرامٌ»** قسمت فعلیه نباشد، بلکه قسمت احتمالیه باشد، در واقع قسمت نباشد، تردید باشد، اگر این‌طور باشد، خب گفتن **«فیه حلالٌ و حرام»** دیگر در اینجا یعنی چه؟! شارع می‌گوید: «کلّ مشتبهٍ حلالٌ حتی تَعرف أنَّه حرامٌ.» آیا ممکن است شارع بگوید: «کلٌّ مشتبهٍ»

که قطع به حرمت داشته باشد؟! اینکه دیگر مشتبه نیست. آیا ممکن است شارع بگوید: «کلُّ مشتبهٍ مقطوعُ الحلیة»؟! اینکه دیگر مشتبه نیست. پس مشتبه در کجاست؟! مشتبه در آن جایی است که احتمال وجهین در آنجا می‌رود؛ مثل شرب توتون که یَحتملُ الحلّیة و یَحتملُ الحُرمة.

اگر منظور شارع علاوه بر شبهات موضوعیه، شبهات حکمیه هم هست، مثل لحم حمیر، مثل شرب توتون، یعنی علاوه بر قسمت فعلی آن تردید احتمالی هم منظور شارع است، اصلاً گفتن **«فیه حلالٌ و حرام»** دیگر در اینجا لغو است؛ [باید بگوید:] «کلُّ مشتبهٍ حلال حتی تعرف انّه حرام.» پس چرا می‌گوید: **«کُلُّ شیءٍ یکونُ مِنهُ حرامٌ و حلالٌ فهو لک حلالٌ»**؟! چرا این‌همه قطار در اینجا درست کردیم؟! یک جمله بگوید: «کلُّ مشتبهٍ لَک حلالٌ!»

پس معلوم می‌شود منظور از **«منه حلالٌ و حرام»** قسمت فعلی است؛ یعنی فعلاً حلّیت و حرمت الآن موجود است و این فقط در شبهۀ

موضوعیه است و در شبهۀ حکمیه نیست.

ظهور قضایای دارای رابطه وجودی در ثبوت بالفعل

قرینۀ دیگری که باز نسبت به این روایت (البته قوم اشاراتی دارند) به‌نظر می‌رسد، این است که در هر قضیه‌ای که محمول در آن قضیه فقط از افعال رابطۀ بین موضوع و محمول (کون و وجود) رابط بین آن موضوع و محمول هست، در آنجا جهت فعلی مطرح است و ظهور فعلی دارد.

تفاوت ثبوت قیام با احتمال قیام در قضیه

فرض کنید می‌گوییم که زیدٌ قائمٌ، معنایش این است که القیامُ ثابتٌ لِزیدٍ؛ این به‌عنوان ثبوت قیام بدون تردید در اینجا هست؛ حتی درصورتی‌که مسئله مسئلۀ یقوم باشد: زیدٌ یقومُ، باز در آنجا وجود حاکم است؛ منتها وجود استقبالی، نه وجود فعلی؛ زیدٌ یقومُ غداً، یعنی وجودُ القیام ثابتٌ لزیدٍ غداً؛ درست شد؟!

اما در قضایایی که خود نفس وجود، رابط نیست، بلکه احتمال وجود در آنجا هست، در آنجا قضیه به‌نحو تردید باید بیان بشود: زیدٌ یَحتَمِلُ أن یقوم؛

نمی‌گویند: زیدٌ یقوم؛ [بلکه می‌گویند] زیدٌ یَحتَمِلُ أنّه قام؛ نمی‌گویند: زیدٌ قام؛ [بلکه می‌گویند] زیدٌ یَحتَمِلُ أنّه قائمٌ؛ نمی‌گویند: زیدٌ قائمٌ؛ یعنی در این قضیه رابط، وجود قیام نیست، بلکه رابط احتمال وجود قیام است و احتمال هم یک امر ذهنی است.

بااینکه در قضیهٔ استقبال احتمال قیام مستقبلاً هست، ولی وجودش در آنجا ثابت است؛ منتها وجود فی الآتیه، وجود فی المستقبل یا در ماضی یا در فعل، وجود ثابت است. بنابراین وقتی که می‌گوییم: زیدٌ قائمٌ، بااینکه بگوییم که زیدٌ یحتَمِلُ أن یقوم، قضیه فرق می‌کند. در زیدٌ یحتمِل أن یقوم، این قضیه مردّده است، مشکّکه است به قیام و عدم قیام؛ اما در قضیهٔ زیدٌ قائمٌ این قضیه بتّیه است؛ الآن قیام برای زید ثابت است.

تطبیق ظهور فعلی قضیه بر روایت حلیت

حالا در مثل **«کلُّ شیءٍ فیه حلالٌ و حرامٌ»** در اینجا قضیه از کدام قضیه است؟! از قضیهٔ بتّیه است؟! از قضایائی است که در آن قضایا تردید وجود ندارد، غیر مرده است یا از قضایای بتّیه

است؟! آیا هر چیزی که در او حلال است و حرام است (روی این «است» دقت کنید) **«فهو لک حلال حتی تعرف أنّه حرام»**؛ هر چیزی که در آن حلال هست و حرام هست.

نمی‌گوید: «کلُّ شیءٍ یَحتَمِلُ أنَّه فیه حلالٌ و حرامٌ»؛ حتی اگر بگویند: «یَحتَمِلُ فیه حرام»، باز اشکال وارد می‌شود. «کلُّ شیءٍ یَحتَمِلُ الحرمةَ و الحلیّة» باید بگویند؛ یعنی درصورت تردید مثل شرب توتون، اگر شارع بخواهد بگوید، باید این‌طور بگوید: «کلُّ شیءٍ یَحتَمِلُ الحرمة و الحلّیة فَهو لَک حلالٌ»، نه «کلُّ شیءٍ فیه الحرمةَ و الحلّیة». «فیه الحلالُ و الحرام» با «یَحتَمِلُ الحرمة و الحلّیة» باز فرق می‌کند؛ در «یَحتَمِلُ الحلال و الحرام» یعنی احتمالش هست و جدی است.

اضافه بر اینکه اصلاً این مطالب این‌طور نیست؛ **«کُلُّ شَیءٍ فیه حلالٌ و حرامٌ»**؛ پس ظهور قضیه در آن قضایایی که رابط بین اینها و آنچه محمول قرار می‌گیرد در آن قضیه، نفس الثبوت و الکون و الوجود است، ظهور بلکه صراحتش (حالا از ظهور هم بالاتر) در تحقق آن محمول برای موضوع بالفعل

است.

روی این حساب معنای **«کُلُّ شَیءٍ فیه حلالٌ و حرام»** این‌طور می‌شود: «کلُّ شیءٍ یکونُ الحرام ثابتاً لَه و الحرامُ ثابتاً لَه بِالفعلِ و لا نَعنی بِهذا إلاّ شبهة الموضوعیة»؛ این نفس همان شبهۀ موضوعیه است؛ لذا در شرب توتون این قضیه مطرح نیست؛ این قضیه در شرب توتون یَحتَمِلُ الحرمة و الحلّیة است.

جمع‌بندی نقد توسعه روایت به شبهات حکمیه

این مطالبی که عرض کردیم، تمام آنچه بود که از دیگران یا همین‌طور آنچه به‌نظر می‌رسید نسبت به قرائنی که دلالت می‌کرد بر اینکه این شبهه اختصاص به شبهۀ موضوعیه دارد، بود.

البته شارحین وافی در اینجا مطالبی گفته‌اند که عرض شد دلالت بر توسعه می‌کند و یَحتَمِلُ الحرمة و الحلّیة است، یااینکه **«فیه حلالٌ و حرامٌ»** را به لحم حمیر زده‌اند و دایرۀ آن را وسیع گرفته‌اند و با عدم قول به فصل، سریان به شبهات حکمیه داده‌اند. یا همین‌طور مرحوم فاضل نراقی بعضی از شئونی را اضافه کرده‌اند که دیگر من می‌بینم طرح این مسائل

فقط تطویل بلا طائل است.

آنچه مسلّم است، این است که قطعاً این روایت مربوط به شبهات موضوعیه است و هیچ ارتباطی با شبهات حکمیه ندارد. جلسهٔ بعد هم تقریرات مرحوم والد (رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه) را نقل می‌کنم.

البته در بحث تعارض‌ها می‌گوییم؛ تعارضی را که بین استصحاب و این قاعده هست، همین‌طور بین اصل و علم اجمالی یا بین قواعد را می‌گوییم. فعلاً خیلی کار داریم. منظور این است که باید بنشینیم، حالا تا هر جا کشید! ما عجله‌ای خلاصه برای مجتهد شدن خودمان نداریم! حالا شما عجله دارید، ما که هستیم!

اللهم صل علی محمد و آل محمد.