هو العلیم

بررسی روایات احتیاط (9)

نقد و بررسی دیدگاه آیت‌الله خویی

سلسله دروس خارج اصول فقه ـ احتیاط ـ جلسهٔ دویست‌وهفتادوپنجم

استاد
آیت‌الله حاج سید محمدمحسن حسینی طهرانی
قدس‌الله‌سرّه

أعوذُ بِالله مِنَ الشَّيطانِ الرَّجيم
بِسمِ الله الرَّحمَنِ الرَّحيم

روایات احتیاط در جلسهٔ قبل عرض شد؛ این روایات یکی مربوط به صید است، یکی مربوط به ذهاب حمرهٔ مشرقیه است، دیگری روایت کمیل و عنوان بصری است و روایات مرسلهٔ شهید و امثال‌ذلک، البته این روایات ظهور در وجوب دارند؛ این یعنی نصّ در وجوب نیستند.

مثل روایات عبدالرحمن حجاج که حضرت می‌فرماید:

إذا أصَبتُم مثلَ هذا فَلَم تَدروا فَعَلَيكُم بِالاحتياطِ حَتَّى تَسألوا عَنهُ فَتَعلَموا.[1]

که این ظهور در وجوب است.

یا روایت عبدالله وضّاح که می‌فرماید:

أرَى لَكَ أن تَنتَظِرَ حتّى تَذهَبَ الحُمرَةُ وَ تَأخُذَ بِالحائِطَةِ لِدينِكَ.[2]

این‌هم ظهور در وجوب است.

تفاوت طائفه اولی و ثانیه روایات احتیاط

راجع به این دسته از روایات و دلالت آنها بر احتیاط و مقابله‌اش با روایات برائت فرموده‌اند که بین این روایات و روایات توقف از این نقطه‌نظر از دو جهت امتیاز و افتراق است؛ جهت اول اینکه روایات توقف، نصّ در وجوب هستند و این روایات ظهور در وجوب؛ «وقِف عِندَ الشُّبهةِ الوقوفُ عِندَ الشُّبُهاتِ خَيرٌ مِنَ الاقتِحامِ فِي الهَلَكاتِ» این نصّ در وجوب است و همین‌طور سایر روایاتی که در اخبار وقوف بود که دیگر نیازی به مرور و مراجعهٔ مجدد نیست.

اختلاف دیگر این روایات با روایات توقف در این است که روایات توقف فقط در شبهات حکمیهٔ تحریمیه است؛ اما روایات احتیاط شامل شبهات تحریمیه و وجوبیه هم می‌شوند و همین‌طور شامل شبهات موضوعیه. و اما حالا صرف‌نظر از این مسئله، این روایات احتیاط چه نسبتی با روایات برائت و ادلّهٔ برائت دارند؟

حکومت ادلّهٔ برائت بر روایات احتیاط از نظر آیت‌الله خوئی

مرحوم آقای خوئی در اینجا با یک تفصیلی که در این زمینه قائل هستند، به سه دلیل روایات برائت را حاکم بر روایات احتیاط می‌دانند؛

دلیل اول حکومت ادلّهٔ برائت بر روایات احتیاط

دلیل اول این است که اخبار احتیاط ظاهر در وجوب هستند و اخبار برائت نصّ در اباحه هستند و نصّ، حاکم بر ظهور اخبار احتیاط است و ما نمی‌توانیم اخبار احتیاط را در اینجا به ظهور و وجوبش نگه داریم.[3] چرا؟ چون بالإجماع شبهات وجوبیه از تحت وجوب احتیاط خارج هستند و آنچه که باقی می‌ماند یکی شبهات تحریمیه است، که اخباریون قائل به وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه هستند و یکی شبهات قبل الفحص است و یکی هم شبهات مقرون به علم اجمالی. اما در شبهات بعد الفحص وجوبیه و همین‌طور شبهات موضوعیه ـ غیر از محقق استرآبادی که ایشان در شبهات حکمیهٔ وجوبیه

---

[1] ***الکافی***، ج ۴، کِتابُ الحَجِّ أبوابُ الصَّيد، بابُ القَومِ يَجتَمِعونَ عَلَى الصَّيدِ و هُم مُحرِمون، ص ۳۹۱، ح ۱.

[2] ***تهذیب الأحکام***، ج ۲، کِتابُ الصَّلاةِ أبوابُ الزِّياداتِ فی هَذا الجُزءِ، ۱۳ ـ بابُ المَواقيت، ص ۲۵۹، ح ۶۸.

[3] ***مصباح الأصول***، ج ۱، ص ۳۴۹.

قائل به احتیاط است[1] ـ اجماع هست به اینکه احتیاط در اینها لازم نیست. این از یک طرف و از طرف دیگر تخصیص اخبار احتیاط هم خلاف سیاق مدلول اخبار احتیاط است و معنا ندارد که در اینجا تخصیص در این سیاق زده بشود؛ یعنی در احکام دینی من‌حیث‌المجموع باید احتیاط کرد و دین هم فقط اختصاص به شبهات تحریمیه ندارد؛ بلکه هم شبهات تحریمیه و هم شبهات وجوبیه، هردوی اینها مشمول مفهوم دین هستند.

پس از یک ناحیه اخبار احتیاط قابل تخصیص نیستند و از ناحیهٔ دیگر اجماع بر خروج شبهات موضوعیه و وجوبیه از دایرهٔ احتیاط هست. آنچه که از این مسئله مستفاد می‌شود این است که اخبار احتیاط یا دلالت بر استحباب دارند؛ استحباب احتیاط، در هرجا که احتیاط در آنجا هست؛ حُسن احتیاط، استحباب احتیاط هست. یااینکه دلالت بر رجحان احتیاط دارند که رجحان احتیاط اعم از استحباب و اعم از الزام است. در مواردی که دلیل دالّ بر لزوم احتیاط است در آن موارد باز رجحان احتیاط صدق می‌کند و در آن مواردی که دلیل دلالت بر حسن احتیاط است باز رجحان احتیاط در آنجا صدق می‌کند. پس علیٰکلّ‌حال رجحان احتیاط، یک معنای اجمالی می‌شود به نسبت به مواردی که آن موارد الزام و عدم الزام احتیاطش از خارج باید اثبات بشود. روایاتی ـ ادلّه ای ـ در این زمینه داریم:

لَیس عَلَی النِّساءِ جُمُعةٌ و لا جَماعةٌ و لا أذانٌ و لا إقامةٌ و لا عیادةُ مَریضٍ و لا اتِّباعُ جَنازةٍ ...[2]

«لَیس عَلَی النِّساء» در اینجا خود رفع حکم الزامی مورد نظر است؛ حالا یا این رفع حکم الزامی ملازم با اباحهٔ در فعل است مثل صلاة جمعه که رفع اباحهٔ فعل است اما دیگر کراهت ندارد؛ شرکت در نماز جمعه برای نساء مکروه نیست بلکه رفع حکم الزامی است و رفع حکم تکلیف است. یااینکه آن «لیس» به معنای کراهت در مطلوب مولا است. در مورد تشییع جنازه این مسئله، مسئلهٔ عدم مطلوبیت است؛ آن‌وقت این کراهت در مطلوبیت یا اباحهٔ در مطلوبیت از جایی دیگر و از دلیل دیگر باید اثبات بشود.

اگر ما باشیم و این روایت، در اینجا یا اثبات حرمت باید بکنیم یا اثبات کراهت حداقل باید بکنیم. چرا؟! چون اجماع است «لیس» یعنی بر آنها نیست. اثبات کراهت در اینجا می‌شود یا اثبات عدم حکم در اینجا می‌شود. خلاصه یکی از اینها است؛ یعنی برای اینها تشریع نشده است؛ آن تشریعی که برای مردان است آن تشریع برای اینها نیست. یا اثبات اباحه می‌کنیم؛ یعنی عدم تشریع. حالا چه شرکت کردند چه شرکت نکردند برای آنها اختیار است، آن حصر، حق، تشویق و ترغیبی که برای رجال هست در اینجا برای آنها نیست.

در مسئلهٔ ادلّهٔ احتیاط هم صحبت در این است که ادلّهٔ احتیاط دالّ بر رجحان احتیاط هستند و در موارد خاصّ رجوع به دلیل خواهد شد. این دلیل اول که در اینجا ادلّهٔ برائت از این نقطه‌نظر بر ادلّهٔ احتیاط حکومت دارند.

تلمیذ: الزام وجود دارد؟

استاد: نه عرض نکردم الزام، یعنی تشریع در اینجا نیست؛ حالا یا کراهت هست یا اباحه هست.

دلیل دوم حکومت ادلّهٔ برائت بر روایات احتیاط

دلیل دومی که برای حکومت ادلّهٔ برائت بر ادلّهٔ احتیاط ذکر شده است این است که ادلّهٔ برائت نصّ در همهٔ شبهات هست و ادلّهٔ احتیاط ظهور دارند و در تعارض بین نصّ و ظاهر طبعاً نص مقدّم است پس ادلّهٔ برائت مقدّم بر ادلّهٔ احتیاط است الاّ در مواردی که خرج بالدلیل که آن شبهات قبل الفحص است و همین‌طور شبهات مقرون به علم اجمالی. این‌هم دلیل دوم بود.

---

[1] ***الفوائد المدنیّة***، ج ۱، ص ۱۶۳؛ ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۱۶۲.

[2] ***الخصال***، ج ۲، أبواب التسعة عشر، وضع عن النساء تسعة عشر شیئاً، ص ۵۱۱.

دلیل سوم حکومت ادلّهٔ برائت بر روایات احتیاط

دلیل سوم این است که لو فرض تساوی و تکافؤ ادلّهٔ احتیاط با ادلّهٔ برائت؛ دراین‌صورت هرکدام از این دلیل احتیاط و دلیل برائت با طرف مقابل خودش تخصیص می‌خورند. یعنی ادلّهٔ برائت به شبهات مقرون به علم اجمالی و به شبهات قبل الفحص تخصیص می‌خورد و در این موارد باید احتیاط کرد، ادلّهٔ برائت به شبهات بدویه و یا شبهات بعد الفحص تخصیص می‌خورد و آنها داخل در تحت برائت هستند؛ یعنی به‌وسیلهٔ ادلّهٔ احتیاط ما ادلّهٔ برائت را تخصیص می‌زنیم و آن ادلّهٔ برائت به یکی از شبهات بدویه اختصاص پیدا می‌کند، یکی به شبهات بدویهٔ بعد الفحص و یکی هم به شبهات موضوعیه و وجوبیه و همین‌طور شبهات تحریمیهٔ بعد الفحص تخصیص می‌خورد. پس هرکدام از ادلّهٔ برائت و ادلّهٔ احتیاط به نسبت به دیگری عام مِن‌وجه می‌شود؛ یعنی این شامل او در مواردی می‌شود و خاصّ از او در مواردی می‌شود. ادلّهٔ برائت هم نسبت به ادلّهٔ احتیاط عام من‌وجه است و خاصّ نسبت به مورد خاصی است. می‌ماند مورد تصادم و تساوی؛ یعنی شبهات قبل الفحص و همین‌طور شبهات مقرون به علم اجمالی از تحت ادلّهٔ برائت خارج می‌شود و این مورد، مورد برای احتیاط است. از آن‌طرف شبهات موضوعیه و وجوبیه از تحت ادلّهٔ احتیاط خارج می‌شوند و آن مواردی که باقی می‌ماند شبهات تحریمیه بعد الفحص است، در اینجا طرفین تساقط می‌کنند؛ وقتی تساقط کردند وجوه به دلیل دیگر خارج خواهد شد و در اینجا قبح عقاب بلا بیان برای اقتحام بر شبهات تحریمیهٔ بعد الفحص کفایت می‌کند. هذا إن لا نَقُل به ورود جریان استصحاب برائت. اگر ما قائل به جریان استصحاب برائت بشویم، در اینجا دلیل شرعی هم مزید بر دلیل عقلی داریم و آن دلیل شرعی که استصحاب است می‌آید و اثبات برائت را نسبت به این جریان خواهد کرد.

نقد ادلّهٔ آیت‌الله خوئی

اما مسائلی که ایشان در اینجا ذکر کردند دلیل اول عبارت بود از اینکه فرمودند: ادلّهٔ احتیاط در اینجا ظهور در وجوب دارند و آبی از تخصیص هستند؛ بنابراین باید به شبهات مقرون به علم اجمالی یا شبهات قبل الفحص اختصاص به پیدا کنند.[1]

نقد دلیل اول

جواب این است که اجماعی که شما در اینجا ذکر کردید اجماع غیر مدلّل و غیر مستند نیست؛ بلکه اجماعی که در اینجا نقل شده است عبارت از اجماع مدرکی است؛ مدرک در اینجا وجود دارد. نه صرف یکی اتفاق که حکایت از کلام معصوم کند و اصلاً بحث ما در مورد اجماع، عدم قبول اجماع است؛ چه برسد به اینکه اجماع مدرکی هم باشد.

ادلّهٔ برائت و سیاق آن و ظهورش موجب تحقق اجماع در این موارد خاصّه به قول شما شده و این قابل استناد نیست. مضافاً به اینکه همین آقایان اصولیین که قائلین به اجماع هستند خودشان در موارد مهمّه و موارد قابل اعتناءِ شارع تصریح دارند که قائل به برائت نیستند؛ بلکه در آنجا قائل به احتیاط هستند؛ مانند مسئلهٔ دماء «الحُدود تُدرَؤ بالشُّبَهات» یا در مسئلهٔ فروج هم طبق روایاتی که در آنجا هست قائل به برائت نیستند. نص کلام مرحوم آخوند در اینجا بود که در آن مواردی که مورد مهم است و از لسان شرع استفاده می‌شود در آنجا نمی‌شود قائل به برائت شد این صریح کلام ایشان است.[2]

---

[1] ***مصباح الأصول***، ج ۱، ص ۳۴۹.

[2] ***من لا یحضره الفقیه***، ج ۴، کِتابُ الحُدودِ، بابُ نَوادِرِ الحُدودِ، ص ۷۴، ح ۵۱۴۶:

«قال رسولُ الله صلی الله علیه و آله و سلم: ادرَءوا الحُدودَ بالشُّبُهاتِ و لا شَفاعَةَ و لا کَفالَةَ و لا یَمینَ فی حَدٍّ.»
ترجمه: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: حدود را با شبهات دفع کنید، و شفاعت و و کفالت و سوگند در حدّ وجود ندارد.» (محقق)

پس این اجماعی که شما در اینجا نقل کردید بر خروج شبهات موضوعیه و شبهات حکمیهٔ وجوبیه به چه مواردی تعلق می‌گیرد؟! اگر این اجماع به موارد بسیطه است مثل طهارات و نجاسات خب نحن نقول به اینکه مشکل نشد! اگر کل شبهات وجوبیه و کل شبهات موضوعیه، چه تحریمیه چه غیر تحریمیه است، نه‌تنها همچنین اجماعی در اینجا محقق نیست؛ بلکه به خلاف صریح روایت در اینجا است. فرض کنید در مورد شبههٔ نکاح «لعلها أختک من الرضاعه أو مثلاً مِن لبن أرضعتک کذا»[1] در آنجا بااینکه شبههٔ تحریمیه موضوعیه است، نص تحریم نکاح را در آنجا بیان می‌کند؛ چطور ممکن است شما در شبهات موضوعیه بِقِسمَیه ـ وجوبیه و تحریمیه ـ قائل به اقتحام و قائل به برائت بشوید؟! این در اینجا امکان ندارد.

بنابراین اولاً این اجماع مدرکی است و قابل اعتناء نیست و ثانیاً این اجماع در همهٔ موارد نیست؛ بلکه در بسیاری از موارد حکم به خلاف حتی از اصولیین نسبت به موارد مهمه، اطلاق شده است. کلام مرحوم آخوند هم نسبت به این قضیه ناظر است. حتی اعاظم مثل مرحوم نائینی و امثاله قائل به عدم اقتحام در موارد مهمه هستند و عباراتشان این مطلب را می‌رساند؛ مثلاً إذا کان المورِدُ هامّاً، إذا کان المورِدُ مهمّاً، إذا یَعتَنی شارعُ بِدماء و ...، هیچ کسی در مورد شبهه‌ای که شبههٔ دمائیه هست نمی‌گوید که در آنجا قائل به اصالة البرائه و این مسائل بشویم![2] این جوابی است که داده شد.

اضافهٔ بر این اینکه شما در اینجا قائل هستید بر اینکه روایات احتیاط قابل تخصیص نیستند؛ یعنی سیاق ادلّه و روایات احتیاط لا یُخَصّص است و چون لا یُخَصّص است؛ پس باید اختصاص به موارد استحباب یا موارد رجحان داده بشود. نمی‌توانیم ما ادلّهٔ احتیاط را تخصیص بزنیم؛ مثل «أخوکَ دینُکَ فاحتَط لِدینِکَ»، دین که قابل تخصیص نیست که ما اختصاص به شبهات تحریمیه بدهیم و دین اختصاص به شبهات تحریمیه ندارد؛ بلکه همهٔ شبهات داخل در دین هست. اگر این‌طور است خب ما می‌گوییم که در روایات توقف هم قضیه همین‌طور است؛ در روایات توقف طبق کلام خودتان روایات توقف نصّ در وجوب است؛ آیا روایات توقف قابل تخصیص است؟! روایات توقف قابل تخصیص نیست.

روایات توقف می‌گوید: «قِف عِند الشُّبهة فإنَّ الوقوفُ عِندَ الشُّبُهاتِ خَیرٌ مِنَ الاقتِحامِ فِی الهَلَکاتِ» کجای این روایت قابل تخصیص است که یک شبهه را دون شبههٔ دیگر تخصیص بزند. لسان روایت آبی از تخصیص است؛ یعنی لسان «قِف عِندَ الشُّبهة» آبی از تخصیص است و ما به وحدت سیاق بین روایات وقوف و روایات احتیاط، نفس مدالیل روایات وقوف را مدالیل روایات احتیاط می‌دانیم؛ یعنی بین روایات «أخوکَ دینُکَ فاحتَط لِدینِکَ» با «الوقوفُ عِندَ الشُّبُهاتِ خَیرٌ مِنَ الاقتِحامِ فِی الهَلَکاتِ» چه فرقی می‌کند؟!

یا روایت عبدالرحمن بن حجاج از موسی بن جعفر علیهماالسّلام می‌فرماید که «إذا أصَبتُم مثلَ هذا فَلَم تَدروا فَعَلَیکُم بِالاحتیاطِ حَتَّی تَسألوا عَنهُ فَتَعلَموا» این روایت چه فرقی با روایات شبهه می‌کند؟! هردو که یکی است. مضمون، مضمون واحد است؛ در آنجا می‌گوید: «قِف عِندَ الشُّبهة» حضرت می‌فرماید که «فَعَلَیکُم بِالاحتیاطِ حَتَّی تَسألوا عَنهُ» حالا یک مصداق را دارد به مفاهیم متعدده؛ با یک مفهوم «قِف عِندَ الشُّبهة» و با مفهوم دیگر «فَعَلَیکُم بِالاحتیاطِ». پس مدلول روایات احتیاط با مدلول روایات وقوف یکی است و اگر شما در اینجا قائل به اباء از تخصیص هستید، در روایات وقوف هم باید قائل به اباء از تخصیص باشید.

این روایات در اینجا آبی از تخصیص هستند و شما قائل به اباء از تخصیص هستید؛ خب روایات

---

[1] ***کفایة الأصول***، ج ۱، ص ۳۵۴.

[2] جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به ***أجود التقریرات***، ج ۲، ص ۸۱؛ ***فرائد الأصول***، ج ۲، ص ۱۳۷؛ ***مصباح الأصول***، ج ۱، ص ۱۲۲.

وقوف هم آبی از تخصیص است. در کجای روایت وقوف هست که «الوقوفُ عِندَ الشُّبُهاتِ خَیرٌ مِنَ الاقتِحامِ فِی الهَلَکاتِ» الاّ در شبهات موضوعیه و شبهات حکمیهٔ وجوبیه؟! این معنا ندارد؛ بیان وقوف عند الشبهه، بیان عام است و دیگر نمی‌شود در اینجا بگوییم که نسبت به شبهات تحریمیه یَقِف علیه و یَجبُ علیک الوقوف؛ اما نسبت به شبهات وجوبیه لا یَجبُ علیک الوقوف این معنا ندارد!

نقد دلیل دوم

و اما دلیل دوم ایشان که می‌فرمایند که این نص است و آن ظاهر است؛ نص درصورتی مقدّم بر ظاهر است که بین نص و ظاهر تعارض باشد؛ اما اگر بین نص و ظاهر تعارض نباشد دیگر دراین‌صورت نص مقدّم بر ظاهر نیست. بلکه هردو مثبتین می‌شوند؛ نص مثبت یک دسته از آن روایات است و ظاهر هم مثبت برای یک دستهٔ دیگر از آنها است. در موارد تعارض بین نص و ظاهر شما باید مراعات حکومت نص بر ظاهر را بکنید.

ما در اینجا یک دسته از روایات داریم به‌عنوان روایات وقوفُ عِندَ الشُّبُهة و یک دستهٔ دیگر داریم که عبارت از روایات مربوط به احتیاط است و روایات دستهٔ ثالث مربوط به برائت است؛ حالا صحبت ما در این است که آیا صرف ظهور در وجوب... روایات وقوف، نص است و نص هم نمی‌تواند با نص معارضه کند؛ یعنی نمی‌شود نص بر نص حاکم باشد! اگر فرض کنید در وهلهٔ اول روایات وقوف داریم و در مقابل روایات برائت داریم، آیا نص می‌تواند بر نص دیگر غلبه کند؟! نمی‌تواند، چرا؟! چون هر دو نصّیّین هستند. حالا سراغ ظهور در وجوب می‌آییم؛ ظاهر در وجوب هم این ظهور در وجوب درصورتی محکوم نص است که این دو باهم تعارض داشته باشند و اگر تعارض کنند آن‌وقت نص بر ظهور غلبه می‌کند؛ ولی اگر ما ظهور در وجوب را قبول کردیم هرکدام از اینها را باید در مورد خودش حمل کرد؛ روایت برائت نصّ در برائت است و نصّ در برائت، اختصاص به موارد غیر مهمّه پیدا می‌کند. ادلّهٔ احتیاط ظهور در وجوب است؛ ظهور در وجوب، اختصاص به موارد مهمه پیدا می‌کند.

بنابراین به صرف اینکه ادلّهٔ برائت نصّ در اباحه است و ادلّهٔ احتیاط ظهور در وجوب است نمی‌توان نصّ را بر ظاهر در اینجا مقدّم کرد، چرا؟! چون آن ادلّهٔ برائت در اینجا نصّ در اباحه است و نصّ در اباحه قابلیت حکومت ظهور در وجوب را ندارد. آن ظهور، ظهور در وجوب و الزام است و این نصّ در اباحه است. درصورتی‌که نفس مورد وجوب، احتیاط باشد، آنجا مسئلهٔ نص مطرح می‌شود؛ مثلاً مولا می‌گوید که یَجبُ علیک أکرام العلماء، این أکرام العلماء ظهور در کلیهٔ افراد دارد؛ عامِ افرادی است. بعد مولا نص می‌کند که لا یَجبُ علیک إکرام زیدٍ و عمروٍ و خالدٍ؛ این در اینجا نص در فرد است این لا یَجبُ علیک که اباحهٔ اکرام است، می‌توانیم بگوییم که در اینجا حاکم بر أکرام العلماء است؛ چون در اینجا نص است؛ نصّ در فرد خاص است. در مورد أکرام العلماء ظهور است یعنی ظهور در وجوب عام است و این در اینجا معارضه می‌کند.

اما اگر در یک مورد این‌طور نباشد و خود ادلّهٔ برائت عام باشد گرچه نص است، ولی خودش عام است، نص در مورد برائت و اباحه است؛ ولی بحث ما راجع به افراد است نه راجع به دلالت این حکم به‌عنوان نصّیت یا به‌عنوان ظهور.

صحبت شما در آنجایی صحیح بود که این ادلّهٔ برائت تک‌تک موارد احتیاط را به نصّیت در اینجا شامل می‌شود. من‌باب‌مثال ادلّهٔ برائت می‌گفت که لا یَجبُ علیک الاحتیاط یَلزم علیک الإباحة یا أنت مختارٌ فی شبهةِ الموضوعیة و فی الشبهةِ الوجوبیة التحریمیة أو قبل الفحص أو کذا اگر به این نحو تک‌تک می‌گفت آن‌وقت با ادلّهٔ احتیاط می‌توانست معارضه کند و غلبه کند چون این مورد مورد خاص است؛ یعنی نصّیت اگر بر مورد باشد، در اینجا می‌تواند غلبه کند نه فقط نصّیتِ در مطلوب؛ چون نصّیتِ در مطلوب کاری نمی‌تواند انجام بدهد. نصّیتِ در مطلوب این است که یک وقتی مولا یک کلامی را با عبارت شدید می‌گوید و یک وقتی مولا کلام را با عبارت غیر شدید، بلکه با عبارت خیلی

ملایم و نرم می‌گوید. یک وقتی می‌گوید که یَجبُ علیک یک وقتی می‌گوید که یَلزم علیک، یک وقتی می‌گوید که إضرب، یک وقتی می‌گوید که یَجبُ علیک الضرب، یک وقتی می‌گوید که أکرم العلماء، یک وقتی می‌گوید که یَجبُ علیک أکرم العلماء، أکرم علماء ظهور در وجوب دارد، یَجبُ علیک أکرام العلما، نصّ در وجوب است و هردوی اینها یکی است فرق در اینجا نمی‌کند. التفات کردید؟! بسیار این خلط مهم در اینجا برای آقای خوئی و غیر از ایشان و مرحوم والد [به‌وجود آمده است.]

...اگر شما قبول کردید که روایات احتیاط ظهور در وجوب دارند دیگر نمی‌توانید کاری انجام بدهید، گرچه ادلّهٔ برائت نص هستند خب نص باشند؛ ادلّهٔ برائت نصّ در اباحه است؛ خب نصّ در اباحه را قبول داریم و روی چشممان می‌گذاریم، این‌هم از این‌طرف ظهور در وجوب است و برای جمع بین این دو نباید گفت که چون این نص است باید بر آن غلبه کند؛ بلکه باید موارد هردو را مشخص کرد که این نسبت به چه موارد وجوب دارد و آن نسبت به چه موارد در اینجا دلالت دارد! خب از بیان روایات و از تفحص در روایات استفاده می‌کنیم که مواردی که ادلّهٔ احتیاط شامل می‌شود، موارد هامّه است و آن مواردی که ادلّهٔ برائت شامل می‌شود، موارد بسیطه است. در آنجا اطلاق هلکات صادق است و در اینجا اطلاق اباحه و اقتحام صادق است و ما نمی‌توانیم به صرف نصّیت این را مقدّم کنیم. الاّ در آنجایی که این دلیل ما که دلیل برائت است، خاص باشد و الاّ به صرف نفس ظهور در وجوب نمی‌تواند در اینجا محکوم باشد؛ چون ظاهر در وجوب بالأخره ظاهر در وجوب است دیگر و وقتی که ظاهر در وجوب است. یعنی مولا از شما این موارد را خواسته است؛ حالا با بیان ظهور گفته است بالأخره همین‌قدر که وجوب ثابت شده دیگر کار تمام است و کاری نمی‌توانیم انجام بدهیم. فرض کنید که مولا در یک جا بگوید که یَجبُ علیک إکرام العلماء، ـ با یَجبُ می‌آورد ـ «یَجب» نص است یا ظاهر در وجوب است؟! نص است. بعد با دلیل دیگر می‌گوید که لا تکرم الفُساق، لا تکرم الفُسّاق نص است یا ظهور است؟! ظهور است. آیا با لا تکرم الفُسّاق نمی‌توانید «یَجب» را تخصیص بزنید؟! باید تخصیص بزنید دیگر. آن نص است و آن ظاهر است. چرا؟! چون هردوی آنها الزامی است؛ منتها یکی را با «یَجب» گفته است. اگر این‌طور است ما نمی‌توانیم تخصیص بزنیم؛ لا تکرم نهی است نهی ممکن است نهی کراهی و نهی تنزیهی باشد و دلالت بر کراهت بکند، می‌گوییم که آن در اینجا نص است و این در اینجا ظاهر است و نص را نمی‌شود با ظاهر تخصیص زد، چرا در اینجا تخصیص می‌زنید؟! هردو الزامی است منتها یکی الزام نصّی است و یکی الزام با ظهور است.

جایی شما می‌توانید تخصیص بزنید که آن مسئله، مسئلهٔ خاص باشد؛ خاص به نسبت به عام باشد. یا این‌طور باشد یااینکه یکی واجب باشد و یکی مستحب باشد والاّ اگر هردو واجب است دیگر تخصیص در اینجا جایی ندارد و لهذا این آقایان ادلّهٔ برائت را نصّی گرفته‌اند و ادلّهٔ احتیاط را ظهور در وجوب گرفته‌اند و گفته‌اند که ظهور در وجوب نمی‌تواند با نص معارضه کند. بنابراین این بر آن غلبه می‌کند پس او را اختصاص می‌دهند به موارد مقرون به علم اجمالی یا شبهات بدویهٔ قبل از فحص. این‌هم اشکال بر دلیل دوم بود.

نقد دلیل سوم

و اما اشکال به دلیل سوم که برفرض تکافؤ در اینجا تساقط می‌کنند و در اینجا یک مورد اینها باهم تعارض می‌کنند و این آن را تخصیص می‌دهد و آن هم این را تخصیص می‌دهد و شبهات تحریمیهٔ بعد الفحص می‌ماند که در آنجا رجوع به او می‌کنیم.

ما به نفس همین بیان می‌گوییم که وقتی مورد مشخص شد، وقتی دلالت هردوی اینها تام بود می‌شود [باید] طبق مدلول اینها به هرکدام عمل کرد، در آن مواردی که مورد هلاکت است و هلاکت در آنجا مشخص است و از ادلّه استفاده می‌شود، پس در آنجا ادلّهٔ احتیاط را حمل بر آن مورد بکنیم و دیگر مورد برای تخصیص در اینجا باقی نمی‌ماند، و در آن موردی که هلاکت مشخص نیست و موارد بسیطه است، پس دیگر تخصیص در آنجا نیست و آن ادلّهٔ برائت دیگر خودشان در آنجا حاکم هستند و

جریان استصحاب را قبلاً رد کردیم؛ بنابراین این سه دلیل هم وافی به موضوع نیست.
ماحصل این مسئله این است که بحث راجع به ادلّهٔ اخباریین در این مسئله تمام شد؛ یعنی دلیل اخباریین نسبت به وجوب احتیاط و جوابی را که اصولیین از این می‌دهند تا اینجا تمام شد. از جلسهٔ بعد تمسک اخباریین به عقل را مورد بررسی قرار می‌دهیم.
تلمیذ: شما فرمودید ادلّهٔ برائت عام هستند ادلّهٔ احتیاط هم عام است و این دوتا نمی‌توانند همدیگر را تخصیص بزنند مگر اینکه ادلّهٔ برائت در مورد خاص باشد این‌طوری فرمودید؟
استاد: بله، مگر اینکه ادلّهٔ برائت خاص باشد.
تلمیذ: خاص یعنی بیایند موارد ...
استاد: بله موارد ادلّهٔ برائت را بیایند ذکر بکنند و آنجا فقط می‌تواند، برای اینکه تخصیص ندارد «کُلُّ شیءٍ هو لک حلالٌ حتّی تَعلم أنّهُ حرامٌ» این عام است.
تلمیذ: ورود بعضی از همین ادلّه در موارد خاص وارد شده است.
استاد: کدام؟!
تلمیذ: همین ادلّهٔ «کُلُّ شیءٍ هو لک حلالٌ»
استاد: احتیاط هم همین‌طور است؛ در موارد خاص آمده است آن‌هم در مورد ظن و شبهه و امثال‌ذلک است. ما به‌طورکلی می‌گوییم؛ می‌گوییم که ادلّهٔ برائت به عمومیتش، قابل برای حکومت تخصیص بر ادلّهٔ احتیاط نیست. چرا نیست؟! به‌جهت اینکه تخصیص همیشه در آن جایی است که دلالت آن مخصّص بر موارد خودش اقوا باشد، از دلالت مخصّص بر موارد خودش. در اینجا نفس نصّیت نمی‌تواند موجب و مصحح مخصّص ظاهر باشد بلکه گاهی اوقات مطلب عکس است، یعنی ظاهر نص را تخصیص می‌زند به‌جهت اخصّیتش نسبت به آن، پس در ادلّهٔ برائت مثل «کُلُّ شیءٍ هو لک حلالٌ حتّی تَعلم أنّهُ حرامٌ بِعینِهِ» یااینکه قبح عقاب بلا بیان که دلیل عقلی است. در تمام این موارد این ادلّهٔ برائت دلالت بر یک موارد عام می‌کنند؛ ادلّهٔ احتیاط هم دلالت بر موارد عام می‌کنند؛ پس ما از یک طرف ادلّهٔ برائت داریم و از یک طرف ادلّهٔ احتیاط و وقوف داریم و هردوی اینها از معصوم علیهم‌السّلام آمده‌اند؛ هردوی اینها در شرع هستند و چاره‌ای نداریم که بین این دو را جمع کنیم و جمعش به چیست؟! تفحص در موارد هردو است که ببینیم کدام یک از این دو مورد مشمول برای این خواهد شد و کدام یک از این موارد مشمول برای ادلّهٔ احتیاط خواهد شد. وقتی که تفحص می‌کنیم متوجه می‌شویم که در موارد مهم شارع اعتناء به احتیاط دارد و در موارد غیر مهم شارع اعتناء به برائت دارد. در اینجا این جمع بین هردو کردیم.
تلمیذ: پس دراین‌صورت پای موارد که به بیان آمد، دیگر از عامیّت ساقط می‌شود و می‌شوند خاص؟!
استاد: بله، یعنی هرکدام از اینها حمل به موارد خاص می‌شود.
تلمیذ: یعنی می‌خواهم بگویم که عام نیستند پس ادلّهٔ برائت و ادلّهٔ احتیاط هیچ‌کدام عام نیستند.
استاد: بله بعد از تفحص؛ عامی که ما می‌گوییم عام ظاهری و عام بدوی است؛ در عام بدوی هردو عام هستند ولی وقتی که می‌خواهیم جمع بین هردو بکنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه همهٔ موارد را درنظر بگیریم و وقتی موارد را درنظر گرفتیم متوجه می‌شویم که ادلّهٔ احتیاط عنایت به چه موارد دارد و ادلّهٔ برائت عنایت به چه موارد دارد.

اللهم صل علی محمد وآل محمد