هو العلیم

قاعده حلیت و جایگاه بینه در رفع شک

نقد دیدگاه خوئی درباره مثال‌های روایات و استصحاب

سلسله دروس خارج اصول فقه، برائت، جلسهٔ دویست‌ودهم

استاد

آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی

قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم

بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

دلالت روایات حلیت بر شبهات حکمیه و موضوعیه

بحث در حجیّت روایات حلّ در شبهات حکمیه بود. مرحوم آقا ـ رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه ـ نسبت به کلام آقای خوئی سه اشکال وارد کردند؛ اشکال اوّلی که آقای خوئی مطرح می‌کنند، اشکال قرینیّت «بعینه» بود که مرحوم آقا فرمودند با وجود علم اجمالی، ممکن است «بعینه» در شبهات حکمیه هم استعمال بشود و جواب این مسئله در جلسهٔ قبل داده شد.[1]

---

۱ تلمیذ: خمس سال گذشته‌اش را می‌تواند از درآمد سال جدید بدهد؟ همان‌طور که خمس باید بدهد، باید از مال سال قبل بدهد، حالا که پرداخت می‌کند، از مال جدید می‌دهد؟

استاد: مال جدید را باید سر سال حساب کند.

تلمیذ: بعد خودبه‌خود کم می‌شود.

استاد: نباید کم کند. هر مقداری که از مال جدید می‌دهد، سر سال باید حساب کند.

تلمیذ: هنگامی که پول خمس را داده، باید چیزی حساب کند؟

استاد: اضافه بر چیز حساب کند.

کیفیت حساب مئونه سال در مبحث خمس

تلمیذ: مئونه یعنی امور ضروری؟

استاد: بله.

تلمیذ: البته ضروری به معنای وسیع؛ ضروری اجتناب‌ناپذیر. بنابراین باید گفت اموری که خارج از ضرورت است، خمسش را حساب کنیم؟

استاد: بله.

تلمیذ: مثلاً تلویزیون ضروری نیست، باید خمسش را حساب کنیم؟

استاد: بله.

تلمیذ: گفتنش سخت است. کسی می‌گوید: «برای ما حساب کن.» آیا لازم است بگوییم؟!

استاد: یک وقت کسی می‌آید از شما سؤال می‌کند، بگویید. یک وقتی می‌گویند: «آقا، این‌قدر خمس است.» حالا لازم نیست خودتان بپرسید که چیست و از کجاست. یا اینکه بعضی دو تا یخچال دارند؛ یکی یخچال است و یکی فریزر است، یکی از اینها زیاد است، ضروری نیست. حالا لازم نیست کسی فریزر داشته باشد، نداشته باشد، همان مقداری که بالای یخچال است کافی است.

تلمیذ: برای طلبه‌ها؟

استاد: نه، صحبت طلبه که نیست، مردم عادی.

تلمیذ: فرقی نمی‌کند. طرف پول ندارد در طول ماه چیزی بخرد، مجبور است که مثلاً شش‌ماهه یا سه‌ماهه جنس‌هایی را بخرد، مثلاً خشک کند یا انبار کند؛ فریزر در اینجا ضرورت پیدا می‌کند برای اشیائی که می‌خرد.

استاد: نه، می‌تواند پولش را یک جایی نگه دارد، بدون اینکه بخرد. ضرورت یک چیزی است که خود طرف می‌فهمد، حالا خودش می‌داند. حالا آیا آدم بیاید برایش بگوید که: «آقا، ضرورت حتماً این است»؟! نه، هر کسی باید خودش تشخیص بدهد، بین خودش و خدای خودش.

تلمیذ: مردم این‌طور فکر می‌کنند، می‌گویند: «هر چقدر توانستی خرج کن، باقی هر چه ماند خمسش را بده.» بعضی به‌خاطر اینکه از خمس فرار کنند، عملاً می‌آیند خرج می‌کنند که خمس تعلق نگیرد.

استاد: بله، یک بنده خدایی، از دوستان آقا بود نه از رفقا، برای آن سال مستطیع شده بود و داشت به مرحوم آقا ـ رضوان‌الله‌تعالیٰ‌علیه ـ می‌گفت که: «من دیدم که اگر بخواهد ماه شوال بشود، باید مکه بروم؛ خلاصه ماه رمضان یک افطاری دادم و از استطاعت درآمدم!» آقا گفتند: «نه آقا، شما اشتباه کردید! نمی‌بایست بدهید!»

مباحثی دربارهٔ استطاعت حج

چون مسئلهٔ استطاعت این نیست که خصوص شوال باشد؛ بلکه شوال منجّز می‌شود! کسی که می‌داند که استطاعت برایش پیدا می‌شود تا حج و اگر

اشکال دوم مسئله مربوط به امثله‌ای بود که دلالت بر شبهات موضوعیه می‌کنند؛ مرحوم آقا فرمودند: «این امثله فقط ذکر مثال است و موسِّع یا مضیِّق حکم

نمی‌تواند بعداً این استطاعت را تحصیل بکند، الآن این مالی که به‌دست آورده را نباید خرج کند؛ باید برای مکه‌اش نگه دارد.

تلمیذ: این به‌دست آوردن به هر نحوی که باشد؟

استاد: از طریق عادی دیگر.

تلمیذ: مثلاً وامی انسان بگیرد که پول را داشته باشد، یعنی وام است، طرف مدیون است؛ آیا آن هم برایش استطاعت می‌آورد؟

استاد: بالأخره وام را برای چه گرفته است؟! همین‌طوری گرفته است یا گرفته که بعد کم‌کم بپردازد؟!

تلمیذ: کم‌کم.

استاد: بله، واجب است؛ بالأخره پول دارد.

تلمیذ: پس واجب می‌شود؟!

استاد: بله، کسی که وام بگیرد، حالا نه اینکه وام بگیرد برود؛ بلکه حالا وام گرفته است ـ برای حج وام نمی‌گیرند ـ ولی حالا کسی وام را برای یک کاری گرفته است و می‌داند که در اشهر آتیه کم‌کم می‌پردازد یا دوساله می‌پردازد، الآن این پول در دستش بدون مصرف هست، باید مکه برود.

تلمیذ: مطلبی در مورد حج فرمودید که شخصی حتی با اختیار هم برود بگیرد، کفایت از حج واجبش می‌کند.

استاد: بله.

تلمیذ: یعنی باید برود؟ اگر انسان کار کند، می‌تواند برود؟

استاد: بله، اگر برود جایی کار بکند، واجب است برود.

تلمیذ: مثلاً وام را اگر می‌داند می‌تواند پرداخت کند، یعنی باید بگیرد؟

استاد: بله.

تلمیذ: باید بگیرد؟

استاد: نه، حالا نسبت به خود وام این نیست؛ چون برای حج آن استطاعت فعلی آمده است. آنچه بعداً می‌پردازد، این‌طور نیست؛ گرچه اگر بگیرد، استطاعت به‌حساب می‌آید؛ ولی بحث در وجوبش هست. بله، آن استطاعت فعلی الآن به‌دست نیامده است؛ استطاعت فعلی به این می‌گویند که الآن شرایط برایش آماده است. این می‌خواهد برود وام بگیرد که سال‌های بعد بپردازد؛ این را استطاعت فعلی نمی‌گویند.

نمی‌شود.» و جواب این مسئله هم باز داده شد.

معنای بینه در دیدگاه خوئی و علامه طهرانی

مطلب دیگری که مرحوم آقای خوئی فرمودند، این بود که بیّنه‌ای که در آخر روایت است، این بیّنه در مورد شبهات موضوعیه است. البته این مسئلهٔ ایشان نبود؛ ولی به‌عنوان حکایت از قول مخالفین با ورود اصالة الحل در شبهات حکمیه ایشان مطرح کردند؛ [یعنی] ممکن است این‌طور مطرح بشود.

مرحوم آقا می‌فرمایند که بیّنه در همان معنای لغوی خودش استعمال می‌شود، همان‌طور که آقای خوئی بر این مطلب اصرار دارند و آن عبارت از هر دلیلی است که مبیّن حکم یا مبیّن موضوع است؛ بنابراین ورود ذکر بیّنه در ذیل روایت موثّقه، دلیل بر اختصاص موثّقه به شبهات موضوعیه نیست.

کاربرد شرعی بینه در شبهات خارجی

جواب از این مطلب هم داده شد که ما در مواردی که بیّنه را در لسان شرع ملاحظه می‌کنیم، منظور همان ورود عدل ثقه‌ای است که برای رفع جهالت و شبهه در شبهات موضوعیه مورد استفاده

قرار می‌گیرد؛ مانند **«البینةُ عَلَی المدّعی و الیمینُ علی مَن أنکر**[1]**»** یا اینکه **«إذا اشهد علی البینة و یَجب عَلیه ردّه أو یَنقسم به تسعین أو یقرع بینهما بالقرعة إلاّ إذا شهد البیّنة**[2]**»** و امثال‌ذلک که در تمام این موارد، بیّنه در لسان شرع به عدل شاهد در شبهات موضوعیه و شبهات خارجیه اطلاق شده است.

نقد تفسیر بینه به خبر عادل

اشکال دیگری که بر این مسئله وارد است، این است که مرحوم آقا می‌فرمایند: اگر ما حتی قائل نشویم بر اینکه بیّنه به معنای لغوی خودش استعمال شده است، بلکه به معنای عدل یا عدلین است؛ دراین‌صورت چه اشکال دارد که ما مانند خبر عدل که در مورد شبهات حکمیه قول او و خبر او حجّت است، این بیّنهٔ مذکور در ذیل موثّقه را هم به‌عنوان خبر عدل بگیریم؟

---

۱ کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۴۷۸. جهت اطلاع رجوع شود به روایات این قاعدهٔ فقهی: الکافی، ج ۷، کِتابُ اَلقَضاءِ و اَلأحکامِ، بابُ أنَّ البَیِّنَةَ عَلَی المُدَّعی و الیَمینَ عَلَی المُدَّعَی عَلَیه، ص ۴۱۵.

۲ جهت اطلاع رجوع شود به وسائل الشیعة، ج ۲۷، کِتابُ القَضاء، أبوابُ کَیفیَّةِ الحُکمِ و أحکامِ الدَّعوَی، بابُ حُکمِ تَعارُضِ البَیِّنَتَینِ و ما تُرَجَّحُ بِهِ إحداهُما و ما یُحکَمُ بِهِ عِند فَقدِ التَّرجیح، ص ۲۴۹.

«و الأشياءُ كُلُّها َعلى هذا حَتّى يَستَبين لک غَيرُ ذلِک أو تَقوم بِهِ البيِّنةُ.» بيّنه يعنی خبر عدل؛ پس وقتی که خبر عدل بود، کلام خبر عدل او در شبهات حکميه حجّت است و آن رفع جهالت می‌کند و اثبات حکم کلی را می‌کند؛ بنابراين بيّنه در اينجا به معنای همان خبر عدل است و روايت و موثّقه شامل شبهات حکميه هم خواهد شد.

مطلبی که در اينجا به‌نظر می‌رسد، اين است که عدلی که بر او در موضوعات بيّنه اطلاق می‌شود، به خبر واحد نمی‌گويند، به مطلق عدل بيّنه نمی‌گويند؛ بلکه عدلی که رافع جهالت در شبهات خارجيه است را بيّنه می‌گويند؛ و اِلّا اطلاق صرف خبر عدل بر بيّنه احتياج به دليل دارد.

شمول استبانه نسبت به خبر عادل

اشکال دوم که بر اين مسئله هست، اين است که امام عليه‌السّلام وقتی که می‌فرمايد: **«و الأشياءُ كُلُّها َعلى هذا حَتّى يَستَبين لک غَيرُ ذلِک أو تَقوم بِهِ البيِّنةُ»**، اين بيّنه الآن در اين عبارت به معنای خبر عادل گرفته شده است؛ بنابراين از آن استبانه‌ای که در اينجا مطرح است، امام چه قصد می‌کند؟! منظور

از استبانه چیست؟! **«و الأشیاءُ کُلُّها َعلی هذا حَتّی یَستَبین لک غَیرُ ذلِک أو تَقوم بِهِ البیِّنةُ.»** فرض این است که بیّنه خبر عدل است؛ منظور از استبانه چیست؟! استبانه یعنی روشن شدن یک مجهول.

مگر در خبر عدل، مجهول برای ما روشن نمی‌شود؟! دیگر چه احتیاجی بود به‌اینکه امام **«أو تقومَ به البیّنه»** ذکر کند؟! [بلکه گفته] **«و الأشیاء کلُّها علی ذلک حتی یَستَبینَ لک غیر هذا**؛ برای شما غیر از این روشن می‌شود، مجهول برای شما غیر از این آشکار بشود.» و التبیّنُ إمّا بالیقین و إمّا بالآیات و إمّا بالإجماع و إمّا بالسُّنة، إمّا بِهذه الموارِدِ الأربعة یتبَیَّن لَکَ غیر هذا.

بنابراین خبر عدل هم جزء موارد استبانه است.

چطور در اینجا شارع خبر عدل را مجزای از استبانه در اینجا قرار داده است؟ امام علیه‌السّلام می‌فرماید:

«کُلُّ شیءٍ هو لک حلالٌ حَتّی تَعلَم أنّهُ حَرامٌ بِعَینِهِ فَتَدَعَهُ مِن قِبَلِ نَفسِک و ذلِک مِثلُ الثَّوبِ یَکونُ قدِ اِشتَرَیتَهُ و هو سَرِقةٌ أوِ المَملوکِ عِندک و لَعلَّهُ حُرٌّ قد باع نَفسَهُ أو خُدِع فَبیعَ أو قُهِرَ أوِ اِمرأةٍ تَحتک و هی أُختُک أو رَضیعتُک و الأشیاءُ کُلُّها َعلی هذا حَتّی یَستَبین لک غَیرُ ذلِک أو تَقوم

بِهِ البيّنةُ.[1]»

اشیاء همه بر همین منوال هستند تا اینکه غیر از این آشکار بشود، روشن بشود؛ یعنی برفرض اگر شبهات حکمیه را هم شامل می‌شود؛ یعنی حکم برای شما روشن بشود. «أو تَقومَ بِهِ البيّنه» دیگر در اینجا یعنی چه؟! خبر عدل بیاید خبر واحد را بیان کند؟! خودش دارد می‌گوید: «تا برای تو روشن بشود.» روشن شدن یا به کتاب است، پس چرا کتاب را نگفت؟! يَستبين لک هذا إمّا بِالكتاب أو بِالعدل أو بالسُّنة أو بِالتواتر أو بالمكاشفةِ أو بِالمنامِ أو بِالرُّؤيا؛ همهٔ اینها داخل در استبانه است.

این استبانه به معنای روشن شدن و آشکار شدن مسئله است؛ مطلب برای شما روشن بشود. پس اگر قرار بر این باشد که استبانه حتی با خبر عدل هم در اینجا محرز بشود، پس ذکر خبر عدل بعد از استبانه بلاوجه خواهد بود و این دلیل بر این است که مورد، شبهات حکمیه نیست. این هم اشکال دوم بر این مسئله بود.

---

۱ الکافی، ج ۵، کتابُ المعیشةِ، بابُ النّوادر، ص ۳۱۳، ح ۴۰.

بینه به‌عنوان غایت حلیت و معنای استبانه

مطلب دیگر که مسئلهٔ بسیار مهمی در اینجا هست، این است که غایت برای رفع شبهه، وجود بیّنه در اینجا آمده است؛ **«حتی تَقومَ بِه البیّنه»** ـ **«أو یَستَبینَ لَک»** به‌جای خود محفوظ ـ یعنی بیّنه غایت برای حلّ است. [یعنی] برای شما اقدام بر مأکول، مشروب، منکوح و ملبوس حلال است تا اینکه **«تَقومَ بِه البیّنه»**؛ یعنی عند وصولِ البیّنةِ علی خلافِ ذلک یَحرُمُ علیکَ الإقدام و التَّدَخُّلُ بِالشُّبهة. این غایت برای این است.

حالا صحبت ما در این است که ما در اینجا دو مطلب داریم؛ یکی اینکه «**أو یَستَبینَ لَک غیر ذلک**؛ غیر از این برای شما روشن و آشکار بشود.» **«أو تَقومَ بِه البیّنه»** منظور از **«تَقومَ بِه البیّنة»**: «یا اینکه خبر عدل در اینجا بیاید.» صحبت در این است که مگر با خبر عدل مسئله روشن نمی‌شود؟! وقتی که خبر عادلِ واحدِ ثقه بیاید، مگر موجب استبانه نمی‌شود؟!

ممکن است شخصی بگوید: «نه، خبر عادل ثقه موجب استبانه نمی‌شود؛ بلکه موجب ظن است و

منظور از استبانه در اینجا یقین است.»

اولاً اگر این‌طور باشد، قطعاً استبانه به معنای منجّزیت است، نه به معنای یقین؛ چون یقین در بعضی از موارد برای انسان حاصل می‌شود، نه در همهٔ موارد. حتی از نصوص آیات قرآن هم ممکن است برای ما یقین حاصل نشود، حتی از اجماع هم ممکن است برای ما یقین حاصل نشود، حتی از سنت هم برای ما یقین حاصل نمی‌شود؛ بنابراین اگر منظور از استبانه یقین و علم است، این فقط منحصر در بعضی از موارد است؛ حتی از آیات هم برای ما علم حاصل نمی‌شود، ظن است. آیات قطعی‌الصدور و ظنّی الدلاله هستند؛ روایات ظنّی الدلاله و أکثرها قطعی‌الصدور؛ حالا اکثرشان، نه همه. پس منظور از استبانه علم نیست؛ بلکه منظور از استبانه منجّزیت، حجّیت، وضوح و تبیین است. این منظور از استبانه است.

وقتی منظور از استبانه این شد، با خبر عدل هم استبانه برای انسان حاصل می‌شود. وقتی که عدلِ واحدِ ثقه برای انسان یک خبری را بیاورد، مسئله

برای انسان روشن می‌شود. همان‌طور که قریب اکثر احکامی که الآن ما در روایات داریم، به‌واسطهٔ خبر واحد است و ما به‌واسطهٔ خبر واحد حکم به رفع جهالت می‌کنیم؛ به‌واسطهٔ خبر عدل از ما رفع جهالت شده است. آیا با وجود خبر عادل باز می‌توانیم بگوییم که ما جاهل به احکام هستیم و لَم یَستَبِن لَنا الأحکام؟! نه، نمی‌توانیم بگوییم؛ پس باز در اینجا وجود عدل در ذیل روایت با استبانه‌ای که حضرت فرمودند، منافات دارد؛ استبانه شامل خبر عدل هم خواهد بود.

پرسش از اختصاص رفع شبهه به خبر عادل

تلمیذ: اشکال قبلی مرحوم آقا هم همان‌طور که نظر شما بود، در مورد استبانه راجع به شبهات موضوعیه همین است که استبانه اصلاً لفظ است و استبانه در مورد شبهات موضوعیه استعمال می‌شود.

استاد: بله.

تلمیذ: نظر شما هم همین‌طور است.

استاد: بله.

تلمیذ: و در مورد لفظ بیّنه بگوییم که هم شامل شبهات موضوعیه می‌شود، هم شامل شبهات حکمیه

می‌شود.

استاد: می‌دانم. صحبت من این است که اگر منظور شبهات حکمیه است، اختصاص روایت به خبر عدل دیگر در اینجا معنا ندارد؛ استبانه مربوط به شبهات موضوعیه است، خبر عدل هم مربوط به خبر واحد است. دیگر آیات، اجماع، سنّت، یقین و اینها کجا رفته‌اند؟! **«و الأشياء كلها عَلى هذا»** امّا بالشبهات الموضوعية یا اینکه خبر عدل بیاید مربوط به شبهات حکمیه؛ مگر شبهات حکمیه رفع جهالتش فقط منحصر در خبر عدل است؟! آیات قرآن پس چیست؟!

تلمیذ: آیات قرآن، با همین استبانه که منظور شبهات موضوعیه است.

استاد: آیات قرآن، در شبهات موضوعیه رفع جهالت نمی‌کند.

تلمیذ: آیات قرآن ما ذکری نداریم؟

استاد: ببینید، **«و الأشياءُ كُلُّها َعلى ذلک»** منظور از «اشیاء» چیست؟ هم شبهات موضوعیه و هم شبهات حکمیه است. با **«حتى يَستَبين لَک**

ذلک» حضرت اینها را غایت برای شبهات موضوعیه قرار داده است. رفع جهالت شبهات حکمیه به چیست؟! به چند چیز است: إمّا بالآیات القرآن و إمّا بالإجماع و إمّا بالسّیرة، بر اساس اختلاف سلیقه‌ها یا یقینی که انسان از مکاشفه پیدا می‌کند، من‌باب‌مثال، یا از رؤیت و منام، برفرض که بگوییم از اینها هم برای انسان رفع جهالت می‌شود و ثابت می‌شود؛ حالا بعضی‌ها گفته‌اند.

اصلاً به‌طورکلی تمام این موارد، موارد رفع شبهات حکمیه است؛ چرا امام فقط خبر عدل را به رفع شبههٔ حکمیه اختصاص داده است؟! یعنی در قبال «حتی یَستَبین لَک» باید بگوید: «أو یقوم دلیلٌ علی رفع الشبهة»؛ حالا آن دلیل سواءٌ که خبر عدل باشد یا سایر ادلّهٔ مثبتهٔ احکام باشد. اختصاص خبر عدل در مقابل شبههٔ موضوعیه چه وجهی دارد؟! این اشکال هست.

تقابل کشف شخصی و دلیل خارجی

اشکال چهارم که بر این مسئله...

... در مورد استبانه و در مورد بیّنه دو مطلب مخالف در اینجا در قبال هم قرار گرفته‌اند. امام

می‌فرماید: **«حَتّی یَستَبین لک غَیرُ ذلِک أو تَقوم بِهِ البیّنةُ.»** استبانه به حال شخصی خود مکلف نسبت به مورد شبهه برمی‌گردد؛ یعنی شخص مکلف در مورد شبهه به‌نحوی عمل بکند و به‌نحوی ادراک بکند که آن شبهه برای او حل بشود یا خود شخص تحقیق کند و برای خود شخص علم حاصل بشود، خود شخص تجربه کند.

«یَستَبین لَک» یعنی یَتَبیَّنَ لِنفسک؛ یعنی این مسئله بدون دخالت بیّنه و بدون دخالت أمرٌ آخر یُستَبانَ لِهذا الشخص که در قبال بیّنه حال مکلف تغییر پیدا نمی‌کند.

من معتقد هستم به اینکه این مال برای زید است؛ حالا عمرو بیّنه می‌آورد و قاضی حکم می‌کند بر اینکه این مال برای عمرو است و به او می‌دهد؛ درحالی‌که من قطع دارم این مال برای زید است، قطع دارم این دار، دارِ زید است؛ ولی درعین‌حال بیّنه حالِ من را عوض نمی‌کند. بیّنه به‌عنوان دلیلِ منجّز خارجی در قبال استصحاب، در قبال حالت فعلیِ ظن، در قبال اینها، این بیّنه به‌عنوان یک دلیل منجّز

خارجی است و منظور امام علیه‌السّلام که استبانه را در مقابل بیّنه قرار داده است، این است که یَنکَشِفُ لَک الحال إمّا بالنسبةِ إلی نفسک و إمّا... أن یَقومَ دلیلٌ خارجٌ مِن هذهِ الحیطة مِن هذا المشتبه و هو یبیّن لَک امور.

اگر منظور از استبانه نفس استبانه بود، یعنی نفس تبیّن مسئله بود، اگر بیّنه در اینجا به معنای شبهات حکمیه بود، دیگر ورود بیّنه در اینجا لغو بود. چرا؟! چون سواءٌ کان بیّنة أو أمرٌ آخر مِن الآیات و غیر ذلک، در تمام این موارد معنای استبانه روشن است و همان‌طور که خود مرحوم آقا استبانه را تفسیر کردند، استبانه را به معنای صرف تبیّن امر گرفتند، نه به معنای شبهات موضوعیه که مطرح شد.

این چهار دلیل بود بر اینکه منظور از بیّنه در این روایات نمی‌شود خبر عدل باشد ـ به اضافهٔ آن سه مطلبی که در جلسهٔ قبل عرض کردم ـ منظور و مقصود از این بیّنه در اینجا فقط عبارت از همین وجود عدل خارجی است که رافع شبهات موضوعیه است. پس این روایت لا شکّ و لا شبهه که اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

مقایسه موثقه با دیگر روایات حلیت

در اینجا مرحوم آقای خوئی امتیازی را بین موثّقه و دو روایت دیگر مطرح می‌کنند؛ امتیازی که اولاً موثّقه بر این روایات دیگر دارد ـ جهت امتیاز و جهت اشتراکی که دارند ـ یکی این است که معنا در موثّقه معنای عام است: **«كُلُّ شيءٍ هو لک حلالٌ حَتّى تَعلَم أنّهُ حَرامٌ»**[1] و این معنا، معنایی است که دارای سعه است؛ به‌عکس آن دو روایت دیگر که دارد: **«كُلُّ شيءٍ فيه حلالٌ و حرام»**؛ یعنی به دو چیز منقسم می‌شود. پس این یک معنای اعمّ از وجود حلال و حرام فعلی در اینجا هست؛ گرچه ذیل روایت، این را منحصر در شبهات موضوعیه می‌کند؛ ولی صدر روایت که **«كُلُّ شيءٍ لَک حلال»** است، محتملُ الحلّ و الحرمة را هم شامل می‌شود. آن دو روایت دیگر این‌طور نیستند.

مثال‌های موثقه و نسبت آنها با قاعده حل

مسئلهٔ دیگر این است که در موثّقه امثله‌ای آمده‌اند که آن امثله ـ امتیازی که دارند بنا بر نظر

---

۱ الکافی، ج ۵، کتابُ المعیشةِ، بابُ النّوادر، ص ۳۱۳، ح ۴۰.

مرحوم آقای خوئی و مرحوم آقا هر دو ـ به‌هیچ‌وجه مشمول قاعدهٔ حلّ و اصالة الحل نیستند؛ البته این مطلب را قبلاً به‌نحو اجمال عرض کردیم که بعضی از آقایان فرمودند که این حکم به حلّیت در عبد یا ثوب یا منکوحه مربوط به اصالة الحل نیست؛ بلکه به‌خاطر جریان استصحاب، ید، سوق و امثال‌ذلک است که به قاعدهٔ حلّ کاری ندارد؛ مسئله اصلاً به آنها مربوط نیست. دلیل بر عدم دخول امثلهٔ مذکوره در تحت قاعدهٔ حلّ در این جلسه مفصل مطرح می‌شود. می‌فرمایند که این امثله داخل در تحت قاعدهٔ حلّ نیستند؛ درحالی‌که در آن دو روایت دیگر از این امثله ذکری به میان نیامده است. این هم یک مطلب بود.

و اما امتیاز دو روایت دیگر بر موثّقه‌ای که در اینجا هست، این است که در آخرشان **«حتی تَعرف»** یا **«تَعلم أنّه بعینه»** است؛ ولی دیگر **«تَقومَ بِه البیّنة»** و اینها در آن دو روایت نیست و این فقط اختصاص به موثّقه دارد. فلهذا چون این امثله را ندارد، آن روایات دیگر می‌توانند دلیل بر برائت و قاعدهٔ حلّ در مانحن‌فیه بشوند؛ ولی این روایت

موثّقه دلیل نمی‌شود؛ چون امثله در اینجا دلالت بر مشمولیت در تحت قاعدهٔ حلّ و برائت را ندارد.

علم اجمالی به سرقت و حکومت قاعده ید

اولاً ایشان نسبت به ثوب می‌فرماید که قاعدهٔ ید بر آن حاکم است؛ گرچه ما یک علم اجمالی داریم که ممکن است که یک ثوب مسروقی وجود داشته باشد؛ ولی در اینجا ـ برخلاف و در قبال علم اجمالی ـ با وجود علم اجمالی نمی‌توانیم اصالة الحلّ را جاری کنیم. خیلی جالب است! این نحوه استدلال یک‌قدری از آقای خوئی و تقریر ایشان عجیب می‌نمود.

ایشان می‌گویند که ما به‌واسطهٔ علم اجمالی بر اینکه یک ثوب مسروقی داریم، موجب می‌شود که این ثوب بالأخره یکی از اطراف علم اجمالی قرار بگیرد و قاعدهٔ حلّ نتواند در اینجا بیاید؛ الاّ اینکه در اینجا قاعدهٔ ید حاکم می‌شود. قاعدهٔ ید در اینجا می‌آید و آن قاعدهٔ ید، رافع آن علم اجمالی است؛ یعنی چون در اینجا قاعدهٔ ید حکومت می‌کند و علم

اجمالی را به غیر از مانحن‌فیه منحصر می‌کند.[1]

محدودیت علم اجمالی و شمول قاعده حل

مطلبی که در اینجا به‌نظر می‌رسد، این است که [اولاً] این علم اجمالی با این توسعه، اجازه نمی‌دهد که انسان هیچ کاری انجام بدهد؛ فرض کنید که آدم یک مهمانی دارد و می‌خواهد چیزی بخرد و در آن‌طرف آمریکا ممکن است که حالا یک پنیر نجسی یا یک جبن نجسی وجود داشته باشد؛ اینکه علم اجمالی نشد! علم اجمالی به آن موردی می‌گویند که محدود باشد و مشخص باشد و حدودش محصور باشد؛ آن را علم اجمالی می‌گویند. یک علم اجمالی که داریم، بالأخره یک ثوبی مسروق است، حالا آن ثوب بین ده میلیارد چرخیده است؛ اینکه علم اجمالی نشد و اصلاً این علم اجمالی فایده ندارد! این یکی است.

ثانیاً اینکه شما کدام مورد شبهه‌ای را پیدا می‌کنید که در تحت چنین علم اجمالی نباشد؟! هر مورد شبهه تحت آن هست؛ درحالی‌که قطعاً قاعدهٔ حلّ بر

---

۱ مصباح الأصول، ج ۱، ص ۳۱۹.

آن مورد شبهه صادق است و ادلّهٔ برائت مورد شبهه را می‌گیرد. این یک مسئله بود.

اصالت حریت و استصحاب عدم ملکیت

مسئلهٔ دیگر که مطرح می‌کنند، عبد مسروق است که در عبد مسروق اصالت حریّت جاری است؛ به‌جهت اینکه اصل اوّلی در همهٔ انسان‌ها اصل حریّت است. حتی در بلاد کفار، اگر با افرادی برخورد بکنیم که اینها گمشده هستند و لقیط هستند، نمی‌توانیم حکم به مملوکیت آنها بکنیم؛ باید اصالت حریّت جاری بکنیم و این از یک جهت است و مربوط به قاعدهٔ حلّ نیست؛ بلکه اصالة الحریّة است، مگر اینکه خلافش در اینجا ثابت بشود و به‌واسطهٔ آن اصالة الحریة که در اینجا هست، ما اصالة الحلّ را نمی‌توانیم جاری بکنیم؛ الاّ به‌واسطهٔ دلیل خلافش که آن دلیل خلافش همین قاعدهٔ سوق است که در اینجا می‌آید، یا قاعدهٔ ید را در اینجا می‌توانیم جاری کنیم؛ البته مربوط به سوق نیست؛ بلکه مربوط به همان قاعدهٔ ید می‌شود.

مضافاً به اینکه اصلاً در اینجا اصالة عدم ملکیت

می‌آید؛ یعنی شک داریم آیا ملکیّتی برای بایع حاصل شده است که می‌خواهد آن عبد را به مشتری بفروشد یا ملکیت حاصل نشده است؟! اصالة عدم ملکیت در اینجا حاکم است و با اصالة عدم ملکیت که اصالة الحلّ نمی‌تواند در اینجا جاری باشد؛ چون استصحاب عدم ملکیت حاکم بر اصالة الحلّ خواهد بود.

فقط آنچه در اینجا می‌تواند مطرح باشد، همان قاعدهٔ ید است؛ یعنی قاعدهٔ یدی که دلالت بر ملکیت می‌کند، در اینجا بیاید و حکم به ملکیت بایع بکند و این هیچ ارتباطی با مسئلهٔ اصالة الحل ندارد. این هم نسبت به این مطلب.

اصل عدم انتساب در مثال منکوحه

اما در مورد منکوحه که **«أوِ اِمرأةٍ تَحتک و هی أُختُک أو رَضیعتُک»**، در این مورد اصل ازلی در انسان‌ها عدم انتساب است؛ چون انتساب یک جهتی است که بر ماهیت عارض می‌شود؛ یعنی به عبارت دیگر این انتساب وصف وجود است، نه وصف ماهیت و در آن جایی که اوصاف ماهیت و اوصاف وجود هست، اوصاف ماهیت مقدّم بر اوصاف وجود

است، مگر دلیل خلاف بیاید. ماهیت انسان اقتضای انتساب نسبت به فرد دیگری را نمی‌کند؛ هر شخصی برای خودش یک فردی است، مگر اینکه در خارج، نسبت او با شخص دیگر ثابت بشود یا اینکه خلاف این مسئله بیاید ثابت بشود.

این اصالة عدم انتساب موجب می‌شود که ما در مورد شبهۀ بین اختیت یا رضاعت حکم به استصحاب ـ همان ازلی که عدم الانتساب است ـ بکنیم و در اینجا مسئله به این کیفیت حل می‌شود و شبهه هم برطرف می‌شود و دیگر شبهه در اینجا مطرح نمی‌شود. این هم مربوط به اینجاست. ایشان می‌فرماید که پس قطعاً این موارد ثلاثه مشمول قاعدۀ حلّ نیستند؛ بلکه اینها به دلیل خاص که عبارت از قاعدۀ ید یا سوق یا به استصحاب عدم ازلی و امثال‌ذلک، حلیّتشان از این باب ثابت می‌شود. این مطلبی بود که فرمودند.[1]

نقد خروج مثال‌های سه‌گانه از قاعده حل

آنچه نسبت به این امثله‌ای که فرمودند به‌نظر

---

۱ مصباح الأصول، ج ۱، ص ۳۱۹.

می‌رسد، این است که:

وابستگی قاعده ید به ظهور در ملکیت

اولاً در مورد قاعدهٔ ید ـ همان‌طور که این مسئله را ما در بحث قواعد عرض کردیم ـ نفس قاعدهٔ ید به‌تنهایی دلیل بر ثبوت حکم نیست؛ بلکه قاعدهٔ ید یا مانند قاعدهٔ سوق به‌لحاظ ظهور اکثریتش، یعنی ظهورش در احتمال اکثر نسبت به ثبوت یک موضوع، موجب حکم به حلّ یا اباحه است. ید خودش فی‌حدنفسه دلیل نیست؛ چون ید در ملکیت ظهور دارد، از این باب دلیل بر ملکیت و موجب نقل و انتقال از بایع نسبت به مشتری است. و اِلّا اگر این مسئله نباشد، اگر انسان ظنّ متاخم به علم داشته باشد بر اینکه این مالی که الآن در دست زید است یُمکن أن یکونَ مسروقاً، قاعدهٔ ید در آنجا نمی‌آید؛ مثل اینکه شخصی که ید دارد ولی خودش اعتراف می‌کند به اینکه این مسروق است، قاعدهٔ ید در آنجا نمی‌آید و فایده ندارد.

قاعدهٔ ید در آنجایی است که این ید ظهور داشته باشد؛ لذا ما در آنجا گفتیم که قاعدهٔ ید در آنجایی مطرح است که عند الجیران و الأقران و الأهل و

العشیرة معروف باشد؛ اما اگر اهل و عشیره یا جیران یک شخص نسبت به مالی که در تحت تصرف زید است مطالب خلاف می‌گویند، قاعدهٔ ید در آنجا جاری نیست. این بحث مفصّل در قاعدهٔ ید گذشت، یادم هست.

حجیت بازار مسلمانان بر پایه اعتماد عرفی

و همین‌طور در مورد سوق، ظهور سوق مسلمین در صحت فعل و صحت آن مسئله، دلیل بر حلّیت است؛ و اِلّا اصل سوق دلیل نیست، اصلاً اصل سوق نداریم. چون فعل مسلم را باید حمل بر صحّت کرد، از باب غلبهٔ اعتماد و اطمینان بر فعل مؤمنین و فعل مسلمین، سوق در اینجا موجب منجزیّت و حجّیت شده است؛ و اِلّا اگر این غلبه نبود، نبود. ما در این زمینه روایات داریم:

روایت امیرالمؤمنین درباره حسن ظن و سوء ظن

امیرالمؤمنین علیه‌السّلام می‌فرماید:

«إذا اِستولی الصَّلاحُ عَلی الزّمانِ و أهلِهِ ثُمّ أساء رَجُلٌ الظَّنَّ بِرجُلٍ لم تَظهَر مِنهُ حَوبَةٌ فَقد ظَلَمَ و إذا اِستَولی الفَسادُ علی الزّمانِ و أهلِهِ

فأحسَن َرجُلٌ الظَّنَّ بِرجُلٍ فَقد غَرَّرَ.[1]»

نقش اعتماد در تذکیه و اعتبار بازار

پس معلوم می‌شود که این مسئله یک مسئلهٔ عرفی است و یک مسئلهٔ جدا یا قاعدهٔ جدای شرعی نیست؛ بلکه یک مسئلهٔ عرفی است که شما در هر کجا بودید، غلبهٔ ظن در آنجا برای شما حجّت است. اگر در بین مسلمین که من‌باب‌مثال می‌آیند کشتار می‌کنند، شما می‌دانید افرادی که این گوسفند را ذبح می‌کنند یا مرغ‌ها را ذبح می‌کنند، افراد لاابالی هستند، مسلمان هستند؛ اما نه اهل نماز هستند، نه هیچ، بلکه لاابالی هستند و فقط اسماً مسلمان هستند، شرب خمر هم می‌کنند، به‌صرف اینکه مسلمان هستند، آیا شما حکم به تذکیهٔ این ذبایح می‌کنید؟! نمی‌توانید حکم کنید، ولو اینکه در سوق مسلمین فروخته می‌شود.

---

۱ نهج البلاغة (صبحی صالح)، ج ۱، ص ۴۸۹:
ترجمهٔ انصاریان:
«چون صلاح و نیکی بر مردم زمان غالب گردد، اگر کسی به کسی که از او رسوایی‌ای ظاهر نشده گمان بد برد، قطعاً ستم نموده و اگر بر مردم زمان فساد غالب شود و کسی به کسی گمان خوب برد، خود را گول زده.»
جهت اطلاع بر آیات و روایاتی در باب حسن ظن و سوء ظن و جمع بین این دو، رجوع شود به مطلع انوار، ج ۴، ص ۴۰۴ ـ ۴۰۶.

سوق مسلمینی که قصّاب سؤال می‌کند که آیا این ذبح مذکّیٰ است یا غیر مذکّیٰ است، این سوق، سوق مسلمین است. بقال سؤال می‌کند: «این جبن نجس است یا نجس نیست؟ کیفیتش چطور است؟» اما اگر قصّاب و بقّال و خبّاز و همه افراد لاابالی بودند، سوق مسلمین در اینجا دلیل نمی‌شود.

و همین‌طور به‌عکس، اگر انسان در بلاد کفر باشد اما به‌واسطهٔ اعتماد بر آنها و اطمینان بر قول آنها ظنّ قوی برای او حاصل بشود که کلام آنها صادق است، این در آنجا کفایت می‌کند؛ من‌باب‌مثال بگویند: «این چرم و جلد حیوان مذکّیٰ است.» این کفایت می‌کند، ولو سوق، سوق غیر مسلمین است. پس سوق مسلمین یا قاعدهٔ ید فی‌حدنفسه نمی‌شود دلیل باشند به‌عنوان دلیل جدا؛ بلکه از باب غلبهٔ ظن و غلبهٔ ظهور بر مسئله، آمدند گفتند که ید و سوق مسلمین و امثال‌ذلک.

قاعده حل و اعتبار عرفی استصحاب

پس مورد ما که شبهه، شبههٔ موضوعیه است، قطعاً مشمول قاعدهٔ اصالة الحل است؛ منتها اصالة

الحلّ، موارد و ظهورات متعدده‌ای دارد که یکی از موارد قاعدهٔ حلّ عبارت از ید است، یکی از موارد قاعدهٔ حلّ عبارت از سوق مسلمین است و یک مورد از قاعده، نه این است و نه آن است؛ بلکه یک امر مجزّا است، ممکن است استصحاب باشد. حتی در مورد استصحاب ما گفتیم که استصحاب، استصحاب عرفی است. استصحابی که خمسة بالمائة باشد، این استصحاب نیست؛ عرف این استصحاب را قبول ندارد. استصحابی مورد قبول عرف است که ستّین بالمائة باشد، سبعین بالمائة باشد، ثمانین بالمائة باشد؛ این استصحاب، استصحاب عرفی است.

اما اگر «لا تنقض الیقین بالشک ولو بلغ إثنین بالمائة»، اگر إثنین بالمائة شما احتمال خلاف دادید، استصحاب جاری می‌کنید؟! کدام دیوانهٔ زنجیری استصحاب جاری می‌کند؟! الآن شما پنج درصد احتمال دادید از آن موضوع یا حکم شما باقی است، آیا استصحاب جاری می‌کنید؟! **«لا تَنقُض الیقین بالشَّک و إنّما تَنقُضه بیَقین آخر»**[1] این

---

۱ وسائل الشیعة، ج ۱، ابواب الوضو، باب ۴۴، ص ۴۷۳، ح ۱.

دلیل بر این است که پنج درصد هم من‌باب‌مثال شارع گفته است: **«حتی تنقض بیقینٍ آخر»**، پنج درصد هم هنوز مانده است که مثلاً یقین جایگزین کنیم! این‌طور نیست! یقین دیگر اینجا جایگزین می‌شود؛ یعنی تقریباً برابری بکند، با این مسئله مقابله بکند به یک نحوی که عرفی باشد. بنابراین این مسئله هم در اینجا جزء موارد قاعدهٔ حلّ است.

نقد استصحاب عدم ازلی در انتساب مولود

مطلب دیگر که در مورد منکوحه هست، این است که چه کسی گفته است که اصل عدم ازلی عدم انتساب است؟! به‌طورکلی اصل عدم ازلی، اصل عدم انتساب نیست. در مورد مملوک می‌خواستم یک مطلبی بگویم که بماند؛ زیرا شبهه پیدا می‌شود. افرادی که به دنیا می‌آیند، این انتساب و عدم انتساب عبارت از دو وصف واقعی و حقیقی یا اعتباری که منشأ انتزاع خارجی دارد، فرق نمی‌کند که این وصف، توأم با وجود بر آن مولود مترتب می‌شود؛ اگر بگوییم که اعتباری است.

مولودی که یولَد عن نسبةٍ و عن نکاحٍ هذا

المولودُ يَنتَسِبُ إلى والده و إلى أُمِّه. اگر مولودی از زنا به دنیا بیاید، لا يُنتَسب إلى والده و لا إلى والدته. اگر یک مولودی از زنا، از وطی به شبهه به‌وجود بیاید که یکی از طرفین نسبت به او وطی به شبهه است، طرف دیگر زناست، این مولود يُنتَسَبُ إلى التی يُحتمل عليه بِوطی بِالشبهة؛ [من‌باب‌مثال زن] نمی‌داند که این شوهرش نیست؛ ولی مرد می‌داند که این زنش نیست؛ من‌باب‌مثال دو نفر خیلی شبیه به هم هستند یا اینکه فرض کنید به‌واسطهٔ برخی از شبهات خارجی حالا اشتباه در آنجا پیدا شده است؛ مثلاً یکی می‌داند وطی به شبهه است و یکی نمی‌داند و خیال می‌کند شوهرش است یا خیال می‌کند زنش است؛ اما آن یکی می‌داند.

بعضی از زن‌ها هستند که آن‌قدر شبیه هم هستند، تشخیص آنها مشکل است؛ مثل دوتا خواهر که توأمین هستند و اصلاً به‌هیچ‌وجه من‌الوجوه [نمی‌شود تشخیص داد]؛ ولی شوهرشان فرق می‌کند، دیگر آن‌وقت شوهر می‌آید اشتباه می‌گیرد؛ درحالی‌که این می‌داند؛ ولی او نمی‌داند!

بنابراین انتساب مولود به ابوین یک امر اعتباری

است که این امر اعتباری منشأ انتزاع خارجی دارد. حالا هر مولودی که می‌خواهد به دنیا بیاید، اولاً بلااوّل، إمّا يُحكَمُ عليه بِأنَّه منتسبٌ إلى والدِه و إمّا يحكَمُ عليه بأنَّه غيرُ مُنتَسِب. این‌طور نیست که قبل از ولادت حالت عدمی داشته باشد و به‌واسطهٔ آن حالت عدمی ما آن حالت عدمی را استصحاب کنیم. قضیه این‌طور نیست.

تذکیه و عدم تذکیه در نسبت عدم و ملکه

حتی در مورد غیر مذکّیٰ و اینها که بحثش شد، در آنجا هم همین‌طور است؛ ما استصحاب عدم تذکیه نداریم؛ به‌واسطهٔ اینکه تذکیه و عدم تذکیه یا عبارت از دو امر اعتباری است که این دو امر اعتباری منشأ انتزاع خارجی دارند یا عبارت از دو امر حقیقی است. هر کدام از این دو تا باشد، آن وجودِ حالت و عدم وجودِ آن حالت هنگام ولادت و در وقت ولادت همراه با مولود متولد خواهد شد؛ یعنی وقتی یک حیوانی متولد می‌شود، إمّا يَتولَّدُ مذكّاً و إمّا يَتولَّدُ غير مذكاً، نه‌اینکه اوّل يَتولَّدُ غير مذكّىٰ، بعد شارع يَحكُمُ عليه بأنَّه مذكّىٰ؛ این‌طور نیست.

تلمیذ: ...

تفاوت استصحاب نعتی و عدم ازلی

استاد: ایشان تذکّر خوبی دادند؛ استصحاب نعتی، استصحاب عدم و ملکه است؛ یعنی هم وجود خود آن وصف به‌عنوان یک امر ثبوتی است و هم عدمش به‌عنوان یک امر ثبوتی است، در موضعی که می‌باید این وصف باشد و در مسئلهٔ تذکیه و غیر تذکیه، اشتباهی که بسیاری از اعلام کردند، این است که تصور کردند تذکیه و عدم تذکیه عبارت از سلب و ایجاب است. وقتی که سلب و ایجاب شد، می‌رود روی استصحاب عدم ازلی؛ ولی تذکیه و عدم تذکیه، عدم و ملکه است و عدم و ملکه استصحاب نعتی می‌شود و در استصحاب نعتی ما استصحاب عدم ازلی نداریم.

وقتی که نداریم، پس در این مورد هم که مسئله، مسئلهٔ انتساب است؛ این مولودی که به دنیا می‌آید، یا منتسب به مادر است یا منتسب نیست و حالت سابقه ندارد. حالت سابقه‌اش چیست؟! همان شب اوّل؟! فقط آن حالت سابق است؛ ولی حالت سابقهٔ غیر از آن برای این نداریم. وقتی که متولد می‌شود،

إمّا مُنتسَبٌ إلی اُمِّه و إمّا غیرُ مُنتسَبٍ إلی اُمِّه؛ استصحاب نداریم. پس این مسئلهٔ استصحاب عدم ازلی در اینجا ـ در مورد منکوحه ـ جاری نیست؛ بلکه قطعاً در اینجا قاعدهٔ حلّ است. این هم اشکال دیگر بر این مطلب بود.

شمول قاعده حل فراتر از ید و بازار

از همهٔ این حرف‌ها گذشته، مگر در صدر روایت نیست که حضرت می‌فرمایند: **«و الأشیاءُ کُلُّها َعلی هذا حَتّی یَستَبین لک غَیرُ ذلِک أو تَقوم بِهِ البیّنةُ»**؟ چطور حضرت فرمودند: **«و الأشیاءُ کُلُّها َعلی هذا»**؟! مگر ما در همهٔ موارد قاعدهٔ ید و سوق داریم؟! در مورد جبنی که مطروح است، کدام قاعدهٔ ید هست؟! آیا قاعدهٔ سوق در اینجا هست یا استصحاب هست؟! کدام یک از اینها هستند؟! قاعده‌ای ما در اینجا نداریم.

این حلّیت در اشیاء فقط به این چند تا قاعده که انحصار ندارد: قاعدهٔ ید، سوق، استصحاب ملکیت و عدم ازلی و غیرذلک. بعضی از موارد شبهات ما مشمول قاعدهٔ حل و سوق ید است و بسیاری از اینها مشمول قاعدهٔ برائت و قاعدهٔ حلّ است و دلیل جدا

ندارد. امام علیه‌السّلام که می‌فرماید: «**و الأشیاءُ کلّها**»، یعنی فقط این مواردی که قاعدهٔ ید هست؟! آیا این منظور امام است؟! نه، تمام موارد شبهه منظور امام است.

این هم دلیل بر این است که این امثله داخل در تحت قاعدهٔ حلّ هستند و منظور امام این است که هر شبهه‌ای [را شامل می‌شود]؛ حالا چه آن شبهه با دلیل منفصل دیگر مثل قاعدهٔ ید در آنجا حکم به ثبوت یا حکم به اباحهٔ تصرفش بشود یا به اعتقاد شما اصالة عدم انتساب یا فرض کنید که به قاعدهٔ سوق به این کیفیت باشد یا اینکه نه، ما دلیل منفصل دیگری بر اباحهٔ تصرف حلّیت نداریم و فقط منحصر در برائت و قاعدهٔ حلّیت است؛ باز مسئله ادامه دارد. ان‌شاءالله برای بعد باشد.

اللهم صل علی محمد و آل محمد