جلسه 181- 1423

**یک‌شنبه - 08/12/95**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به فرق بین اصول عملیه و امارات در حجیت مثبتات اماره و عدم حجیت اصل مثبت بود.

رسیدیم به کلام مرحوم نائینی که فرمود سرّ فرق بین امارات و اصول نکته ثبوتیه هست، در امارات کشف ناقص اماره منشأ حجیت آن هست، شارع تتمیم کشف می کند یعنی اعتبار می کند که اماره علم است ولذا علم به شیء مستلزم علم به لوازم آن هم هست. ولی در اصول صرفا امر به جری عملی می کند بر طبق اصل، اعتبار کاشفیت نمی کند.

البته اصول دو قسمند:

اصول محرزه که امر می شود مکلف به بناء بر یک طرف (حالا یا وجود مشکوک یا عدم مشکوک) مع البناء علی انه الواقع، مثلا در استصحاب شارع که می گوید لاتنقض الیقین بالشک اعتبار نمی کند یقین به بقاء را من حیث الکاشفیة، بلکه ادعا می کند یقین به بقاء را از حیث اقتضاء جری عملی بر وفق متیقن سابق به عنوان انه الواقع.

و لکن در اصل عملی غیر محرز مثل اصل برائت حکم می کند به بناء بر عدم تکلیف مشکوک لابلسان انه الواقع. و این منشأ انتزاع معذریت می شود، والا شارع که نمی تواند حکم به معذریت کند، حکم به معذریت حکم عقل است، شارع موضوع سازی می کند. منتها در اصول غیر محرزه تعبد می کند به بناء علی عدم المشکوک کما فی البراءة، او علی وجود المشکوک کما فی الاحتیاط، لکن لا بلسان انه الواقع، ولی در اصول محرزه تعبد می کند به بناء بر وجود مشکوک مثلا بلسان انه الواقع.

و طبعا آثار شرعیه واقع را ما بار می کنیم در اصول محرزه، ولی در اصول غیر محرزه ما آثار شرعیه واقع را بار نمی کنیم. اصل برائت که جاری می شود از تکلیف مشکوک ما آثار شرعیه عدم تکلیف واقعا را بار نمی کنیم، اگر شارع بگوید اذا لم یجب الوضوء وجب التیمم، استصحاب عدم وجوب وضوء اصل محرز است تعبد می کند به عدم وجوب وضوء بلسان انه الواقع، و جمیع آثار شرعیه عدم وجوب وضوء را که یکی از آنها وجوب تیمم است بار می کنیم، اما برائت از وجوب وضوء صرفا می گوید بناء بگذار بر عدم وجوب وضوء لابلسان انه الواقع بلکه صرفا این به داعی ایجاد موضوع معذریت است، شما معذورید در ترک وضوء، آثار شرعیه عدم وجوب وضوء را نمی توانید بار کنید.

ولی اصول چه محرزه چه غیر محرزه در این جهت مشترکند که تعبد به علم بما هو کاشف نشده است حتی در اصول محرزه، بلکه تعبد شده ایم به آن خصوصیت ثالثه علم که اقتضاء جری عملی است، و یا خصوصیت رابعه در اصول غیر محرزه تعبد شده ایم که حیث منجزیت و معذریت است. اما مرحوم نائینی تصریح می کند که خود منجزیت و معذریت قابل تعبد شرعی نیست، بلکه باید شارع موضوع سازی کند برای آن، ولذا تعبیر می کند که در اصول غیر محرزه هم شارع تعبد می کند به بناء بر احد طرفی الشک، وجود مشکوک یا عدم مشکوک، ولکن تعبد نمی کند انه هو الواقع که کل آثار شرعیه واقع را ما بار کنیم.

که ما عرض کردیم: اینکه چون در امارات تعبد به علم بما هو کاشف می شود پس این مستلزم علم به لوزام شیء هم هست، این درست نیست، تعبد به علم به شیئ ملازم با تعبد به علم به لوازم آن نیست نه عقلا و نه عرفا.

و اما در اصول که فرمود اقتضاء جری عملی و تعبد به حیث اقتضاء جری عملی وفق شیء مستلزم تعبد به اقتضاء جری عملی وفق لوازم آن نیست این مطلب قابل قبولی هست. ولکن اصل اینکه در اصول مثلا در استصحاب تعبد شده ایم به علم من حیث اقتضاء الجری العملی یک مطلب غیر صحیح هست.

و ما اساسا معتقدیم غیر از آن اشکال دیروز که تعبد به علم لا من حیث الکاشفیة یعنی تعبد به علم لا من حیث العلمیة، چون علمیت و کاشفیت عین یقین است، نمی شود شارع بگوید انت علی یقین لا من حیث الکاشفیة، این معنایش این است که لامن حیث الیقینیة. سلب الشیء عن نفسه در عالم اعتبار هم درست نیست چون مناقضه در اعتبار هست.

اثر علم جری عملی نیست

وامروز عرض می کنیم: اساسا اثر علم اقتضاء جری عملی نیست، اقتضاء جری عملی یک اقتضاء تکوینی است تحریک تکوینی، تحریک تکوینی یعنی ایجاد داعی در مکلف. دواعی مکلف مختلفند، گاهی مکلف با علم به یک شیء هم داعی پیدا نمی کند، می داند مهمان آمد اما داعی پیدا نمی کند برای اکرام او، و گاهی به صرف احتمال داعی پیدا می کند که بیاید ببیند آیا مهمان هست تا او را اکرام کند، شدت و ضعف دواعی تحریک می کند و اقتضاء جری عملی دارد نه علم و عدم علم.

پس اگر مراد از اقتضاء جری عملی اقتضاء تکوینی است که عرض کردیم او یعنی داعی و دواعی مکلف مختلف است.

و اگر مراد اقتضاء عقلی است از باب عقل عملی، که این جز معنای منجزیت و معذریت معنای دیگری ندارد. اقتضاء جری عملی عقلا یعنی منجزیت، و این منجزیت تابع این است که علم به تکلیف مولا پیدا کنیم منجز می شود، علم به ترخیص مولا پیدا کنیم معذر می شود، و لکن شما خودتان گفتید که این تنجیز و تعذیر که حکم عقل است قابل جعل شارع نیست، باید شارع موضوع آن را جعل بکند. ولذا این فرمایش شما تمام نیست.

وآخرین اشکال به محقق نائینی این است که جناب محقق نائینی! شما فارقی که می گذارید بین اثر شرعی مع الواسطة با مثبتات اصول ما وجهش را نمی فهمیم. شما می گوئید اگر مستصحب اثر شرعی داشت، و این اثر شرعی هم اثر شرعی داشت و هکذا، چون این آثار طولیه از سنخ واحد هستند یعنی همه شرعیه هستند، اثر الاثر اثرٌ عرفا اذا کان من سنخ واحد، اثر شرعیِ اثر شرعیِ مستصحب عرفا اثر شرعیِ خود مستحصب است، اما اثر شرعی لازم عقلی مستصحب اثر شرعی مستصحب نیست به نظر عرف.

ما وجه این مصادره و ادعای بلادلیل را نمی فهمیم چیست. باز صاحب کفایه یک وجه عرفی ذکر کرد، گفت وقتی شارع مثلا می گوید زید حیٌّ، اثر شرعی حیات زید وجوب انفاق پدر اوست بر او، شارع می گوید با لاتنقض الیقین بالشک جعل حکم مماثل می کنم، یعنی می گویم یجب انفاق والده علیه. تا گفت یجب انفاق والده علیه موضوع درست کرد برای من وجب انفاق والده علیه حرم اعطاء زکاته الیه، وقتی والد واجب است انفاق کند بر ولدش زکاتش را هم والد حرام است به این ولد بدهد، من وجب علیه الانفاق حرم اعطاء الزکاة الیه.

مثل اخبار مع الواسطه که چطور می گفتند کلینی به ما گفت اخبرنا الصفار، دلیل صدق العادل می آید خبر کلینی را شامل می شود، چون خبر کلینی خبر وجدانی است. تا صدق العادل خبر کلینی را گرفت و گفت مفادش را من تعبد می کنم یعنی تعبد کرد به وجود خبر صفار، چون کلینی می گفت اخبرنا الصفار، تا تعبد کرد به وجود خبر صفار موضوع درست کرد برای صدّق العادل نسبت به خبر صفار.

همین بیان را مرحوم صاحب کفایه اینجا بیان کرد، ولی مرحوم نائینی این را نگفت. مرحوم صاحب کفایه اینجور بیان کرد که گفت در مانحن فیه هم شارع وقتی می گوید لاتنقض الیقین بالشک در مورد حیات زید، جعل حکم مماثل که مفاد دلیل استصحاب هست می گوید فیجب انفاق والده علیه، تا این را گفت موضوع درست می کند برای من وجب انفاق والده علیه حرم علیه اعطاء الزکاة الیه.

ولو این بیان صاحب کفایه ایراد داشت، ایرادش این بود که می گفتیم جناب صاحب کفایه! ما تابع صدق نقض یقین به شک هستیم، اگر دلیل استصحاب استصحابِ حیات زید را بگیرد منشأ بشود که نسبت به وجوب انفاق پدرش بر او هم ما یک موضوع جدید پیدا کنیم برای نقض یقین به شک در مورد وجوب انفاق، این قابل قبول بود، که شمول دلیل استصحاب نسبت به استصحاب حیات زید موضوع سازی می کرد که دلیل استصحاب شامل وجوب انفاق پدر بر زید بشود، و تشبیهش به اخبار مع الواسطة تشبیه معقولی بود.

اما استصحاب شامل استصحاب حیات زید بشود و تعبد کند به وجوب انفاق پدرش بر او، اما وجوب انفاق پدرش بر او مصداق جدیدی برای یقین سابق و شک لاحق نمی شود تا دلیل استصحاب یک فرد جدید پیدا کند به لحاظ اثر شرعی وجوب انفاق که حرمت زکات است، ابدا.

موضوع اثر مع الواسطه حکم واقعی است، استصحاب نافع به حال او نیست

و لذا اشکال این بود حتی بر صاحب کفایه فضلا عن المحقق النائینی (که یک ادعای عرفی بیش نکرد که گفت اثر الاثر اثر اذا کان من سنخ واحد)، اشکال این بود که گفت وجوب انفاق که اثر شرعی بقاء حیات زید است این نتیجه استصحاب حیات زید بود، اما این وجوب انفاق وجوب ظاهری است که به برکت استصحاب حیات زید جعل شد، موضوع حرمت زکات در لسان دلیلِ حکم واقعی وجوب انفاق است واقعا، مفاد خطاب حکم واقعی این است که من وجب علی والده ان ینفق علیه وجوبا واقعیا حرم اعطاء الزکاة الیه حرمة واقعیة. اما شما چه کردید؟ شما آمدید با دلیل استصحاب حیات زید وجوب واقعی انفاق والد را بر او که اثبات نکردید، بلکه جعل حکم مماثل ظاهری کردید و وجوب ظاهری انفاق پدرش را بر او ثابت کردید، وجوب ظاهری انفاق پدر که موضوع برای حرمت اعطاء زکات نیست، موضوع حرمت زکات وجوب واقعی انفاق پدر است.

و مشابه این اشکال به مرحوم نائینی هم وارد می شود، جناب نائینی! شما چه جور می فرمائید که اثر الاثر اثر عرفا اذا کان من نسخ واحد یعنی اگر این اثر الاثر شرعی بود مثل خود آن اثر بلاواسطة، این بیان شما به چه تقریبی است؟ اگر به تقریب صاحب کفایه است، که به تقریب ایشان اشکال وارد بود. و اگر تقریب دیگری دارید که این تقریب را شما بیان نکردید.

مشکل در عدم امکان تعبد به اثر شرعی مباشر

و اساسا چه فرق است بین آن اثر شرعی با واسطه شرعیه که چه بسا آن واسطه شرعیه که اثر شرعی مباشر مستصحب است برای من مکلف قابل تعبد نیست، در همین مثال استصحاب حیات زید، من پدر زید نیستم، اثر شرعی مباشر حیات زید این است که یجب علی ابیه أن ینفق علیه، پدر زید که استصحاب نکرد من استصحاب کردم، شارع برای من جعل حکم مماثل می کند؟ به من امر می کنم به انفاق بر زید؟ من که پدر زید نیستم. بله وجوب انفاق پدر زید بر زید اگر زنده باشد موضوع یک حکم شرعی است برای من که من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاة الیه، اگر پدری واجب بود انفاق کند بر فرزندش موضوع است این وجوب انفاق پدر برای یک احکامی در رابطه با دیگران. وجوب انفاق پدر بر زید اگر زید زنده باشد موضوع اثر شرعی است برای من مکلف، خب آن اثر شرعی مباشر مستصحب که وجوب انفاق پدر است برای من استصحاب کننده قابل جعل نیست ظاهرا. شارع بر اساس استصحاب حیات زید به من که نمی گوید وجوب ظاهری انفاق بر ولد ثابت است.

سؤال وجواب: اگر این را جعل نکرد و می خواهد آن اثر الاثر را جعل کند، پس معلوم می شود که امکانش هست که واسطه جعل نشود اما اثر لواسطه جعل بشود. خب شما در واسطه عقلیه حربه تان این بود که می گفتید واسطه عقلیه وقتی جعل نشد موضوع آن اثر الواسطه درست نمی شود، شما اینجور گفتید، گفتید وقتی که وجوب صدقه اثر شرعی نبات لحیه زید است، شارع با استصحاب حیات زید که جعل نکرد نبات لحیه او را، پس موضوع من نبتت لحیته وجبت الصدقة جعل نشد، ولذا اصل مثبت را گفتید حجت نیست. ولی در مورد اثر شرعی مع الواسطة الشرعیه گفتید چون واسطه شرعیه که اثر شرعی مباشر هست برای مستصحب، جعل می شود، موضوع درست می شود برای آن اثر الاثر.

ما این اشکال را هم به مرحوم نائینی می کنیم و هم قبل از ایشان به صاحب کفایه، می گوئیم در این مثال چطور توجیه می کنید، این اثر شرعی مباشر یعنی اثر شرعی مستقیم و بلاواسطه بقاء حیات زید قابل جعل نیست برای من مستصحِب، به من بگویند انفق علی زید؟ اینکه حکم مماثل با وجوب انفاق پدر زید بر او نیست.

سؤال وجواب: فرض این است که شما نسبت به آن اثر شرعی بلاواسطه می گوئید جعل حکم مماثل می شود، پدر زید که استصحاب نکرد من استصحاب کردم، به من می گویند لاتنقض الیقین بالشک، به من باید بگویند حکم تکلیفی ظاهری داری، من که حکم تکلیفی واقعی هم نداشتم چطور حکم تکلیفی ظاهری داشته باشم. پس نسبت به من آن حکم مباشر و بلاواسطه جعل نمی شود، این چه فرق می کند با آن لازم عقلی که قابل جعل نیست، این هم با اینکه اثر شرعی است ولی قابل جعل نیست، آیا اینجا هم می گوئید اصل مثبت است؟ قطعا این را نمی گوئید.

محقق نائینی که فرمود اثر الاثر اثر للشیء یعنی اثر مترتب بر اثر مستصحب عرفا اثر مستصحب است اگر از سنخ واحد باشند یعنی هر دو شرعی باشند، سؤال کردیم که وجه فرمایش شما چیست؟ آیا صرف ادعای بلادلیل است یا شبیه فرمایش مرحوم آخوند صاحب کفایه می خواهید بفرمائید؟ اگر ادعای بلادلیل است که ما عرضی نداریم، و اگر شبیه فرمایش مرحوم صاحب کفایه می فرمائید مواجه می شوید با این اشکالها، و این اشکالها جوابش آسان نیست.

سؤال وجواب: ادعای بلادلیل که اشکال ندارد فقط اشکالش این است که بلادلیل است، به او که نمی شود ایراد گرفت، هر چه بگوئیم می گوئید ادعای ما این نیست، دلیل هم نمی آورید تا ما بر اساس دلیلتان به شما اشکال کنیم.

پس این وجه مرحوم نائینی هم در فرق بین امارات و اصول تمام نشد.

وجه بحوث

وجه بحوث را عرض کنیم، بعد وجه در کلام امام قدس سره را هم عرض کنیم، و تحقیق در مسئله را طبق مختار بیان کنیم انشاء الله.

در بحوث گفته اند ما دفاع می کنیم از مرحوم نائینی، اما یک وکیل مدافعی هستیم که هر چه خودمان دلمان بخواهد می گوئیم ولو نائینی نپذیرد، دفاع از چه می کنیم؟ دفاع می کنیم از این نظر که فرمود فارق بین امارات و اصول فارغ ثبوتی است نه اثباتی، و سرّ حجیت مثبتات امارات دون الاصول در همین فارق اثباتی میان امارات واصول است. این مدعای مرحوم نائینی بود، برخلاف دیگران مثل صاحب کفایه وآقای خوئی که فارق را اثباتی قرار دادند. در بحوث گفته اند ما از نظر محقق نائینی دفاع می کنیم فارق ثبوتی است.

در امارات ایشان فرموده است که شما ببینید شهرت اماره است، و اگر شهرت بر یک شیئی بود و شهرت حجت بود لوازم آن هم حجت می شود بلا اشکال. سرّش چیست؟ آیا سرّش این است که شهرت بر یک شیء شهرت بر لوازم آن هست؟ قطعا اینطور نیست، هیچ احد الناسی این را ادعا نمی کند. و اینکه مثل مرحوم آقای خوئی بگوئیم که سیره عقلائیه بر این است که شهرت لوازمش حجت است. کدام سیره عقلائیه؟ اصلا سیره عقلائیه بر حجیت شهرت هست که بر لوازم آن باشد؟

ایشان فرموده است: پس این مثال منبه عرفی است به کشف یک حقیقت، و آن این است که:

در امارت نکته حجیت فقط حیث کاشفیت اماره است از واقع، قوت الاحتمال محضا، خبر ثقه و یا شهرت، خبر ثقه که بالفعل حجت است وشهرت هم در ارتکاز عقلاء به نحو قضیه شرطیه است که لو کان حجة فهو من باب قوة الاحتمال محضا، نکته حجیت اینها حیث کشف ناقصشان هست از واقع، و هیچ چیز دیگر در حجیتشان دخیل نیست طبق ارتکاز عقلاء.

ولی در اصول اینطور نیست، در اصول یا اصلا حیث کشف ظنی از واقع مطرح نیست مثل اصالة الطهارة و اصالة البراءة، و یا اگر حیث کشف ظنی از واقع مطرح است اما تمام النکته نیست، استصحاب ممکن است حیث کشف ظنی اش از بقاءِ متیقن دخیل باشد در تعبد به آن، ولکن تمام نکته این نیست، یا جزما یا احتمالا، احتمالش هم کافی است که احتمال بدهیم دخیل در حجیت استصحاب غیر از قوت احتمال و کاشفیت ناقصه یقین سابق چیز دیگری باشد، مثل نکته نفسیه میل عقلاء بر جری بر وفق حالت سابقه، عقلاء میل دارند وفق حالت سابقه جری عملی کنند، شارع هم برای این میل عقلاء احترام قائل شود، این نکته نفسیه است. دو چیز در کنار هم قرار گرفت منشأ تعبد به استصحاب شد، یکی کشف ظنی استصحاب از بقاء مستصحب، دوم نکته نفسیه میل عقلاء به بناء بر حالت سابقه. طبیعی است که این نکته نفسیه در خود مستصحب است در لوازم مستصحب نیست. نسبت به حیات زید میل نفسی عقلاء بر بناء حیات زید است اما نسبت به نبات لحیه او که حالت سابقه عدم است نه وجود.

یا در قاعده فراغ بله حیث اذکریت حال العمل کشف ظنی فراغ از عمل در اینکه عمل را صحیح بجا آورده است وجود دارد، ولذا با علم به غفلت قاعده فراغ جاری نیست. اما تمام نکته این نیست، نکته نفسیه اینکه بعد الفراغ تعبد به صحت بشود لمصلحة التسهیل یا به تعبیر بحوث نوع محتمل در قاعده فراغ دخیل است، نوع محتمل عبارت است از صحت آن عملی که فرغ منه، صحت عمل گذشته، خود این نوع محتمل است، شاید این دخیل باشد در تعبد به قاعده فراغ. اما لوازم قاعده فراغ دیگر نکته صحت عمل گذشته نیست، نمازی که خواندی که شک داری وضوء گرفتی یا نه او انشاءالله صحیح است، اما برای نماز بعدی وضوء نگیری این ربطی به نکته این نوع المحتمل که صحت العمل السابق است ندارد.

و لذا ایشان فرموده که در امارات معنا ندارد که لوازمش حجت نشود، چرا؟ برای اینکه حیث و نکته حجیت خبر ثقه که اماره است در رابطه با مدلول مطابقی اش کاشفیت ناقصه اوست از واقع، قوة الاحتمال است محضا. و این نکته در لوازم واقع هم هست، همان درجه ای که خود مؤدی کشف می شود به کشف ظنی ناقص، به همان درجه لزوام آن هم کشف می شود، معنا ندارد حجت نشود لوازم. ولی در اصول نکته نکته کاشفیت محضه نیست، نکات نفسیه وجود دارد، گاهی نوع محتمل دخیل است مثل قاعده فراغ که نوع محتمل صحت عمل سابق است او دخیل است، در استصحاب البته نوع محتمل دخیل نیست، چون مستصحب گاهی بقاء تکلیف است و گاهی بقاء ترخیص است، نوع محتمل در استصحاب نقش ندارد، ولکن نکته نفسیه در استصحاب نقش دارد، میل عقلاء بر جزی عملی وفق یقین سابق، خب این در لوازم نیست. ولذا مثبتات اماره شده حجت و مثبتات اصول غیر حجت.

بعد ایشان می گوید که اما راجع به سرّ فرق بین اثر شرعی مع الواسطة الشرعیة با اثر شرعی واسطه و لازم عقلی به نظر ما این است که (خوب دقت کنید، چون این مطلب ایشان در کلمات امام هم هست بعد دیگر زیاد توضیح ندهیم، کلام امام را هم از الان در نظرتان بگیرید) در بحوث می گویند آقا اساسا یک طرز تفکر اشتباه است در میان مشهور که طلبه ها را هم دچار مشکل کرده، فکر می کنند استصحاب که بکنند حیات زید را مثلا، نتیجه استصحاب اثبات حکم فعلی است، وجوب انفاق الوالد علی زید. آقا این اشتباه است، در بحوث می گویند استصحاب فقط حجت است بر صغری، ما برای تنجز حکم شرعی یک علم به کبرای جعل می خواهیم و یک حجت بر صغرای جعل. علم به کبرای جعل که این مکلف دارد، علم به کبرای جعل این است که اذا کان الولد حیا فیجب علی ابیه ان ینفق علیه، این کبری معلوم است نیاز به این استصحاب ندارد که. استصحاب می آید صغرای این کبری را بیان می کند که زید لایزال حیا. تمام شد. حجت بر صغری ضمیمه می شود به علم به کبرای جعل موضوع منجزیت منقح می شود، موضوع منجزیت مرکب است از علم به کبرای جعل و قیام حجت بر صغرای آن. اصلا استصحاب که وجوب فعلی انفاق بر زید را ثابت نمی کند. در بحوث که می گوید اصلا این وجوب انفاق بر زید که اسمش را می گذارید حکم فعلی، امرٌ وهمی لاواقع له، دنبال او نروید.

بعد ایشان می گوید مشکل را حل کردم دیگر، در اثر بلاواسطه یک کبرای جعل داریم، اذا کان الولد حیا یجب علی ابیه ان ینفق علیه، در اثر شرعی مع الواسطة چند تا کبرای جعل داریم: اذا کان الولد حیا یجب علی ابیه ان ینفق علیه، این کبرای جعل اول. کبرای جعل دوم این است که و من وجب علی ابیه ان ینفق علیه حرم اعطاء الزکاة الیه، دوست دارید ادامه بدهید هی کبریان طولیه درست کنید. در بحوث می گوید استصحاب می گوید من فقط هنرم این است که صغرای آن کبرای اول را احراز می کنم، حکم عقل به تنجیز کبرای جعل اول این است که کبرای جعل اول را بدانید صغرای او را هم بدانید منجز است، کبرای جعل دوم موضوع تنجزش کبرای جعل اول است با حجت بر صغرای آن. این تعبیر در کلام امام هم هست، فرموده اند استصحاب فقط آن سرسلسه را اثبات می کند، حکم فعلی اثبات می شود چیست؟ این حرفها را بریزید دور تا این شبهات از ذهنتان بیرون برود و مشکل حل بشود، تأمل بفرمائید انشاء الله تا فردا.