



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

ترجمہ متن و شرح کامل

رسائل شیخ انصاری (۱۰)

پہ درویش پرستی و پارسیت

المقصد الثالث فی الشک
تنبيهة البرائة - اصالة التخيير
(جلد ہفتم)

استاد سیدتی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری «به روش پرسش و پاسخ»

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۷
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۱۹	اشاره
۲۰	[ادامه مقصد ثالث و آن حکم شک در حکم واقعی است بدون ملاحظه حالت سابقه]
۲۰	[ادامه مقام اول]
۲۰	[ادامه موضع اول و آن شک در نفس تکلیف است]
۲۰	[ادامه مطلب اول: در صورتی که امر بین حرمت و غیر وجوب دایر شود]
۲۰	[ادامه مسئله اول: آنجا که نصی در آن نباشد]
۲۰	(تنبيهات)
۲۰	اشاره
۲۰	تنبيه اول: [از محقق حلی تفاوت در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن، حکایت شده است.]
۲۰	اشاره
۲۲	بیان مرحوم محقق حلی در کتاب معارج
۲۳	(تشریح المسائل)
۲۷	کلام محدث استرآبادی در فوائد المحدثیه
۴۱	تنبيه دوم: مقتضای ادله پیشین این است که حکم ظاهری در فعلی که مشتبه الحکم است اباحه است
۴۱	تنبيه سوم: اینکه از نظر عقل و شرع اشکالی در رجحان (و مستحسن بودن) احتیاط، وجود ندارد.
۴۱	اشاره
۴۲	استشهاد شیخ در ارشادی بودن اوامر احتیاط در اخبار
۴۳	(تشریح المسائل)
۴۸	استظهار شیخ از برخی اخبار گذشته

- یک توهم و دفع آن ۴۹
- (تشریح المسائل) ۴۹
- تنبیه چهارم: در مذاهب چهارگانه است که جناب بهبهانی در مسئله شبهات حکمیّه تحریمیّه که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است
- اشاره ۵۳
- بررسی نسبت میان اقوال چهارگانه ۵۳
- احتمال دیگر در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی ۵۴
- احتمال دیگر در تفاوت حرمت ظاهری و واقعی ۵۴
- (تشریح المسائل) ۵۵
- (تشریح المسائل) ۵۸
- تنبیه پنجم جریان اصالة الاباحه در مشتبّه الحکم در صورت نبود اصل موضوعی حاکم بر آن (اصالة الاباحه) است ۶۱
- اشاره ۶۱
- نظر محقق و شهید ثانی قدس سرهما ۶۱
- بیان فاضل هندی شارح الزّوّضة ۶۲
- (تشریح المسائل) ۶۳
- تنبیه ششم: از برخی اخباریها کلامی در این مقام حکایت شده است که (بیانش) خالی از فایده نیست ۶۸
- اشاره ۶۸
- بیان شیخ در ردّ عقیده فوق ۶۹
- مسئله دوم: (آنجا که امر دائر است میان حرمت و غیر وجوب، به خاطر مجمل بودن نص). ۷۰
- اشاره ۷۰
- (تشریح المسائل) ۷۱
- مسئله سوم: شبهه حکمیّه از جهت تعارض دو نص ۷۶
- اشاره ۷۶
- نظر شیخ راجع به شبهه حکمیّه‌ای که منشأ آن تعارض نصین است ۷۶
- اشاره ۷۶

- ۷۶ نظر جناب شیخ پیرامون حدیث مزبور
- ۷۷ (تشریح المسائل)
- ۸۰ ۱- حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح (در تعارض خبرین) عنوان کرده‌اند: -
- ۸۰ اشاره
- ۸۲ اشکالات شیخ بر دو مسئله مذکور
- ۸۲ اشاره
- ۸۲ توجیه اشکالات مزبور توسط شیخ
- ۸۳ (تشریح المسائل)
- ۸۹ مسأله چهارم (شبهه تحریمیه موضوعیه)
- ۸۹ اشاره
- ۸۹ نظر شیخ پیرامون استدلال علامه
- ۹۰ (تشریح المسائل)
- ۹۴ یک توهم توهم و گمان عدم جریان قبح عقاب بلا بیان در اینجا (شبهه موضوعیه)
- ۹۴ اشاره
- ۹۵ دفع توهم مزبور توسط شیخ
- ۹۵ جریان توهم مزبور در شبهه حکمیه
- ۹۵ منشأ توهم مذکور
- ۹۶ (تشریح المسائل)
- ۱۰۳ (تشریح المسائل)
- ۱۱۰ (تشریح المسائل)
- ۱۱۶ [تنبيهات]
- ۱۱۶ تنبيه اول
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۶ اباحه تصرفات در اموری که مقید به ملکیت نیستند

- ۱۱۷ حکم شیء مردّد میان مذکّی و میتّه
- ۱۱۸ (تشریح المسائل)
- ۱۲۷ تنبیه دوم: ایراد شیخ حر عاملی به اخباریها
- ۱۲۷ اشاره
- ۱۲۸ پاسخ شیخ حرّ به ایراد خودش
- ۱۲۸ ذکر ادله در اثبات مدّعی فوق توسط شیخ حرّ
- ۱۲۹ (تشریح المسائل)
- ۱۳۲ بیان شیخ اعظم در مقصود شیخ حرّ
- ۱۳۲ بیان وجه دوم توسط شیخ حرّ
- ۱۳۴ (تشریح المسائل)
- ۱۳۹ سومین دلیل نقلی شیخ حرّ بر وجوب احتیاط در محتمل الحرمة و الحلیّه
- ۱۴۰ ادامه بیانات جناب حرّ
- ۱۴۱ (تشریح المسائل)
- ۱۴۴ پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ
- ۱۴۵ (تشریح المسائل)
- ۱۴۸ پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ
- ۱۴۹ (تشریح المسائل)
- ۱۵۴ تنبیه سوم: احتیاط تام موجب اختلال در نظام زندگی است
- ۱۵۴ اشاره
- ۱۵۴ راههای تشخیص حسن و قبح احتیاط در موضوعات مختلفه
- ۱۵۶ (تشریح المسائل)
- ۱۶۱ تنبیه چهارم
- ۱۶۱ اختصاص نداشتن اباحه به کسی که ناتوان از سؤال است
- ۱۶۳ (تشریح المسائل)

- مطلب دوم: در دوران حکم عقل میان وجوب و غیر حرمت ۱۶۶
- اشاره ۱۶۶
- مسئله اول: در امری است که حکم شرعی کلی آن به دلیل نبود نص معتبر (بر ما) مشتبه شده است ۱۶۶
- اشاره ۱۶۶
- (تشریح المسائل) ۱۶۷
- شبهه وجوبیه و قول محدث برای در وجوب احتیاط ۱۷۱
- اشاره ۱۷۱
- (تشریح المسائل) ۱۷۳
- محدث استرآبادی و وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه ۱۷۶
- اشاره ۱۷۶
- (تشریح المسائل) ۱۷۸
- ادامه مقاله محدث استرآبادی در وجوب احتیاط ۱۸۳
- نقل تحقیق انجام شده استرآبادی توسط شیخ ۱۸۳
- [تنبيهات] ۱۹۱
- تنبيه اول ۱۹۱
- اشاره ۱۹۱
- (تشریح المسائل) ۱۹۱
- تنبيه دوم: رجحان احتیاط و ترتب ثواب بر آن ۱۹۶
- اشاره ۱۹۶
- حسن احتیاط در عبادت محتمله ۱۹۷
- تأکید اخبار من بلغ در حکم عقل ۲۲۴
- تنبيه سوم عدم جریان اصالة البراءة در شک وجوب تخیری ۲۳۳
- اشاره ۲۳۳
- نظر شیخ اعظم در اجرای استصحاب عدم وجوب در شک مزبور ۲۳۴

- ۲۳۵ (تشریح المسائل)
- ۲۴۲ ذکر یک فرع برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت
- ۲۵۴ مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی‌اش به جهت اجمال نص مشتبه شده است
- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۴ اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه
- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۵ پاسخ شیخ اعظم به محدث بحرانی
- ۲۵۶ (تشریح المسائل)
- ۲۶۰ مسئله سوم در امری که حکم شرعی‌اش به دلیل تعارض نصین مشتبه است
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۰ دلیل شیخ و حضرات اصولیین بر تخییر در تعارض نصین
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۱ پاسخ امام (عج) به حمیری
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۳ پاسخ شیخ به اولین سؤال پیرامون توقیع شریف
- ۲۶۳ پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر
- ۲۶۳ پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر دیگر
- ۲۶۴ (تشریح المسائل)
- ۲۷۲ مسأله چهارم امر دائر شده میان وجوب و عدم وجوب به دلیل اشتباه در موضوع حکم
- ۲۷۲ اشاره
- ۲۷۲ توضیح شیخ از ردیه بر این توهّم
- ۲۷۴ (تشریح المسائل)
- ۲۷۸ قول مشهور در مسئله قضاء فوائت
- ۲۷۸ اشاره

- ۲۸۰ نظر علامه در تذکره پیرامون قضاء فوائت
- ۲۸۰ شواهد شیخ بر مدّعی فوق
- ۲۸۱ (تشریح المسائل)
- ۲۸۴ بحر العلوم از مشهور و ردّ نظر جناب سبزواری در ما نحن فیه
- ۲۸۵ کلام جناب شیخ در وجه نظر بحر العلوم
- ۲۸۵ اشاره
- ۲۸۶ (تشریح المسائل)
- ۲۸۷ دوّمین دلیل مشهور برای فتوی به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم و یا ظن
- ۲۸۷ اشاره
- ۲۸۸ شاهد مثال و اشباه و نظائر مطلب مزبور
- ۲۸۹ (تشریح المسائل)
- ۳۰۰ پاسخ شیخ از ادّعی مشهور
- ۳۰۰ و اما دلائل شیخ اعظم بر این ضعف
- ۳۰۰ اشاره
- ۳۰۱ (تشریح المسائل)
- ۳۰۷ [مطلب سوم: در جایی که امر بین وجوب و حرمت دایر شود]
- ۳۰۷ مسأله اوّل [در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل بر یکی از وجوب و حرمت]
- ۳۰۷ اشاره
- ۳۰۷ مرحله اوّل از بحث
- ۳۰۷ مرحله دوم از بحث
- ۳۰۷ اقوال و وجوه مختلفه در این مسئله
- ۳۰۸ (تشریح المسائل)
- ۳۱۵ بیان محل نزاع در مسئله
- ۳۱۵ ادّله شرعیّه و عقلیه در اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین

- ۳۱۵ اشاره
- ۳۱۶ وجه اول در پاسخ به اینکه با وجود علم اجمالی چطور به اباحه رجوع نمودید
- ۳۱۷ وجه دوم: در پاسخ به اینکه پس التزام به حکم خدا چه می‌شود
- ۳۱۸ (تشریح المسائل)
- ۳۲۸ عدم صحت قیاس ما نحن فیه با باب تعارض خبرین
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ استدراک
- ۳۲۸ شاهد شیخ بر تفاوت میان باب فقدان نصّ با باب تعارض نصوص
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۳۰ (تشریح المسائل)
- ۳۳۳ اعتراض محقق رحمه الله به شیخ طوسی رحمه الله
- ۳۳۵ حاصل و خلاصه مطلب به زبان ساده:
- ۳۳۵ اشاره
- ۳۳۷ (تشریح المسائل)
- ۳۴۲ عدول جناب شیخ از قول به اباحه و قبول توقف در دوران بین محذورین
- ۳۴۲ اشاره
- ۳۴۳ (تشریح المسائل)
- ۳۴۸ مناقشه شیخ انصاری در ادله قائلین به جانب حرمت
- ۳۷۵ مسأله دوم وقتی امر دائر است میان وجوب و حرمت بجهت اجمال نصّ
- ۳۷۷ مسئله سوم اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر تعارض نصّین (حکم چیست؟)
- ۳۷۷ اشاره
- ۳۷۷ اشکال شیخ به بیان مذکور
- ۳۷۸ (تشریح المسائل)
- ۳۸۶ مسأله چهارم دوران بین المحذورین به جهت اشتباه موضوع

- ۳۸۶ ----- ایراد و اشکال شیخ به امثله مشهور
- ۳۸۸ ----- (تشریح المسائل)
- ۳۸۹ ----- درباره مرکز

ترجمه متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری جلد ۷

مشخصات کتاب

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائد الاصول . برگزیده . شرح

عنوان و نام پدیدآور : متن □ ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری « به روش پرسش و پاسخ » / سمیعی .

مشخصات نشر : اصفهان : خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری : ج .

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال : ج.۱ : ۴-۶-۹۳۸۳۹-۹۶۴-۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۱ ، چاپ چهارم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۶-۴ : ۴۲۰۰۰ ریال (ج.۱، چاپ پنجم) ؛ ۴۰۰۰۰ ریال : ج.۲ □ چاپ سوم : ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸-۳۹۵-۷ : ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۲ ، چاپ چهارم : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۳-۶ : ۱۶۰۰۰ ریال : ج.۳ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۸-۰ : ۳۵۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ سوم) ؛ ۳۸۰۰۰ ریال (ج.۳، چاپ چهارم) ؛ ۱۶۰۰۰ ریال : ج.۴ : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۹ : ۳۲۰۰۰ ریال : ج.۴ □ چاپ سوم ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۹-۵ : ۳۶۰۰۰ ریال (ج.۴، چاپ چهارم) ؛ ۱۵۵۰۰ ریال : ج.۵ ، چاپ دوم : ۹۶۴-۹۳۸۳۹-۴-۸ : ۲۸۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ سوم) ؛ ۳۰۰۰۰ ریال : ج.۶ ، چاپ دوم : ۹۶۴-۸۳۷۸۰-۵-۳ : ۴۸۰۰۰ ریال (ج.۶ □ چاپ سوم) ؛ ۳۲۰۰۰ ریال (ج.۷) ؛ ۴۸۰۰۰ ریال : ج.۷ ، چاپ دوم ۹۷۹-۹۶۴-۸۳۷۸-۱۲-۱ : ۳۸۰۰۰ ریال : ج.۸ □ چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴۸۳۷۸-۲۱-۴ : ۶۰۰۰۰ ریال (ج.۸ □ چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال : ج.۹ : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۴-۵ : ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۹ ، چاپ دوم) ؛ ۵۰۰۰۰ ریال : ج.۱۰ □ چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۰۷-۸ : ۹۰۰۰۰ ریال : ج.۱۱ □ چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷-۸۱۱-۵ : ۹۵۰۰۰ ریال (ج.۱۱، چاپ دوم) ؛ ۷۰۰۰۰ ریال : ج.۱۲ ، چاپ اول : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۴۵-۰

یادداشت : عنوان جلد چهارم « ترجمه، متن و شرح کامل رسائل شیخ انصاری ... » است.

یادداشت : ج.۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۱ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۲ (چاپ سوم : بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۳ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج.۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۴ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج.۵ (چاپ دوم : پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج.۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم : ۱۳۸۷).

یادداشت : ج.۶ (چاپ چهارم : ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ اول: زمستان ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۰ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

مندرجات : ج. ۱. کتاب القطع. - ج. ۳. کتاب الظن : المقصد الثانی. - ج. ۴. کتاب الظن. - ج. ۵. کتاب الظن. - ج. ۶. البرائه. - ج. ۷. المقصد الثالث فی الشکک تنبیهه البرائه - اصاله التخییر. - ج. ۸. احتیاط. - ج. ۹. استحباب. - ج. ۱۰. در شرایط عمل به اصول براءت □ تخییر □ احتیاط. -

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول — نقد و تفسیر

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول — پرسشها و پاسخها

موضوع : اصول فقه شیعه — قرن ۱۳ق. — پرسشها و پاسخها

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. . فرائد الاصول . برگزیده . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف۸ف۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیوبندی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۵

أشاره

متن:

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن المحكى عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، ولا بد من حكاية كلامه رحمه الله في المعبر والمعارض حتى يتضح حال النسبة.

قال في المعبر: «الثالث- يعني من أدلة العقل-: الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة: الأول:

استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية، كما يقال: الوتر ليس واجبا، لأن الأصل براءة العهدة. ومنه: أن يختلف العلماء في حكم الدية بين الأقل والأكثر، كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والرابع. إلى أن قال: الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا، فيجب انتفائه. وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به، أما لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة، لعدم دليل الوجوب والحظر. الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختار أنه ليس بحجة» (1) انتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

و ذكر في المعارج، على ما حكى عنه: «أن الأصل: خلو الذممة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. وهذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين: إحداهما: أنه لا دلالة عليه شرعا، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية و يبين عدم دلالتها عليه. و الثانية: أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، و هو تكليف بما لا يطاق، و لو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكننا بيننا انحصار الأحكام في تلك الطرق، و عند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم» (2) انتهى.

۱- الحاكي هو المحقق القمي في القوانين: ج ۲، ص ۱۵.

۲- معارج الأصول، ص ۲۱۲.

ص: ۶

ترجمه:

[ادامه مقصد ثالث و آن حکم شک در حکم واقعی است بدون ملاحظه حالت سابقه]

[ادامه مقام اول]

[ادامه موضع اول و آن شک در نفس تکلیف است]

[ادامه مطلب اول: در صورتی که امر بین حرمت و غیر وجوب دایر شود]

[ادامه مسئله اول: آنجا که نصی در آن نباشد]

(تنبیها)

اشاره

آگاهی و اطلاع بر چند امر شایسته است:

تنبیه اول: [از محقق حلی تفاوت در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن، حکایت شده است.]

اشاره

از محقق حلی رحمه الله، تفاوت (قائل شدن ایشان) در اعتبار اصل برائت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن (که مبتلا به نیست)، حکایت شده است.

اصل در (فرض) اول (که مبتلا به است)، اعتبار (یعنی جاری) می‌شود، ولی در فرض دوم (که عام البلوی نیست) جاری نمی‌شود. لذا شیخ می‌فرماید: ناگزیر از حکایت کلام ایشان در کتاب معتبر و معارج هستیم تا صحت و یا کذب این نسبتی (که به او داده شده) روشن شود.

محقق رحمه الله در کتاب معتبر فرموده است:

سوم از ادله عقلی، استصحاب است و آن (استصحاب) بر سه قسم است:

(اول) استصحاب حال عقل است (بدین معنا که مستصحب به لحاظ قبل از شرع ثابت بوده است) و آن تمسک به برائت اصلیه است چنانکه گفته می‌شود:

نماز وتر واجب نیست، زیرا اصل، برائت (از) ذمه است و از همین قبیل است، اختلاف علماء در حکم دیه‌ای که مرد میان اقل و اکثر است، مثل دیه (یک) چشم حیوان (چنانچه کسی آن را کور کند) که مردّد است میان نصف (قیمت حیوان) و ربع (آن). سپس (مطلب را ادامه داد) تا آنجا که فرمود:

(دوم) اینکه گفته شود: دلیل بر فلان امر وجود ندارد، پس نبود آن امر نیز واجب است (یعنی: عدم الدلیل، دلیل علی العدم).

و این (استدلال) در جایی صحیح است که دانسته شود که اگر واقعا در آنجا دلیلی موجود بود حتما (با بررسی) به آن دست

می‌یافتیم، لکن اگر چنین نبود، توقف (و تمسک نکردن به این استدلال) لازم است، چرا که دلیل مزبور در مورد مذکور حجت نیست و از (مصادیق همین) دلیل (قسم دوم از استصحاب) است قول به اباحه است، به دلیل عدم برهانی بر وجوب یا منع و حرمت. (سوم) استصحاب حال شرع است (یعنی: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد)، سپس اختیار فرموده که این قسم از دلیل حجت نیست. تمام شد مقدار نیاز به دانستن کلام مرحوم محقق حلّی در کتاب معتبر.

ص: ۷

بیان مرسوم محقق حلی در کتاب معارج

و بنا بر آنچه از ایشان حکایت شده در کتاب معارج الاصول فرموده:

اصل، خالی بودن ذمه (مکلف) از شواغل و تکالیف شرعیه است، پس اگر کسی ادعای یک حکم شرعی نمود، برای خصم وی جایز است که در برابر وی به برائت اصلیه تمسک کند و بگوید:

اگر این حکم ثابت می‌بود، باید دلالت شرعیه‌ای بر آن می‌بود ولی این طور نیست، پس نفی آن (حکم) واجب است.

و این دلیل تمام نمی‌گردد مگر با بیان و توضیح دو مقدمه:

یکی از آن دو مقدمه این است که:

هیچ دلیل شرعی بر این امر وجود ندارد، زیرا طرق استدلالات شرعی منضبط و مشخص است و حال آنکه عدم دلالت (یکی از دلائل شرعی) بر آن روشن است.

و مقدمه دوم این است که:

روشن است که اگر این حکم ثابت می‌بود هرآینه یکی از آن ادله شرعیه (طرق استدلال) بر آن دلالت می‌کرد، چرا که اگر دلالتی بر آن (حکم) نبوده باشد و در عین حال شخص به آن مکلف باشد، تکلیف به امری لازم می‌آید که هیچ راهی برای مکلف جهت علم و آگاهی به آن امر وجود ندارد و این خود تکلیف ما لا یطاق است.

و اگر غیر از این ادله شرعیه دلیل دیگری بر آن حکم قائم باشد هرآینه دلالت منحصر در ادله شرعیه نخواهد بود، و حال آنکه ما انحصار (به دست آوردن) احکام را از این طرق بیان کردیم.

با توجه به دو مقدمه مزبور، عدم الدلیل علی الحکم خود دلیلی است بر نفی حکم مزبور.

ص: ۸

(تشریح المسائل)

* حکایت کننده در عبارت (المحكى عن المحقق ...) کیست؟

جناب محقق قمی رحمه الله در کتاب قوانین.

* مراد از عبارت (لأن الأصل براءة الذمة) چیست؟

این است که قبل از شرع، ذمه از وجوب نماز وتر، بری بوده است و چون پس از شرع نیز علم به وجوب آن نداریم، براءت ذمه را استصحاب می کنیم.

* تطبیق دیه چشم حیوانی که کسی آن را کور نموده با استصحاب حال عقل چگونه است؟
بدین گونه است که می گوئیم:

در موردی که فردی یک چشم حیوانی را کور نماید، چون برخی از فقهاء نصف قیمت حیوان را بر جانی واجب دانسته اند و برخی ربع آن را می توانیم بگوئیم:

ربع قیمت قطعا واجب است، لکن زائد بر آن مشکوک است و اصل مقتضی براءت از آن است.

* مشارالیه ذلک در عبارت (اما لامع ذلک ...) چیست؟

ما يعلم أنه لو كان ...

* غرض از عبارت (استصحاب حال الشرع) چیست؟

این است که: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد، همان گونه که اگر کسی به واسطه نداشتن آب تیمم کرد و مشغول نماز شد

و سپس در طول نماز آب پیدا شد، تکلیف او چیست؟

برخی از فقهاء فرموده اند: نماز او باطل است.

برخی دیگر معتقدند که نماز او صحیح است.

اما گروه دوم در اثبات مدعای خود استدلال کرده اند که: نماز قبل از وجود آب مشروع بوده و شرع ما را در خواندن آن مجاز قرار داد، لذا اکنون نیز مشروعیت آن استمرار دارد.

* مقدمه بفرمایید نظر مشهور اصولیین و حضرات اخباریین در شبهات بدویه تحریمیه چه بود؟

۱- مشهور اصولیین بعد الفحص و الیأس بطور مطلق براءتی شدند و قائل به تفصیل میان حوادث عام البلوی (مورد ابتلاء) و شاذّ البلوی نشدند.

۲- اخباریین در مسئله بطور مطلق احتیاطی شدند و باز قائل به تفصیل نشدند.

* حاصل مطلب در عبارت (المحكى عن المحقق ...) چیست؟

این است که جناب محقق قمی صاحب قوانین از اصولیین به جناب محقق اول صاحب شرایع نسبت داده اند که ایشان در شبهات

بدویه قائل به تفصیل شده و حوادث و وقایع را به دو دسته تقسیم نموده است:

ص: ۹

۱- حوادث عام البلوی، یعنی حوادثی که نوع مردم به آن مبتلا هستند.

۲- حوادث شاذ البلوی، یعنی حوادثی که برخی از مردم در بعضی از مکانها و زمانها، آن هم به ندرت بدانها مبتلا می‌شوند، لکن این حوادث مورد ابتلاء اکثر مردم نیستند.

آنگاه: در حوادث عام البلوی فرموده: بعد الفحص و الیأس از دست‌یابی به دلیل، اصله البراءة جاری می‌شود، همان‌طور که اصولیین بدان قائل‌اند.

و در حوادث شاذ البلوی می‌گوید: بعد الفحص و الیأس عن الدلیل هم نمی‌توان اصله البراءة را جاری نمود، بلکه باید توقّف کرده و احتیاط کنیم همان‌طور که اخباریین بدان قائل‌اند.

* پس مراد از عبارت (و لا بدّ من حکایه کلامه ...) چیست؟

این است که شیخ عین عبارت جناب محقق را هم از کتاب معتبر ایشان و هم از کتاب معارج الاصول که دو کتاب فقهی و اصولی هستند نقل نموده، تا خواننده خود قضاوت کند که نسبت مذکور ناتمام بوده و جناب محقق در مسئله مزبور مفصل نمی‌باشد، بلکه مثل بقیه اصولیین بقول مطلق برائتی بوده.

* عقیده جناب محقق در معتبر چیست؟

این است که منابع احکام شرعیه پنج امر است:

کتاب، سنت، عقل، اجماع و استصحاب، که استصحاب خود بر سه قسم است:

۱- استصحاب حال عقل؛ ۲- عدم الدلیل؛ ۳- استصحاب حال شرع.

* منظور محقق از استصحاب حال عقل چیست؟

همان برائت اصلیه و ازلیه است، یعنی در ازل پیرامون فلان مسئله حکمی نبود اکنون من پیرامون حکم آن شک می‌کنم، لکن استصحاب می‌کنم همان عدم ازلی و یا عدم قبل از شرع و یا عدم قبل از بلوغ را.

* شاهد مثال جناب محقق بر استصحاب مزبور چیست؟

۱- یک مثال از شک در تکلیف و شبهه وجوبیه است و آن این است که:

نماز وتر قبل از شرع مقدس اسلام و یا قبل از دوران بلوغ بر من واجب نبود، حال بعد از نزول شرع مقدّس و فرارسیدن بلوغ در وجوب آن بر خودم شک می‌کنم، در اینجا استصحاب می‌کنم برائت ذمه اصلیه را قبل از شرع.

۲- یک مثال از شک در مکلف و شبهه وجوبیه و دوران میان اقل و اکثر و آن این است که: اگر شخصی به هر وسیله‌ای چشم حیوان کسی را کور نمود آیا باید نصف قیمت حیوان را بپردازد یا نصف نصف قیمت را. یعنی پرداخت اقل بر او واجب است یا اکثر؟

سپس می‌گوید: نسبت به اقل که قدر متیقّن است حکم به دیه می‌شود، لکن نسبت به اکثر که

ص: ۱۰

مشکوک است استصحاب حال عقل را جاری کرده می‌گوئیم: قبل از شرع که اکثر واجب نبود، اکنون هم واجب نیست.

* منظور محقق اول از استصحاب قسم دوم چیست؟

این است که هر حکم شرعی تابع دلیلش می‌باشد، پس آنجا که دلیلی بر حکمی دلالت دارد فهو المطلوب. لکن از آنجا که عدم الدلیل، دلیل العدم است، هر کجا دلیل معدوم است، حکم نیز منتهی است.

پس قائل به تفصیل شده می‌فرماید: افعال بر دو دسته‌اند: ۱- عام البلوی؛ ۲- شاذ البلوی.

سپس می‌فرماید: استدلال به قاعده (عدم الدلیل، دلیل العدم):

۱- در حوادث عام البلوی صحیح است، چرا که در این گونه افعال: اگر حکمی وجود داشت، حضرات ائمه علیهم السلام بیان کرده بودند و به ما نیز می‌رسید حال که چنین حکمی به ما نرسیده، پس مظنه به عدم حکم حرمت و یا وجوب پیدا می‌کنیم، و ظن عند تعذر العلم حجّه.

۲- و در حوادث نادر البلوی صحیح نمی‌باشد چرا که:

شاید حرمتی نبوده و یا اینکه چون عام البلوی نبوده بیان نشده.

شاید هم بیان شده، لکن چون عام البلوی نبوده به ما نرسیده.

در نتیجه:

از راه عدم الدلیل ظنّ به عدم پیدا نمی‌شود، ظن هم که نبود قانون مزبور فاقد ارزش است.

نکته اینکه:

جناب محقق در این قانون قائل به تفصیل شده و در پاسخ خواهیم گفت که قاعده مزبور ربطی به براءت مورد بحث ما ندارد.

* منظور جناب محقق از استصحاب حال شرع چیست؟

این است که اگر پس از شریعت و بیان یک حکم (فی المثل: وجوب جمعه در عصر غیبت و یا حرمت عصیر عنبی بعد از غلیان و قبل از ذهاب ۲/۳ آن و ...)، بعد از مدتی در بقاء آن شک کردیم، استصحاب می‌کنیم وجوب جمعه در عصر غیبت را و یا حرمت عصیر عنبی. پس از غلیان و قبل از ذهاب ثلثین را.

سپس فرموده: این نوع از استصحاب حجّت نیست.

* عبارت ایشان در کتاب معارج چیست؟

فرموده است که مقتضای اصل و (یا قاعده اولیه) عقلا و با قطع نظر از بیان شرع عبارت است از:

فراغت ذمه از تکالیف شرعیه. یعنی عقل حکم به اباحه کرده می‌گوید: الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما خرج بالدلیل.

ص: ۱۱

حال: اگر کسی در موضوعی از موضوعات مثل اقامه در نماز، مدّعی شود که حکم (فی المثل)، وجوب است ما به اصل اولی مذکور تمسک کرده می‌گوئیم:

اگر حکمی در این موضوع باشد باید با دلیل شرعی ثابت شود، لکن لازم منتف فالمزوم مثله.

* پس مراد از عبارت (و هذا الدلیل لا یتّم ...) چیست؟

این است که از آنجا که استدلال فوق یک قیاس استثنائی است با بیان دو مقدمه تمام و تکمیل می‌شود: ۱- اثبات ملازمه ۲- بیان انتفاء لازم.

* اثبات ملازمه مزبور چگونه است؟

اگر حکمی در حقّ ما منجز شود و عقاب آور باشد باید دلیلی شرعی بر آن حکم دلالت کند لکن اگر دلیلی شرعی بر آن دلالت نکند، تکلیف بما لا یطاق است و یا عقاب بلا بیان.

تکلیف بما لا یطاق و یا عقاب بلا بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

* بیان انتفاء لازم چگونه است؟

ادله احکام منحصر در پنج دلیل است. (صغری)

بعد الفحص در ادله مذکور، دلیلی بر حکم مزبور نیافتیم. (کبری)

پس: با انتفاء لازم، مزوم هم منتفی و باطل است. (نتیجه)

ص: ۱۲

متن:

و حکى عن المحدث الأسترآبادى فى فوائده:

أنّ تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويّة عنهم عليهم السّلام فى مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر، لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه، لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا - أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السّلام - كما فى المعتبر - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السّلام فى مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة، و كان همّهم و همّ الأئمة عليهم السّلام إظهار الدين عندهم و تأليفهم كل ما يسمعون منهم فى الاصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامّة، و لتعمل بما فى تلك الاصول فى زمان الغيبة الكبرى، فإن رسول الله و الأئمة عليهم السّلام لم يضيعوا من فى أصلاب الرجال من شيعتهم، كما فى الروايات المتقدّمة، ففى مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأن نفى ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم فى الواقع. - إلى أن قال: - و لا يجوز التمسك به فى غير المسألة المفروضة، إلا عند العامّة القائلين بأنه صلّى الله عليه و آله أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، و توفّرت الدواعى على جهة واحدة على نشره، و ما خصّ صلّى الله عليه و آله أحدا بتعليم شىء لم يظهره عند غيره، و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به^(۱)، انتهى.

ترجمه:

کلام محدث استرآبادی در فوائد المدنیة

اشاره

از محدث استرآبادی در کتاب فوائد المدنیة حکایت شده است که:

تحقیق این کلام آن است که یک محدث ماهر وقتى احادیث روایت شد از ائمه عليهم السّلام در مسئله‌ای (که عام البلوى بوده)، تتبع و بررسی کند به نحوی که اگر حکمی مخالف با اصل (اصالة البراءة الأصلية) در آن باشد، هر آینه به واسطه کثرت ابتلائش مشهور و اشکال می‌شود، اگر به حدیثی که دلالت بر آن حکم نماید، دست نیابد، شایسته است که با یقین متعارف حکم به عدم آن (حکم) نماید، زیرا جماعت کثیری از افاضل علماء ما که بر اساس نقل معتبر چهار هزارشان از شاگردان امام صادق علیه السّلام بوده و زائد بر سیصد سال، همواره ملازم با حضرات ائمه عليهم السّلام بوده‌اند، و همت ایشان و تلاش ائمه عليهم السّلام اظهار دین نزد ایشان (افاضل علمائنا) و تألیف و جمع‌آوری ایشان هر آنچه درباره علم اصول از ائمه عليهم السّلام می‌شنیدند، بوده است

ص: ۱۳

تا که شیعه نیازی به اتخاذ طرق اهل سنت نداشته باشد و در طول زمان غیبت کبری امام به آنچه در این اصول آمده سلوک و عمل نمایند چرا که رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السّلام حق کسانی را که در اصلاّب رجال شیعه بوده است نادیده نگرفته و تضييع فرموده است چنانچه این مضمون در روایات متقدمه نقل گردید.

پس در مثل چنین صورتی جایز است گفته شود که نفی ظهور دلیل بر حکم مخالف با اصل، خود دلیل است بر عدم حکم در واقع. سپس کلام را ادامه داده تا آنجا که فرموده:

تمسّک به این بیان در (مسئله‌ای) غیر از مسئله‌ای که فرض شد (عام البلوی) جایز نیست مگر از نظر عامّه که معتقدند پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله هرچه را که آورده‌اند و به حضرتش وحی گردیده برای اصحابشان اظهار فرموده‌اند و از طرفی نیز انگیزه‌ها به‌طور کلی و در یک خط سیر بر انتشار آنها بوده و حضرتش احدی را اختصاص به تعلیم حکمی نداده به نحوی که دیگری از آن محروم مانده باشد و پس از او نیز امری که مقتضی مخفی ماندن دستورات آن حضرت باشد واقع نشده است تمام شد کلام محدث استرآبادی.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب جناب استرآبادی در فوائد المدنیة چیست؟

این است که چنانچه محدث ماهری روایات حضرات ائمه را در یک مسئله‌ای که عام البلوی و مورد ابتلاء مردم است تتبع نماید و دلیلی برخلاف اصالة البراءة الاصلیة نیابد، قطع عادی به عدم آن حکم پیدا می‌نماید. چرا؟

زیرا هزاران نفر از محدثین که صاحبان اصول اربعمائه نیز در میان آنان‌اند و حدود سیصد سال ملازم رکاب ائمه بوده‌اند و از جزئی‌ترین احکام سؤال می‌نمودند چنانکه امروز در هر مسئله‌ای دهها روایت وارد شده است. از طرفی براساس روایات فراوانی، رسول اللّٰه و ائمه علیهم السّلام به فکر شیعیان در زمان غیبت هم بوده‌اند و احکام بسیاری را بیان فرموده‌اند تا شیعیان نیز همچون اهل عامه در دام قیاس و استحسان و ... گرفتار نشوند.

با این همه اگر در مسئله‌ای که مبتلابه به عموم است به دنبال دلیل گشتیم لکن بیانی نیافتیم یقین می‌کنیم که پس حرمتی هم نبوده. سپس می‌فرماید: بله اگر مسئله‌ای عام البلوی نباشد، نمی‌توان در آن مسئله به اصل برائت تمسّک نمود مگر بر طریق عامه که قائل‌اند به اینکه هرچه بود رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله برای همگان فرمود و کسی را اختصاص به بعضی احکام نداد.

ص: ۱۴

متن:

أقول: المراد بالدلیل المصحح للتکلیف - حتی لا یلزم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلى العلم به - هو ما تیسر للمکلف الوصول إليه و الاستفادة منه، فلا فرق بین ما لم یکن فی الواقع دلیل شأنی أصلاً، أو کان و لم یتمکن المکلف من الوصول إليه، أو تمکن لکن بمشقة رافعة للتکلیف، أو تیسر و لم یتّم دلالتہ فی نظر المستدلّ، فإنّ حکم الفعلی فی جمیع هذه الصور قبیح علی ما صرح به المحقق رحمه الله فی کلامه السابق، سواء قلنا بأنّ وراء حکم الفعلی حکماً آخر - یسمی حکماً واقعياً أو حکماً شأنیاً - علی ما هو مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه لیس وراء حکم آخر، للاتفاق علی أن مناط الثواب و العقاب و مدار التکلیف هو حکم الفعلی.

و حینئذ: فکلّ ما تتبع المستنبط فی الأدلّة الشرعیة فی نظره إلى أن علم من نفسه عدم تکلیفه بأزید من هذا المقدار من التبع، و لم یجد فیها ما یدلّ علی حکم مخالف للأصل، صحّ له دعوی القطع بانتفاء حکم الفعلی. و لا فرق فی ذلك بین العامّ البلوی و غیره، و لا بین العامیة و الخاصیة، و لا بین المخطئة و المصوبیة، و لا بین المجتهدین و الأخباریین، و لا بین أحكام الشرع و غیرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالی بالنسبة إلى عییدهم. هذا بالنسبة إلى حکم الفعلی، و اما بالنسبة إلى حکم الواقعی النازل به جبرئیل علی النبی صلی الله علیه و آله - لو سمیناه حکماً بالنسبة إلى الكلّ - فلا یجوز الاستدلال علی نفيه بما ذکره المحقق رحمه الله من لزوم التکلیف بما لا طریق للمکلف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التکلیف به.

ترجمه:

پاسخ شیخ به محقق و استرآبادی قائل به تفصیل در اجرای اصل برائت

اشاره

مراد از دلیلی که تصحیح کننده تکلیف است تا تکلیف به چیزی که مکلف راهی برای علم بدان ندارد، لازم نیاید آن دلیلی است که برای مکلف امکان دست یابی و استفاده از آن میسر است، لذا (در تکلیف ما لا یطاق و لزوم آن) تفاوتی نیست بین اینکه اصلاً در واقع دلیل شأنی وجود نداشته یا اینکه دلیل وجود داشته ولی دست یابی به آن برای مکلف ممکن نباشد و یا اینکه ممکن باشد امّا با (تحمل) مشقت و رنجی که رافع تکلیف است یا (دست یابی به دلیل برای وی) ممکن باشد لکن دلالت دلیل از نظر وی تمام نباشد زیرا که حکم فعلی در تمام این صور طبق تصریحی که جناب محقق در کلام گذشته به آن نمود قبیح است چه قائل شویم به اینکه در وراء حکم فعلی، حکم دیگری است که حکم واقعی و شأنی نامیده می شود چنانکه مقتضای مذهب اهل تخطئه است و یا اینکه قائل نباشیم به اینکه در وراء آن

ص: ۱۵

حکمی است، زیرا اتفاق ارباب فن بر این است که مناط ثواب و عقاب و ملاک تکلیف صرفاً حکم فعلی است. و زمانی که (یکون المدار الحکم الفعلی)، هر آنچه که مجتهد در ادله شرعی از نظر وی (دلیل دارند) تتبع و بررسی نماید تا علم حاصل نماید که به بیش از این مقدار از تفحص و بررسی مکلف نیست و در میان ادله‌ای که مورد تفحص قرار داده به آن دلیلی که بر حکم مخالف با اصل دلالت نماید دست نیافت، ادعای قطع و یقین به انتفاء حکم فعلی برای او صحیح است.

و در این حکم تفاوتی میان مسئله عام البلوی و غیر آن نمی‌باشد چنانچه میان عامه و خاصه و نیز مخطئه و مصوبه و همچنین مجتهدین و اخباریین و احکام شرع و غیر آن از احکام سایر شرایع و نیز سایر موالی نسبت به بندگانش تفاوتی وجود ندارد. این (مطالبی که تا بدینجا گفته شد) نسبت به حکم فعلی است. اما نسبت به حکم واقعی نازل شده توسط جبرئیل بر حضرت نبوی، چنانچه آن را نسبت به تمام مکلفین اعم از عالم و جاهل، حکم بنامیم، استدلال بر نفی آن به واسطه آنچه که مرحوم محقق ذکر نموده (یعنی مجرد لزوم تکلیف به طریقی که مکلف به آن علم ندارد)، جایز نبوده و کافی نیست، زیرا فرض بر آن است که تکلیف به آن منوط به علم نمی‌باشد.

(تشریح المسائل)

* حاصل فرموده محقق و استرآبادی چه بود؟

این بود که فقدان دلیل، دلیل بر عدم حکم است، مشروط بر اینکه مورد از امور عام البلوی باشد بنابراین ایشان نیز مثل مشهور اصولیین قائل به براءت بودند با این تفاوت که حضرت اصولیین بطور مطلق اصل را جاری می‌دانستند ولی ایشان در اینجا قائل به تفصیل شدند.

* حاصل جوابیه شیخ از تفصیل مزبور چیست؟

این است که یقیناً در تکلیف وجود دلیل شرط است، یعنی تا دلیلی بر حکم اقامه نشود نمی‌توان شخص را مکلف به آن حکم دانست، زیرا چنانکه جناب محقق هم فرمود تکلیف ما لا یطاق لازم آید. یعنی باید مکلف را به حکمی موظف کنیم که راهی برای علم و آگاهی بدان ندارد و لذا التزام به چنین حکمی بسیار دشوار و شاید هم محال باشد.

* باتوجه به مقدمات فوق حاصل مطلب در عبارت (المراد بالدلیل المصحح ...) چیست؟

این است که مقصود از دلیلی که مصحح تکلیف است و بدون آن محذور تکلیف ما لا یطاق لازم می‌آید، قطعاً دلیل و اصل می‌باشد و نه صرف الوجود آن.

ص: ۱۶

* عبارت اخری مطلب فوق چیست؟

این است که حکم فعلی، یعنی حکمی که بر امثالش ثواب مترتب است و بر ترکش عقاب تنها در فرضی متصور است که دلیلی بر آن قائم باشد و این دلیل به نحوی باشد که:

اولاً- رسیدن به آن برای مکلف به راحتی ممکن است. ثانیاً دلالت دلیل مزبور بر حکم نیز تام است حال چنین دلیلی منجز است و حکم را در حق مکلف فعلی می‌کند، یعنی تکلیف را به عهده وی ثابت می‌نماید، چرا که مناط فعلیت تکلیف و مدار حکم وجود چنین دلیلی است.

* پس مقصود محقق از اینکه فرمود: عدم الدلیل دلیل العدم چیست؟

اعم است از اینکه اصلاً در واقع (یعنی عند الله و عند الرسول) چنین دلیلی نباشد و یا اینکه باشد و لکن برای مکلف دستیابی به آن ممکن نباشد و یا اینکه ممکن باشد ولی رسیدن به آن یا به قدری زحمت دارد که به خاطر عسر و حرج تفحص از آن لازم نیست و یا اگر هم وصول به آن به راحتی ممکن باشد، لکن تام الدلاله بر مقصود نیست.

به عبارت دیگر یا برای مکلف غیر عالم به واقع، دلیلی وجود دارد یا اینکه وجود ندارد.

۱- اگر دلیلی بر حکم وجود ندارد حکم درباره مکلف ثابت نمی‌باشد و موظف به رعایت آن نمی‌باشد اعم از اینکه مورد از قبیل عام البلوی بوده باشد و یا چنین نباشد و یا در واقع و نفس الامر دلیل دیگری که موسوم به دلیل شأنی است موجود بوده باشد و یا آن هم منتفی باشد. و در صورت وجود دلیل شأنی مکلف قادر بر وصول به آن بوده باشد و یا از رسیدن به آن عاجز باشد و در فرض امکان دست‌یابی، مستلزم تحمیل مشقت زیاد باشد و یا بدون تحمیل مزبور به آن دست یابد. حال از آنجا که در تمام صور مذکور تکلیف فعلی قبیح است، هیچ مانعی از اجراء اصل براءت وجود ندارد.

۲- و اگر دلیل مذکور وجود دارد، مکلف حق اجراء اصل براءت را ندارد و باید در مظان ادله فحوص نماید تا به دلیل دست یابد، بدون اینکه تفاوتی میان موارد مورد اشاره باشد.

به عبارت دیگر چون فعلیت تکلیف بدون بیان و اصل تام الدلاله، قبیح است تفاوتی نمی‌کند میان اینکه ما مصوبه باشیم که می‌گویند: قطع نظر از مؤدای اماره و حکم فعلی، در واقع حکمی نیست و یا اینکه مخطئه باشیم که می‌گویند: وراء این حکم فعلی یک واقعی هست که شاید این حکم فعلی مطابق و یا مخالف آن باشد و لذا هیچ‌یک از این‌ها مؤثر نبوده و تفصیلی که از مرحوم محقق نقل شد و در کلام استرآبادی به آن اشاره گردید موجه نمی‌باشد.

زیرا اتفاق بر این است که حکم واقعی اگر هم باشد، بدون اینکه به ما واصل شود به درجه فعلیت نمی‌رسد و نمی‌تواند مناط ثواب و عقاب باشد و ملاک ثواب و عقاب همین حکم فعلی است.

ص: ۱۷

* حاصل فرموده شیخ در (هذا بالنسبة الى الحكم الفعلى) چیست؟

این است که آنچه ذکر شد در ارتباط با حکم فعلی بود و روشن نمودیم که تفصیل یادشده و آنچه به عنوان دلیل در ذیل آن آمده بود ناتمام و غیر صحیح بود.

* پس مراد از عبارت (و اما بالنسبة الى الحكم الواقعى النازل به ...) چیست؟

این است که راجع به حکم واقعی که مراد از آن حکمی است که جبرئیل امین به حضرت نبوی صلی الله علیه و آله رسانده است، باید گفت که قطعاً فرموده محقق در نفی آن کفایت نمی‌کند چرا که ایشان فرمودند در مسائل عام البلوی: اگر مستنبط تتبع نمود و به دلیل دست نیافت، حکم نیز منتفی است، چرا که اگر در فرض مزبور، تکلیف ثابت باشد مستلزم این است که شخص مکلف به حکمی شود که هیچ طریق علمی به آن ندارد.

* معنا و مفهوم عبارت فوق را با ذکر مثال بیان کنید؟

حاصل مطلب در عبارت (اما بالنسبة الى الحكم الواقعى النازل ...) به بیان دیگر این گونه است که:

اگر براساس بیان محقق که فرمود: حکم فعلی تابع دلیل است، شخصی رفت و فی المثل در منابع پنجگانه فقه تتبع نمود، لکن دلیلی بر حرمت استعمال دخانیات پیدا نکرد، یقین حاصل می‌کند که حرمت استعمال دخانیات در حق او فعلیت ندارد و این یک قانون کلی است و در این جهت فرقی میان عامه و خاصه، مصوبه و مخطئه، اخباری و اصولی، اخبار شریعت اسلامی و سایر شرایع، و اینکه مسئله از مسائل عام البلوی باشد یا نه، نمی‌باشد زیرا به بیان جناب محقق:

۱- چنین تکلیفی تکلیف بدون بیان است. ۲- تکلیف بدون بیان قبیح است و غیر فعلی.

و این معنای اصل برائت است، که تا دلیلی نرسیده حرمت در حق ما فعلی نمی‌شود.

* حال اگر مراد این باشد که عدم الدلیل دلیل العدم یعنی دلیل علی عدم حکم چه پاسخ می‌دهید؟

می‌گوییم استدلال به اینکه: و الا یلزم التکلیف بما لا طریق الی العلم به و هو یستلزم للتکلیف بما لا یطاق، استدلالی ناتمام خواهد بود. چرا که احکام واقعی دائر مدار علم و جهل ما نیستند، یعنی بدانیم یا ندانیم واقعی وجود دارد. پس از این مطلب نیز روشن می‌شود که مراد محقق حکم فعلی است و نه واقعی.

* وجه تردید در تسمیه حکم واقعی در (لو سمیناه حکما) به حکم چیست؟

این است که احکام واقعی، احکام شائیه و تعلیقیه هستند، یعنی زمانی می‌توان آنها را در حق مکلف حکم نامید که به واسطه علم به آن فعلی شوند، لذا نمی‌توان جاهل را مکلف به آن دانست مگر به نحو تعلیق و به فرض حصول علم به آن. و اساساً تا حکم به مرحله علم نرسد اطلاق حکم بر آن حقیقی نیست.

ص: ۱۸

متن:

نعم، قد یظنّ من عدم وجدان الدلیل علیه بعدمه، بعموم البلوی به، لا- بمجرّده، بل مع ظنّ عدم المانع عن نشره فی أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه. لكن هذا الظن لا- دلیل علی اعتباره، و لا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلّة العقلیة، و لا بمسألة التکلیف بما لا- یطاق، و لا- بكلام المحقّق. فما تخیله المحدث تحقیقا لكلام المحقّق- مع أنه غیر تامّ فی نفسه- أجنبي عنه بالمرّة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة: الظنّ بها فيما بعد الشرع- كما سیجىء عن بعضهم- لكن لا من باب لزوم التکلیف بما لا یطاق الذي ذكره المحقّق.

و من هنا یعلم: أن تغایر القسمین الأولین من الاستصحاب باعتبار کیفیت الاستدلال، حیث إن مناط الاستدلال فی هذا القسم الملازمة بین عدم الدلیل و عدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، فجعله من أقسام الاستصحاب مبنی علی إرادة مطلق الحكم علی طبق الحالة السابقة عند الشك و لو لدلیل آخر غیر الاتکال علی الحالة السابقة، فیجرى فیما لم یعلم فیة الحالة السابقة، و مناط الاستدلال فی القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتّى مع عدم العلم بعدم الدلیل علی الحكم.

و یشهد لما ذكرنا، من المغایرة الاعتباریة: أن الشیخ لم یقل بوجوب مضی المتیّم الواجد للماء فی أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، و قال به لأجل أن عدم الدلیل دلیل العدم(۱). نعم، هذا القسم الثانی أعّم موردا من الأول، لجریانه فی الأحكام العقلیة و غیرها، كما ذكره جماعة من الأصولیین(۲).

و الحاصل: أنه لا ینبغى الشك فی أن بناء المحقّق رحمه الله علی التمسك بالبراءة الأصلیة مع الشك فی الحرمة، كما یظهر من تتبع فتاویه فی «المعتبر»(۳).

ترجمه:

بله، گاهی از عدم وجدان دلیل بر این حکم به (ملاحظه) عام البلوی بودن، ظنّ به عدم آن (حکم واقعی) پیدا می شود، البته نه به صرف عام البلوی بودن، بلکه با ظنّ به عدم مانع از انتشار آن در ابتدای امر

۱- المبسوط، ج ۱، ص ۳۳.

۲- منهم صاحب الفصول فی الفصول الغرویة، ص ۳۶۳، س ۲۷ و الشیخ محمد تقی فی هداية المسترشدين، ص ۴۴۵، ص ۴.

۳- انظر المعتبر، ج ۱، ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۴۶۲.

ص: ۱۹

از ناحیه شارع مقدّس و یا خلفاء بزرگوارش یا از کسی که حکم مزبور به او رسیده است.

لکن نه دلیلی بر اعتبار این ظن وجود دارد و نه دخالتی برای آن راجع به اصل براءت که از ادله عقلیه است وجود دارد، و نه ارتباطی بین آن و مسئله تکلیف بما لا یطاق و یا کلام محقّق وجود دارد.

لذا آنچه را که جناب استرآبادی به عنوان تحقیق در کلام محقّق تخیل کرده نه تنها فی حد نفسه صحیح و تمام نیست، از حیثه کلام محقّق نیز اجنبی است.

بله، گاهی از استصحاب براءت سابقه، گمان به آن در زمان شرع حاصل می‌شود چنانکه نقل آن به زودی از برخی خواهد آمد، لکن نه از باب تکلیف بما لا یطاق که جناب محقّق بدان تمسّک کرده (اعتباری بودن تفاوت میان دو قسم استصحاب در کلام استرآبادی)

از اینجا روشن می‌شود که تفاوت دو قسم اوّل و دوّم استصحاب (در کلام محقق) به اعتبار نحوه استدلال است (و الا حقیقتاً تفاوتی ندارد)، چرا که مناط و ملاک استدلال در این قسم (دوّم)، با قطع نظر از ملا-حظه حالت سابقه، ملازمه میان عدم الدلیل و عدم الحکم بوده است پس جعل و قرار دادن آن از اقسام استصحاب مبنی است بر اینکه در هنگام شک حکم را مطابق حالت سابقه دانسته (و همین معنا از آن اراده شود) و لو به کمک دلیل دیگر که غیر از اعتماد به حالت سابقه باشد، و لذا در صورت عدم العلم و حصول شک. حالت سابقه جاری می‌شود و حال آنکه مناط استدلال در قسم اوّل اعتماد به حالت سابقه است، حتی با عدم علم به فقدان دلیل بر حکم.

(استشهاد شیخ در اعتباری بودن تفاوت میان دو قسم از استصحاب) و شاهد بر آنچه در اعتباری بودن تفاوت در دو قسم اول و دوم استصحاب باهم این است که جناب شیخ در مسئله متیممی که در اثناء نمازش آب پیدا می‌کند قائل به وجوب ادامه نماز به استناد استصحاب و اعتماد به آن نشده، بلکه از باب عدم الدلیل دلیل علی العدم به آن (استمرار) قائل و آن را واجب دانسته (و این گواه بارزی بر تغایر اعتباری این دو است).

بله قسم دوم (یعنی قاعده عدم الدلیل) مورد اعم از استصحاب است، به خاطر جریانش در احکام عقلیه و در غیر آن، همان‌طور که جماعتی از اصولیین فرموده‌اند، (به خلاف استصحاب که در احکام عقلیه جاری نمی‌شود).

حاصل کلام اینکه: جای شک و تردید نیست که بناء مرحوم محقّق در شک در حرمت بر تمسّک به براءت اصلیه است نه عدم الدلیل دلیل علی العدم چنانچه از تفحص در فتاوی ایشان در کتاب معتبر این معنا ظاهر و روشن می‌گردد.

(تشریح المسائل)

* وجه عدم دلیل بر اعتبار آن در (لکنّ هذا الظن لا دلیل علی اعتباره) چیست؟

۱- یا دلیل و برهان شرعی است که با وجود آن ظنّ از ظنون خاصّه می‌شود که بالاتر دید چنین دلیلی وجود ندارد.

۲- و یا برهان عقلی است که مطلق ظنّ را حجّت می‌نماید، مثل دلیل انسداد که آن نیز بدون شک وجود ندارد، چرا که حجّیت مطلق ظنّ حتی در مثل مورد بحث از جناب محقق نقل نشده، بلکه آنچه از ایشان نقل شده خلاف آن است.

* چرا فرمود: (و لا دخل له بأصل البراءة...)?

زیرا مسئله اصل براءت تنها در شک در تکلیف است که عقل و شرع هر دو به آن حاکم‌اند بدون اینکه این دو حکم، اصلاً نظری به این جهت داشته باشند که تکلیف به امری که طریق علمی به آن نیست از مصادیق تکلیف ما لا یطاق است.

* چرا فرمود: (أنه غیر تام فی نفسه...)?

زیرا اینکه استرآبادی فرمود، سعی اصحاب و ائمه علیهم السّلام اظهار دین برای اصحاب بوده و اصحاب نیز تلاش در تألیف تمام شنیده‌ها داشتند، سبب نمی‌شود که علم به این امر پیدا شود که ائمه علیهم السّلام تمام آنچه را مردم به آن نیاز داشته‌اند بیان فرموده‌اند، علاوه بر اینکه انگیزه‌های فراوانی بر اختفاء بیانات ائمه علیهم السّلام بوده که مانع از انتشار آنها گشته است. چه در مسائل عام البلوی و چه در غیر آن به نحوی که این انگیزه‌ها را نمی‌توان به خصوص مسائل عام البلوی اختصاص داد.

* حاصل مطلب در عبارت (نعم، قد یظنّ من عدم وجدان الدلیل...) چیست؟

این است که چون محقق در «معارج الاصول» برای اثبات اصالة البراءة به قاعده تکلیف به غیر مقدور تمسک نمود، متوجه می‌شویم که مراد ایشان نفی فعلیت است و نه تنجّز لکن با قطع نظر از استدلال مذکور، گاهی خود نیافتن دلیل بر حکمی از احکام بعد الفحص، دلیل ظنی می‌شود بر عدم الحکم در واقع، لکن با دو شرط:

۱- مسئله عام البلوی باشد که این به تنهایی کافی نیست.

۲- ظنّ به عدم مانع از انتشار آن نیز وجود داشته باشد.

حال این مانع:

۱- یا از ناحیه ائمه علیهم السّلام است که از روی تقیّه و یا خیانت برخی افراد سکوت فرموده‌اند.

۲- و یا از ناحیه اصحاب ائمه است که از روی ترس و خوف از جانشان سکوت کرده‌اند.

ص: ۲۱

* پس مراد از عبارت (لکن هذا الظن لا دلیل علی اعتباره و لا دخل ... الی آخر) چیست؟
این است که:

اولا: اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به مظنه است الا ما خرج بالدلیل، حال دلیل بر اعتبار و حجیت این ظن چیست؟
ثانیا: این مطلب ربطی به اصالة البراءة العقلیة ندارد تا گفته شود، در آن مسئله تفصیلی صورت گرفته است، زیرا که عدم الدلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم است و حال آنکه اصل براءت عقلا یک حکم عقلی است و نه ظنی.

از طرفی نیز عدم دلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم در واقع است لکن اصل براءتی که مورد بحث ماست، مربوط به مرحله تنجز حکم است، یعنی بعد الفحص و الیاس اگر حرمتی هم باشد منجز نیست.

ثالثا: قاعده عدم الدلیل ربطی به مسئله تکلیف بما لا یطاق ندارد تا دلیل بر آن باشد، زیرا این قاعده (عدم دلیل) مربوط به حکم واقعی است و حال آنکه قاعده تکلیف ما لا یطاق مربوط به مرحله تنجز حکم است.

رابعا: مطلب مزبور ربطی به کلام جناب محقق ندارد، چون از استدلال محقق بدست می‌آید که نظر به مرحله تنجز دارد.
یعنی استدلالش برای نفی تنجز است و نه نفی واقع.

* حاصل مطالب و محاسبات مذکور چیست؟

این است که بیان استرآبادی به عنوان تحقیق در مطالب جناب محقق و تفصیل ایشان:

اولا: فی حد نفسه ناقص است، چرا که صرف عام البلوی بودن کافی نیست، بلکه عدم المانع از انتشار نیز لازم است.

ثانیا: تحقیق مزبور از مراد و منظور جناب محقق بیگانه است، چرا که کلام محقق در نفی تکلیف فعلی است و سخن استرآبادی در نفی حکم واقعی است.

* پس مراد از (نعم، قد یستفاد من استصحاب البراءة ...) چیست؟

این است که گاهی بر مبنای کلام محقق در معتبر که فرموده بود، قسم اول از اقسام استصحاب، استصحاب حال عقل یا براءت اصلیه است، می‌توان (بر مبنای قومی که استصحاب را اماره می‌دانستند) به توسط استصحاب براءت اصلیه نیز ظن به عدم حکم واقعی حاصل نمود.

لکن این نیز ربطی به تکلیف ما لا یطاق ندارد چرا که تکلیف ما لا یطاق مربوط به مرحله فعلیت است.

بلکه این ظن به عدم حکم واقعی از این باب است که قبل از شرع براءت بوده، اکنون هم عقلا ظن به عدم آن پیدا می‌کنیم و حکم می‌کنیم که براءت حاصله از این راه از امارات است و نه از اصول عملیه.

ص: ۲۲

* ما به الاشتراک استصحاب حال عقل و قاعده عدم الدلیل (بعنوان قسم اول و دوم استصحاب) چیست؟ این است که گاهی، هم عدم الدلیل بنفسه موجب ظنّ به عدم تکلیف در واقع است و هم استصحاب برائت سبب ظنّ به عدم یک واقع می‌شود.

* پس ما به الامتیاز دو قاعده مذکور چیست؟

۱- مناط و معیار استدلال در هریک با دیگری فرق دارد، یعنی مناط استدلال در استصحاب البراءة در نظر گرفتن حالت سابقه است، چه بعد الفحص دلیلی یافت نشود و چه شک حاصل شود که دلیلی هست یا نه؟ مثل موارد اجمال نص و تعارض نصین. و مناط استدلال در قاعده عدم الدلیل، ملازمه میان عدم الدلیل با عدم الحکم در واقع است یعنی با قطع نظر از حالت سابقه، روی ملازمه ظنیه حکم می‌نمائیم.

۲- هریک از دو قاعده مزبور از جهت جریان در موارد مختلف، از جهتی عام و از جهت خاص اند.

فی المثل:

- قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه می‌آید، هم در احکام شرعیه، لکن در موضوعات خارجیه جاری نمی‌شود، چرا که نمی‌توان گفت:

دلیلی بر مسکر بودن فلان مایع نداریم، پس آن مایع مسکر نیست.

امّا قاعده استصحاب برائت اگرچه منحصر به احکام عملیه (یعنی شرعیه) است لکن هم در مسائل عملیه و احکام کلیه جاری می‌شود، هم در موضوعات خارجیه و احکام جزئیه.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (هذا القسم الثانی اعم موردا من الاوّل...) چیست؟

این است که کسی توهم نکند که مورد ثانی اخص از استصحاب است، نه بخاطر اینکه بیان کند که مورد استصحاب اخص است.

* با توجه به مباحثی که گذشت اشکال شیخ بر جناب محدث بود یا آقای محقق؟

به هر دو بود، یعنی هم آن تفصیلی که در کلام محقق در معتبر بود بنا بر حکم فعلی ناتمام بود هم آن برداشتی که جناب محدث از کلام محقق کرده بود دارای دو اشکال بود.

* چه نکته قابل توجهی از لابلای مباحث مذکور روشن می‌شود؟

اینکه قاعده عدم الدلیل دلیل العدم با مورد بحث اصولیها و اخباریها در مسئله برائت و احتیاط دوتا است.

* چرا و به چه دلیل؟

زیرا قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه (اعتقادیه) می‌آید هم در احکام عملیه (شرعیه) و حال آنکه برائت مورد بحث ما منحصر به احکام شرعیه است.

ص: ۲۳

* حاصل این تفاوت چیست؟

این است که جناب محقق برای اثبات برائت در موارد مختلف به استصحاب البراءة استدلال نموده و نه به قاعده عدم الدلیل و در این استدلال تفاوتی میان مسائل عام البلوی و غیر آن نمی‌باشد.

بله در استدلال به قاعده عدم الدلیل بین مسائل عام البلوی و غیر آن فرق است لکن ربطی به مسئله مورد بحث ما ندارد.

* نتیجه مطلب اینکه:

بدون تردید بناء جناب محقق در شک در حرمت بر تمسک به برائت اصلیه است و نه عدم الدلیل.

پس جناب محقق در باب مفضل نیست، بلکه مثل سایر اصولیین به قول مطلق برائتی است.

ص: ۲۴

متن:

الثانى:

مقتضى الأدلة المتقدمة: كون الحكم الظاهرى فى الفعل المشتبه بالحكم هى الإباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه فى الواقع. فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظن بعدم الحكم واقعا، و لو أفاده لم يكن معتبرا. إلا أن الذى يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذى ذكره لحجية خبر الواحد(۱)، و منهم شيخنا البهائى(۲).

و لعلّ هذا هو المشهور بين الأصوليين، حيث لا يتمسكون فيه إلا باستصحاب البراءة السابقة، بل ظاهر المحقق فى المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل(۳)، و ظاهره أن اعتمادهم فى الحكم بالبراءة على كونها هى الحالة السابقة الأصلية. و التحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر، و الإجماع ليس على اعتبار هذا الظن، و إنما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، و لا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمة و حكم العقل.

الثالث:

لا إشكال فى رجحان الاحتياط عقلا و نقلا، كما يستفاد من الأخبار المذكورة و غيرها.

و هل الأوامر الشرعية للاستحباب، فيشابه عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعى، أو غيرى بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، و نظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لثلا- يقع التنازع؟ وجهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب. و من سياق جمل الأخبار الواردة فى ذلك، فإن الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط. و الظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط- على تقدير كونه إلزامياً- لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.

۱- معالم الأصول، ص ۱۹۲.

۲- زبدة الأصول، ص ۳۶.

۳- معارج الأصول، ص ۲۱۲.

ص: ۲۵

و كما أنه إذا تیقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتیقن، فكذلك طلبه الغير الإلزامی إذا احتمل الضرر. بل، و كما أن أمر الشارع بالإطاعة فی قوله تعالى (أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) * لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبد فی عقاب المعصية و يفوته ثواب الطاعة، و لا- يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه من الضرر، و لا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، و لا على مخالفته سوى الوقوع فی الحرام الواقعی على تقدير تحققه.

و يشهد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمه الاجتناب عن الشبهة فی التفصی عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم. و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم فی كونه ورعا، و من المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات فی هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد، لا يترتب على موافقتها و مخالفتها سوى الخاصية الموجودة فی المأمور به- و هو الاجتناب عن الحرام- أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذرا من الوقوع فی الحرام. و لا- يبعد التزام ترتب الثواب عليه، من حيث إنه انقياد و إطاعة حكمية، فيكون حينئذ حال الاحتياط و الأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية و الأمر بها فی كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

ص: ۲۶

ترجمه:

تنبيه دوم: مقتضای ادله پیشین این است که حکم ظاهری در فعلی که مشتبه‌الحکم است اباحه است

، بدون توجه به اینکه آیا به حرام نبودنش در واقع ظنّ حاصل می‌شود یا نه؟

پس (محتوای) این اصل (برائت)، افاده قطع به عدم اشتغال ذمه است و نه ظنّ به عدم حکم در واقع و اگر افاده این (ظنّ) را هم بکند (ظنّ حاصله) فاقد اعتبار است. جز اینکه از حال و نگرش گروهی ظاهری می‌شود که این اصل (برائت) از ادله ظنیه است (یعنی قائل‌اند که مفاد اصل برائت ظنّ به عدم حکم در واقع است).

- از جمله صاحب معالم که هنگام دفع و ردّ اعتراض (وارد) بر برخی از مقدمات دلیل چهارم (دلیل انسداد) را که در حجیت خبر واحد آمده (به اصل مذکور و مفید ظنّ بودن آن ملتزم شده).

- و از جمله ایشان جناب شیخ بهائی قدّس سرّه است و شاید این شیوه مشهور میان اصولیین است از آن جهت که در اثبات اباحه و برائت از حرمت تنها به استصحاب برائت سابقه تمسک می‌کنند، بلکه ظاهر مرحوم محقق در کتاب معارج اجماعی بودن تمسک به برائت اصلیه است (تا ثابت شدن ناقل).

و ظاهر (کلام) محقق، اعتماد اصحاب، در حکم به برائت، بر حالت سابقه اصلیه است و روشن است که چنین دلیل و مدرکی اماره بر نبود حکم در واقع است و تحقیق مقتضی است که اگر از حالت سابقه، ظنّ به اباحه و عدم حرمت واقعی حاصل شود، (ظنّ مزبور) حجت نیست و اجماع (مورد ادعای مرحوم محقق)، بر معتبر بودن این ظنّ نیست بلکه بر ممضی بودن و اعتبار عملی است که برطبق این حالت واقع می‌شود، درحالی که پس از قیام اخبار پیشین و حکم عقل بر امضاء عمل مزبور احتیاجی به اجماع مذکور نیست.

تنبيه سوم: اینکه از نظر عقل و شرع اشکالی در رجحان (و مستحسن بودن) احتیاط، وجود ندارد.

اشاره

همان‌طور که از اخبار مذکور و غیر آن استفاده می‌شود.

و اینکه آیا اوامر شرعیه به احتیاط برای استحباب (مولوی است) تا ثواب بر امثال آن (و عمل به احتیاط) مترتب شود، هرچند به واسطه آن (احتیاط) اجتناب از حرام واقعی حاصل نشود و یا اینکه (این اوامر برای استحباب) غیری است، به این معنا که احتیاط به منظور اجتناب از هلاکت محتمله و اطمینان به عدم وقوع در آن، مطلوب و مستحسن است، پس امر به آن ارشادی بوده و در نتیجه بر موافقت و مخالفت آن (امر به احتیاط) جز خاصیتی که بر فعل یا ترکش مترتب است امر دیگری بار نمی‌شود، مثل

ص: ۲۷

اوامر پزشکیک و مثل امر به گرفتن شاهد در هنگام معامله به خاطر عدم درگیری میان متعاملین، که در اینجا دو احتمال است: ۱- اینکه به حسب ظاهر (از این اوامر) اراده وجوب نشده (پس چنین امری دلالت بر استحباب داشته و بر فعل آن ثواب مترتب است).

۲- اینکه سیاق اخبار وارده (و دلالت کننده) بر احتیاط، در مقام ارشاد است پس ظاهر این اخبار مؤکد حکم عقل به احتیاط است و علی الظاهر حکم عقل به احتیاط از آن جهت که احتیاط است به فرض که وجوبی باشد تنها به خاطر اطمینان به دفع احتمال عقاب یقینی است.

پس به همین منظور است طلب غیر الزامی عقل آنگاه که احتمال ضرر وجود دارد (منتهی احتمال عقاب در اینجا احتمالی است). بلکه همان طور که امر شارع مقدس به اطاعت نمودن در (أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) * برای محض ارشاد است تا بنده در عقاب معصیت واقع نشده و ثواب اطاعت از وی فوت نگردد و بر آن غیر از همین خاصیت، امر دیگری از قبیل ثواب و عقاب بار نمی‌شود، عینا امر شارع به احتیاطی که مؤمن از ضرر است غیر از امان از مفسده و ضرر خاصیت دیگری بر آن مترتب نیست چنانکه بر مخالفتش تنها وقوع در حرام واقعی به فرض اینکه وجود داشته باشد، بار می‌شود لکن نفس مخالفت این امر عقابی ندارد.

استشهاد شیخ در ارشادی بودن اوامر احتیاط در اخبار

و گواه بر آنچه ما گفتیم (که اوامر احتیاط ارشاد به حکم عقل است) ۱- ظاهر اخبار وارده در این باب است مبنی بر اینکه حکمت اجتناب از شبهه منحصر در تفصی (رهایی) از هلاکت واقعی است. تا که شخص (محتاط) به واسطه احتیاط در آن نیفتد و من حیث لا یعلم در آن گرفتار نیاید.

۲- مقرون واقع شدن اجتناب از شبهه با اجتناب از حرام معلوم (در این اخبار) و بودن ورع فاعل (به عنوان قدر جامع آن دو است). و روشن است که امر به اجتناب از محرمات در این اخبار تنها برای ارشاد بوده که بر موافقت و مخالفت آن غیر از خاصیت موجود در مأمور به یعنی اجتناب و پرهیز از محرم یا فوت آن، خاصیت امر دیگری مترتب نمی‌باشد. پس مقتضای تقارن این است که امر به اجتناب از شبهه را هم باید حمل بر ارشاد نمود تا بر موافقت آن، غیر از آنچه بر نفس اجتناب در صورت نبودن امر به آن از شارع مترتب است یعنی پرهیز از وقوع در حرام امر دیگری بار نشود، بنابراین بر نفس اجتناب و احتیاط ثواب مترتب نیست ولی بعید نیست که ملتزم شویم به ترتب ثواب بر احتیاط منتهی از حیث اینکه انقیاد و اطاعت حکمیه می‌باشد و در نتیجه حال احتیاط و امر به آن حال نفس اطاعت حقیقیه و امر به آن را داشته در اینکه غیر از مدح و اجری که بر اطاعت مترتب است ورود امر موجب ازدیاد شیء دیگری نمی‌باشد.

ص: ۲۸

(تشریح المسائل)

* در تنبیه دوم بحث در چه مسئله‌ایست؟

در این است که آیا برائت از جمله امارات ظنیه است و با ملاک ظن به‌واقع (اعم از اینکه نوعی و یا شخصی باشد) حجت است و یا اینکه از اصول عملیه است که صرفاً در مواردی از آن استفاده می‌شود که طریق علمی و ظنی به سوی واقع وجود ندارد.

* چه پاسخی به سؤال مذکور داده می‌شود؟

۱- مشهور اصولیین تا زمان شیخ اعظم برائت را از امارات می‌دانسته و با مناط افاده ظنّ به‌واقع قائل به حجیت آن بودند مثل خبر ثقه و ظواهر.

* چه دلیلی بر مدّعی فوق وجود دارد؟

عبارات و مطالب صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده و ادّعی اجماع جناب محقق بر اینکه تا زمانی که دلیل ناقل پیدا نشود باید به برائت اصلیه و ازلیه تمسک شود.

* چرا قدما برائت را از امارات به حساب می‌آوردند؟

زیرا عمده دلیل قدما بر اصالة البراءة عبارت بود از استصحاب برائت ازلیه و قبل از شرع، مضافاً به اینکه خود استصحاب از نظر آنها به حکم عقل حجت بوده و از امارات است و لذا حکمی هم که بدین وسیله ثابت می‌شود حکم واقعی است یعنی مفید ظنّ به‌واقع است.

* نظر شیخ و پاسخ ایشان راجع به نظر قدما در این مسئله چیست؟

می‌فرماید: اولاً مفید ظنّ بودن استصحاب قابل خدشه است و تنها بیان‌کننده یک حکم تعبدی است.

ثانیاً سلمنا که مفید ظنّ باشد، چه دلیلی بر حجیت این ظنّ وجود دارد.

۲- مشهور متأخرین از زمان شیخ تاکنون برائت را از اصول عملیه می‌دانند و در اثبات آن از ادله اربعه استفاده می‌کنند.

* چرا مشهور در اثبات برائت در مورد شبهه تحریمیه به کتاب و سنت و عقل و اجماع تمسک می‌کنند؟

زیرا:

اولاً: مفاد بیشتر این ادله پیرامون معذوریت و عدم تنجّز تکلیف است و مثبت هیچ حکم ظاهری نیستند و دلالت دارند بر اینکه

عقاب بلا بیان قبیح که این ادله عبارتند از:

آیات، اجماعات و حکم العقل و روایات بسیاری مثل حدیث رفع، سعد و ...

و تعداد کمی از این روایات هم که مثبت حکم ظاهری هستند، همچون: کلّ شیء مطلق و کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام و

... که این‌ها نیز به ملاحظه ظنّ به عدم حرمت واقعی نیست. یعنی دلالت

ص: ۲۹

ندارد که چون قبل از شرع حلال بوده اکنون نیز ما ظنّ به حلیت آن پیدا می‌کنیم، پس حلال است بلکه با قطع نظر از لحاظ حالت سابقه تنها یک حکم ظاهری تبعیدی عملی است.

ثانیا: از طریق ادله اربعه ما قطع به عدم عقاب پیدا می‌کنیم و به قطع عمل می‌کنیم نه اینکه ظنّ به عدم پیدا کنیم.
* حاصل و خلاصه تنبیه دوم چیست؟

این است که اعتبار اصل براءت در مورد شبهه تحریمیّه به ملاحظه افاده ظنّ به عدم تکلیف در واقع نمی‌باشد. به عبارت دیگر اصل براءت از جمله اماراتی که کاشف از واقع هستند نیست، بلکه یک اصل عملی است که تنها یک وظیفه مقرر برای جاهل است چه جاهل به واقع ظنّ حاصل نماید و چه ظنّ حاصل ننماید.

و اساسا اگر چنین ظنی هم حاصل شود، فاقد حجّیت بوده و دلیلی بر اعتبار آن نمی‌باشد.

نکته: برخی فقهاء همچون صاحب معالم و شیخ بهائی اصل براءت را از امارات دانسته و آن را نسبت به واقع ظن آور دانسته‌اند.

* چه مطالبی در تنبیه سوم مطرح است؟

۱- احتیاط بما هو احتیاط با قطع نظر از امر و رجحان آن در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس.

۲- احتیاط به اعتبار تعلقش به طلب اوامر شرعیه.

۳- موارد و مصادیق ارشاد عقلی.

* در باب شبهات بدویه گفته شد که در شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس، الاصل، البراءة و حکم شد به اینکه اجتناب و احتیاط از امر مشتبه واجب نبوده و مکلف مرتکب امر مشتبه شود، پس چرا در این تنبیه، احتیاط را حتی در همین موارد عقلا- و شرعا راجح دانسته است؟

۱- رجحان عقلی احتیاط بدیهی است، چرا که هر عاقلی بالوجدان می‌یابد که اجتناب و خودداری از عملی که شاید در واقع مبعوض مولی باشد نیکو و پسندیده است و فرد محتاط استحقاق مدح دارد و لذا هر عاقلی احتیاط بما آنه احتیاط را نیکو می‌داند.

۲- رجحان شرعی احتیاط هم مستفاد از روایات بسیاری است، چرا که در این روایات امر به احتیاط شده است فی‌المثل آمده است: (الوقوف عند الشبهات خیر من ...) لذا اگر وجوب احتیاط را ادعا نکنیم حد اقل چیزی که از این اوامر استفاده می‌کنیم رجحان احتیاط است.

* پس انما الکلام در این بحث چیست؟

این است که آیا رجحان احتیاط یک حسن فاعلی است تا کاشف از حسن درون فاعل باشد و

ص: ۳۰

استحقاق مدح او در دنیا، اگرچه ملازمه‌ای با ثواب اخروی نداشته باشد و یا علاوه بر حسن فاعلی دارای حسن فعلی هم هست تا در نتیجه احتیاط بما آنه احتیاط با قطع نظر از اصابت به واقع علاوه بر مدح دنیا، ثواب در عقبای را نیز داشته باشد.

* اگر احتیاط بما آنه احتیاط دارای حسن فعلی و فاعلی باشد چه نتیجه‌ای بر آن مترتب است؟

این نتیجه را دارد که اگر مکلف از امر مشتبه اجتناب نمود و لو در واقع هم حرام نباشد بر ترک او ثواب مترتب است.

* رأی جناب شیخ در این تنبیه در مسئله مزبور چیست؟

احتیاط بما آنه احتیاط را دارای حسن فعلی و فاعلی دانسته و آن را مستحسن می‌داند که در مطالب بعدی هم خواهد آمد.

* چرا در مطالب فوق فرمودید حسن فاعلی ملازمه‌ای با ثواب اخروی ندارد؟

چون ثواب در گرو فعل حسن است و نه فاعل حسن.

* پس مراد از (بل و کما انّ امر الشارع بالاطاعة فی قوله تعالی ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا اوامر احتیاط دلالت بر استحباب مولوی دارند تا تعبداً موافقت با آن ثواب داشته

باشد و یا اینکه امر ارشادی استحبابی هستند تا در نتیجه مراد نجات از حرام واقعی باشد و بر خود احتیاط، ثوابی مترتب نباشد؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- برخی از قدما و متأخرین اوامر احتیاط را مولوی استحبابی می‌دانند.

* دلیلشان بر مدّعی مزبور چیست؟

چنانکه در متن آمده این است که اصلی اولی در اوامر صادره از شارع مقدس این است که مولوی و تأسیسی باشند، نه ارشادی و تأکیدی.

و اصل این است که این اوامر حمل بر وجوب شوند چرا که ظهور در وجوب دارند.

* پس چرا آن را در اینجا مولوی استحبابی دانسته‌اند؟

می‌گویند در خصوص شبهات بدویه بعد الفحص و الیأس نتوانستیم این اوامر را حمل بر وجوب کنیم و لذا آن را بر معنای مجازی حمل کردیم که اقرب المجازات هم، همان استحباب مولوی است.

* حمل مزبور بر چه مبنائی صورت گرفته؟

بر این مبنا که:

(إذا تعدّرت الحقیقة فاقرب المجازات اولی بالارادة من الکلام).

ص: ۳۱

۲- برخی از متأخرین قائل به ارشادی بودن اوامر احتیاط هستند، چرا که در موارد مستقلات عقلیه وارد شده‌اند و هر امری در این موضع ارشادی است و نه مولوی.

* نظر شیخ در این باره چیست؟

شیخ نیز قرائن و شواهدی بر ارشادیت این اوامر آورده است.

* قرائن و شواهد شیخ بر ارشادیت اوامر احتیاط چیست؟

۱- اینکه روایات احتیاط طابق النعل بالنعل مطابق حکم عقل‌اند، پس مؤسس نبوده بلکه مؤکداند.

۲- در نوع روایات، حکمت حکم بیان شده و این حکمت منحصر است در نجات از هلاکت محتمله و این خود شاهد بر ارشادیت است.

۳- در برخی روایات اجتناب از حرام را همراه با اجتناب از شبهه ذکر نموده است.

* در مورد مطلب اخیر مثال بزنید؟

فی المثل در حدیث فضیل در پاسخ به این سؤال که (من الورع) فرمود: الذی یتورع عن المحارم و یجتنب الشبهات.

* چه نتیجه‌ای از این قرینه وحدت سیاق گرفته می‌شود؟

از اینکه امر به اجتناب از محرمات ارشادی است به قرینه مزبور امر به اجتناب از شبهات نیز ارشادی است.

* حاصل مطلب در (و لا یبعد التزام ترتب الثواب علیه ...) چیست؟

تفصیل مطلب قبل است که سؤال شد آیا احتیاط دارای حسن فعلی نیز هست یا نه؟

به عبارت دیگر آیا نفس احتیاط با قطع نظر از اوامر وارده دارای ثواب هست یا نه؟

* شیخ در عبارت مذکور چه پاسخی به این سؤال داده است؟

می‌فرماید: بعید نیست که کسی به ترتب ثواب بر نفس احتیاط قائل شود چرا که ثواب و عقاب دائر مدار اطاعت و عصیان است و هر یک از اطاعت و عصیان دارای دو شعبه است:

۱- اطاعت و عصیان حقیقی؛ ۲- اطاعت و عصیان حکمی.

* منظور از اطاعت و عصیان حقیقی را با ذکر مثال روشن کنید؟

مثل اطاعت از امر أطیعوا الصلاة که اطاعت حقیقیه است و یا مخالفت با نهی در لا تشرب الخمر و یا لا تبطلوا الصدقات و ... که عصیان حقیقیه است.

* مراد از اطاعت و عصیان حکمی را با ذکر مثال بیان کنید؟

۱- مثل ترک محتمل الحرمة (اگرچه در واقع حرام نباشد) که به منزله ترک حرام واقعی است و انقیاد خوانده می‌شود.

ص: ۳۲

۲- و مثل فعل مقطوع الحرمه (اگرچه در واقع حرام نباشد) که به منزله ارتکاب بر حرام واقعی است و بدان تجری گفته می‌شود.

* آیا احتیاط از مصادیق انقیاد است یا تجری؟

احتیاط از مصادیق انقیاد است پس اطاعت حکمیه است.

* چرا بر احتیاط ثواب مترتب است؟

چون:

۱- احتیاط همان اطاعت حکمی است.

۲- هر احتیاطی دارای ثواب است.

پس: احتیاط دارای ثواب است.

* آیا استدلال فوق صحیح است؟

کبرای قضیه قابل خدشه است چرا که شامل اطاعت حکمیه نمی‌شود.

* حاصل مطلب در متن مذکور چیست؟

این است که:

۱- اوامر احتیاط حمل بر ارشادیت می‌شوند.

۲- امر ارشادی به‌طور علی‌حده دارای ثواب و عقاب نیست.

پس: اوامر احتیاط به‌طور علی‌حده دارای ثواب و عقاب نیستند.

ص: ۳۳

متن:

هذا، و لكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات»^(۱)، وقوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»^(۲)، وقوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»^(۳): هو كون الأمر به للاستحباب، و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه، و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط، مضافا الثواب المترتب على نفسه.

ثم لا فرق فيما ذكرناه - من حسن الاحتياط بالترك - بين أفراد المسألة حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب و التحريم، بناء على أن دفع المفسده الملزومه للترك أولى من جلب المصلحه الغير الملزومه، و ظهور الأخبار المتقدمه في ذلك أيضا.

و لا يتوهم: أنه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط في ما احتمال كونه من العبادات المستحبه بل حسن الاحتياط بتركه، إذ لا ينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعا محرما. لأن حرمة التشريع تابعه لتحقيقه، و مع إتيان ما احتمال كونها عباده لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع، و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتهين و غيرهما، و سيجيء زياده توضيح لذلك إن شاء الله.

ترجمه:

استظهار شیخ از برخی اخبار گذشته

لكن ظاهر برخی از اخبار پیشین (که در ضمن اخبار احتیاط و توقف آمد) مثل: «من ترك الشبهات الى ان يقع في المحرمات»، «من يرتع حول الحمى اوشك ان يقع فيه»، «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك» این است که: امر به احتیاط برای استحباب (شرعی) است و حکمت آن (استحباب احتیاط) این است که ارتکاب محرمات معلومه برای شخص آسان و سهل نگردد و لازمه آن (استحباب شرعی)، استحقاق ثواب شخص محتاط است بر اطاعت از اوامر مزبور، مضافا به اینکه غیر از آن ثواب نیز بر نفس احتیاط مترتب است.

پس از آنچه گفتیم احتیاط حسن ذاتی داشته و ترک شبهه مستحسن است، (بدان که) تفاوتی میان افراد مسئله نیست حتی در موردی که دوران امر بین استحباب و تحريم باشد، باز هم احتیاط راجع و عقل

۱- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۲۴ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۴۷ نقلا بالمعنى.

۲- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۲۲.

۳- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۱۸ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۲۲.

ص: ۳۴

حاکم به حسن ترک است، البته بنا بر (پذیرش) اولی بودن رفع مفسده ملزمه از جلب مصلحت غیر ملزمه و اخبار گذشته نیز ظاهر در این معنا (یعنی اولی بودن رفع مفسده ملزمه از جلب منفعت غیر ملزمه است) و لذا از آنها در حسن احتیاط استفاده می‌شود.

یک توهم و دفع آن

توهم نشود که لازمه این بیان (حسن الاحتیاط بالترک) مستحسن نبودن احتیاط است در موردی که شیء احتمالا از عبادات مستحبیه است، بلکه حسن احتیاط در ترک است چرا که ممکن است در واقع عمل مزبور (مستحب نباشد)، پس آوردنش تشریح باشد زیرا حرمت تشریح تابع تحقق و وجود آن است (یعنی):

هر کجا بدعت تحقق یافت حرام است) و در عبادتی که احتمالا مستحب است، چنانچه شخص آن را به احتمال عبادت بودن و به انگیزه این معنا بیاورد، اساسا موضوع تشریح محقق نمی‌شود تا حرام بوده و در نتیجه امر به آن مردّد میان استحباب و حرمت باشد و لذا گاهی حتی احتیاط نمودن و انجام عملی واجب است (با اینکه احتمال مزبور یعنی حرمت با بیانی که گذشت در آن داده شود) مثل به چهار جانب خواندن نماز و یا گذاردن نماز در دو لباس مشتبه و غیر این دو مورد، که توضیح بیشتر این مسئله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* مقدمه بفرمائید روایات اوامر احتیاط بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم‌اند:

۱- روایاتی که دلالت دارند که احتیاط مقدمه احراز واقع است و نجات از هلاکت و این همان معنا و فلسفه رجحان است.

۲- و روایاتی که دلالت دارند بر اینکه در نفس مشتبه مفسده غیر ملزمه وجود دارد.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که مکلف با ارتکاب مشتبه، به ارتکاب حرام قطعی نزدیک می‌شود چرا که ارتکاب به آن در نظرش آسان می‌شود. حال: نفس ارتکاب مشتبه، مفسده غیر ملزمه دارد.

ترک مشتبهی که مفسده غیر ملزمه دارد، رجحان و استحباب ذاتیه دارد.

پس: طلب ترک مشتبهی که استحباب ذاتیه دارد مولوی است و بر نفس امثال آن ثواب مترتب است.

* نتیجه مطلب چیست؟

این است که اگر احتیاط به قصد امثال این اوامر باشد دو ثواب بر آن مترتب است: یک ثواب برای

ص: ۳۵

احتیاط و یک ثواب برای امتثال این اوامر زیرا که تعدد عنوان سبب تعدد معنون می‌شود.

* پس حاصل مطلب در (هذا و لكن الظاهر من بعض الاخبار المتقدمه...) را بفمائید؟

استدراک از کلام قبل است و مراد از آن این است که از ظاهر برخی اخبار استفاده می‌شود که احتیاط، مستحب شرعی است و امر به آن برای افاده همین معناست در نتیجه غیر از حسن ذاتی که بر احتیاط مستحب وجود دارد امتثال این اوامر نیز مستلزم ثواب است.

* مقدمه بفمائید شبهه حکمیة تحریمیة بر چند قسم است؟

بر هفت قسم:

۱- دوران بین الحرمة و الاباحه

۲- دوران بین الحرمة و الکرامه

۳- دوران بین الحرمة و الاستحباب

۴- دوران بین الحرمة و الکراهه و الاباحه

۵- دوران بین الحرمة و الکراهه و الاستحباب

۶- دوران بین الحرمة و الاباحه و الاستحباب

۷- دوران بین الحرمة و الاباحه و الکراهه و الاستحباب.

* با توجه به اقسام شبهه حکمیة تحریمیة حاصل مطلب در (لا فرق فیما ذکرنا من حسن الاحتیاط بالترك) چیست؟

این است که احتیاط کردن و ترک مشتبه نیکوست و در این جهت هیچ تفاوتی در اقسام هفت گانه مذکور وجود ندارد، حتی در آنجا که دوران امر میان حرمت و استحباب است و شامل چهار صورت از صور مذکور می‌شود یعنی اگرچه یک طرف شبهه استحباب است و لکن در همین موارد نیز احتیاط حسن دارد.

* سر مطلب در مسئله فوق چیست؟

این است که دفع المفسده الملزومه اولی من جلب المصلحه غیر الملزومه.

پس:

در دوران امر دفع مفسده، اولی از جلب منفعت است چرا که یک طرف ضرر است و یک طرف عدم النفع.

اخباری که ذکر شد ظهورشان در این است که احتیاط به ترک در شبهات تحریمیة مطلقا خوب است.

در نتیجه: فرقی نیست میان مواردی که یک طرف استحباب باشد با موارد دیگر.

* مقدمه بفمائید موارد دوران بین الحرمة و الاستحباب بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی احتمال استحباب توصلی است؛ ۲- و گاهی احتمال استحباب تبعیدی است.

* منظور از اینکه احتمال استحباب توصلی است چیست؟

این است که قصد قربت لازم ندارد هرچند در واقع مستحب است و احتیاط به ترک حسن.

ص: ۳۶

* مراد از اینکه گاهی احتمال استحباب تعبدی است چیست؟

این است که اگر دوران امر میان حرمت یک عمل باشد با استحباب تعبدی آن احتیاط به فعل حسن دارد نه به ترک.

فی المثل: در عبادات محتمله‌ای که استحباب آنها محرز نیست همچون نماز غفیله. لکن شاید مستحب عبادی باشند.

* با توجه به مقدمات مذکور حاصل مطلب در (لأنَّ حرمةَ التَّشْرِیعِ تابعَةٌ لِتَحَقُّقِهَا) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است.

* خلاصه اشکال مزبور چیست؟

می‌گوید لازمه سخن شما در اینجا (احتمال استحباب تعبدی) نیز این است که احتیاط به ترک حسن باشد نه به فعل چرا که شاید در

واقع عبادت نباشد و انجام آن تشریح باشد و تشریح حرام است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که حرمت، خود یک حکم است و حکم در تحقق خودش تابع وجود موضوع است و موضوع در مسئله مورد بحث ما

تشریح است.

پس این موضوع باید قطعاً در خارج محقق شود تا حکم حرمت بر آن مترتب گردد.

* عبارة اخراى پاسخ فوق چیست؟

این است که:

۱- تشریح یعنی: «ادخال ما لیس من الدین فی الدین» و «اسناد ما لم یعلم الی الله».

۲- و حال آنکه در مسئله مورد بحث انجام عبادت محتمله به احتمال مطلوبیت و به قصد احتیاط صورت می‌پذیرد.

پس: در موارد احتمال مستحب عبادی که احتمال حرمت وجود ندارد، تشریح هم وجود ندارد.

مثل نماز خواندن به چهار طرف که در واقع به طرف قبله بوده و عبادت واقعی است و در سه طرف دیگر احتمال اینکه روبه قبله

نباشد وجود دارد، لکن این تشریح نیست همین‌طور نماز خواندن در دو لباس مشتبه.

ص: ٣٧

متن:

الرابع:

نسب الوحيد البهبهاني رحمه الله إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نصّ فيه: التوقّف، والاحتياط، والحرمة الظاهريّة، والحرمة الواقعيّة. فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنوا إليه من أدلّة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقّف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدّمة لتجنّب المحرّمات، كحديث التثليث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنّها مشتبهات، فإن هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة. والأظهر: أنّ التوقّف أعّم بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهه في الأموال والأعراض والنفوس ممّا يجب فيها الصلح أو القرعة، فمن عبّر به أراد وجوب التوقّف في جميع الوقائع الخالية عن النصّ العام والخاص. والاحتياط أعّم من موارد احتمال التحريم، فمن عبّر به أراد الأعّم من محتمل التحريم و محتمل الوجوب، مثل وجوب السورة أو وجوب الجزاء المرّدّد بين نصف الصيد وكّله.

وأما الحرمة الظاهريّة والواقعيّة، فيحتمل الفرق بينهما: بأنّ المعبّر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي، فالحرمة ظاهريّة. والمعبّر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعيّة، فالحرمة واقعيّة. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف - من حيث إنه جاهل بالحكم - من الفعل، فلا يعقل إباحته له واقعا، لأن معنى الإباحة الإذن والترخيص، فتأمل.

ويحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهريّة يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلّا أن أدلّة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا، والقائل بالحرمة الواقعيّة إنّما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرف في ما يختص بالغير بغير إذنه. ويحتمل الفرق: بأن معنى الحرمة الظاهريّة حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وإن كان مباحا في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعيّة يقول: بأنّه لا حرمة ظاهرا أصلا، فإن كان في الواقع حراما استحق المؤاخذه عليه وإلّا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعا، بل معناه أنّه ليس فيه إلا الحرمة الواقعيّة على تقدير ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدّم في موضع آخر، حيث قال - بعد رد خبر التثليث المتقدّم: ب «أنه لا يدلّ على الحظر أو وجوب التوقّف، بل مقتضاه أنّ من ارتكب الشبهة واتفق كونها حراما في الواقع يهلك لا مطلقا. و يخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى»، انتهى.

ص: ۳۸

ترجمه:

تنبیه چهارم: در مذاهب چهارگانه است که جناب بهبهانی در مسئله شبهات حکمیه تحریمیه که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است

اشاره

از جمله:

۱- توقف؛ ۲- احتیاط؛ ۳- حرمت ظاهری؛ ۴- حرمت واقعی.

پس بازگشت اقوال چهارگانه مذکور به یک معنا محتمل است و اختلاف در تعبیر (این افعال) به خاطر اختلاف الفاظ ادله قول به وجوب اجتناب از شبهه است (مثل قف عند الشبهه) که به آن اعتماد نموده‌اند.

بنابراین برخی از ایشان (در این مسئله) تمسک به اخبار توقف نموده و برخی دیگرشان استدلال به احادیث احتیاط کرده‌اند و گروهی هم به اوامر ترک شبهات مقدمه برای ترک حرام و اجتناب از محرّمات واقعی به جهت حدیث تثلیث دلیل اقامه نموده‌اند و جماعتی نیز به اوامر ترک مشتهات از آن جهت که موضوع واقعی برای اجتناب‌اند استناد کرده‌اند (پس تفاوت میان این اقوال اعتباری است).

بررسی نسبت میان اقوال چهارگانه

ظاهر این است که توقف از حیث مورد اعم از احتیاط است، به دلیل شمولش بر احکام مشتبّه در اموال و اعراض و نفوس از جمله مواردی که یا صلح در آنها واجب است یا قرعه.

بنابراین کسی که تعبیر به توقف نموده مرادش توقف در تمام وقایعی است که خالی از نص عام و خاص است و احتیاط اعم است از موارد احتمال تحریم و غیر آن، درحالی که توقف در غیر موارد احتمال تحریم جاری نیست، لذا نسبت میان توقف و احتیاط عموم و خصوص من وجه است.

پس هرکسی تعبیر به احتیاط نموده مرادش اعم از محتمل التحريم و وجوب است، مثل وجوب سوره یا وجوب کفّاره‌ای که مردّد است میان نصف صید و یا تامش و اما در تفاوت حرمت ظاهریه و واقعیّه احتمال دارد:

کسی که تعبیر به اولی (حرمت ظاهریّه) نموده حرمت را به ملاحظه عروضش بر موضوعی که محکوم به حکم واقعی است در نظر گرفته پس ظاهراً محکوم به حرمت می‌شود و کسی که تعبیر به دومی (حرمت واقعیّه) نموده، حرمت را به اعتبار عروضش بر مشتبّه الحکم که موضوعی از موضوعات واقع است در نظر گرفته، پس حرمت واقعی را بر آن حمل نموده و یا به ملاحظه اینکه شارع مقدّس مکلف را از حیث اینکه جاهل به حکم فعل بوده است منع نموده که در نتیجه با فرض مزبور معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

احتمال دیگر در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی

و در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی احتمال دارد که:

۱- حکم واقعی نزد قائل به حرمت ظاهری، اباحه باشد جز اینکه ادله اجتناب از شبهات، ظهور در حرمت (شیء مشتبه) دارند و حال آنکه قائل به حرمت واقعی در اثبات آن از باب قبح تصرف در اشیائی که اختصاص به غیر دارد بدون اذن آن غیر به اصالة الخطر تمسک می‌نمایند.

احتمال دیگر در تفاوت حرمت ظاهری و واقعی

و در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی احتمال دارد که:

معنای حرمت ظاهری، حرمت شیء باشد در ظاهر، پس بر (ارتکاب) آن مطلقاً عقاب مترتب است اگرچه در واقع حرام باشد. اما قائل به حرمت واقعی می‌گوید: اصلاً در ظاهر حرمتی وجود ندارد، پس اگر شیء در واقع حرام باشد بر ارتکابش مستحق مؤاخذه است و الا عقاب منتفی است و معنای حرمت واقعی این نیست که مشتبه در واقع حرام است، بلکه معنای حرمت واقعی این است که اگر حرمتی در واقع ثابت باشد، این حرمت در مشتبه محقق است. چنانچه این معنا به فرموده بهبهانی یکی از اقوال اخباریین در این مسئله است چرا که ایشان پس از ردّ خبر تثلیث به اینکه دلالت بر خطر و منع و وجوب توقف نداشته، بلکه مقتضای آن این است که هر کس که مرتکب شبهه شده و اتفاقاً در واقع حرام بود هلاک می‌شود نه بطور مطلق و لو آنکه در واقع حرام نباشد چنین فرمود:

به خاطر می‌آید که در میان اخباریها برخی هستند که قائل به این معنا هستند.

ص: ۴۰

(تشریح المسائل)

* مسئله مورد بحث در متن مذکور چیست؟

اقوالی است که جناب وحید بهبهانی در مسئله شبهات حکمیه تحریمیه‌ای که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است از جمله قول به توقف، قول به احتیاط، قول به حرمت ظاهریه، قول به حرمت واقعیه.

* نظر جناب شیخ پیرامون اقوال چهارگانه مذکور چیست؟

ذکر دو احتمال است.

* احتمال اول شیخ چیست؟

این است که شاید تعدد اقوال اربعه به خاطر اختلاف در تعبیر باشد و حال آنکه معنای همه آنها یکی است. در موارد شبهات تحریمیه، باید از امر مشتبه اجتناب نمود و نباید آن را مرتکب شد.

* مراد شیخ از اختلاف در تعبیر چیست؟

این است که عده‌ای در مقام استدلال بر ترک مشتبه دسته‌ای از روایات را تام الدلالة دانسته و به لسان همان روایات تعبیر آورده‌اند. فی المثل:

۱- آنها که قائل به توقف‌اند، تعبیر توقف را از اخبار توقف گرفته‌اند.

۲- و آنها که قائل به احتیاط‌اند، لفظ احتیاط را از اخبار احتیاط بدست آورده‌اند.

۳- و قائلین به حرمت ظاهریه، با اعتماد به روایات تثلیث، تعبیر به حرمت ظاهریه نموده و گفته‌اند که ارتکاب مشتبه، حرمت ذاتیه و واقعیه ندارد.

۴- و قائلین به حرمت واقعیه با تمسک به روایاتی که ما را امر کرده به اجتناب از مشتبه و ترک مشتبه بما هو مشتبه، تعبیر به حرمت واقعی کرده‌اند. یعنی امر، با قطع نظر از وقوع در حرام، روی خود عنوان مشتبه رفته است به عبارت دیگر: هر حکمی که به موضوعی تعلق گرفت، آن حکم نسبت به آن موضوع حکم واقعی است و نه یک حکم ظاهری و لذا حکم به حرمت واقعی داده‌اند.

* احتمال دوم شیخ راجع به اقوال منسوب به اخباریها چیست؟

این است که شاید این اقوال تفاوت معنوی و حقیقی باهم داشته باشند نه اختلاف در تعبیر. چرا که توقف با احتیاط و حرمت ظاهری با حرمت واقعی در معنا و حقیقت متفاوتند.

* منظور شیخ از عموم و خصوص بودن نسبت میان توقف و احتیاط چیست؟

این است که: ۱- توقف از یک جهت اعم از احتیاط است، چرا که شامل مواردی می‌شود که احتیاط در آنها ممکن نیست.

ص: ۴۱

الف) مثل دوران بین المحذورین که متعلق آن اموال مردم باشد فی المثل نمی‌دانم که این ماشین مال شماست یا دوست شما، که جای مصالحه و یا قرعه است. چرا که از راه احتیاط موافقت قطعی حاصل نمی‌شود. ب) و مثل مسائل عرضی که احتیاط در آن معنا ندارد. فی المثل نمی‌دانم که این خانم همسر زید است یا عمر. ج) و مثل مسائل جانی که جای توقف است و احتیاط جای ندارد، فی المثل نمی‌دانیم که قاتل زید، عمر است یا بکر تا او را قصاص کرده یا دیه بگیریم.

۲- و از جهت و حیثیتی دیگر احتیاط اعم از توقف است، چرا که احتیاط تنها اختصاص به شبهات تحریمی ندارد، بلکه در شبهات وجوبیه نیز جریان دارد و حال آنکه توقف در شبهات وجوبیه معنا ندارد.

- پس چرا در شبهات وجوبیه تعبیر به توقف کرده؟ زیرا مرادش این بوده که عبارتش تعمیم داشته و مواردی را هم که احتیاط در آنها ممکن نیست شامل شود.

* مراد شیخ از (بأنَّ المعبرَ الاولی قد لاحظ الحرمة ...) در تفاوت حرمت ظاهریه و واقعیه چیست؟

این است که: ۱- قائل به حرمت ظاهری می‌گوید:

۱- فلان امر مشتبّه عند الله دارای حکمی از احکام واقعیه است، لکن ما از آن حکم بی‌خبریم، لکن به حکم اخبار علی الظاهر وظیفه ما ترک آن مشتبّه است.

۲- قائل به حرمت واقعیه می‌گوید: حرمت واقعیه محتمله مربوط به اکل و شرب فلان شیء است، لکن عنوان مشتبّه بما هو مشتبّه نیز موضوعی از موضوعات بوده و دارای حکمی است و هر حکمی از آن جهت که حکم است، واقعی است و نه ظاهری.

به عبارت دیگر کسی که تعبیر به حرمت واقعیه نموده، حرمت را به لحاظ عروضش بر مشتبّه الحکم که موضوعی از موضوعات واقع است در نظر گرفته و حرمت را بر آن حمل نموده و یا به ملاحظه اینکه شارع مکلف جاهل به حکم را از انجام فعل منع نموده حکم به حرمت واقعیه کرده است و لذا با این فرض دیگر معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

* پس مراد از (یحتمل ان یکون الحکم فی الواقع هی الاباحه ...) چیست؟

۱- قائل به حرمت ظاهریه می‌گوید: شاید این واقعه در واقع حکمش اباحه باشد، لکن ادله اجتناب از شبهه، آن واقعه را علی الظاهر بر ما حرام کرده‌اند.

۲- و قائل به حرمت واقعیه می‌گوید: از آنجا که تصرف در ملک غیر عقلا بدون اذن او قبیح است، اصل در هر چیزی واقعا منع و خطر است، و این یک حکم واقعی است و لذا بر مبنای ادله احتیاط نمی‌باشد.

* پس مراد از (و یحتمل الفرق بأنّ معنی الحرمة الظاهرية حرمة الشيء ...) چیست؟

پاسخ در متن ترجمه آمده و کفایت می‌کند.

ص: ۴۲

متن:

و لعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا: من أن الأمر العقلي و النقلی بالاحتیاط للإرشاد، من قبیل أوامر الطیب لا یترتب علی موافقتها و مخالفتها عدا ما یترتب علی نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم یكن أمر.

نعم، الإرشاد علی مذهب هذا الشخص علی وجه اللزوم- كما فی بعض أوامر الطیب- لا للأولویة كما اختاره القائلون بالبراءة. و اما ما یترتب علی نفس الاحتیاط فلیس إلا التخلّص عن الهلاك المحتمل فی الفعل.

نعم، فاعله یتستحقّ المدح من حیث تركه لما یحتمل أن یكون تركه مطلوباً عند المولی، ففیه نوع من الانقیاد، و یتستحقّ علیه المدح و الثواب. و أمّا تركه فلیس فیه إلا التجزّی بارتكاب ما یحتمل أن یكون مبغوضاً للمولی، و لا دلیل علی حرمة التجزّی علی هذا الوجه و استحقاق العقاب علیه. بل عرفت فی مسألة حجّیه العلم المناقشه فی حرمة التجزّی بما هو أعظم من ذلك، كأن یكون الشیء مقطوع الحرمة بالجهل المركب، و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد بفعل الاحتیاط، استحقاق العقاب بترك الاحتیاط و التجزّی بالإقدام علی ما یحتمل كونه مبغوضاً. و سیأتی تتمّة توضیح ذلك فی الشبهه المحصورة إن شاء الله تعالی.

ترجمه:

شاید این قائل (از اخباریها)، اعتماد نموده است در آن (حرمت واقعی به معنایی که گذشت) به آنچه ما سابقاً گفتیم که: امر عقلی و نقلی به احتیاط برای ارشاد است، از قبیل اوامر طیب که بر موافقت و مخالفتش به جز آنچه بر نفس فعل مترتب است، امر دیگری بار نمی‌شود.

بله، ارشاد به عقیده این شخص بر سیل حتم است (یعنی که مرشد راضی به ترك نیست)، مثل برخی از دستورات پزشك، نه به معنای اولویت و رجحان، چنانچه قائلین به براءت به آن قائل‌اند و اما آنچه بر نفس احتیاط مترتب است، تخلّص از هلاکت محتمل در فعل است.

بله، فاعل احتیاط (محتاط)، از آن جهت که مشتبه الحرمة را ترك کرده مستحق مدح است چرا که احتمال دارد تركش عند المولی مطلوب و محبوب باشد، پس در احتیاط نوعی از انقیاد است و فاعلش بر آن مستحق مدح و ثواب است. اما در ترك احتیاط به سبب ترك عملی که احتمال دارد مبغوض مولی باشد چیزی جز تجزّی (تارك)

ص: ۴۳

نیست، لکن دلیلی بر حرمت تجری به این نحو و استحقاق عقاب بر آن در دست نیست، بلکه در مسئله قطع و حجیت آن فهمیدی که در حرمت تجری به نحوی که به مراتب از تجری در اینجا شدیدتر است مثل ارتکاب شیئی که به واسطه جهل مرکب قطع به حرمتش بوده و در واقع حرام نباشد مناقشه و اشکال است تا چه رسد در اینجا. و از اعتقاد بر اینکه بر فعل احتیاط به ملاحظه انقیادش ثواب مترتب است لازم نمی‌آید که بر ترکش به اعتبار تجری بودن به سبب انجام عملی که احتمال می‌رود مبعوض مولی است عقاب مترتب است. به زودی تتمه بحث در شبهه محصوره با توضیح بیشتر خواهد آمد. ان شاء الله.

(تشریح المسائل)

* حاصل کلام در عبارت (و لعلّ هذا القائل اعتمد فی ذلك ...) چیست؟

این است که شاید مدرک و مستند اخباری‌هایی که به حرمت واقعی قائل‌اند این باشد که اوامر احتیاط برای ارشاد و به‌منظور استخلاص از هلاکت است منتهی ارشاد از نظر اصولیین برای اولویت است و به نظر این‌ها برای لزوم و وجوب است مثل برخی دستورات پزشکان که راضی به ترک دستورشان نیستند، هرچند که ترک این قسم از اوامر ارشادی به جهت مولوی نبودنشان عقاب آور نمی‌باشد دیگر اینکه چون احتیاط و اجتناب از شبهه نوعی از انقیاد است و بعدی ندارد که در عین ارشادی بودن مدح و ثوابی بر آن مترتب باشد، لکن ترکش و لو تجری باشد عقابی ندارد. چرا که در تجری بر مقطوع الحرمة چنانکه سابقاً گذشت عقابی نمی‌باشد چه رسد به این مورد که حرمت محتمل و مشکوک است.

* مراد از (نعم، فاعله يستحق المدح من حيث تركه بما ... الی آخر) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه:

آیا در محتمل التحريم مثلا شرب توتون، همان گونه که بر فعل احتیاط ثواب و مدح مترتب هست، اگر کسی ترک احتیاط کرده و مرتکب شرب توتون شود، هرچند که در واقع حرام نباشد بر خود ترک احتیاط عقاب و مذمت مترتب هست یا نه؟

* پاسخ سؤال مزبور در متن مربوطه چگونه است؟

بدین گونه است:

تنها نتیجه و اثر ترک احتیاط و مرتکب شدن امری که شاید ترکش مطلوب مولی و فعلش مبعوض او باشد تجری است و نه معصیت واقعی.

۲- چنانچه در مباحث قطع آمد، ثابت شد که دلیلی بر حرمت تجری به این معنا، یعنی ارتکاب

ص: ۴۴

محتمل التحريم که در واقع حرام نبوده وجود ندارد و حتی اگر کسی قطع به خمریت هم داشته باشد و مقطوع الخمریه را بنوشد و بعدا کشف خلاف شود عقاب ندارد.

پس: در ما نحن فيه به طریق اولی عقاب نیست با وجود اینکه قبح فاعلی دارد.

* مراد از (و لا يلزم من تسليم استحقاق الثواب علی الانقياد ... الی آخر) چیست؟

پاسخ به يك سؤال مقدر است مبنی بر اینکه: اگر احتیاط دارای حسن فاعلی است و نه فعلی، پس بی احتیاطی و تجری هم دارای مذمت فاعلی است و نه فعلی و اگر احتیاط هم دارای حسن فاعلی است و هم فعلی، پس تجزی نیز باید هم قبح فاعلی داشته باشد، هم قبح فعلی و لذا موجب عقاب می شود. پس چرا شما میان این دو مطلب قائل به تفکیک هستید؟

* پاسخ سؤال مزبور در متن فوق چیست؟

این است که این یک قیاس مع الفارق، چرا که تلازمی در موارد مذکور نیست زیرا:

۱- مناط در استحقاق ثواب، انقیاد و تسلیم در برابر مولی است اگرچه طاعت حقیقیه نباشد و این مناط در احتیاط نیز هست، پس موجب ثواب است.

۲- مناط در استحقاق عقاب، مخالفت اوامر و نواهی مولی است لکن این مناط در تجری نیست در نتیجه تجری موجب عقاب نبوده و قبح فعلی ندارد.

ص: ۴۵

متن:

الخامس:

أن أصالة الإباحة في مشبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها، فلو شك في حلّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرى أصالة الحلّ، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية، لأن من شرائطها قابلية المحل، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة. ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين قدس سرهما (۱) فيما إذا شك في حيوان متولّد من طاهر و نجس لا يتبعهما في الاسم و ليس له مماثل: أن الأصل فيه الطهارة و الحرمة. فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فإنما يحسن مع الشك في قبول التذكية و عدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، كما ادعاه بعض.

و إن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه: أن الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته خرج عن الميتة، فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر. و لو شكّ في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق و كيف كان: فلا يعرف وجه لرفع اليد عن أصالة الحلّ و الإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة (۲) هنا وجهها آخر- و نقله بعض محشّيها عن الشهيد في تمهيد القواعد (۳)- قال شارح الروضة: «إن كلّ من النجاسات و المحلّلات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه، و هو ظاهر» (۴)، انتهى. و يمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصورة، و العقل و النقل دلّ على إباحة ما لم يعلم حرمة، و لذا يتمسكون كثيرا بأصالة الحلّ في باب الأطعمة و الأشرية.

و لو قيل: إن الحلّ إنّما علّق بالطيبات في قوله تعالى: (قُلْ أَجِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) (۵) المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكّل ما شكّ في كونه طيباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إن التحريم محمول في القرآن على (الْحَبَائِثِ) * و (الْفَوَاحِشِ) *، فإذا شكّ فيه فالأصل عدم التحريم، و مع تعارض الأصلين يرجع إلى أصالة الإباحة، و عموم قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ

۱- قيل: أنّه السيّد نعمه الله الجزائري كما في أوثق الوسائل، ص ۲۸۷، ص ۱.

۲- هو الفاضل الهندي في المناهج السويّة كما ضبطه في أوثق الوسائل، ص ۲۸۶، ص ۲۵.

۳- تمهيد القواعد، ص ۲۶۹ - ۲۷۰.

۴- كتاب الطهارة من المناهج السويّة غير موجود بأيدينا.

۵- المائدة / ۴.

ص: ۴۶

فی ما أوجیٰ إِلَى (۱)، و قوله علیه السّلام: «لیس الحرام إلّا ما حرّم الله» (۲)، مع أنه یمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طیباً. بل الطیب ما لا یستقدر، فهو أمر عدمی یمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبر.

ترجمه:

تنبیه پنجم جریان اصالة الاباحه در مشتبه الحكم در صورت نبود اصل موضوعی حاکم بر آن (اصالة الاباحه) است

اشاره

، پس اگر در حلیت خوردن حیوانی با علم به قبول تذکیه اش شک شود، اصالة الحلّ جاری می شود و اگر در حلیت خوردن آن از مشکوک التذکیه بودنش، شک شود به دلیل حاکمیت (اصل موضوعی) یعنی جریان اصالة عدم تذکیه، حکم حرمت است (زیرا با جریان آن نوبت به اجراء اصالة الحل نمی رسد)، چرا که از شرایط تذکیه قابلیت محل است (برای تذکیه) و حال آنکه (به حسب فرض) به ما نحن فیه مشکوک و محتمل است. پس حکم به عدم قابلیت آن می شود و حیوان مذبوح میته است.

نظر محقق و شهید ثانی قدس سرهما

اشاره

از مرحوم محقق و شهید ثانی قدس سرهما ظاهر می شود که اگر در حیوان متولد از طاهر و نجسی که در اسم هیچیک از آن دو را تبعیت نمی کند و از طرفی هم نظیری برایش نیست، شک شود اصل در آن طهارت و حرمت (گوشتش) است.

انتقاد شیخ از محقق و شهید ثانی

اگر وجه در حکم حرمت، جریان اصل عدم تذکیه باشد، (رجوع به این اصل) نیکوست با وجود (دو امر):
 ۱- شک در قبول تذکیه ۲- نبودن عمومی که دلالت می کند بر جواز تذکیه هر حیوانی، غیر از آنهایی که از تحت عموم خارج اند همان طور که برخی ادعای چنین عمومی کرده اند (و لذا بدون تحقق دو امر مزبور نمی توان به حرمت حیوان مذکور قائل شد).
 و اگر وجه در حکم حرمت آن، اصالت (و استصحاب) حرمت گوشت آن قبل از تذکیه باشد اشکالش این است که حرمت قبل از ذبح موضوعش میته است (به خاطر اینکه از حیوان در حال حیات جدا شده)،

۱- الانعام / ۱۴۵.

۲- الوسائل، ج ۱۶، ص ۳۲۷، ب ۵ من أبواب کراهة لحوم الخیل و البغال، ح ۶.

ص: ۴۸

پاسخ

می گوئیم: تحریم در قرآن کریم بر خبائث و فواحش حمل شده است، پس وقتی در آن (خبائث و یا طیب بودن یک شیء) شک می شود، اصل عدم حرمت آن است و در صورت تعارض دو اصل (اصالة عدم کونه طیباً و اصالة عدم کونه من الخبائث) به اصالة الاباحه و عموم فرموده حق تعالی (یعنی) (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ) و فرموده معصوم علیه السلام که فرموده است: ليس الحرام الا ما حرم الله رجوع می شود.

مضافاً به اینکه فرض از طیبیات بودن این حیوان ممکن است (و به فرض که حلیت معلق به طیبیات شده باشد دلیلی بر حرمت حیوان مزبور وجود ندارد) چرا که طیب چیزی است که تنفّر و قذارت طبیعی نداشته باشد پس (طیب بودن) امر عدمی است و احراز آن در هنگام شک با اصل ممکن است.

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدمه‌ای که گذشت پس چرا اصولیین در موارد شبهات حکمیّه تحریمیّه بعد الفحص و الیاس گفتند: الاصل، اصالة الاباحه و الحلیة و البراءة؟

زیرا این مدّعی مربوط به مواردی است که غیر از اصل حکمی دیگر یک اصل موضوعی در رتبه قبل از آن نداشته باشیم که حاکم و مقدم بر اصل حکمی باشد، فی المثل: در مسئله شرب توتون که شک ما در حلیت آن مسبب از امر دیگری نمی باشد، بلکه مسبب از فقدان نص است (یعنی: که اصل موضوعی ندارد) لذا در اینجا اصالة الاباحه جاری می کنیم.

اما در مواردی که در رتبه قبل از اصل حکمی، اصل موضوعی قابل جریان باشد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد. فی المثل قطع دارید که فلان حیوان قابل تذکیه (و ذبح شرعی) است. به عبارت دیگر موضوع که مذکّی بودن است محرز است. لکن شک می کنید که آیا خوردن گوشت حیوان مزبور حلال است یا حرام. در اینجا از اصالة الاباحه و الحل استفاده کرده و حکم به حلیت می کنید.

* پس منظور از (و ان شک فیه من جهة الشک فی قبوله التذکیه ... الخ) چیست؟

این است که در هر جا به صرف احراز موضوع یعنی مذکّی بودن نمی توان حکم به حلیت و اباحه نمود، چرا که هر حیوان قابل تذکیه‌ای حلال باشد، بلکه حیوانات بر دو دسته اند:

۱- حیواناتی که قابل تذکیه اند.

۲- حیواناتی که قابل تذکیه نیستند مثل سگ و خوک.

ص: ۴۹

حال حیواناتی که قابل تذکیه‌اند خود بر دو قسم‌اند:

- ۱- حیواناتی که هم محکوم به حلّیت‌اند هم محکوم به طهارت مثل گاو و گوسفند و شتر.
 - ۲- حیواناتی که محکوم به حلّیت نیستند، لکن محکوم به طهارت‌اند مثل حمار. بنابراین جای شک وجود دارد و شک ما در حلّیت و حرمت لحم یک حیوان بخاطر شک در قابلیت او برای تذکیه است که آیا با ذبح شرعی مذکّی می‌شود یا نه؟
- فی المثل در حیوان مولّد از دو حیوان پاک و نجس شک کنیم که آیا قابل تذکیه هست یا نه؟
- در اینجا چون موضوع مذکّی بودن است و برای ما محرز نیست اصل عدم تذکیه را جاری می‌کنیم که در نتیجه موضوع را نابود کرده و جایی برای اصلی حکمی نمی‌ماند.

* حاصل مطلب در (و يظهر من المحقق و الشهيد ... فی ما اذا ... چیست؟

بیان یک فرع فقهی است از جانب این دو بزرگوار مبنی بر اینکه:

اگر حیوانی در نتیجه جمع شدن یک حیوان طاهر مثل گوسفند با یک حیوان نجس مثل سگ پدید آمد از چهار حال خارج نیست؟

۱- یا به شکل گوسفند است پس حکما نیز تابع اوست.

۲- یا به شکل سگ است که در حکم هم تابع اوست.

۳- یا نه شبیه سگ است و نه شبیه گوسفند، بلکه شبیه حیوان ثالثی است که حکمش معلوم است باز حکما ملحق به اوست.

۴- و یا در خارج مماثلی ندارد اگر هم مماثلی برای آن یافت شود مجهول الحکم است که اصل در این مورد اخیر از نظر حکم وضعی، طهارت است لکن از نظر حکم تکلیفی حرمت است.

یعنی اگر شما دست تر به آن بزنید دستتان نجس نمی‌شود، لکن خوردن گوشتش جایز نیست.

* نظر شیخ در اینجا چیست؟

شیخ هم قائل به طهارت است هم قائل به حلّیت.

* أنّما الکلام در چیست؟

این است که چرا و به چه دلیل مرحوم محقق و شهید ثانی در مورد مجهول الحکم فتوی به حرمت داده‌اند؟

در نتیجه چهار وجه برای این فتوی ذکر نموده که هر یک را پاسخ داده و اشکال آن را ذکر نموده است.

* حاصل مطلب در (فان كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية ...) چیست؟

این است که اگر منظور شما این باشد که:

ص: ۵۰

۱- شك در حلیت و حرمت در اینجا مسبب از شك در قابلیت تذکیه و عدم تذکیه است.

۲- لذا استصحاب می‌کنیم عدم تذکیه حیوان در قبل از ولادتش را.

پس: این حیوان مذکّی نیست و حلیتی هم در کار نیست.

به عبارت دیگر:

موضوع حلیت تذکیه است.

حیوان مجهول الحکم به دلیل استصحاب عدم تذکیه مذکّی نیست.

پس: حرام است.

* پس مراد از (فَأَمَّا يَحْسَنُ مَعَ الشُّكِّ ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مزبور مبنی بر اینکه بله:

۱- اصل دلیل است و قابل اجراء لکن آنجا که دلیل اجتهادی وجود نداشته باشد.

۲- قاعده کل حیوان قابل للتذکیه الا ما خرج بالدلیل کالکلب و الخنزیر یک دلیل اجتهادی است.

پس: با وجود چنین دلیل عامی نوبت به اصل عملی استصحاب نمی‌رسد. در نتیجه به اصالة العموم که یک اصل لفظی عقلایی است

تمسک می‌کنیم.

* حاصل مطلب در (و ان كان الوجه فيه اصالة حرمة اكل ...) چیست؟

این است که اگر منظورتان این باشد که:

۱- شك ما در حلیت و حرمت مجهول الحکم مزبور است.

۲- آنجا که شك در حلیت و حرمت است، استصحاب حکمی جاری می‌شود.

پس: در ما نحن فيه استصحاب حرمت می‌کنیم در این وجه اشکال است به عبارت دیگر می‌گوئید که:

۱- اگر قطعه گوشتی از حیوان مزبور و در حال حیات می‌بریدیم میته و حرام بود.

۲- اکنون آن را ذبح شرعی کرده‌ایم، لکن شك داریم که آیا آن حرمت باقی است یا نه؟

پس: استصحاب می‌کنیم بقاء حرمت را.

* مراد از (ففيه: انّ الحرمة قبل التذکيه ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مذکور مبنی بر اینکه:

۱- یا حیوان مزبور را قابل تذکیه می‌دانید و درعین حال و با استفاده از استصحاب حکم به حرمت می‌کنید که در این صورت جای

استصحاب حرمت نیست چرا که موضوع عوض شده و در استصحاب، بقاء موضوع شرط است.

* چرا شیخ مدعی شده است که موضوع عوض شده است؟

ص: ۵۱

زیرا:

۱- میته بودن مربوط به زمان جدا کردن گوشت حیوان مزبور است در زمان حیات.

۲- حیوان مذکور پس از ذبح شرعی میته نبوده بلکه مذکی است.

پس: موضوع از میته به مذکی تبدیل شده است و استصحاب ایشان بدون موضوع است.

۲- و یا در قابلیت تذکیه حیوان مزبور شک دارید که بازگشت به وجه اول دارد.

* حاصل مطلب در (نعم، ذکر شارح الروضة هنا وجهها آخر ...) چیست؟

بیان وجه دیگری است از جناب فاضل برای فتوای به حرمت محقق و شهید مبنی بر اینکه:

۱- محدوده هریک از نجاسات و محللات در اسلام بیان شده است. (صغری)

محدوده نجاسات را گشتیم و دیدیم که این حیوان مجهول الحکم که در پاک و نجس بودن آن شک کردیم داخل در آنها نیست.

(کبری)

پس: اصالة الطهاره جاری کرده حکم به طهارت آن نمودیم. (نتیجه)

۲- کل شیء طاهر حتی تعرف انه حرام. (صغری)

تمام محللات را بررسی کردیم حیوان مجهول الحکم مزبور را که در حلیت و حرمت آن شک داشتیم در میان آنان نیافتیم. (کبری)

در نتیجه: حکم به حرمت آن نمودیم. (نتیجه)

* پس مراد از (و یمكن منع حصر المحللات بل المحرّمات محصورة...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به جناب فاضل مبنی بر اینکه:

۱- حصر در نجاسات قابل قبول است و چنانچه حیوان مزبور در میان آنان نبود حکم به طهارت آن می‌کنیم.

۲- از آنجا که الاصل فی الاشیاء الاباحه، و همه اشیاء حلال‌اند مگر اینکه حرام از آن بعینه برای تو مشخص شود.

هنگام شک در حلیت و حرمت، اصالة الاباحه جاری می‌شود و نه اصالة الحرمة.

* حاصل مطلب در (و لو قیل: انّ الحلّ انّما علّق...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

۱- در آیه شریفه (أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ)*، طیبیات حلال شده‌اند.

۲- خدای حکیم تأخیر بیان از وقت حاجت نمی‌کند یعنی: اگر عنوان دیگری هم حلال بود در صورت نیاز بیان می‌کرد پس: چیز

دیگری به‌عنوان حلال در کار نیست.

ص: ۵۲

حال: ۱- از آنجا که منحصرًا طیبات اند که حلال اند.

آنچه از طیبات است حلال و آنچه از طیبات نیست بلکه از خبائث است حرام است.

۲- برخی امورند که شک داریم از طیبات اند یا از خبائث مثل حیوان مزبور.

در اینجا هم عدم طهارت (اصل موضوعی) جاری می‌کنیم هم عدم حلیت (اصل حکمی) پس حرام است.

* مراد از عبارت (قلنا: انّ التحريم محمول في القرآن ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال مزبور و یا وجه چهارم مبنی بر اینکه:

اولا: ۱- همان‌طور که فرموده (أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ)*، همان‌طور هم فرموده: (حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ) و یا فرموده: (يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ).

۲- همان‌طور که شک می‌کنیم که آیا حیوان مزبور داخل در طیبات است یا نه، همین‌طور هم شک می‌کنیم که آیا داخل در خبائث هست یا نه.

در اینجا اصل عدم طیب بودن و اصل عدم خبیث بودن جاری می‌شود.

حال: ۱- چون دو اصل مذکور تعارضاً، پس تساقطاً و در نتیجه اصل موضوعی از بین می‌رود.

۲- در موردی که اصل موضوعی وجود ندارد، اصل حکمی جاری می‌کنیم.

پس: اصالة الاباحه را جاری کرده و حکم به عدم حرمت می‌کنیم و نه حرمت.

ثانیا: ۱- برخی موضوعات بالوجدان قابل احرازند.

۲- موضوع حلیت که طیب بودن است قابل احراز است چرا که می‌توان حیوان مزبور را ذبح کرد و خورد اگر مطلوب بود از طیبات و اگر منفور بود از خبائث است.

در نتیجه: موضوع، محرز و جایی برای شک در اینجا وجود ندارد.

ثالثا: ۱- خبائث از امور وجودیه‌اند و امور وجودیه هنگام شک با اصل احراز نمی‌شوند. چرا که اصلی بر مبنای خبائث وجود ندارد تا گفته شود الاصل، الخبیثه.

۲- طیب بودن از اموری عدمی به معنای عدم الخبیث است.

پس: هنگام شک در طیب بودن یا نبودن چنین حیوانی اصل عدم الخبیث جاری می‌کنیم.

* منظور از (فتدبر) در پایان متن چیست؟

ممکن است اشاره به این نکته باشد که به فرض که طیب امر عدمی باشد، لکن احرازش با اصل ممکن نمی‌باشد چرا که مورد بحث ما مسبوق به عدم استقدار نبوده است تا در صورت شک استصحاب شود و احراز گردد خلاصه کلام اینکه وجهی برای قول به حرمت وجود ندارد.

ص: ۵۳

متن:

السادس:

حکمی عن بعض الأخباریین (۱) کلام لا یخلو إیراده عن فائده، و هو:

«أنه هل يجوز أحد أن يقف عبد من عباد الله تعالى، فيقال له: بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم و أقتفى أثره و ما يثبت من المعلوم، فإن اشتبه على شيء عملت بالاحتياط، أ فيزلّ قدم هذا العبد عن الصراط، و يقابل بالإهانة و الإحباط، فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقة الأبرار؟ هيهات هيهات! أن يكون أهل التسامح و التساهل في الدين في الجنة خالدين، و أهل الاحتياط في النار معذبين»، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم: أن أحدا لا يقول بحرمة الاحتياط و لا ينكر حسنه و أنه سبيل النجاة. و اما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا- إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط، لاحتمال حرمة، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب و الحرمة، و إلا فالاحتياط في ترك الفتوى، و حينئذ: فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه، و إن لم يلتفت إليه و احتمل العقاب كان مجبولا- على الالتزام بتركه، كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا. و على كل تقدير: فلا ينفع قول الأخباريين له: إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا قول الأصولي له: إن العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

و بالجملة: فالمجتهدون لا- ينكرون على العامل بالاحتياط. و الافتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الافتاء بالبراءة من المجتهدين، و لا متيقن من الأمرين في البين، و مفاصد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاصد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد، و الله العالم و هو الحاكم.

ترجمه:

تنبيه ششم: از برخی اخباریها کلامی در این مقام حکایت شده است که (بیانش) خالی از فایده نیست

اشاره

و آن عبارتست از اینکه: آیا احدی جایز می‌داند که بنده‌ای در حضور پروردگارش بایستد، پس به وی گفته شود: در احکام شرعی به چه امری عمل می‌کردی؟ پس بگوید: به سخن معصوم علیه السلام عمل کرده، دنباله‌روی

۱- قيل: أنه السيد نعمه الله الجزائري كما في أوثق الوسائل، ص ۲۸۷، س ۱.

ص: ۵۴

ایشان نموده و آنچه (برایم) معلوم و قطعی بوده امتثال نمودم و اگر شیء برایم مشتبه می‌شد به احتیاط عمل می‌کردم. در نتیجه قدم این بنده از صراط بلغزد و با اهانت و حبط عمل روبرو شود پس به او امر شود که به دوزخ رود و از رفاقت نیکان محروم شود؟ دور باد، دور باد که اهل تسامح و تساهل در امر دین در بهشت مخلّد و جاویدان باشند و اهل احتیاط در آتش سوزان جهنّم معذب.

بیان شیخ در ردّ عقیده فوق

بر عوام پوشیده نیست تا چه رسد به غیر عوام که احدی به حرمت احتیاط قائل نبوده و حسن آن و اینکه طریق نجات است را انکار نمی‌کند. اما فتوا دادن به وجوب احتیاط (توسط اخباریها در شبهات تحریمیّه)، بلا اشکال مطابق با احتیاط نیست، به خاطر احتمال حرمت این (فتوی به احتیاط).

پس اگر وجوب افتاء (عالم برای جاهل) ثابت و قطعی شود (چه فتوا به وجوب احتیاط و چه فتوا به براءت و جواز ارتکاب)، امرش دائر مدار میان وجوب و حرمت است.

و اگر وجوب افتاء (عالم بر جاهل) ثابت نشود، احتیاط مقتضی ترک فتوی است.

و در این حال (که عالم نه به براءت فتوی داد و نه به احتیاط). قهرا جاهل به حکمی رجوع می‌کند که مقتضای عقل اوست.

پس اگر ملتفت قبح عقاب بلا بیان باشد، در ارتکابش به امر مشتبه اشکالی بر او نیست و چنانچه ملتفت به آن نباشد و احتمال عقاب بدهد، فطره و جبلة ملترم به ترک آن می‌شود. (و نیازی به فتوای به وجوب احتیاط ندارد) مثل کسی که احتمال می‌دهد در راهی که قصد پیمودنش را دارد درنده‌ای باشد که فطره از آن راه نمی‌رود. (و طی آن طریق را ترک می‌کند).

به هر ترتیب، نه قول اخباری بوجوب احتیاط، از باب دفع ضرر محتمل برای چنین کسی نافع است، نه قول اصولی که قائل است که عقل در صورت اشتباه ارتکاب را تجویز کرده و آن را بلا اشکال می‌داند.

خلاصه کلام اینکه:

اهل اجتهاد عامل احتیاط را انکار و ملامت نمی‌کنند، منتهی فتوای اخباریها به وجوب احتیاط مثل افتاء مجتهدین به براءت است یعنی: هیچ‌یک از این دو متیقّن الجواز نبوده و روشن است که مفاصد التزام به احتیاط کمتر از مضارّ و مفاصد ارتکاب مشتبه و فتوای به براءت نیست.

پس آنچه این اخباری ذکر کرده و با زبان تند انکار نموده، متوجه احدی نشده و بیهوده خود را به مشقّت انداخته است. و الله العالم و هو الحاکم.

ص: ۵۵

متن:

المسألة الثانية:

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة إجمال النص
 إما بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينه إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة و الكراهة.
 و إما بأن يكون الدالّ على متعلق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه
 غناء محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق
 يؤخذ به.

و الحكم في ذلك كله كما في المسألة الأولى، و الأدلة المذكورة من الطرفين جارية هنا.
 و ربّما يتوهم: (۱) أن الإجمال إذا كان في متعلق الحكم - كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلًا في الشبهة في طريق
 الحكم. و هو فاسد.

ترجمه:

مسئله دوم: (آنجا که امر دائر است میان حرمت و غیر وجوب، به خاطر مجمل بودن نص).

اشاره

۱- یا به این خاطر که لفظ دلالت کننده بر حکم مجمل باشد مثل نهی مجرد از قرینه (همچون لا تسئل)، در صورتی که قائل به
 اشتراک لفظی و یا معنوی آن میان حرمت و کراهت شویم.

۲- و یا به خاطر اینکه لفظ دلالت کننده بر متعلق حکم (یعنی موضوع) مجمل باشد، خواه این اجمال در وضع (آن لفظ) باشد (یعنی
 به حسب لغه مجمل باشد) مثل لفظ غنا (که نمی دانیم به معنای صوت مطرب مرجع است یا تنها صوت مطرب منظور از آن است و یا
 صوت مرجع) که اگر قائل به اجمال آن شویم، آن مشکوک که در غنا بودنش شک داری (نه آنکه متیقن است)، محتمل الحرمة
 است.

و خواه (این اجمال)، از ناحیه مراد متکلم از آن لفظ (غنا) باشد (که نمی دانیم چه معنایی را از آن اراده کرده است)، چنانکه وقتی
 در شمول خمر نسبت به خمر غیر مسکر شک می شود (که آیا شامل خمر غیر مسکر و بی خاصیت می شود یا نه)، درحالی که اطلاقی
 هم در اینجا وجود ندارد که به آن عمل نمائیم (یعنی آیه نفرموده: الخمر حرام، بلکه اجماع علماء است که الخمر حرام و ما
 نمی دانیم که این حرام شامل

۱- المتوهم هو المحدث الحر العاملي في الفوائد الطوسية: ۵۱۸. و سیاتی نقل کلامه فی الصفحة ۱۳۵ - ۱۳۰.

ص: ۵۶

مسکر و غیر مسکر می‌شود و یا تنها به معنای خمر مسکر است و لذا اطلاقی در آیه شریفه وجود ندارد تا در هنگام شک به آن تمسک کنیم). و حکم در همه این صور (اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم)، همان حکم در مسئله اول است (که گفتیم مجتهدین برائتی هستند و اخباریها احتیاطی) و ادله ذکر شده از جانب طرفین (در آن مسئله)، در اینجا نیز جاری‌اند. و چه بسا توهم می‌شود که اجمال، در صورتی که در متعلق حکم باشد مثل غناء و شرب خمر غیر مسکر (یعنی موضوع مجمل باشد)، داخل در شبهه‌ای است که در طریق حکم است (یعنی شبهه موضوعیه است)، که این قول فاسدی است (چرا که متوهم جاهل به ملاک شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه است).

(تشریح المسائل)

* معیار در تشخیص شبهه موضوعیه و حکمیه چیست؟

- ۱- اگر منشأ شبهه شما اجمال نص، تعارض نصین و یا فقدان نص باشد شبهه شما، شبهه حکمیه است.
 - ۲- اگر منشأ شبهه شما، اشتباه در امور و موضوعات خارجیه باشد، شبهه شما موضوعیه است.
 - ۳- و اگر رفع شبهه شما نسبت به یک امر، در دست شارع مقدس باشد، شبهه شما شبهه حکمیه است.
 - ۴- و چنانچه رفع شبهه شما در دست اهل فن و مجتهدین باشد، شبهه شما شبهه موضوعیه است.
- * منظور از اجمال نص چیست؟ مثال بزنید.

این است که گاهی نصّ از نظر حکم اجمال و ابهام دارد و گاهی از نظر متعلق حکم یعنی موضوع اجمال نصّ از نظر حکم مثل اینکه فرمود: لا تشرب التتن.

حال ما نمی‌دانیم که این لا تشرب برای کراهت استعمال شده و یا برای حرمت.

* چرا این اجمال از ناحیه لا تشرب در ذهن ما حاصل می‌شود؟

زیرا صیغه نهی (لا تشرب):

۱- یا از این جهت که مشترک لفظی است مورد ملاحظه قرار می‌گیرد که در نتیجه اگر بدون قرینه استعمال شود هم برای حرمت وضع شده هم برای کراهت، در نتیجه مجمل است.

۲- و یا به لحاظ اینکه مشترک معنوی است به آن نگاه می‌شود که در این صورت برای طلب ترک وضع شده است اعم از حرمت یا کراهت، پس باز مجمل است.

* اجمال الخطاب (یا نص) از نظر متعلق حکم را نیز با مثال تبیین کنید؟

فی‌المثل شارع فرموده: یحرم الغناء: یعنی غنا حرام است پس این خطاب از نظر حکم اجمال ندارد،

ص: ۵۷

بلکه حرمت صراحت دارد، لکن از ناحیه متعلق یعنی: غنا اجمال دارد. چرا که ما نمی‌دانیم منظور از غنا، صوت مطرب است یا صوت مرجع و یا صوت مطرب مرجع هر دو.

* مراد از شک در مکلف به چیست؟ با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

وقتی شما تکلیف را می‌دانی، لکن متعلق تکلیف را نمی‌دانی این را شک در مکلف به گویند.

فی المثل می‌دانی که در ظهر جمعه نمازی واجب است لکن نمی‌دانی جمعه است یا ظهر. و یا مثلاً می‌دانی یکی از دو ظرف حرام است لکن نمی‌دانی ظرف شماره ۱ است یا شماره ۲. و یا مثلاً می‌دانی یک از دو صوت مطرب و مرجع حرام است، لکن نمی‌دانی کدام یک است این شک در مکلف به است.

* پس چرا در ما نحن فیه گفته است شک در تکلیف است؟

زیرا در اینجا قدر متیقن داری و آن علم اجمالی شما به حرام بودن صوت مطرب مرجع است و شک شما در ما زاد بر آن است.

* مراد از عبارت (ما اذا كان دوران حکم الفعل بین ... الخ) چیست؟

تبیین عنوان بحث است مبنی بر اینکه: گاهی دوران امر میان حرمت است و غیر وجوب (اعم از استحباب، اباحه و کراهت) و منشأ چنین شبهه‌ای هم اجمال نص است و نه فقدان نص.

به عبارت دیگر دومین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب اول یعنی شبهه بدویه تحریمیه. همین شبهه حکمیه تحریمیه است که منشأ آن اجمال و مردد بودن نص است.

* مراد از عبارت (اما بان یكون اللفظ الدال علی حکم ... الخ) چیست؟

این است که اجمال نص:

گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم شرعی دارد فی المثل آیه شریفه می‌فرماید: لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ.*

حال اگر مبنای ما این باشد که (لا- تفعل) مشترک لفظی است میان حرمت و کراهت و مشترک لفظی در صورت اطلاق اجمال دارد، پس لا- تبطلوا نیز مجمل است و اگر مبنای ما این باشد که صیغه نهی ظهور در تحریم دارد ولی چون مجازاً در کراهت نیز استعمال فراوان داشته تا آنجا که مجاز مشهور شده است و عند الاطلاق حقیقت و مجاز مساوی است و لذا در دوران امر میان حقیقت و مجاز امر بر ما مشتبه می‌شود که کدام یک مراد است، در اینجا نیز لا تبطلوا مجمل است. گاهی نیز اجمال از ناحیه لفظی است که دلالت بر متعلق حکم (موضوع) دارد.

* پس مراد از عبارت (سواء كان الاجمال فی وضعه ... الخ) چیست؟

این است که خواه این اجمال لفظ از ناحیه معنای موضوع له باشد مثل (معنای) غناء که شارع محترم

ص: ۵۸

فرمود: الغناء حرام، لکن ما نمی‌دانیم که منظور از غناء، صوت مطرب است، صوت مرجع است و یا صوتی است که هم مطرب و است و هم مرجع. حال اگرچه قدر متیقن در موارد مذکور صوت مطرب مرجع است، لکن در دو قسم دیگر مشکوک و محتمل الحرمة است.

و خواه این اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم از آن باشد بدین نحو که ما معنای موضوع له را می‌دانیم لکن مراد و مقصود متکلم مجمل است مثل لفظ خمر، که از نظر لغوی هم بر خمر مسکر صادق است هم بر خمر غیر مسکر.

حال اگر در اینجا دلیلی لفظی که اطلاق داشته باشد در دست نباشد، بلکه دلیل لثی (یعنی اجماع) بر این قائم شده بود که خمر حرام است چه باید کرد؟ چرا که نمی‌توان فهمید خصوص خمر مسکر مورد نظر شارع است و یا مطلق خمر.

در اینجا نیز قدر متیقن خمر مسکر است، لکن در خمر غیر مسکر مسئله مشتبه است.

* با توجه به مقدماتی که گذشت مراد از (و الحكم فی ذلک کله کما...) چیست؟

این است که حکم در مسئله اجمال نص همان حکم در مسئله فقدان نص است به عبارت دیگر:

حضرات اصولی در مسئله اجمال نص نیز برائتی و اخباریها احتیاطی شده و هر یک در این مسئله همان ادله‌ای را ارائه فرموده‌اند که در مسئله فقدان نص اقامه نمودند.

بنابراین: شیخ در مسئله اجمال نص نیز قائل به برائت است.

* پس مراد از (ربما یتوهم: ان الاجمال اذا كان فی متعلق الحكم...) چیست؟

بیان یک پندار است مبنی بر اینکه:

اگر اجمال در لفظی باشد که دلالت بر موضوع الحكم دارد (اعم از اینکه شبهه در معنای موضوع له باشد و یا مراد متکلم) مثل غنا و یا خمر غیر مسکر شبهه در هر دو موضوع، موضوعیه است و بالاجماع جای برائت است و نه احتیاط.

* پس مراد از (كان ذلک داخل فی الشبهه فی طریق الحكم...) چیست؟

این است که شبهه مزبور شبهه در طریق حکم است، نه خود حکم، زیرا شک ما در موضوع الحكم است نه در خود حکم.

* منظور شیخ از عبارت (و هو فاسد) چیست؟

این است که مطلب فوق یک توهم بی‌جا و نادرست است چرا که سابقاً گفته شد:

۱- شبهه حکمیه شبهه‌ای است که رفع آن بدست شارع است خواه شبهه در نفس حکم کلی باشد و خواه در موضوع کلی، و ما نحن فیه نیز از همین قبیل است که در رفع شبهه باید از شارع مقدس استعانت نمود.

ص: ۵۹

۲- شبهه موضوعیه نیز شبهه در موضوع خارجی و یا حکم جزئی مربوط به آن است و ما نحن فیه از این قبیل نمی‌باشد.
* آیا واقعا چنانکه در متن آمد اگر متعلق حکم مجمل باشد، شک ما شک در تکلیف است؟ و یا اینکه نه شک در مکلف به است؟

شک در مکلف به است و نه شک در تکلیف. فی المثل فرموده است:

(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى). در اینجا حکم مشخص است لکن متعلق حکم (یعنی صلاة وسطی) مجمل است یعنی نمی‌دانم که صلاة وسطی، نماز جمعه است یا ظهر.

* آیا چنانکه شیخ فرمود اینجا جای جریان براءت است؟

خیر، از آنجا که شک ما در اینجا شک در مکلف به است جای اصالة الاحتیاط است.

* پس تکلیف در یحرم الغنا چه می‌شود آیا چنانکه شیخ ادعا فرمود جای جریان براءت است؟

اگر قدر متیقن داشته باشیم مثل صوت مطرب مرجع که قطعاً حرام است که دیگر شبهه نیست چنین صوتی حرام است و آن مازادش که مشکوک است، شک در تکلیف است و باید احتیاط کرد و اگر تردید ما در صوت مطرب و صوت مرجع باشد. این شک، شک در مکلف به است و لذا جای جریان احتیاط است چون قسم ثابت (یا قدر متیقن) ندارد.

یعنی اجمالاً می‌دانی یکی از دو صوت حرام است لکن نمی‌دانی کدام یک حرام است و لذا باید از هر دو طرف اجتناب کنید. مثل تردید میان دو ظرف که کدام یک حرام است.

ص: ۶۰

متن:

المسألة الثالثة أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما و الأقوى فيه أيضاً عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه عدا ما تقدّم: من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها، و بعض ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في «عوالي اللآلي»: من مرفوعة العلامة رحمه الله إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام: «قال: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذّ النادر. فقلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقوله أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي.

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، فإن الحقّ فيما خالفهم. قلت:

ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟ قال: فخذ بما فيه الحائطة لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟

قال: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر ... الحديث» (۱).

و هذه الرواية و إن كانت أخصّ من أخبار التخيير، إلّا أنّها ضعيفة السند، و قد طعن صاحب الحقائق فيها و في كتاب العوالي و صاحبه، فقال:

«إن الرواية المذكورة لم نقف عليها في غير كتاب العوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، و ما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور» (۲).

ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجحاً لما يوافقها، أو كون الحكم الوقف، أو التساقت و الرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر أو دائماً، و جوه ليس هنا محلّ ذكرها، فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، و الله العالم.

۱- كذا في النسخ، و لكن ليست للحديث تتمّة. انظر عوالي اللآلي، ج ۴، ص ۱۳۳، الحديث ۲۲۹، و المستدرک، ج ۱۷، ص ۳۰۳،

الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۲.

۲- الحقائق، ج ۱، ص ۹۹.

ص: ۶۱

ترجمه:

مسئله سوم: شبهه حکمیة از جهت تعارض دو نص**اشاره**

و آن عبارتست از اینکه امر دائر باشد میان حرمت و غیر وجوب، مثلاً اباحه به دلیل تعارض نصّین و نبود وجه امتیازی برای یکی از آن دو نسبت به دیگری.

نظر شیخ راجع به شبهه حکمیة‌ای که منشأ آن تعارض نصین است**اشاره**

قول قوی‌تر در این (مسئله سوم) نیز احتیاط واجب نیست، چرا که دلیلی بر آن وجود ندارد به جز همان وجوه و ادله (دلالت‌کننده بر احتیاط) که گذشت و تو موقعیت آنها را فهمیدی و حدیثی که در خصوص تعارض نصّین وارد شده (که خذ ما وافق منهما الاحتیاط) مثل حدیثی که در کتاب عوالی از علامه و به نقل از زراره از مولای ما امام محمد باقر علیه السلام که گفت: گفتیم: فدایت شوم دو خبر و یا دو حدیث متعارض از ناحیه شما (به ما) می‌رسد، به کدامیک از آن دو اخذ و عمل کنیم؟ پس فرمودند ای زراره! به آن حدیث و یا خبری که میان دوستان (شیعه‌ات) مشهورتر است اخذ و عمل نما و آنکه کمیاب و نادر است ترک کن.

پس گفتم: ای آقای من، هر دو حدیث مشهور و از جانب شما رسیده‌اند.

پس فرمود: به آن حدیثی عمل کن که راوی آن نزد تو عادل و یا اوثق است.

پس گفتم: هر دو (راوی) نزد من عادل، مورد وثوق و مورد رضایت‌اند.

پس فرمودند: ببین کدامیک از دو حدیث موافق با نظرات اهل عامه است، آن را ترک کن.

گفتم: چه بسا هر دو حدیث موافق و یا هر دو حدیث مخالف با آنهاست پس چگونه عمل کنم؟

فرمودند: به آنکه مطابق احتیاط است عمل کن و آنچه را که مخالف احتیاط است ترک نما.

پس گفتم: اگر هر دو موافق احتیاط‌اند (یکی می‌گوید: وجوب و دیگری می‌گوید: حرمت) و یا هر دو مخالف احتیاط‌اند (یکی

می‌گوید: استحباب دیگری می‌گوید: کراهت) چگونه عمل کنم؟

فرمودند: (در این صورت) یکی را اختیار کرده به آن عمل نما و دیگری را ترک کن.

نظر جناب شیخ پیرامون حدیث مزبور

این روایت اگرچه اخصّ (مقیّدتر) از احادیث (از باب) تخییر است (و مرجوحش بیشتر است) لکن ضعیف‌السند است و صاحب حدائق، به این حدیث و به کتاب عوالی و به صاحب آن طعن وارد نموده است و می‌گوید:

ص: ۶۲

روایت مزبور را جز در کتاب عوالی ندیده‌ام علاوه بر مرسل بودن و کوتاهی و تساهل (پیرامون افراد) در نقل اخبار، میان کم‌ارزش و پرارزش، درست و نادرست خلط نموده است، چنانکه بر بیننده و بررسی‌کننده این کتاب پوشیده نمی‌ماند سپس اگر (در تعارض نصین) قائل به وجوب احتیاط نشدیم، در اینکه اصل براءت مرجح هر حدیثی باشد که موافق آن است (فی المثل حدیث لا یحرم) و یا اینکه حکم (در مورد خبرین) توقف باشد (نگوئیم که حجت است یا نه) یا تساقط (بدین معنا که هر دو حدیث را کنار بگذاریم)، و به اصل رجوع نمائیم یا یکی از دو خبر را اختیار کنیم در اول امر (و تا آخر عمر طبق آن عمل کرده و تغییرش ندهیم) و یا اینکه دائمی باشد (یعنی که هر زمانی یکی را اختیار کنیم) و جوهی است که محل ذکر آنها در اینجا نیست، پس آنچه در اینجا مقصود است نفی وجوب احتیاط است.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (ان یدور حکم الفعل بین الحرمة...) چیست؟

این است که اگر در واقعه‌ای دو دلیل متعارض وارد شود به نحوی که یک دلیل دلالت بر حرمت آن واقعه و دیگری بر اباحه و جواز آن دلالت کنند شبهه حکمیه تحریمیّه و منشأ آن تعارض دو نص است. فی المثل حدیثی می‌گوید: استعمال دخانیات حرام و حدیثی دیگر چنین استعمالی را مباح و جایز می‌داند.

* آیا در فرض مذکور جمع میان متعارضین ممکن نیست؟

گاهی ممکن است و این در صورتی است که دو دلیل عام و خاص باشند و گاهی ممکن نیست و این در صورتی است که دو دلیل متباین باشند.

* ما نحن فیه از کدامین مورد است؟

فرضی است که دلیلین متباینین هستند.

* در فرض مزبور که دلیلین متباینین بر واقعه‌ای دلالت دارند چه باید کرد؟

ابتدا باید به بررسی مرجحات یک دلیل بر دلیل دیگر پرداخت بدین معنا که اگر یکی از دو دلیل از جهت سند یا دلالت و یا مرجحات خارجیّه بر دیگری رجحان داشت، اخذ به راجح نموده و شبهه را از سر راه برمی‌داریم.

* اگر در فرض مزبور متعارضین از تمام جهات متکافئین باشند چه باید کرد؟

انما الکلام در همین جاست که آیا در شبهات حکمیه تحریمیّه‌ای که منشأ تعارض دو نصّی است که وجه امتیازی نسبت به هم ندارند براءت جاری کنیم یا احتیاط واجب است؟

باید گفت:

ص: ۶۳

همان دو نظریه‌ای که در باب اجمال نص و فقدان نص مطرح بود در اینجا نیز جریان دارد و ادله طرفین نیز همان ادله است.

* حاصل مطلب در (و الا قوی فیه ایضا عدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

بیان شیخ است مبنی بر اینکه در اینجا نیز احتیاط واجب نبوده و باید اصل برائت جاری شود، چرا که دلیلی بر وجوب احتیاط نداریم مگر دو دسته دلیل:

۱- ادله عامه‌ای که به نحو عموم دلالت بر وجوب احتیاط در تمام شبهات می‌کرد که بررسی و عدم قبول و رد آنها را دانستی.

۲- برخی از ادله خاصی که در خصوص متعارضین وارد شد مثل مرفوعه زراره از امام باقر علیه السلام به نقل از ابن ابی جمهور در کتاب «عوالی اللثالی».

* کدام فراز از این مرفوع در وجوب احتیاط مورد استفاده واقع شده است؟

چهارمین فراز است مبنی بر اینکه: خذ بما فیه الحائطه لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط.

نکته: به حکم این مطلب از میان دو دلیل متعارض باید آن را اخذ مطابق احتیاط است و حکم به حرمت می‌کند، اخذ و آنکه مخالف احتیاط است رها می‌شود و این همان مطلوب اخباری‌هاست.

* پاسخ جناب شیخ از دلیل مذکور چیست؟

این است که اگرچه مرفوعه مزبور اخص از اخبار تخییر است و باید اخذ به اخص کرد لکن چه کنیم که این حدیث ضعیف السند است زیرا از علامه تا زراره سند حدیث قطع و حدیث را از ارزش انداخته است.

* چرا شیخ فرمود رابطه مرفوعه با اخبار تخییر عموم و خصوص است؟

زیرا اخبار تخییر بر دو دسته‌اند:

۱- برخی از همان اول و بدون مرجحات حکم به تخییر بین المتعارضین نموده‌اند که این‌ها اعم از مرفوعه‌اند.

۲- برخی با ذکر پاره‌ای از مرجحات و بطور مطلق فرموده‌اند: اذن فتخییر أحدهما و تدع الآخر که این‌ها نیز اعم از مرفوعه‌اند. پس: مرفوعه اخص از اخبار تخییر است، فبقدم الخاص علی العام.

* منظور از (و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی ...) چیست؟

این است که این حدیث را تنها ابن ابی جمهور در کتاب عوالی اللثالی نقل کرده که خود این کتاب به دلیل نقل احادیث ضعیف و صحیح و یا مهمل مورد طعن و حمله علما بوده است.

مراد از (ثم اذ لم نقل بوجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

این است که در متعارضین نمی‌توان به وجوب احتیاط قائل شد و اخذ به حدیثی نمود که موافق احتیاط است.

ص: ۶۴

* پس مراد از (فنی کون اصل البراءة مرجحاً لما ... الخ) چیست؟

این است که وقتی دلیلی بر اصاله الاحتیاط وجود نداشت و ما قائل به براءت شدیم:

۱- آیا اصل براءت را مرجح یکی از دو متعارض قرار داده و دلیلی را که موافق با اصل براءت است مورد ترجیح قرار می‌دهیم؟
 ۲- و یا حکم به توقف کرده (و اخذ به هیچیک نمی‌کنیم) و یا قائل به تساقط می‌شویم و سپس به عنوان مرجح بودن عند الحیره به سراغ اصل براءت می‌رویم؟

۳- و یا اینکه حکم به تخییر کرده می‌گوئیم: در متعارضین مخیرید که موافق احتیاط را اخذ کنید و یا مخالف را؟

* منظور از (فی اول الامر او دائماً ...) چیست؟

این است که آیا این تخییر، تخییر ابتدائی است بدین معنا که در اولین واقعه مکلف مخیر است و لکن در واقع بعدی الی یوم القیامه باید به همان حدیث عمل نماید؟

و یا این تخییر، تخییر استمراری است. بدین معنا که در هر واقعه‌ای مکلف استقلال دارد و مخیر است که حدیث مخالف احتیاط را اخذ کند یا موافق آن را.

* حاصل مطلب در (المقصود هنا نفی وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که مراد ما در اینجا نفی وجوب احتیاط است که ثابت گردید.

ص: ۶۵

متن:

بقی هنا شیء، و هو: أن الأصولیین عنوانوا فی باب التراجم الخلاف فی تقدیم الخبر الموافق للأصل علی المخالف (۱)، و نسب تقدیم المخالف- و هو المسمی بالناقل- إلى أكثر الأصولیین (۲) بل إلى جمهورهم (۳)، منهم العلامة (۴). و عنوانوا أيضا مسألة تقدیم الخبر الدالّ علی الإباحة علی الدالّ علی الحظر و الخلاف فی (۵)، و نسب تقدیم الحاضر علی المبیح إلى المشهور (۶)، بل یتظهر من المحکمی عن بعضهم عدم الخلاف فی ذلك (۷). و الخلاف فی المسألة الأولى ینافی الوفاق فی الثانية.

كما أن قول الأكثر فیهما مخالف لما یشاهد: من عمل علمائنا علی عدم تقدیم المخالف للأصل، بل التخییر أو الرجوع إلى الأصل الّذی هو وجوب الاحتیاط عند الأخباریین و البراءة عند المجتهدین حتّی العلامة، مضافا إلى ذهاب جماعة من أصحابنا فی المسألتین إلى التخییر (۸).

و یمکن أن یتقال: إن مرادهم من الأصل فی مسألة الناقل و المقرّر أصالة البراءة من الوجوب لا أصالة الإباحة، فیفارق مسألة تعارض المبیح و الحاضر.

و إن حکم أصحابنا بالتخییر أو الاحتیاط لأجل الأخبار الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولی الخبرین من حیث هما، فیفارق المسألتین. لكن هذا الوجه قد یأباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ و تأمل.

ترجمه:

بیان یک مسئله باقیمانده و آن عبارت است از اینکه:

۱- حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجم (در تعارض خبرین) عنوان کرده‌اند:

اشاره

۱- انظر المعارج، ۱۵۶، و المعالم، ۲۵۳ و الفصول، ۴۴۵ و مفاتیح الأصول، ۷۰۵.

۲- انظر نهاية الأصول (مخطوط)، ۴۵۸.

۳- انظر غاية البادئ (مخطوط)، ۲۸۹.

۴- انظر مبادئ الأصول، ۲۳۷ و تهذیب الأصول، ۹۹.

۵- انظر المعارج: ۱۵۷ و مفاتیح الأصول: ۷۰۸.

۶- كما فی غاية المأمول (مخطوط): ۲۲۰.

۷- لعل المقصود ما حکاه السید المجاهد عن غایة المأمول، انظر مفاتیح الأصول: ۷۰۸.

۸- انظر مفاتیح الأصول: ۷۰۵ و ۷۰۸.

ص: ۶۶

مقدم بودن خبر موافق اصل را بر خبر مخالف اصل و نسبت داده شده این تقدیم مخالف که ناقل نامیده می‌شود به اکثر و بلکه اتفاق آنها از جمله علامه.

۲- و نیز (در این مسئله تعادل و تراجیح)، مسئله تقدیم خبر دلالت‌کننده بر اباحه را بر خبر دال بر حظر و اختلاف (مجتهدین) در آن را عنوان نموده‌اند و نسبت داده شده این مقدم داشتن حاضر بر مبیح به مشهور، بلکه از آنچه از جانب برخی مشاهده می‌شود عدم اختلاف در این مسئله (مبیح و حاضر) است.

اشکالات شیخ بر دو مسئله مذکور

اشاره

۱- اختلاف در مسئله اول (مقرّر و ناقل) منافی و (ناسازگار) با اتفاق در مسئله دوم (مبیح و حاضر) است (چرا که هر دو عنوان برای یک مسئله‌اند و تغییر عنوان در یک مسئله نمی‌تواند علت تغییر حکم در آن شود).

۲- قول اکثر اصولیین در این مسئله (که ناقل مقدم است یا حاضر) مخالف است با آنچه از عمل علماء ما در فقه مشاهده می‌شود مبنی بر عدم تقدیم مخالف با اصل (یعنی: ناقل و مقرر). بلکه (عده‌ای قائل) به تخییر و یا رجوع به اصل‌اند (و اصل) همان وجوب احتیاط عند الاخباریین و براءت عند المجتهدین است حتی علامه (که ناقل و حاضر را مقدم می‌دانست، در این مسئله قائل به براءت است).

۳- مضافاً به اینکه جمعی از اصحاب ما در این دو مسئله (مسئله ناقل و مقرّر و مسئله مبیح و حاضر) قائل به تخییراند.

توجیه اشکالات مزبور توسط شیخ

ممکن است گفته شود مرادشان از اصل در مسئله ناقل و مقرر (که آیا مخالف اصل مقدم است یا موافق اصل) اصالة البراءة من الوجوب باشد و نه اصالة الاباحه از حرمت، در نتیجه مسئله (ناقل و مقرّر) از مسئله مبیح و حاضر جدا می‌شود (و این اشکالی جدی نیست).

و حکم اصحاب ما به تخییر (در فقه) و یا به احتیاط (توسط اخباریها) و یا به براءت (توسط مجتهدین روی اصل ثانوی) یعنی دستورات و اخبار رسیده از ائمه) است و نه براساس مقتضای مدلول دو خبر (در علم اصول) که (گفته می‌شد آیا مخالف اصل مقدم است و یا موافق اصل).

در نتیجه این دو مسئله (مسئله اصل اولی با مسئله اصل ثانوی) از هم جدا می‌شوند. اما این توجیه ما نیز با مقتضای ادله (بررسی شده) حضرات سازگاری ندارد.

ص: ۶۷

(تشریح المسائل)

* به چه خبری ناقل گفته می‌شود؟

به خبری که ما را از حکم عقل انتقال می‌دهد به حکم نقل فی المثل عقل می‌گوید:
كل شيء لك حلال. نصی می‌آید و می‌گوید: شرب تنن حرام است.

* به چه خبری مقرر گفته می‌شود؟

به خبری که تأکید کننده و تثبیت کننده حکم عقل است، نه اینکه خود مؤسس باشد فی المثل عقل می‌گوید: شرب تنن حرام نیست، نصی می‌رسد که گفته است شرب تنن حرام نیست و حکم عقل را تثبیت می‌کند. به عبارت دیگر هر خبری که مخالف با اصل باشد ناقل و هر نصی که مطابق با اصل باشد مقرر نامیده می‌شود.

* حاصل مطلب در (و هو ان الاصولیین عنوانوا فی باب الترجیح ...) چیست؟

این است که اکثر اصولیین در باب تعادل و ترجیح گفته‌اند:

اگر دو حدیث باهم تعارض کردند درحالی که یکی ناقل (یعنی مخالف با حکم عقل بوده و دلالت بر حرمت و یا وجوب داشته باشد) و دیگری مقرر (یعنی مطابق با اصل اولی و قاعده عقلیه‌ای باشد که اصل در اشیاء را اباحه و جواز می‌دانند).

خبر ناقل بر خبر مقرر ترجیح دارد و مقدم داشته می‌شود، هرچند برخی هم خبر مقرر را مقدم داشته‌اند، یعنی اینکه مسئله اختلافی است.

* پس مراد از (و عنوانوا ایضا مسأله تقدیم الخبر الدال علی الاباحه ...) چیست؟

این است که حضرات اصولیین در جای دیگری گفته‌اند:

اگر دو حدیث تعارض کردند و یکی از آن دو مبیح (دلالت کننده بر اباحه) و دیگری حاضر (دلالت کننده بر حرمت) بود، حاضر مقدم است بر مبیح بالاتفاق. بدین معنا که در اینجا اختلافی نیست.

* نکته قابل توجه در دو مطلبی که گذشت چیست؟

این است که چرا وقتی حضرات مسئله ناقل و مقرر را عنوان می‌کنند می‌گویند:

فیه خلاف و لکن هنگامی که مسئله مبیح و حاضر مطرح می‌شود بالاجماع حاضر را مقدم می‌دارند.

* مراد از مبیح و یا حاضر بودن حدیث چیست؟

این است که حدیثی که دلالت بر اباحه یک عمل دارد به نحوی که با فقدان عقل نیز حکم به اباحه آن می‌کند، مبیح نامیده می‌شود.

و حدیثی که دلالت بر حظر و حرمت یک عمل دارد، حاضر نامیده می‌شود.

ص: ۶۸

* چه نسبتی میان دو مسئله مذکور برقرار است؟

عموم و خصوص مطلق، بدین معنا که:

- مسئله اول اعم مطلق است، چرا که ناقل اعم است از اینکه دلالت بر وجوب کند (در شبهه وجوبیه) و یا دلالت بر حرمت کند (در شبهه تحریمیه).

- و مسئله دوم اخص مطلق است، چرا که حاضر فقط دلالت بر حرمت دارد (در شبهه تحریمیه).

* مراد از (و الخلاف فی المسأله الاولى ینافی ... الخ) چیست؟

اولین و دومین ایراد و اشکال شیخ است بر حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

۱- اگر در مسئله اول (که عام است) اختلاف وجود دارد، پس باید در مسئله دوم هم (که اخص از مسئله اول است)، اختلاف باشد و نه وفاق.

پس چگونه به اصولیین نسبت می‌دهید که ایشان در مسئله دوم، حاضر را بالاجماع مقدم می‌دارند؟

۲- مگر مسئله ناقل و مقرر با مسئله مبیح و حاضر چه تفاوتی دارد جز اینکه دو عنوان برای یک مسئله‌اند، بدین معنا که یک حدیث دارای دو اسم است حدیثی که دلالت بر حرمت دارد ناقل و یا حاضر و آنکه دلالت بر حلیت دارد مبیح و مقرر نامیده می‌شود. حال چگونه است که وقتی این دو حدیث را تحت عنوان ناقل و مقرر عنوان می‌کنید می‌گوئید: فیه خلاف، لکن زمانی که این دو حدیث را تحت عنوان مبیح و حاضر عنوان می‌کنید می‌گوئید: بالاجماع حاضر مقدم است و در این عنوان اختلافی نیست چرا که به مجرد تغییر عنوان، حکم را تغییر داده‌اید؟

به عبارت دیگر: علماء اصول در مباحث اصولی بحثشان در این است که:

آیا ناقل مقدم است یا مقرر، حاضر مقدم است یا مبیح؟ و در این زمینه اختلاف دارند لکن در فقه نه تنها چنین اختلافی در این مسئله وجود ندارد بلکه همگی بر این قول‌اند که: التخییر و یا الرجوع الی الاصل و سپس اخباری اصل را بر احتیاط می‌گذارد و اصولی اصل را بر براءت؟

* مراد از (مضافاً الی ذهاب جماعه...) چیست؟

سومین اشکال شیخ است به دو مسئله مزبور مبنی بر اینکه: برخی از علماء شیعه در علم اصول هم در هر دو مسئله مورد نظر و قائل به تخییر شده‌اند که نظر سوم بوده و قولی است غیر از دو قول که در مسئله اول به علماء نسبت داده‌اند، پس این نسبت می‌تواند نادرست باشد.

به عبارت دیگر صحبت‌هایی که در علم اصول پیرامون ناقل، مقرر، مبیح و حاضر، کردید در فقه نمی‌کنید و بیان دیگری دارید، در اینجا به دو حدیث متعارض که برخورد می‌کنید می‌گوئید: تخییر. پس آن تقدّم و تأخر چه شد؟

ص: ۶۹

* مراد از (و یمكن ان يقال: انّ مرادهم من الاصل فی الناقل ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است بر ایراد و اشکال اول خودش مبنی بر اینکه می‌توان گفت: مراد از موافق اصل (که مقرر باشد) و مخالف اصل (که ناقل باشد) در مسئله اول، اصالة البراءة از وجوب است و نه اصالة الاباحه عن الحرمة. به عبارت دیگر مراد از مقرر، موافق با اصل برائت است و مراد از ناقل، مخالف با اصل برائت است که دوران امر میان وجوب و عدم وجوب است. و مراد از موافق با اصل یا مبیح در مسئله دوم، اصالة الاباحه یا اصالة البراءة از حرمت باشد و مراد از حاضر یا مخالف اصل هم، همان دالّ بر حرمت که دوران امر میان حرمت و اباحه باشد. حاصل مطالب اینکه چون مسئله اولی اختصاص به شبهات وجوبیه دارد و مسئله دوم مختصّ به شبهات تحریمیّه است باهم تفاوت دارند.

* منظورتان از مطلب اخیر چیست تبیین کنید؟

این است که می‌توان میان آن دو عنوانی که حضرات میانشان فرق گذاشته‌اند (یعنی عنوان ناقل و مقرر و عنوان مبیح و حاضر، از هم جدا نموده بگوئیم:

۱- عنوان ناقل و مقرر مربوط به شبهه وجوبیه است.

۲- عنوان مبیح و حاضر مربوط به شبهه تحریمیّه. چرا؟

زیرا:

۱- از طرفی به حدیث مطابق اصل مقرر و به حدیث مخالف اصل ناقل می‌گویند.

۲- از طرفی نیز موافق اصل و موافق اصل هم در شبهه وجوبیه مطرح است، هم در شبهه تحریمیّه.

فی المثل حدیثی که می‌گوید: دعا عند الهلال واجب است، ناقل به شمار می‌رود و حدیث دیگری را که می‌گوید: دعاء عند الهلال واجب نیست، مقرر می‌نامند.

حال: شاید اصولیین که مسئله مقرر و ناقل را عنوان کرده و گفته‌اند: فیه خلاف مربوط به شبهه وجوبیه باشد. اما عنوان دوم یعنی مبیح و حاضر اختصاص به شبهه تحریمیّه داشته باشد. زیرا که یک حدیث فی المثل می‌گوید: شرب توتون حلال است که این می‌شود مبیح، و حدیث دیگری می‌گوید: تنن حرام است که این می‌شود حاضر.

پس مبیح و حاضر مربوط به شبهه تحریمیّه بوده و در شبهه وجوبیه معنا ندارد. در نتیجه: دو مسئله از هم جدا می‌شوند، مسئله مقرر و ناقل نظرشان به شبهه وجوبیه است و مسئله مبیح و حاضر نظرشان به شبهه تحریمیّه است. وقتی دو مسئله مورد اشکال از هم جدا شد و هر مسئله حکم خود را پیدا کرده دیگر آن اشکال دفع می‌شود.

ص: ۷۰

* پس مراد از (انّ حکم اصحابنا بالتخیر...) چیست؟

پاسخ و یا توجیه شیخ از اشکال دوم خود بر دو مسئله مذکور است مبنی بر اینکه:

اگر حضرات در مباحث اصولی می‌گویند: ناقل و حاضر مقدّم است به لحاظ این است که: ادله خارجی و مقتضای قواعد ثانویه باب متعارضین در برخی موارد امر به توقف و یا اخذ به موافق احتیاط کرده‌اند و برخی از روایات امر به تخیر. به عبارت دیگر:

اگر اصولیها در مباحث اصولی ناقل و حاضر را مقدّم دانسته‌اند به لحاظ امر به توقف یا اخذ به موافق احتیاط است در برخی روایات. و چنانچه در مباحث فقهی قائل به تخیر و یا احتیاط می‌شوند به لحاظ ادله ثانویه است.

پس مباحث فقهی و اصولی حضرات با دو لحاظ صورت گرفته و دو مسئله است. چرا که ممکن است حرفهایشان در اصول روی اصل اولی و سخنانشان در فقه براساس اصل ثانوی باشد و هر اصلی هم مقتضای معنای خود است.

* مرادتان از اینکه حرفها در اصول روی اصل اولی زده شده چیست؟

این است که وقتی دو حدیث باهم تعارض نمودند بدین معنا که:

یکی مثبت تکلیف شده و دیگر نافی تکلیف، علی القاعدة العقلیه باید به کدامیک اخذ و عمل نمود؟

* چه پاسخی به مطلب اخیر داده‌اند؟

در مقرر و ناقل اختلاف کرده‌اند: یک عده علی القاعدة العقلیه، ناقل را مقدّم می‌دارند و عده‌ای مقرر را.

* چرا برخی قائل به تقدّم ناقل شده‌اند؟

می‌گویند: الاصل فی الکلام التأسیس. چون ناقل مؤسس است و حرف تازه می‌آورد پس مقدّم است، و حال آنکه مقرر تثبیت کننده حکم عقل است و چیز تازه‌ای نیاورده است.

* چرا برخی قائل به تقدّم مقرر شده‌اند؟

می‌گویند: عقل و نقل در مقرر هماهنگ و موافق‌اند پس علی القاعدة مقدّم است.

* چرا برخی قائل به تقدّم حاضر شده‌اند نسبت به مبیح؟

می‌گویند: حاضر دفع المفسده عن الانسان می‌کند پس باید مقدّم باشد و آنکه قائل به تقدّم مبیح شده‌اند دلیلشان این است که رفع مشقت می‌کند.

* مرادشان از اصل ثانویه چیست؟

دستورات و اخباری است که راجع به خبرین متعارضین از جانب ائمه به ما رسیده است و اخبار

ص: ۷۱

علاجیه نام دارد. در این اخبار آمده است که: فاذن فتخیر.

* حاصل مطلب در مباحثی که گذشت چیست؟

این است که اصولیین حرفهایشان در علم اصول در این دو مسئله روی قاعده اولیه است و در علم فقه براساس قاعده ثانویه. در نتیجه این دو مسئله (مسئله قاعده اولیه و مسئله قاعده ثانویه) باهم متفاوت و از هم جدا بوده و با این نتیجه اشکال وارد شده بر آن مرتفع می‌گردد.

* منظور شیخ از عبارت (فتأمل) چیست؟

اشاره به این دارد که اگر شیخ توجیهاات ما از اشکالات مزبور بد نیست و لکن خیلی هم قابل قبول و دلپذیر نیست و این در بیانات ما روشن است:

فی المثل ما گفتیم: ناقل و مقرّر مربوط به شبهه وجوبیه است و مبیح و حاضر مربوط به شبهه تحریمیّه، در نتیجه دو مسئله مختلف و متفاوت‌اند چرا که این دو شبهه متمایزاند.

در حالی که علت ذکر شده از ناحیه این حضرات مشتمل بر شبهه وجوبیه و تحریمیّه هر دو می‌باشد.

فی المثل در ناقل و مقرّر گفتند: ناقل مقدم است به این علت که: الاصل فی الکلام التأسیس.

آیا این کلام هر دو شبهه را شامل نمی‌شود؟ چرا شامل می‌شود. به چه دلیل؟ به این دلیل که آن حدیثی که می‌گوید: دعا عند الهلال واجب ناقل و مؤسس است و آن دیگری هم که می‌گوید: شرب التتن حرام باز ناقل و مؤسس است.

پس ناقل هم دربرگیرنده حدیث دال بر حرمت است، هم دربرگیرنده حدیث دال بر وجوب.

* پس آنکه می‌گوید مقرّر است چه می‌گوید؟

می‌گوید: مقرّر، هم شامل حدیثی می‌شود که دلالت بر عدم وجوب دعا عند الهلال دارد هم شامل حدیثی می‌شود که دلالت بر حرمت شرب تنن دارد پس تفاوتی در کار نیست.

* نتیجه این تأمل چیست؟

سخنان شیخ که فرمود: حرفهایی که پیرامون مسئله در اصول زده‌اند براساس اصل اولی و آنچه در فقه فرموده‌اند روی اصل ثانوی است، خیلی مطابق با واقع نیست زیرا اصولیینی که در فقه فرموده‌اند:

التخیر براساس اصل ثانوی نگفته‌اند، بلکه روی اصل اولی گفته‌اند: التخیر، چرا که اصل اولی در متعارضین التخیر است و آنها که در اصول فرموده‌اند: التخیر، باز براساس اصل اولی این حرف را زده‌اند.

* پس تفاوت مطلب و سر قضیه در کجاست؟

در اینجاست که اصل اولی در نظر حضرات متفاوت بوده است بدین نحو که یکی گفته: الاصل الاوّلی، التأسیس، دیگری گفته الاصل الاوّلی، التأكید و دیگری فرموده: التخیر.

ص: ۷۲

متن:

المسألة الرابعة دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية كما إذا شك في حرمة شرب مائع و إباحته للتردد في أنه خلّ أو خمر، و في حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب. والظاهر: عدم الخلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (۱)، و «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (۲).

و استدللّ العلامة في التذكرة (۳) على ذلك برواية مسعدة بن صدقة:

«كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة، أو العبد يكون عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة» (۴).

و تبعه عليه جماعه من المتأخرين (۵).

و لا إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها مستندا إلى أصالة الحلية، فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرف فيهما لأجل اليد، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير و أصالة الحرية في الانسان المشكوك في رقيته، و كذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب و الرضاع فالحلّ مستندة إليه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها، فيحرم وطؤها.

و بالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولى محكومة بالحرمة، و الحكم بحلّيتها

۱- هي رواية مسعدة بن صدقة الآتية بعد سطور، و لم نعثر على غير ذلك في المجاميع الحديثية. نعم، ورد ما يقرب منه في الوسائل ۱۶: ۴۰۳، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ۲.

۲- الوسائل ۱۲: ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

۳- التذكرة (الطبعة الحجرية) ۱: ۵۸۸.

۴- الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

۵- منهم الوحيد البهبهاني في الرسائل الأصولية: ۳۹۹ و الفاضل النراقي في المناهج: ۲۱۱ و ۲۱۶.

ص: ۷۳

إنّما هو من حيث الأصل الموضوعی الثانوی، فالحلّ غیر مستند إلى أصالة الإباحة فی شیء منها. هذا، و لكن فی الأخبار المتقدّمة بل جمیع الأدلّة المتقدّمة من الكتاب و العقل کفایه، مع أن صدرها و ذیلها ظاهران فی المدّعی. ترجمه:

مسئله چهارم (شبهه تحریمی موضوعیه)

اشاره

که دوران امر است میان حرمت و غیر وجوب (از احکام دیگر) در صورتی که شک (ما) در حکم واقعه شخصیّه به خاطر شبهه در علل و عوامل خارجیه است (که ربطی به شارع مقدّس ندارد). چنانکه گاهی در حرمت یا اباحه شرب مایعی به دلیل شک و تردید در این که سرکه است یا خمر، و یا در حرمت گوشتی به دلیل شک (شاک) بین اینکه از گوسفند است و یا از خرگوش شک می‌شود. و به حسب ظاهر در این که مقتضای اصل در این مسئله (شبهه موضوعیه) اباحه است میان (اخباری و اصولی) اختلافی نیست، به دلیل اخبار فراوان در آن (اجرای براءت در شبهه موضوعیه) مثل این کلام معصوم علیه السّلام که می‌فرماید: هر چیزی بر تو حلال است تا اینکه مصداق حرام آن را شناسی و هر چیزی که حلال و حرام دارد برای تو حلال است. و جناب علامه بر این مسئله استدلال نموده به روایت مسعده بن صدقه که می‌فرماید: هر چیزی برای تو حلال است تا اینکه علم پیدا کنی که آن شخصا (مصداقا) حرام است، پس وقتی که شناختی که آن حرام است، از جانب خودت آن را رها کن مثل لباسی که (خریده‌ای) و نزد توست و (شک می‌کنی که) شاید سرقتی باشد و یا بنده‌ای که (از بازار برده‌فروشان خریده‌ای) و در اختیار توست و (شک می‌کنی) که شاید حرّ است و خود را در معرض فروش گذاشته، یا مقهور واقع شد و یا مورد خدعه واقع شده و فروخته شده است یا زنی که تحت تصرّف توست (شک می‌کنی که شاید) او خواهر نسبی یا رضاعی توست، همه این‌ها بر همین (حکم حلیت‌اند) تا اینکه روشن شود برای تو حرام بودنش و یا اقامه شود بینه بر (حرام بودن) آن.

نظر شیخ پیرامون استدلال علامه

و جمعی از متأخرین (در استدلال به این حدیث) از علامه رحمه الله پیروی نموده‌اند. البته اشکالی در ظهور

ص: ۷۴

صدر و ذیل این (حدیث) در اثبات مدّعی (جریان اصالة البراءة در شبهه موضوعیه) نیست، جز اینکه حلال بودن در مثالهای ذکر شده (توسط امام) در آن حدیث، مستند به اصالة البراءة و الحلیة نیست، زیرا لباس و یا بنده (اتباع شده از بازار) اگر ملاحظه شوند به اعتبار یدی که بر آنها تسلط دارد، به خاطر ید، حکم به حلیت تصرّف در آن دو می‌شود و اگر با قطع نظر از ید، این دو را مورد ملاحظه واقع شوند (یعنی کاری به ظهور نداشته و روی اصل تکیه کنیم)، اصل در این دو اصالة الحرمة است (و باید حکم به حرمت کنیم)، به دلیل اصل بقاء ثوب در ملک غیر (یعنی که فروشنده به شما مالک این ثوب نبوده) و اصالة الحرّیة در انسان مشکوک الحرّیة و الرقیة (چرا که این استصحابات مقدّم بر اصل برائت‌اند و در نتیجه حق نداریم که اصالة الحل جاری کنیم، بلکه باید اصالة الحرمة جاری شود).

و این چنین است (حکم) آن زوجه، اگر اصل عدم تحقّق نسب یا رضاع (یعنی ظاهر) ملاحظه شود و اگر قطع نظر از این اصل (ظاهر) شود (اصالة الحلیة جاری نمی‌شود زیرا) اصل این است که عقد مؤثر در زوجیت واقع نشده، پس مباشرت (مرد با) او حرام است.

خلاصه کلام اینکه این امثله سه گانه به ملاحظه اصل اولی (یعنی برائت) محکوم به حرمت‌اند و حال آنکه حکم به حلیت آنها از جهت اصل موضوعی ثانوی (یعنی ظهور است که نشان می‌دهد فروشنده مالک آن لباس بوده و عقد مؤثر در زوجیت)، پس حلیت (در این امثله) مستند به اصل اصالة البراءة نیست.

این بود پاسخ ما به استدلال علّامه رحمه الله، لکن اخباری که (در باب اصالة البراءة) گذشت و بلکه تمام ادله برائت از کتاب و سنت و عقل (در اثبات این مسئله یعنی جریان برائت در شبهه موضوعیه) کافی است، مضافاً به اینکه صدر و ذیل حدیث مزبور، ظهور در این مدّعی دارد.

(تشریح المسائل)

* مراد از (کما اذا شك في حرمة شرب مایع او اباحه ...) چیست؟

ذکر دو مثال است در تبیین شبهه موضوعیه از جمله:

الف) به حرمت خمر و حلیت خلّ در اسلام علم داریم.

به مایعی خارجی برخورد می‌کنیم که نمی‌دانیم خمر است یا خلّ.

در نتیجه: شک می‌کنیم که آیا حلال است یا حرام یعنی شک در حرمت و حلیت آن مایع به خاطر تردّد در خمریت یا حلیت آن است.

ب) به حلیت گوشت گوسفند و حرمت گوشت خوک در اسلام علم داریم.

به قطعه گوشتی در خارج برخوردیم که نمی‌دانیم گوشت گوسفند است یا گوشت خوک.

ص: ۷۵

در نتیجه: شک می‌کنیم که این گوشت حلال است و یا حرام؟

یعنی منشأ شبهه در حرمت و حلیت گوشت، تردّد در غنم بودن یا خوک بودن آن است.

* به نظر شیخ در شبهات موضوعیه چه باید کرد؟

شیخ می‌فرماید: در این باب و به حسب ظاهر اصولی و اخباری اتفاق دارند بر اینکه: الاصل الاباحه و البراءة در نتیجه ارتکاب مشتبه جایز است.

* دلیل شیخ بر مدّعی مذکور چیست؟

روایات بسیاری است که یا مخصوص به شبهات موضوعیه‌اند و یا اینکه به دلیل عمومیتشان شامل شبهات موضوعیه می‌شوند، فی المثل:

- در حدیث کُلّ شیء حلال حتّی تعلم أنّه حرام. از آنجا که لفظ کل شیء عمومیت دارد هم موضوعات کلی را در برمی‌گیرد (مثل استعمال دخانیات) که شبهه حکمیّه است هم موضوعات جزئیّه را شامل می‌شود مثل مسائل مورد بحث ما، که در هر دو حکم به حلیت می‌کند.

و در حدیث کُلّ شیء فیّه حلال و حرام فهو لک حلال، که اختصاص به شبهات موضوعیه داشته و حکم به حلیت می‌کند.

به عبارت دیگر در این گونه احادیث به ما یاد می‌دهند که اگر در حلیت و حرمت چیزی شک کردی تا زمانی که به حرمت آن یقین حاصل نمودی حکم به حلیت کن و مشتبه را مرتکب شو.

* حاصل مطلب در روایه مسعده بن صدقه چیست؟

این است که در این حدیث امام علیه السلام ابتداء فرموده: کُلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک سپس در تبیین مطلب مزبور سه مثال فرموده است:

۱- مثل جامه‌ای که خریداری کرده و پوشیده‌ای، لکن در اینکه تصرّف در آن برایت حلال است یا حرام شک می‌کنی، چرا که شاید دزدی باشد.

۲- یا مثل عبدی که خریداری کرده و الآن نمی‌دانی که تصرّف در آن و به کارگیریش جایز است یا نه؟

چرا که شاید حرّ باشد، لکن به دروغ خود را عبد جا زده تا از مولای جعلی‌اش و کالت در بیع خودش بگیرد، و یا شاید به اجبار او را فروخته باشند و یا شاید فریض داده باشند، پس شاید عبد نبوده باشد و تو حق کار کشیدن از او را نداشته باشی.

۳- یا مثل زنی که او را برای خود عقد نموده‌ای ولی الآن شک داری که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ چرا که احتمال می‌دهی او خواهر نسبی و یا رضاعی تو باشد و تو حق آمیزش با او را نداشته باشی.

و لذا در تمام این موارد بگو: الاصل الاباحه.

ص: ۷۶

* مراد از عبارت (و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك ...) چیست؟
بیان یک قانون کلی از جانب امام است.

* نظر شیخ پیرامون حدیث مزبور و استدلال علامه در اثبات اصل اباحه در ما نحن فیه به آنچه می‌باشد؟

این است که صدر و ذیل حدیث اثبات کننده اصالة الاباحه در شبهات موضوعیه است، لکن از آنجا که حلیت در هر سه مثال مستند به یک اصل موضوعی است و نه به اصالة الاباحه، و لذا حدیث را قدری مخدوش می‌کند.

* در هریک از مثالهای مذکور چه اصل‌هایی وجود دارد؟

۱- اصالة الاباحه و الحلّ جهت تصرف در جامه، عبد و معقوده که یک اصل حکمی است.

۲- اصالة بقاء الثوب فی ملک مالکة الاصلی.

۳- اصالة الحریة (یا عدم تملک العبد) در انسان که هریک اصل موضوعی هستند

۴- اصالة عدم تاثیر العقد در حلیت مرئه.

* حاصل مطلب در (و بالجمله فهذه الامثلة بملاحظة الاصل الاولي محكومة بالحرمة) چیست؟

این است که هر سه مثال بملاحظه اصل اولی محکوم به حرمت‌اند.

* مراد از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

۱- شك ما در حلیت تصرف در جامه مسبب از شك ما در بقاء جامه در ملکیت مالک اصلی آن است.

۲- شك ما در حلیت تصرف در عبد مسبب از شك ما در عبد بودن اوست.

۳- و شك ما در حلیت مرئه مسبب از شك ما در تأثیر عقد است.

پس در اولی اصل عدم تملیک، در دومی اصل حریة یا عدم تملیک و در سومی، اصل عدم تأثیر جاری می‌شود. حال با توجه به جریان اصل موضوعی دیگر جایی برای جریان اصل حکمی اصالة الاباحه نمی‌ماند. در نتیجه با لحاظ اصل اولی هر سه مثال محکوم به حرمت‌اند.

* پس مراد از (و الحكم بحلیتها انما هو من حیث الاصل الموضوع الثانوی ...) چیست؟

این است که اگر امام در هر سه مثال حکم به حلیت و اباحه نموده‌اند براساس اصالة الاباحه عند الشك فی الموضوعات نبوده است تا مدعای ما به واسطه آن ثابت شود، بلکه براساس یک سلسله اصول مسلمة موضوعیة دیگری است که بر اصل موضوعی اولی حکومت دارند.

* منظور از اصل موضوعی ثانوی که حکم حلیت در مثالهای مزبور مستند بر آن‌اند چیست؟

این است که:

ص: ۷۷

در مثال اول و دوم قاعده ید جاری است و قاعده ید می گوید:

ید اماره ملکیت است پس تو حکم کن که این پارچه و یا این عبد ملک بایع بوده است، در نتیجه تمام آثار ملکیت حقیقیه بر آن بار می شود. پس به حکم قانون ید، حکم به اباحه می کنیم.

در مثال سوم که شک ما مسبب از وجود مانعی از موانع است مثل نسب یا رضاع، اصالة العدم جاری کرده حکم به تأثیر عقد و به دنبال آن حکم به اباحه تصرف در آن می نماییم. و لذا دیگر نوبت به اصل استصحاب عدم تأثیر عقد نمی رسد. نتیجه اینکه در هیچیک از امثله مزبور، حلیت مستند به اصالة الاباحه نیست.

* پس مراد از (هذا، و لکن فی باقی الاخبار المتقدمة ...) چیست؟

این است که هر چند حدیث مزبور به واسطه امثله موجود در آن دچار خدشه شد و لکن دو حدیث قبل و بلکه تمام ادله عقلیه و نقلیه براءت و اباحه که در مبحث مربوط به شبهات حکمیه آورده شد مثبت مطلوب ماست علاوه بر اینکه صدر و ذیل حدیث مسعده نیز خود مثبت مطلوب ما باشد.

* حاصل گفتار شیخ به بیان ساده تر چیست؟

این است که حلیت در امثله مزبور روی اصل اولی (یعنی براءت) نیست، بلکه روی اصل ثانوی است.

* منظور از این اصل ثانوی در اینجا چیست؟

بحث ظاهر است بدین معنا که شارع مقدس در بسیاری از امور ظاهر را حجت قرار داده وقتی هم که ظاهر حجت شد، بر اصل مقدم می شود.

فی المثل اگر شما استبراء کرده بیرون آمدی و در حال کار رطوبتی از شما خارج شود و شما شک کنی که رطوبت مزبور پاک است یا نجس، چه می کنی.

اگر به استصحاب عمل کنی، استصحاب می گوید بول است، لکن شارع مقدس می گوید:

اگر استبراء نکرده‌ای، بول است لکن چنانچه استبراء نموده‌ای در صورت دیدن رطوبت حکم به طهارت خود کن یعنی توجه به ظاهر کن.

* ظاهر در امثله مذکور در حدیث چه اقتضائی دارد؟

اقتضاء دارد که پارچه از آن پارچه فروش، عبد از آن برده فروشی و عقد مؤثر در زوجیت است.

به عبارت دیگر ظاهر نشان می دهد که اگر مانعی از ازدواج وجود داشت چه نسبی و چه رضاعی انسان از آن مطلع می شد و کم پیدا می شود که انسان اقوام خود را در محلّ مربوطه نشناسد و یا در بحث لباس و پارچه تسلط مالک بر اموال مربوطه و قاعده ید ظهور در مالکیت او دارد و لذا ما نیز حکم به ظاهر کرده حکم به حلیت می کنیم.

ص: ۷۸

متن:

و توهم: عدم جریان قبح التکلیف بلا بیان هنا، نظرا إلى أن الشارع بين حكم الخمر - مثلا - فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرًا - من باب المقدمه العلميه - فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفه الحرام.

مدفوع: بأن النهی عن الخمر یوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالاً المتردده بين محصورين، و الأول لا یحتاج إلى مقدمه علمیه، و الثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا غیر، و اما ما احتمل كونه خمرًا من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهی تحريمه، و ليس مقدمه للعلم باجتنب فرد محرم یحسن العقاب علیه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنبه على اجتنابه، بین هذا الفرد المشتبه و بین الموضوع الكلّي المشتبه حکمه - کسرب التتن - فی قبح العقاب علیه.

و ما ذکر من التوهم جار فيه أيضا، لأن العمومات الدالّیه على حرمة الخبائث (۱) و الفواحش (۲) و (ما نهاکم عنه فانتهوا) (۳) تدلّ على حرمة أمور واقعيه یحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهم المذكور: ملاحظه تعلق الحكم بكلّي مردّد بین مقدار معلوم و بین أكثر منه، فيتخیل أن التردید فی المکلف به مع العلم بالتکلیف، فيجب الاحتياط.

و نظیر هذا التوهم قد وقع فی الشبهه الوجوبیه، حيث تخيل بعض: أن دوران ما فات من الصلوات بین الأقلّ و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه.

و قد عرفت، و سیأتی اندفاعه.

ترجمه:

یک توهم توهم و گمان عدم جریان قبح عقاب بلا بیان در اینجا (شبهه موضوعیه)

اشاره

نظر به اینکه شارع (فی المثل) حکم خمر را بیان نموده در نتیجه اجتناب از آنچه محتمل الخمر است از باب مقدمه علمیه واجب است، پس (اگر شک کردی که این ظرف خمر است یا سرکه در صورت ارتکاب) عقل، عقاب تو را تقیح نمی کند، به ویژه اگر مصادف با واقع شود، دفع می شود به اینکه:

۱- آل عمران / ۱۵۷.

۲- آل عمران / ۳۳.

۳- الحشر / ۷.

دفع توهم مزبور توسط شیخ

نهی از خمر (که همان کبری کلّی الخمر حرام است) موجب حرمت آن افراد و مصادیقی (از خمر می‌شود که مکلف) تفصیلاً به آن علم داشته (و فی المثل بداند که این مایع خمر است) و یا (موجب حرمت آن افرادی از خمر است که) اجمالاً- معلوم‌اند (و مکلف مردّد است کدامیک از احد الانائین خمر است این یا آن)، پس آن معلوم بالتفصیل نیاز به مقدمه علمیه (که می‌گوید از هر احتمالی باید اجتناب کنی)، ندارد و آن‌هم که معلوم بالاجمال است متوقف است بر اینکه باید از اطراف شبهه اجتناب کنی (و نه از شک بدوی) (یعنی وقتی شارع حکم کلی را بیان نمود، تو باید تفصیلاً موضوع را بدانی یا اجمالاً اگر تفصیلاً به آن علم داشته باشی دیگر نیاز به مقدمه نداری و اگر اجمالاً بدانی، از اطراف شبهه باید اجتناب کنی).

و اما آنچه (یعنی این یک طرفی که) بدون علم اجمالی خمر بودنش محتمل است، حرمتش از نهی شارع دانسته نمی‌شود و لذا (این یک ظرف) مقدمه برای علم اجمالی نیست (و یا معلوم بالاجماع نیست) برای اجتناب از مصداق حرامی که عقاب بر (مرتکب آن) نیکوست.

پس فرقی نیست بعد از فرض عدم علم تفصیلی به حرمت این (ظرف) و علم اجمالی به حرمت خمیری که متوقف است علم بر اجتناب از آن بر اجتناب این خمر مشتبّه، میان شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه (یعنی وقتی نه علم تفصیلی وجود دارد نه علم اجمالی، تفاوتی میان این فرد مشتبّه (که کدامیک از دو ظرف خمر است) و آن حکم کلی مشتبّه مثل اینکه شرب تن حلال است یا حرام در جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد.

جریان توهم مزبور در شبهه حکمیه

آنچه پیرامون توهم مزبور ذکر شد در (شبهه حکمیه) نیز جاری است، زیرا عمومات دلالت‌کننده بر حرمت خبائث و فواحش، دلالت دارند بر حرمت خبائث واقعیّه و نصّ (ما نهیکم عنه فانتھوا) دلالت دارد بر حرمت امور واقعیّه که احتمال دارد شرب تن از جمله این امور واقعیّه و (خبائث واقعیّه) باشد.

منشأ توهم مذکور

ملاحظه تعلق حکم است به کلی (بدین معنا که) مردّد است میان مصادیق معلومه و میان بیشتر از این‌ها (فی المثل شرب تن و دیگر ظروف مشکوک) که در نتیجه خیال می‌کند (که تکلیف معلوم است) و مکلف به مردّد (میان اقل و اکثر) پس (وقتی شک در مکلف به است) احتیاط واجب است و (لکن گفته شد که هم باید حکم دانسته شود هم موضوع یعنی علم به کبری و صغری).

ص: ۸۰

نظیر این توهم گاهی در شبهه وجوبه نیز واقع شده، آنجا که برخی خیال کرده‌اند که دوران ما فات میان اقل (یک نماز) و اکثر (دو نماز) موجب احتیاط است که پاسخ آن را دانستی و دفع آن نیز بزودی خواهد آمد.

مقدمه:

اصولین در مباحث قبلی گفتند که:

۱- براساس آن ادله اربعه‌ای که در شبهات تحریمیه حکمیه قائل به اصالة البراءة شدیم در باب شبهات تحریمیه موضوعیه نیز برائتی می‌شویم.

۲- یکی از مهم‌ترین ادله مزبور دلیل العقل بود، بدین معنا که عقل می‌گفت: تنجز تکلیف بدون بیان و عقاب آور بودن تکلیف بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدمه مذکور مراد از (و توهم: عدم جریان قبح التکلیف ... الخ) چیست؟

این است که برخی گمان کرده‌اند:

قاعده قبح عقاب بلا بیان در شبهه موضوعیه جاری نمی‌شود، چرا که از جانب شارع بیان وارد شده است، خصوصاً در مواردی که مکلف محتمل الخمریه را مرتکب شود و مصادف با واقع هم در آید که در اینجا عقاب قبیح نمی‌باشد.

البته عند عدم المصادفه، تجری بر محتمل الحرمة است و عقاب ندارد لذا وقتی شک می‌شود این ظرف خمر است یا خل؟ این گوشت مذکی است یا میتة که هر یک از مصادیق شبهه موضوعیه است، چنانچه مکلف مرتکب شود عقاب او قبیح نیست. چرا که قبلاً شارع فرموده بود الخمر حرام.

* دلیل متوهم را توضیح دهید؟

۱- آنچه وظیفه شارع بوده بیان حکم کلی است که فی المثل بفرماید: الخمر حرام.

۲- این حکم کلی در عبارت حرمت علیکم الخمر و یا حرمت علیکم المیتة، بیان شده است.

۳- کلی خمر موجود است به عین وجود افرادش در خارج یعنی کلی مرآتیت داشته و در حقیقت همان حکم افراد است.

۴- الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه و نفس الامریه بدین معنا که علم و جهل مکلف در آن دخالتی ندارد، چنانکه این قید در

دلیل مزبور هم نیامده و حکم روی طبیعت خمر و یا میتة رفته است پس

ص: ۸۱

از هر چیزی که در خارج خمر نامیده می‌شود شربش حرام و باید از آن اجتناب نمود.

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که:

گاهی خمر تفصیلاً برای ما معلوم است، فی المثل می‌دانیم که فلان ظرف خمر است و گاهی خمر اجمالاً برای معلوم است. بدین معنا که میان دو ظرف شک داریم که کدامیک خمر است حال متوهم می‌گویید: شارع نفرموده: الخمر المعلوم حرام، یعنی علم در موضوع اخذ نگردیده و ما علم موضوعی نداریم، بلکه فرموده الخمر حرام. یعنی طبیعت خمر حرام است پس حکم شارع شامل تمام خمرها می‌شود چه ما بدانیم و چه ندانیم.

در نتیجه: این ظرفی که تو شک داری خمر است یا حل، چنانچه خمر باشد، حرمتش بیان گردید.

حال:

۱- با وجود بیان برای ما اشتغال یقینی به وجوب اجتناب از خمر واقعی حاصل شده.

۲- اشتغال یقینی عقلاً مستلزم فراغت یقینیه است.

۳- فراغت یقینیه به اجتناب از خمرهای معلوم بالتفصیل، معلوم بالاجمال و محتمل و مشکوک حاصل می‌شود.

۴- این اجتناب از باب مقدمه علمیه است (تا علم حاصل شود از همه خمرهای واقعی دوری شده است).

۵- مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

در نتیجه اجتناب از محتمل الخمریه نیز واجب است.

* هدف متوهم از این استدلال چیست؟

این است که وقتی اجتناب از محتمل الحرمة واجب است، دیگر قبح عقاب بلا بیان در اینجا هم که شبهه موضوعیه است جاری نمی‌شود. پس شبهه موضوعیه جای قانون اشتغال یقینی است و نه جای براءت عقلیه.

* پاسخ شیخ به این توهم چیست؟

این است که بله، حکم تحت عنوان لا تشرب الخمر از جانب شارع صادر شده است لکن بیان تنها با بیان حکم تمام نمی‌شود. بلکه هر تکلیفی چه امر باشد و چه نهی اگر بخواهد فعلی و منجز بشود، باید هم صغرای خطاب و هم کبرایش محرز و مسلم شود یعنی تمامیت بیان در گرو دو امر است یکی بیان صغری و دیگری بیان کبری.

ص: ۸۲

آنگاه:

۱- نسبت به مواردی که علم تفصیلی داریم به اینکه فلان مایع خمر است، هم موضوع محرز است هر حکم لذا مصداق لا تشرّب واقع می‌شود یعنی اجتناب می‌شود از خود حرام واقعی و دیگر نیازی به مقدمه علمیّه نمی‌باشد.

۲- و نسبت به مواردی که علم اجمالی داریم به خمریت یکی از دو مایع، در صورتی این علم منجز بوده و واقع را بر ما منجز می‌کند که اطراف علم اجمالی محصوره باشد. منتهی برای اجتناب از خمر واقعی باید مقدمه از همه اطراف شبهه اجتناب نمود تا یقین حاصل شود که از خمر واقعی اجتناب شده است.

البته در اینجا اجتناب از پیش از اطراف شبهه لازم نیست، چرا که هم موضوع محرز است هم حکم.

* پس مراد از عبارت (و اما ما احتمال کونه خمر من دون علم اجمالی... الخ) چیست؟

این است که نسبت به مواردی صرفاً برای ما محتمل‌التحریم‌اند و لکن علم اجمالی هم نداریم، مشمول خطاب واقع نمی‌شود، چرا: زیرا تمامیت بیان در گرو احراز صغری و کبری است تا آنجا که بتوانیم بگوئیم! هذا خمر، کلّ خمر حرام، فهذا الخمر حرام. و حال آنکه در ما نحن فیه صغری یعنی خمریت محرز نیست و نمی‌توان گفت هذا خمر تا کلی یعنی نهی لا تشرّب بر او بلا شود.

* حاصل پاسخ شیخ به توهم مزبور چیست؟

این است که:

۱- بیان حکم کلی به تنهایی به درد شبهات موضوعیّه نمی‌خورد و مانع از جریان قانون قبح عقاب بلا بیان نیست.

۲- همان‌طور که اگر موضوع کلی مثل شرب تن مشتهه الحکم می‌بود، قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود همین‌طور هم اگر موضوع جزئی مثل (هذا المائع) مشتهه الحکم باشد قانون قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود.

* حاصل مطلب در عبارت (و ما ذکر من التوهم جار فیه ایضا... الخ) چیست؟

بیان یک اشکال دیگری است مبنی بر اینکه: اگر قبح عقاب بلا بیان به این دلیل که حکم کلی را می‌دانی در شبهات موضوعیه جاری نباشد، پس باید این قانون در شبهات حکمیه نیز جاری نباشد.

* دلیل مستشکل در این مدعی چیست؟

این است که در شبهه تحریمیّه نیز می‌توان به طریقی به کبری دست یافت فی المثل شارع فرموده:

ص: ۸۳

(حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْخَبَائِثَ) و یا (حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ).

خوب خبیث حرام است لکن سؤال این است که معلوم الخبائث مورد نظر شارع است یا خبیث واقعی، مسلماً خبیث واقعی چرا که الفاظ دلالت بر معانی واقعیه خود دارند پس خبیث واقعی مورد نظر است چه شما بدانی و چه ندانی.

حال سؤال ما این است که حرمت شرب تنن (فی المثل) نسبت به حرمت علیکم الخبائث شبهه موضوعیه است یا حکمیّه؟ باید بگوئید موضوعیه.

یعنی همان‌طور که آن ظرف نسبت به حرم الخمر، شبهه موضوعیه است، شرب تنن نیز نسبت به حرمت علیکم الخبائث شبهه موضوعیه است (اگرچه خودش فی حد نفسه) حکم کلی است و کلی شبهه حکمیّه است و احتیاج به نصّ دارد، لکن فعلاً-مورد بحث ما نیست).

لکن نسبت به کلی مافوقش (حرمت علیکم الخبائث)، شبهه موضوعیه است.

حال شارع فرموده:

خبیث حرام است.

شاید تنن از جمله خبائث باشد

پس: شرب تنن حرام است و شما نمی‌توانید قانون قبح را در اینجا جاری کنید.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

همان پاسخی است که از اشکال اول داد یعنی تنها با علم به حکم کلی بیان تمام نمی‌شود، بلکه باید علم به صغری و کبری هر دو پیدا شود بدین معنا که بتوانی بگویی:

هذا خمر شرب تنن خبیث

الخمر حرام الخبیث حرام

فهذا حرام فشرب تنن حرام

* حاصل مطلب در (و نظر هذا التوهم قد وقع فی الشبهه الوجوبیه ...) چیست؟

این است که همان توهمی که در باب شبهات حکمیّه تحریمیّه وجود دارد در باب شبهات وجوبیه نیز پیش آمده و حضرات مدّعی عدم جریان قبح عقاب بلا بیان هستند.

فی المثل نمازهایی از شما فوت شده لکن مقدار آنها برای شما مشکوک و مردد است میان ۱۰۰۰ و یا ۱۰۰۰۰، در اینجا قبح عقاب بلا بیان جاری نیست چرا که شارع فرموده: اقض ما فات یعنی حکم کلی از عبارت (من فاتته فریضه فلیقضها) و شما باید از باب مقدمه علمی اکثر را اتیان کنید تا یقین به فراغت ذمه حاصل نمایید.

ص: ۸۴

* بیان ساده‌تر مطلب فوق چیست؟

این است که در بیان شارع که فرمود: اقص ما فات، ما فات معلوم مورد نظر است و یا ما فات واقعی، قطعاً ما فات واقعی به دلیل وضع الفاظ در معانی واقعیه چه بدانی، چه ندانی و لذا اکثر را اتیان کرده تا آن مشکوک مرتفع شود.

* پاسخ شیخ چیست؟

این است که در اینجا نیز باید هم حکم (کبری) را بدانی هم موضوع (صغری) را بدین معنا که:

هذه الصلاة قد فاتت مني. (صغری)

كل ما فات عليّ يجب قضاؤه. (کبری)

هذه الصلاة يجب عليّ قضاءه. (نتیجه)

پس: در اینجا نیز قانون قبح جاری می‌شود.

ص: ۸۵

متن:

فإن قلت: إن الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه - لاحتمال كونه محرّما - فيجب دفعه.

قلنا: إن أريد بالضرر العقاب و ما يجرى مجراه من الأمور الأخرى، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان. وإن أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان - كما في المضارّ الدينيّة - فوجب دفعه عقلا لو سلّم، كما تقدم من الشيخ و جماعة، لم يسلم وجوبه شرعا، لأن الشارع صرح بحليّة ما لم يعلم حرّمته، فلا عقاب عليه، كيف و قد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام؟
فإن قيل:

نختار - أولا - احتمال الضرر المتعلّق بأمر الآخرة، و العقل لا يدفع ترتبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرح في «العدة» في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة: من أنه لو كان هناك في الفعل مضرّة آجلة ليّنها.

و ثانيا: نختار المضرّة الدينيّة، و تحريمه ثابت شرعا، لقوله تعالى: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (۱)، كما استدللّ به الشيخ أيضا في «العدة» على دفع أصالة الإباحة (۲)، و هذا الدليل و مثله رافع للحليّة الثابتة بقولهم عليهم السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (۳).

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرى، إلا أن قولهم عليهم السّلام:

«كلّ شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخرى.

و أما الضرر الغير الأخرى، فوجب دفع المشكوك منه ممنوع، و آية «التهلكة» مختصّة بمظنة الهلاك، و قد صرح الفقهاء في باب المسافرين:

بأن سلوك الطريق المذى يظنّ معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا في باب التيمم و الإفطار لم يرخّصوا إلّا مع ظنّ الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الإفطار و التيمم مع الشك أيضا، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلّق الحكم في الأدلّة بخوف الضرر الصادق، مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضا.

۱- بقره/ ۱۹۵.

۲- عدّة الأصول (الطبعة الحجرية): ص ۲۹۹، س ۱۰ في بيان الأشياء المحظورة و المباحة.

۳- الوسائل: ج ۱۲، ص ۶۰، ب ۴ من أبواب ما يكتسب به، ح ۴.

ص: ۸۶

ترجمه:

اشکال

ضرر در فرد مشتبه (چه موضوعی باشد چه تحریمی) به احتمال حرام بودنش، محتمل است پس دفع آن (ضرر محتمل) واجب است. پاسخ شیخ به اشکال مزبور

اگر از احتمال ضرر، عقاب اراده شده باشد و یا آنچه جاری مجرای عقاب است امور اخروی (مثل انحطاط رتبه و ...)، پس (مکلف از این جهت) حکم به قبح عقاب بلا بیان در امتیت است.

و اگر (از احتمال ضرر) اموری اراده شده است که عقل بدون وجود بیان جلوی آنها را نمی‌گیرد مثل ضررهای دنیوی (که دانستن یا ندانستن مکلف اثری در تأثیرگذاری آنها ندارد) سلماً که وجوب دفع این (ضرر دنیوی) را بپذیریم و چنانچه عقیده شیخ و جماعتی از علماست لکن وجوب شرعی آن مسلم نیست، چرا که شارع مقدس (با بیان کل شیء لک حلال) تصریح فرموده به حلیت آن تا زمانی که حرمت آن معلوم نیست (تا اینکه تعلم انه حرام بعینه)، پس عقابی بر ارتکاب مشتبه از جهت احتمال عقاب دنیوی و اخروی) وجود ندارد، چگونه چنین می‌گوئید و حال آنکه: گاهی شارع حکم به جواز ارتکاب ضرر قطعی غیر متعلق به آخرت (یعنی دنیوی) می‌کند همان‌طور که فرض (مورد بحث ما) ضرر محتمل در دنیاست.

اشکال

اولاً: ما (در هر شبهه‌ای) اختیار می‌کنیم احتمال ضرری که مربوط به آخرت است و عقل ترتب عقاب را (بر مرتکب شبهه) و بدون بیان از بین نمی‌برد (و این) به دلیل احتمال مصلحت در عدم البیان و واگذاری این مسئله به چیزی است که عقل اقتضای آن را دارد، چنانکه (شیخ طوسی) در کتاب عده در پاسخ به آنچه قائلین به اصالة الاباحه که گفته‌اند اگر در اینجا (شبهه موضوعی) ضرری در فعل بود (شارع) آن را بیان می‌فرمود، تصریح نموده است.

ثانیاً: ضرر دنیوی و تحریم آن شرعاً ثابت است به دلیل این قول خدای تعالی که (با دست خودتان، خودتان را در هلاکت نیندازید)، چنانکه جناب شیخ (طوسی) در دفع اصالة الاباحه نیز به این مسئله (احتمال مصلحت) استدلال نموده است. و این دلیل و مثل این دلیل از بین برنده حلیت ثابت‌ای که در کل شیء لک حلال حتی ... نمی‌باشد، چرا که (حتی تعلم تا وقتی است که لا تلقوا نیامده).

ص: ۸۷

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

به فرض که احتمال مصلحت در عدم بیان ضرر اخروی را بپذیریم، لکن این فرموده شارع که (کلّ شیء لکّ حلال...) بیان (و دلیلی است) بر عدم عقاب اخروی (در ارتکاب به شبهه موضوعیه) اما ضرر غیر اخروی (یعنی دنیوی) مشکوک واجب الدفع نیست و آیه شریفه تهلکه اختصاص به (علم) و یا ظنّ به هلاکت دارد و فقهاء در باب مسافر تصریح فرموده‌اند به اینکه پیمودن راهی (و یا مسافرتی) که مقطوع و یا مظنون به خطر است، معصیت است و نه مطلق هر سفری که در آن خطر است.

و این چنین است (حکم) در باب تیمّم و اخطار که علماء (اجازه نداده‌اند به مکلفین) مگر در صورت ظن (و نه صرفاً شک) به ضرری که سبب حرمت عبادت می‌شود.

بله، عده قلیلی از علمای متأخر انسحاب (مجاز بودن) حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز ذکر نموده‌اند، لکن نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است بلکه بنا بر تعلق حکم در ادله به ترس از ضرر قطعی در صورت شک.

(تشریح المسائل)

* حاصل اشکال در (الضرر محتمل فی هذا الفرد...) چیست؟

این است که در شبهه موضوعیه:

- احتمال می‌دهیم که این مایع در واقع خمر باشد و حرام.

- احتمال خمریت و حرمت مستلزم احتمال ضرر است و دفع ضرر محتمل عقلاً واجب است

پس: احتیاط و اجتناب از این مایع مردّد و مشتبه واجب است.

یعنی اگر کسی مرتکب مشتبه شود و دفع ضرر نکند مستحقّ عقوبت است.

* آیا این اشکال تنها اختصاص به شبهه موضوعیه دارد؟

خیر، هیچ شبهه‌ای نیست که احتمال ضرر در آن نباشد، حق شبهه حکمیه فی المثل اگر از شما بپرسند شرب تنن حلال است یا حرام، چه می‌گوئید؟ می‌گوئید اگر احتمال حرمت برود مستلزم احتمال ضرر است.

* چه تفاوتی میان اشکالهای قبلی با این اشکال وجود دارد؟

اشکالات قبلی اختصاص به شبهه موضوعیه داشتند چرا که مستشکل می‌گفت شارع حکم کلی را بیان کرده و حجت بر بندگان تمام شده، پس در موضوعات باید احتیاط نمود اما این اشکال شامل تمام شبهات می‌شود و مستشکل می‌گوید:

ص: ۸۸

هر شبهه‌ای ملازم با احتمال ضرر است.

دفع ضرر محتمل واجب است

پس: احتیاط در شبهه واجب است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

می‌گوید: اگر مرادتان از این ضرر محتمل، ضرر اخروی است قابل قبول نمی‌باشد، چرا که هر شبهه‌ای مستلزم عقاب نیست و قانون قبح عقاب بلا بیان جلوی احتمال عقاب را گرفته به ما می‌گوید: ایمن باش و ترس که عقابی در کار نیست چرا که حرمت را نمی‌دانی. پس ما عند الشبهة (تکلیفیه و نه شبهه در مکلف به) احتمال عقاب نمی‌دهیم.

۲- و اگر مرادتان ضرر دنیوی باشد، این ضرر را قبول داریم، چرا که شرب تن ملازم با ضرر دنیوی است چه بدانیم چه ندانیم.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است یا نه؟

* پاسخ شیخ به سؤال مزبور و اشکال فوق چیست؟

این است که معلوم نیست که دفع ضرر دنیوی واجب باشد، چرا؟ زیرا شما دست به هر عملی که بزیند احتمال ضرر در آن داده می‌شود آیا به صرف احتمال ضرر دست از کار کشیده عمل نمی‌کنید؟ و لذا سلّمنا که ما دفع ضرر دنیوی را بپذیریم بدین معنا که:

۱- هم صغری را بدانیم یعنی که هر شبهه‌ای احتمال ضرر دنیوی دارد.

۲- هم کبری را بدانیم یعنی که دفع ضرر دنیوی عقلاً واجب است.

لکن شارع اجازه ارتکاب موضوعات مشتبه را به ما داده است کجا؟

آنجا که فرموده: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام» و یا «کلّ شیء مطلق حتّی یرد علیه النهی» و یا الأشياء کلّها علی هذا ... در نتیجه عقل از این حکمش که می‌گفت: يجب الاحتیاط عند الشبهة المحتملة صرف نظر می‌کند و می‌گوید: لا يجب الاحتیاط عند الشبهة.

* پس مراد از (نختار اولاً: احتمال الضرر المتعلّق بأمر الآخرة ... الخ) چیست؟

در حقیقت اشکال و اعتراضی است به پاسخ جناب شیخ از اشکال قبل (چهارم) مبنی بر اینکه ممکن است هریک از دو شق احتمالی را که شما تصویر نمودید اختیار و انتخاب کرده و بگوئیم مراد از قانون مزبور این شق است.

ص: ۸۹

* مراد مستشکل از این اعتراض و اشکال چیست؟

می‌خواهد بگوید: همان‌طور که دفع ضرر دنیوی را پذیرفتید باید دفع ضرر اخروی را نیز قبول کنید به عبارت دیگر:

- هر شبهه‌ای دارای ضرر است چه دنیوی چه اخروی.

- دفع ضرر عقلا واجب است.

پس: دفع ضرر اخروی و دنیوی عقلا واجب است.

به عبارت دیگر مستشکل می‌گوید: احتمال دارد که ما شق اول را که مراد از ضرر محتمل، ضرر اخروی و عقوبت است اختیار کنیم

و در نتیجه بگوئیم: قانون قبح در اینجا جاری نشده و عقل حکم به لزوم دفع عقوبت نمی‌کند.

* اگر شیخ پرسد پس قاعده قبح عقاب بلا بیان چه می‌شود چه پاسخ می‌دهند؟

می‌گوید:

۱- شاید مصلحت در این بوده که با وجود تکلیف شارع مقدس آن را بیان نکرده و امر را به عقل مکلف واگذار نموده باشد.

۲- در اینجا عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان نکرده و احتمال عقاب باقی است پس دفع آن عقاب احتمالی واجب است.

* به عبارت دیگر:

وقتی شما شک می‌کنید که شرب تنن حلال است یا حرام و یا این ظرف خمر است یا حلّ. عقل نمی‌تواند بگوید چون نمی‌دانم

پس عقاب بر من قبیح است چرا؟ زیرا شاید در این ندانستن تو مصلحت بوده و الا خدا تو را نیز مطلع می‌کرد.

پس اگر عقل احتمال داد که شاید شرب تنن حرام باشد ممکن است این حرمت بر من منجز باشد، هر چند این انجام را مصلحتا

ندانم. لکن این ندانستن من و شما مستلزم صرف نظر شارح از تکلیفش نمی‌باشد.

بنابراین حکم عقل در اینجا این است که: احتمال عقاب وجود دارد. دفع عقاب محتمل واجب است و قاعده قبح در اینجا جریان

نمی‌یابد.

ثانیا: اینکه گفته شد دفع ضرر محتمل دنیوی واجب نیست چرا که شارع فرموده: کل شیء مطلق حتّی یرد فیه النهی، قابل قبول ما

نیست، چرا؟

زیرا شارع فرموده:

ص: ۹۰

- خودتان را به دست خودتان به هلاکت نیندازید و انداختن خود به تهلکه حرام است.
- شاید شرب تنن هلاکت داشته باشد.

پس: شرب تنن، افتادن به تهلکه و حرام است.

* خلاصه کلام چیست؟

این است که:

۱- بیان شرعی می‌گوید از هر آنچه در واقع هلاکت است باید دور کنید تا اشتغال یقینی حاصل شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است.

۳- فراغت یقینی به این است که از هلاکت مقطوعه، معلومه بالاجمال و التفصیل و حتی از محتمل نیز از باب مقدمه علمیه اجتناب کنی.

پس بیان شرعی بر تحریم و حرمت ارتکاب ضرر دنیوی محتمل وجود دارد.

* اگر شیخ پرسد که پس کلّ شیء مطلق چه می‌شود چه پاسخ می‌دهد؟

می‌گوید: آیه شریفه لا تلقوا برآن احادیث ورود دارد در نتیجه موضوع آنها را از بین می‌برد.

* دلیل مستشکل بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- موضوع این احادیث این بود که کلّ شیء شك فی حلیته و حرمته فهو لك حلال حتی تعرف.

۲- با آمدن لا تلقوا ما بر حرمت و لزوم اجتناب یقین حاصل می‌کنیم یعنی غایت که حاصل شد، حلیت مغیبا از بین می‌رود به عبارت دیگر هر حکمی که مغیبا شد عمرش تا غایتش می‌باشد.

* حاصل مطلب در (لو سلّمنا احتمال المصلحة فی عدم بیان الضرر الاخروی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به مستشکل مبنی بر اینکه:

۱- اینکه در شق اول گفتید: عقل، حکم به عدم عقاب نمی‌کند چرا که شاید مصلحتی در عدم بیان و واگذاری امر به مکلف داشته باشد، قبول نداشته و می‌گوئیم:

اولاً: احتمال مزبور مربوط به صدر اسلام است و در زمان ما وجود ندارد.

ثانیا: اینکه عقل صرفاً به خاطر احتمال مصلحت در عدم بیان حکم به عقاب نکند قابل قبول نیست، چرا که حکم عقل عدم بیان است و اصل تام می‌باشد حتی اگر قطع داشته باشیم که مصلحت در عدم بیان بوده.

ثالثاً: به فرض که عقل به خاطر احتمال مزبور حکم به عدم العقاب نکند، لکن شرع در کلّ شیء لك حلال، اجازه ارتکاب در محتمل الحرمة داده در نتیجه: با استفاده از بیان شرع اطمینان حاصل می‌کنیم

ص: ۹۱

که عقابی در کار نیست.

۲- اینکه در شقّ دوّم گفتید: دفع ضرر محتمل و مشکوک دنیوی عقلا واجب است و در این مسئله به آیه لا تلقوا تمسک کردید قبول نداشته و می گوئیم:

اولاً: آنچه از هلاکت به ذهن تبادر می کند، هلاکت و عقوبت اخروی است نه ضررهای دنیوی.

ثانیاً: سلّمنا که هلاکت در آیه شریفه عمومیت داشته و شامل ضرر دنیوی هم بشود اما مثبت دفع ضرر محتمل دنیوی نمی باشد. چرا؟ زیرا در تمامیت بیان دو چیز معتبر است:

۱- احراز صغری بدین معنا که ارتکاب فلان مایع سبب القاء در هلاکت است.

۲- احراز کبری بدین معنا که القاء در هر هلاکتی حرام است.

لکن در ما نحن فیه احراز صغری نشده است چرا که شاید ضرر در کار باشد و شاید ضرر در کار نباشد در نتیجه: شمول خطاب مشکوک است.

به عبارت دیگر: آیه شریفه می فرماید: خود را به هلاکت نیندازید و این مربوط به جائی است که من علم به هلاکت و در نتیجه علم به عقاب داشته باشیم و حال آنکه عند الشبهة نمی دانیم که هلاکت در کار هست یا نه و شبهه از این جهت موضوعیه است.

* اگر گفته شود هر چند علم به هلاکت نداریم لکن ظنّ به هلاکت داریم چه پاسخ می دهد؟

می گوید اگر بگوئید که: الی التهلكة ظنّ را هم شامل می شود چرا که ضرر مظنون مثل ضرر معلوم است، پس دفع ضرر مظنون واجب است.

می گوئیم: باید بدانید که این آیه شریفه اگر شامل هلاکت معلومه و مظنونه هر دو بشود، شامل هلاکت مشکوک نمی شود.

* حاصل مطلب شیخ چیست؟

این است که:

اولاً: ما احتمال عقاب اخروی نمی دهیم و به فرض که چنین احتمالی هم بدهیم، لکن شارع به حکم کل شیء لک حلال احتمال عقاب را از بین می برد.

ثانیاً: احتمال ضرر دنیوی هم اگر مقطوع و مظنون باشد، دفعش واجب است، لکن احتمال ضرر و یا عقاب دنیوی محتمل دفعش واجب نیست.

* شاید شیخ بر این استدلال که هر کجا ظنّ به ضرر داشتیم دفع آن لازم و ارتکابش حرام است و نه صرف احتمال و شک در ضرر چیست؟

ص: ۹۲

۱- اینکه فقهاء در باب مسافر تصریح نموده‌اند به اینکه رفتن به راهی که ظنّ به هلاکت در آن باشد معصیت است و نه رفتن به راهی که صرفاً احتمال خطر در آن می‌رود.

۲- فتوای ایشان در باب تیمّم این است که اگر انسان ظنّ به ضرر در استعمال آب پیدا کند نوبت به تیمّم با خاک نمی‌رسد.

۳- فتوای فقهاء در باب افطار رمضان این است که اگر ظنّ حاصل شود که روزه برای شما ضرر دارد باید افطار کنی لکن به صرف احتمال و شک حق افطار ندارد.

* پس مراد از عبارت (نعم ذکر قلیل من متأخری ... الخ) چیست؟

این است که برخی از متأخرین معتقدند که در شک به ضرر هم می‌شود تیمّم و یا افطار کرد لکن این مطلب نه به خاطر این است که ارتکاب محتمل الضرر دنیوی هم حرام است تا شاهد شما باشد.

بلکه به دلیل خاص یعنی خوف ضرری است که در روایت آمده است.

و خوف از ضرر همان‌طور که با قطع به ضرر و ظنّ به خطر هست در احتمال و شک در ضرر نیز هست.

پس دفع ضرر محتمل دنیوی لازم نیست.

به عبارت دیگر:

اگر عدّه‌ای از علمای متأخر انسحاب حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز آورده‌اند به دلیل تعلق حکم در ادلّه به ترس از ضرر در صورت شک است نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است.

ص: ۹۳

متن:

لكن الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السميّة إذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه.

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنّما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوي من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخرى كذلك، إلّا أنّه قد يتحد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع أخرى، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه، و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها في الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد.

و حينئذ: فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.

فإن قلت: إذا فرضنا قيام أماره غير معتبره على الحرمة، فيظنّ الضرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشك و الظنّ الغير المعتمد.

قلنا: الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر، أما الأخرى، فلأنّ المفروض عدم البيان، فيقبح. و أما الدنيوي، فلأنّ الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، بل القطع بها أيضا لا يلزمه، لاحتمال انحصار المفسده فيما يتعلّق بالأمر الأخرى.

و لو فرض حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص عن التزام حرمة، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيوي من الحركات و السكنات.

ترجمه:

پاسخ شیخ به آخرین بند از اشکال سوم

امّا انصاف (در مسئله مزبور) الزام عقل است به دفع ضرر محتمل همچون حکم به دفع ضرر مقطوع (و مظنون)، كما اینکه در برخورد با مایعی محتمل السّمیه (اگر به وجدانتان مراجعه کنید چنین حکمی)، بالوجدان فهمیده می‌شود و این در صورتی است که در هر دو احتمال (یعنی دو طرف شک) از تمام جهات (نفع و ضرر) متساوی فرض شوند (و حال آنکه تاکنون شیخ می‌فرمود: دفع ضرر محتمل دنیوی واجب نیست) لکن حکم عقل به وجوب دفع ضرر متیقن (و مظنون و محتمل)، به ملاحظه ضرر بما هو ضرر است، همان‌طور که حکم می‌کند به وجوب دفع ضرر اخروی، الّا آنجا که گاهی متحد می‌شود با ضرر دنیوی عنوانی که مترتب می‌شود بر آن (عنوان نفعی اخروی، که عقل در وجوب دفع چنین ضرری استقلال ندارد (و دفع آن را لازم نمی‌شمارد)، از این رو عقل امر شارع را به تسلیم خود (در اثر جرم و یا جنایت) جهت

ص: ۹۴

اجرای حدود و یا قصاص و به خطر انداختن خود در هنگام جهاد و وادار کردن (او) بر کشتن دیگری و یا بر ارتداد را انکار نمی‌کند و زشت نمی‌شمارد.

در این صورت که جایز است شارع مقدس ضرر دنیوی مقطوع (و یا مظنون...) را به دلیل مصلحتی (اخرویه و مهم‌تر از آن) مباح نماید، پس مباح دانستن شارع ضرر مشکوک را به دلیل مصلحت آزاد بودن بندگان و یا مصالحی غیر از آن بالاولی جایز است (بدین خاطر فرموده: کل شیء لک حلال).

اشکال چهارم

اگر فرض کنیم اقامه شدن یک اماره غیر معتبره را (مثل خبر واحد در موضوعات و یا خبر ضعیفی...) بر حرمت (مثلاً شرب تن و یا شرب فلاخن ظرف) پس گمان ضرر می‌رود که در نتیجه دفع آن (ضرر مظنون و نه حرمتش) واجب می‌شود، (چرا که اماره غیر معتبره در مورد حرمت حجت نیست) در صورتی که اجماع مرکب بر عدم تفاوت میان شک و ظن غیر معتبر وجود دارد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

ظن به حرمت مستلزم ظن به ضرر نیست.

اما (اینکه مستلزم ضرر) اخروی نیست، چون فرض این است که حرمت بیان نشده (زیرا ظن غیر معتبر بیان نیست)، پس عقاب بلا بیان قبیح است. و اما (اینکه مستلزم ضرر) دنیوی است چون که حرمت ملازمتی با ضرر دنیوی ندارد، بلکه قطع به حرمت یک (چیز) نیز ملازم با ضرر آن چیز نیست چرا که احتمال دارد مفسده در اموری باشد که تعلق به امور اخروی دارند.

و اگر حصول ظن (اماره غیر معتبره) به ضرر دنیوی فرض شود چاره‌ای نیست جز التزام و گردن نهادن به حرمت آن مثل سایر امور دنیوی از جمله حرکات و سکنات که مظنون الضرر هستند.

(تشریح المسائل)

* مراد از ظن معتبر چیست؟

رسیدن خبر از جانب مخبر عادل و یا موثق است فی‌المثل اگر عادل خبر دهد که مثلاً شرب تن حرام است:

اولاً: این خبر موجب ظن معتبر به حرمت تن است.

ثانیاً: چون خبر عادل حجت است ظن معتبر نیز حجت است چه این ظن، ظن به حکم (یعنی حرمت) باشد و چه ظن به اثر (یعنی ظن به ضرر) مثل تن که برای انسان ضرر دارد.

ص: ۹۵

* مراد از ظن غیر معتبر چیست؟

همان خبر ضعیف و یا رسیده از فرد غیر عادل و غیر موثق است که فی المثل به ما بگوید شرب تنن حرام است.

* چرا به چنین اماره‌ای غیر معتبر گفته می‌شود؟

زیرا قادر بر اثبات حرمت مورد ادعایش مثلاً در شرب تنن نیست.

* نکته مورد نظر در اماره غیر معتبره چیست؟

در اینجاست که در اثبات ضرر معتبر است، زیرا که عقل در باب دفع ضرر تفاوتی میان قطع به ضرر و یا ظنّ به ضرر قائل نیست. به عبارت دیگر اگر از طریق حدیثی ضعیف، ظن به حرمت و ظنّ به ضرر پیدا کردید ظن به حرمت فاقد حجّیت است و لکن ظنّ به ضرر حجّت می‌باشد.

* انما الکلام در چیست؟

این است که اگر ما ظنّ به ضرر نداشتیم و تنها احتمال ضرر دادیم فی المثل شک کردیم که شاید شرب تنن حرام باشد و شاید ضرر، ظن به حرمت هیچ، ولی همان‌طور که دفع ضرر مظنون واجب است دفع ضرر محتمل هم واجب است.

* اصول عملیه از جهت محل جریان بطور کلی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- اصول موضوعیّه، یعنی اصل‌هایی که در رتبه قبل از حکم در نفس موضوع حکم جاری می‌شوند.

۲- اصول حکمیّه، یعنی اصولی که پس از تکمیل موضوع حکم در هنگامه شک در نفس الحکم الشرعی جاری می‌شوند.

* اصول موضوعیّه خود بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم: ۱- اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی بدین معنا که نتیجه اصل موضوعی فی المثل حرمت و یا نجاست است لکن اصل حکمی نتیجه‌اش حلیت و یا طهارت است و یا بالعکس. ۲- اصل موضوعی موافق با اصل حکمی بدین معنا که نتیجه هر دو یکی است فی المثل طهارت و یا حلیت است.

* اصول حکمیّه بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم: ۱- اصول حکمیّه‌ای که در رابطه با شک، در احکام شرعیّه فرعیّه کلیه الهیه جاری می‌شوند مثل اصول جاریّه در شبهات حکمیّه.

۲- اصول حکمیّه‌ای که در رابطه با شک در احکام شرعیّه فرعیّه جزئیّه جاری می‌شوند مثل اصل‌های جاری‌شونده در شبهات موضوعیّه.

ص: ۹۶

* کدامیک از اصول موضوعیه و حکمیّه از نظر رتبه بر دیگری تقدّم دارند؟

عند المحققین اصول موضوعیه که در موضوع الحکم جاری می‌شوند از حیث رتبه بر اصول حکمیّه که در نفس الحکم جاری می‌شوند تقدّم دارند و لذا تا زمانی که اصل موضوعی در میان باشد نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد، خواه اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد و یا نباشد.

به عبارت دیگر، اصول موضوعیه وارد بر اصول حکمیّه‌اند، چرا؟

زیرا که:

۱- موضوع نسبت به حکم به منزله علت نسبت به معلول و یا سبب نسبت به مسبب است.

۲- بلاشک علت از نظر رتبه بر معلول مقدّم و تخلف معلول از علت تامه محال است.

پس: موضوع از نظر رتبه بر حکم مقدم است.

به عبارت دیگر ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له. بنابراین: ابتدا باید موضوع الحکم تثبیت گردد و سپس حکمی برای آن اثبات شود. حال، اگر در مرتبه موضوع اصلی از اصول عملیه جاری شد و موضوع را نابود گردد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد، چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

* مسئله فوق در چه صورتی است؟

در صورتی است که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی باشد.

* آیا اگر اصل موضوعی هم‌نتیجه با اصل حکمی باشد می‌توان اصل حکمیّه جاری نمود؟

خیر، چرا که تحصیل حاصل است و آن محال است.

* خلاصه مطلب چیست؟

این است که اصل موضوعی به منزله اصل سببی است و اصل حکمی به منزله اصل مسببی است و مادامی که اصل سببی باشد نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد.

* تذکیره‌ای که موجب طهارت و حلیت است به چه معناست؟

۱- بر مبنای جناب آخوند عبارت است از امور خمسّه یعنی فری الأوداج الاربعه، بالحديد، على القبلة، مع التسميه، مع كون المذكي مسلما، باضافه قابلیت ذاتیه محل برای تذکیره. مراد ایشان این است که:

تذکیره یک حقیقت بسیطه‌ای است که از مجموع این پنج امر به اضافه قابلیت محل حاصل می‌گردد.

۲- بر مبنای میرزای نائینی عبارتست از:

حقیقت مرکبه از پنج امر مذکور و اما قابلیت محل امری است خارج از حقیقت تذکیره و جنبه شرطیت دارد، چرا که اگر قابلیت باشد آن امور خمسّه در طهارت و حلیت تأثیر خواهند گذاشت و الا فلا.

* حال اگر در قابلیت حیوانی برای تذکیره شک کردیم با توجه به دو مبنای فوق چه باید بکنیم؟

ص: ۹۷

۱- بر مبنای آخوند اصالة عدم التذكية جاری می‌کنیم، زیرا این حیوان در زمان حیات مذکمی نبوده و پس از حیات است که شک می‌کنیم در تذکيه لذا استصحاب می‌کنیم عدم را تا زمان خروج روح و ذبح مذبح.

۲- بر مبنای جناب میرزا عدم التذكية جاری نمی‌شود، چرا که قابلیت حیوان برای تذکيه حالت سابقه ندارد نه وجودا نه عدما پس جای استصحاب نیست. بلکه مرجع، عند الشك در قابلیت آن، به اصالة الطهارة و الحلیه است.

* حاصل مطلب در (لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه ...) چیست؟

این است که عقل دفع ضرر مشکوک را نیز واجب می‌داند چرا که میان موارد قطع به ضرر دنیوی با ظن و یا شک در آن فرقی نمی‌گذارد.

* دلیل شیخ بر این مدعی چیست؟

این است که اگر مایعی در برابر شما باشد که احتمال دهید سم باشد لکن نه احتمال راجح، بلکه متساوی الطرفین بالوجدان به احتمال مزبور ترتیب اثر نمی‌دهید؟ چرا کاملا توجه کرده و از آن مایع محتمل السمیه پرهیز می‌کنید.

* پس مراد از (لكن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقن ...) چیست؟

این است که سخن ما در و الانصاف کلیت ندارد.

* بیان مطلب فوق چیست؟

این است که ضرر را از دو جهت می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: ۱- ضرر بما هو ضرر؛ ۲- ضرر در کنار مصالح مهم‌تر. حال آنجا که عقل می‌گوید: دفع ضرر دنیوی مقطوع و یا محتمل واجب است به لحاظ جهت اول یعنی ضرر بما هو ضرر است و نه به لحاظ ضرر در کنار مصالح مهم‌تر.

* چرا جهت دوم مورد ملاحظه عقل نیست؟

زیرا عقل در این جهت حکم بالاستقلال به وجوب دفع ندارد.

* پس اگر شارع امر کند که تسلیم شو تا حد الهی جاری شود منظورش چیست؟

ضرر دنیوی است، لکن چون موجب نجات از عقاب اخروی است عقل منکر آن نشده و تقبیح نمی‌کند همان‌طور که در جهاد و قصاص چنین است.

* حاصل این بحث چیست؟

این است که گاهی شارع مقدس و عقل به خاطر مصالحی مهم‌تر، دفع ضرر مقطوع دنیوی را نیز مباح می‌نمایند تا چه رسد به تجویز ضرر محتمل دنیوی آن‌هم به خاطر مصلحت تسهیل. در نتیجه دلیلی بر وجوب دفع مطلق ضرر دنیوی در دست نیست.

ص: ۹۸

* حاصل مطلب در (اذا فرضنا قیام اماره غیر معتبره ... چیست؟

بیان اشکالی دیگر است مبنی بر اینکه شما گفتید:

ظن به ضرر دنیوی قائم مقام قطع به ضرر است. (صغری)

دفع ضرر مقطوع عقلا و شرعا واجب است. (کبری)

پس: دفع ضرر مظنون نیز واجب است. (نتیجه)

و ما می گوئیم:

۱- اگر اماره معتبره‌ای دلالت کند بر حرمت، ظن به حرمت پیدا شده و لازم الاجتناب است.

۲- ظن به حرمت ظن به ضرر و خطر است.

پس: همان گونه که شما هم گفتید: دفع ضرر مظنون واجب است.

حال:

۱- اگر اماره غیر معتبره‌ای دلالت بر حرمت کند، مثلاً فاسقی بگویند که فلان امر در اسلام حرام است، اگرچه فاقد ارزش است و

لکن ظن و گمان به حرمت حاصل می‌شود.

۲- ظنّ به حرمت، ظنّ به ضرر است و واجب الدفع.

۳- بالاجماع میان شک و ظنّ غیر معتبر تفاوتی نیست.

پس: اگر دفع ظنّ غیر معتبر واجب باشد، شک به ضرر نیز باید واجب الدفع باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که ظن به حرمت آنهم ظنّ غیر معتبر مستلزم ظنّ به ضرر نمی‌باشد چه دنیوی چه اخروی.

* چرا شیخ می‌فرماید: ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر اخروی و عقوبت نیست؟

زیرا فرض این است که بیانی از جانب شارع نرسیده و آنهم که رسیده حجت نیست. بنابراین قانون عقلی یعنی قبح عقاب بلا بیان

حاکم است.

* چرا از نظر ایشان ظن به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نیست؟

۱- زیرا چه بسا مفسده حرمت منحصر باشد در مفسده و عقوبت اخرویه در نتیجه ظن به حرمت موجب ظن به ضرر دنیوی نیست

بلکه گاهی قطع به حرمت هم مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نمی‌باشد چرا که مسئله تبعیدی صرف و دارای ضرر اخروی است.

۲- سلّمنا که ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی باشد ما ملتزم به حرمت آن می‌شویم چنانکه ملتزم شدیم به حرمت سفر با ظنّ

به ضرر.

ص: ۹۹

متن:

و ینبغی التنبیه علی أمور:

الأول: أن محل الكلام فى الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعى يقضى بالحرمة، فمثل المرأة المرذدة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محل الكلام، لأن أصله عدم علاقة الزوجية-المقتضية للحرمة- بل استصحاب الحرمة، حاكمه على أصالة الإباحة.

و نحوها: المال المرذد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له، و أما مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ینبغى الإشكال فى عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بیعه و نحوه مما يعتبر فيه تحقق المائیة.

و أما إباحة التصرفات الغير المترتبة فى الأدلة على ماله و ملكه، فیمكن القول بها، للأصل. و یمكن عدمه، لأن الحلیة فى الأملاك لا بد لها من سبب محلل، بالاستقراء، و لقوله علیه السلام: «لا یحل مال إلا من حیث أحله الله» (۱).

و مبنى الوجهین: أن إباحة التصرف هى المحتاجة إلى السبب، فیحرم مع عدمه و لو بالأصل. و أن حرمة التصرف محمولة فى الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير- و لو بالأصل- ینتفى الحرمة.

و من قبیل ما لا ینجرى فیہ أصالة الإباحة: اللحم المرذد بین المذكى و المیتة، فإن أصالة عدم التذكية-المقتضية للحرمة و النجاسة- حاكمه على أصالتی الإباحة و الطهارة.

و ربما یتخیل خلاف ذلك: تارة لعدم حجیة استصحاب عدم التذكية (۲)، و أخرى لمعارضه أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، و الحرمة و النجاسة من أحكام المیتة (۳).

و الأول مبنى على عدم حجیة الاستصحاب و لو فى الأمور العدمیة.

و الثانى مدفوع:

أولاً: بأنه ینفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكية و لو بالأصل، و لا یتوقف على ثبوت الموت حتى ینتفى بانتفائه و لو بحکم الأصل، و الدلیل علیه: استثناء (ما ذكیتم) من قوله (وَمَا أَكَلِ السَّبْعِ) (۴)، فلم ینبغى الشارع إلا ما ذكى، و إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله علیه و غیره من

۱- الوسائل، ج ۶، ص ۳۷۵، الباب ۳ من أبواب الأنفال، الحدیث ۲.

۲- هذا الوجه للسید العاملی فى المدارك، ج ۲، ص ۳۸۷.

۳- هذا الوجه للسید الصدر فى شرح الوافیة (مخطوط)، ص ۳۶۵.

۴- المائدة/ ۳.

ص: ۱۰۰

الأمر الوجودیة المعبره فی التذکة، فإذا انتفی بعضها- و لو بحکم الأصل- انتفت الإباحة. و ثانيا: أن المیتة عبارة عن غیر المدکة، إذ لیست المیتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل کل زهاق روح انتفی فیہ شرط من شروط التذکة فهی میتة شرعا. و تمام الکلام فی الفقه.

ترجمه:

توجه و آگاهی به چند مسئله:

[تنبيهات]

تنبيه اول

اشاره

اینکه محل سخن (ما) در شبهه موضوعیه که حکم شد در آن به اصالة الاباحه در جائی است که در آنجا یک اصل موضوعی (و یا یک اصل حکمی) که ایجاب کند حرمت را وجود نداشته باشد (فی المثل شک دارم که این ظرف پاک است و یا نجس که می گوئیم: ان شاء الله پاک است). پس مثل زنی که مردّد است میان زوجه بودن و زوجه نبودن از محل بحث ما خارج است (و جای جریان اصل براءت نیست) به دلیل (استصحاب) اصالة عدم علقه زوجیت که ایجاب کننده حرمت است و بلکه به دلیل استصحاب حرمت (که مثلا زمانی این زن بر او حرام بود) که حکومت (سببی و مسببی) دارد بر اصالة الاباحه. و مثل آن زن، مالی است که (شخص) مردّد است میان اینکه مال خودش است و یا ملک غیر، در صورتی که قبلا ملک دیگری بوده (یعنی حالت سابقه دارد) که در اینجا نیز استصحاب می کنید عدم ملکیت را و دیگر اصالة البراءة جاری نمی شود. و اما در صورت عدم حالت سابقه (برای آن)، بر ترتب نیافتن احکام ملکیت بر آن اشکالی وجود ندارد از قبیل جواز فروش و امثال آن (از وقف، هبه و ...) یعنی از جمله آثاری که تحقق ملکیت در آن شرط و معتبر است.

اباحه تصرفات در اموری که مقید به ملکیت نیستند

و امّا اباحه تصرفاتی که مال بودن و ملکیتش در ادله شرعیّه شرط نیست (مثل خوردنی‌ها) پس امکان دارد این قول (اباحه در تصرف) در آنها به دلیل اصل براءت چنانکه ممکن است (در برخی دیگر) عدم جریان آن (یعنی اصل براءت)، چرا که حلیت در اموال و لو خوردنی‌ها ناگزیر از سبب محلّل است (چه این سبب هدیه باشد یا که حق المازّه و یا ...) به دلیل استقراء و تفحص و به دلیل این سخن معصوم که فرموده: مالی حلال نمی شود مگر از یک جهتی که خدا آن را حلال کرده است.

ص: ۱۰۱

مبنای دو وجه مذکور

اساس این دو وجه (که آیا می‌توان تصرفات دیگر را انجام داد یا نه؟) این است که:

- ۱- آیا اباحه تصرف (و حلّیت) نیازمند به سبب (محلّ) است، تا با نبود آن چنین تصرفی حرام باشد و لو بالاصل (فی المثل شک داریم که در فلان غذا مسبب محلّ محقق شده یا نه؟ که اصل عدم تحقّق جاری می‌شود).
 - ۲- و یا اینکه حرمت تصرف در ادلّه حمل شده است بر ملک غیر، و به عبارت دیگر: (آیا حلّیت تصرف سبب محلّ می‌خواهد یعنی سبب محلّ در آن شرط است یا اینکه نه، بلکه ملک الغیر بودن مانع است که در این صورت نمی‌توانیم اصل برائت جاری کنیم چون که سبب محلّ محرز نیست).
- پس با جریان عدم ملکیت غیر و لو بالاصل (که الاصل عدم المانع) حرمت منتفی می‌شود.

حکم شیء مردّد میان مذکّی و میتّه

و از قبیل اموری که اصالة الاباحه (به دلیل اصل سببی) در آن جاری نمی‌شود، لحمی است که مردّد است میان مذکّی بودن و میتّه بودن (در حالی که اماره‌ای بر حلّیت آن وجود نداشته باشد).

پس (در اینجا استصحاب) اصالة عدم تذکیه که نتیجه‌اش حرمت است و نجاست، حاکم است بر اصالة الاباحه و الطهاره و چه بسا خلاف آن (مطلب فوق)، مورد خیال واقع شود.

۱- گاهی به دلیل عدم حجّیت استصحاب عدم تذکیه.

۲- و گاهی دیگر به دلیل تعارض اصالة عدم تذکیه با اصالة عدم الموت. (چرا که اصل عدم تذکیه، مردار است و اصل عدم مردار بودن مذکّی است که تعارضاً و در نتیجه تساقطاً) و حرمت و نجاست از احکام مردار بودن است نه از احکام تذکیه تنها (و اصل عدم مردار است).

پاسخ شیخ به بند اوّل تخیل مزبور

این است که این بند مبنی است بر (قول) به عدم حجّیت استصحاب حتی در استصحابات عدمیه (و حال آنکه خدشه‌کنندگان در استصحابات وجودیه بر استصحابات عدمیه اتفاق نظر دارند و این اصل عدمی است و حجّت می‌باشد).

پاسخ شیخ به بند دوم تخیل مزبور

این است که:

ص: ۱۰۲

اولاً: عدم تذکيه و لو بالاصل (نه بالوجدان) در حکم به حرمت و یا نجس بودن کفایت می‌کند و (حرمت و نجاست) متوقف بر ثبوت میتة و مردار بودن نیست تا اینکه حرمت به سبب انتفاء مردار بودن از میان برود و لو بالاصل (عدم الموت، یعنی اصل این است که مردار نشده پس حرام هم نیست)، بلکه (عدم الاذن هم در حرام بودن یک امر کافی است).

دلیل شیخ بر مدعی مزبور

دلیل بر این مطلب (که موضوع حرمت و نجاست مجرد عدم تذکيه است و نه مردار بودن) استثناء (ما ذَکَّيْتُمْ) است (توسط حب تعالی) در این فرموده‌اش که و آنچه که درنده‌ای (پس از شکار) از آن خورده است، شارع آن را مباح ندانسته مگر اینکه (قبل از مردن توسط شما) تذکيه شده است (پس آنچه تذکيه نشده است حرام است) و معیار اباحه اکل (از نظر شارع) بردن نام خدا هنگام ذبح است و غیر از این آیه، دیگر آیات وجودیه است که در تذکيه معتبر شده است. پس اگر برخی از این امور وجودیه (همچون قبله و بسم الله و ...) منتفی شود و لو بالاصل منتفی می‌شود اباحه.

ثانیاً: میتة همان لم یدکي (یعنی همان امر عدمی) است، چرا که مرد از منحصر نیست به حیوانی که انفة افتاده و مرده است، بلکه خروج (جان) هر حیوانی به هر شکلی که باشد در صورتی که یکی از شروط تذکيه در آن منتفی شود شرعاً میتة است.

(تشریح المسائل)

* با ذکر مثال بفرمائید مراد از اصول موضوعیه چیست؟

این است که اگر شما در برخورد با زنی (فی المثل) شک کنید که زوجه شما شده است یا نه؟ در اینجا باید گفت: الاصل عدم تحقق زوجیه، که این یک اصل موضوعی است. حال:

۱- وقتی علقه زوجیت محقق نشده باشد، چنین زنی اجنبیه است.

۲- زن اجنبیه بر شما حرام است.

پس: این زن مشکوک بر شما حرام است و نمی‌توانید اصل حکمی اصالة الحلیة جاری کنید.

* آیا در چنین مواردی نمی‌توان اصل حکمی جاری نمود؟

چرا همان‌طور که اصل موضوعی را جاری کردیم به طریق دیگری می‌توانیم اصل حکمی را جاری کنیم. فی المثل یک وقتی فلان زن بر تو حرام بود، حال شک می‌کنی که آیا اکنون بر تو حلال شده یا نه؟

استصحاب حرمت جاری می‌کنی. پس در جریان اصل موضوعی، استصحاب عدم زوجیت را جاری کردید و در جریان اصل حکمی استصحاب حرمت را.

ص: ۱۰۳

* حاصل مطلب در تنبیه اول شبهه موضوعیه چیست؟

این است که اصالة الاباحه در يك موضوع خارجی جزئی وقتی جاری می‌شود که در آنجا و در رتبه قبل از آن يك اصل موضوعی و یا حکمی که اقتضای حرمت کند و حاکم بر این اصل (اباحه) وجود نداشته باشد، و الا با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی‌رسد چرا که موضوع ندارد.

فی المثل در حالی که آمیزش با زوجه از نظر اسلام قطعاً حلال و با اجنبیه بدون نکاح شرعی قطعاً حرام است، اگر شخصی برخورد کند با زنی که: مردّد است که زوجه اوست و یا اجنبیه؟ و در نتیجه شك کند که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ نمی‌تواند اصالة الاباحه را جاری کند.

* چرا اصالة الاباحه در اینجا جاری نمی‌شود؟

زیرا شك در حلیت و حرمت مسبب از این شك است که آیا علقه زوجیت میان این زن و خود (شاک) منعقد شده است یا نه؟ لذا استصحاب می‌کند عدم علقه زوجیت را و در نتیجه حکم به حرمت آمیزش می‌کند پس نه تنها اصل موضوعی حاکم است، بلکه اصل حکمی و استصحاب حرمت هم حاکم است.

* چرا استصحاب حرمت در اینجا حاکم است؟

زیرا این زن یک زمانی قطعاً بر این مرد حرام بوده و اکنون شك دارد که آیا آن حرمت سابق در اثر عقد نکاح رفته و حلیت آمده است یا نه؟

لذا استصحاب می‌کند بقاء و همان حرمت سابقه را و دیگر نوبت به اصالة الاباحه نمی‌رسد.

* در تبیین مطلب فوق یعنی شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی مخالف در رتبه سابقه وجود دارد یک مثال دیگر بزنید؟

۱- حیوانی که مذکّی باشد شرعاً طاهر و حلال است.

۲- حیوان میتة شرعاً نجس و حرام است.

۳- گوشتی در وسط بیابان افتاده و ما شك می‌کنیم که آیا مذکّی است یا میتة در نتیجه شك می‌کنیم که طاهر و حلال است یا نه؟ در چنین جایی اصالة الحلیت و الطهارة جاری نمی‌شود.

* چرا؟

زیرا اصالة عدم التذکّیه در رتبه سابقه جاری شده و حکم به نجاست و حرمت آن می‌شود و لذا نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* پس مراد از (و اما مع عدم سبق ملک احد علیه فلا ینبغی الاشکال ...) چیست؟

ذکر مثال دیگری است که اصل موضوعی در آن وجود داشته و اصل حکمی یعنی اصالة الاباحه در آن جاری نمی‌شود فی المثل:

ص: ۱۰۴

- ۱- مالی که ملک خود انسان است قطعاً از نظر اسلام تصرف در آن جایز است.
- ۲- مالی که ملک غیر است قطعاً بدون احراز رضایت مالکش تصرف در آن حرام است.
- ۳- در خارج به مالی برخورد کرده‌ایم که نمی‌دانیم مال خودمان است و یا مال دیگری.
- ۴- به دنبال تردید فوق شک می‌کنیم که آیا تصرف در آن حلال است یا حرام؟

در اینجا چهار صورت متصور است:

- ۱- اگر یقین داریم که این ملک از اول ملک خودمان بوده نه اینکه به سبب بیع یا هبه از دیگری به من منتقل شده باشد. در چنین موردی تصرف مباح است چرا که مورد تردید نیست.
 - ۲- و اگر یقین داریم که این مال ملک غیر است و قطعاً به من منتقل نشده، در چنین موردی تصرف من بدون رضایت مالک آن جایز نیست.
 - ۳- و اگر یقین داریم که مال مزبور روزگاری ملک غیر بوده لکن اکنون شک داریم که به من منتقل شده است یا نه و به دنبال این شک، دوباره شک می‌کنم که آیا این مال حلال است یا نه؟ در اینجا نیز جای اصالة الاباحه نیست، بلکه:
 - ۱- جای استصحاب عدم انتقال و یا به عبارت دیگر جای استصحاب بقاء بر ملک مالک اصلی است که خود اصل موضوعی است و نوبت به جریان اصل حکمی و یا اصالة الاباحه نمی‌دهد.
 - ۲- و یا جای استصحاب حرمت تصرف است که باز هم نوبت به اصالة الاباحه نمی‌رسد که این فرض مورد بحث ماست.
 - ۴- و اگر اصلاً نمی‌دانم که آیا مال مزبور از اول ملک من بوده و یا مال غیر و در نتیجه نمی‌دانم که آیا تصرف در آن حلال است یا نه؟ باید قائل به تفصیل شوم مبنی بر اینکه:
 - ۱- برخی از تصرفات در لسان دلیل متوقف شده بر ملکیت بدین معنا که تا شخص متصرف، مالک یک ملک نباشد، حق تصرفات مزبور (همچون بیع و ...) را نسبت به آن ملک ندارد چرا که در حدیث آمده:
- لا بیع الا فی ملک و عتق و ...
- ۲- و برخی از تصرفات در لسان دلیل متوقف بر احراز رضایت مالک اصلی و یا اذن مالکی و یا اذن شاری مثل تصرف دو دوست در وسائل یکدیگر با احراز اذن فحوائی. و مثل رضایت میزبان به تصرف میهمان در طعام و مثل اذن شارع به استفاده رهگذران از میوه‌های ممرور بها.
- * آیا در بخش اول از تفصیل مذکور اصالة الاباحه جاری می‌شود؟
- خیر بخش اول از تصرفات جای جریان اصالة الاباحه نیست چرا که اصل عدم تحقق ملکیت یک

ص: ۱۰۵

اصل موضوعی است و این اصل موضوعی مقدم بر اصل حکمی اصالة الاباحه است در نتیجه اگر چنین تصرفی صورت بگیرد حرام است.

* آیا در بخش دوم از تصرفات اصل اباحه جاری می‌شود؟

۱- اگر به لحاظ اینکه در اینجا اصل موضوعی در رتبه قبل وجود ندارد، اصالة الاباحه جاری شده و چنین تصرفاتی جایز است.
 ۲- و اگر به لحاظ این باشد که در شرع مقدّس مالکیت انسان نسبت به چیزی دارای علل و اسباب خاصی است، پس حلیت تصرف هم دارای اسباب محلّله است مثل اذن مالک، اذن شارع و ...، اصالة الاباحه جاری نشده و چنین تصرفاتی جایز نیست.

* کدام فرض در ما نحن فیه مورد نظر است؟

این فرض که:

۱- سایر اسباب منتفی است.

۲- ملکیت هم با اصل عدم نفی می‌شود.

پس سببی برای حلیت تصرف وجود ندارد تا که حلال باشد.

* اگر از شیخ پرسیده شود چرا می‌گوئید حلیت تصرف نیز دارای اسباب خاصی است چه پاسخی می‌دهد؟
 می‌فرماید: ۱- به دلیل استقراء؛ ۲- وجود نصّ.

۱- یعنی با جستجو در ابواب مختلفه فقه به این نتیجه رسیده‌ایم که هرکجا حلیت هست سبب خاص هم دارد.

۲- و در حدیث آمده است که: «لا یحلّ مال الا من حیث أحله الله».

در نتیجه حلیت تصرف دارای سبب خاص است.

* مراد از (و مبنی الوجهین انّ إباحة التصرف ... و انّ حرمة التصرف ...) چیست؟

این است که دو وجه مذکور راجع به تصرفات غیر متوقّفه بر ملکیت مبتنی بر دو مبنی است:

۱- اصالة الحظر

یعنی اگر کسی قائل شود به اینکه اباحه تصرف در یک مال نیازمند سبب محلّ است بدون تردید با نبود سبب حرمت می‌آید (اعم

از اینکه عدم چنین سببی را بالوجدان احراز کنیم یا به وسیله اصل عدم آن سبب).

۲- اصالة الاباحه فی الاشیاء

ص: ۱۰۶

یعنی اگر کسی وجود این اسباب را علتِ حلیتِ اباحه تصرف نداند و بگوید:

۱- حلیت مقتضی اصل اولی است.

۲- مقتضی موجود است.

۳- ملکیت دیگری مانع از حلیت در تصرف است.

۴- در چنین موردی شک می‌کنیم که مانع مزبور وجود دارد یا نه؟

با اصل عدم المانع وجود چنین مانعی را رفع می‌کنیم حال:

همان‌طور که اگر عدم المانع الوجدان محرز بود تصرف حلال بود، اگر با اصل نیز این عدم المانع محرز شود، حرمت رفع و حلیت در تصرف می‌آید.

* مراد از (و من قبیل ما یجری فیہ اصاله الاباحه اللحم المرّد ... چیست؟

ذکر مثالی است برای موردی که اصل موضوعی در آنجا وجود دارد و نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد و لذا می‌گوید:

۱- گوسفند مذکّی از نظر اسلام هم پاک است هم حلال.

۲- گوسفند میتّه از نظر اسلام هم نجس است و هم حرام.

۳- در خارج به گوشتی برخورد کرده‌ایم که شک داریم مذکّی است یا میتّه؟

۴- به دنبال شک مذکور شک می‌کنیم که آیا خوردن آن حلال است یا حرام؟ پاک است یا نجس؟ در اینجا نمی‌توان گفت:

۱- شک در حلیت و حرمت به حکم کلّ شیء حلال درست نیست و لذا اصاله الاباحه جاری می‌کنیم.

۲- و شک در طهارت و نجاست به حکم کلّ شیء طاهر صحیح نیست و لذا اصاله الطهاره جاری می‌کنیم.

به عبارت دیگر جای جریان اصول حکمیه نیست، چرا که شک ما در حلیت و طهارت مسبب از شک در مذکّی و یا میتّه بودن است که در رتبه قبل اصاله عدم التذکیه جاری شده حکم به حرمت و نجاست آن می‌کنیم یعنی اصل موضوعی داشته و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی‌رسد.

* پس مراد از (و ربّما یتخیل خلاف ذلک، ...) چیست؟

اشاره شیخ به نظر صاحب مدارک و جناب سید صدر شارح وافیه است که برخلاف نظر شیخ در مثال قبلی نظر داده‌اند مبنی بر اینکه:

در این مثال، استصحاب موضوع عدم تذکیه جاری نمی‌شود و لذا نوبت به اصل حکمی اباحه و طهارت می‌رسد.

ص: ۱۰۷

* منظور از (تاره لعدم حجیه استصحاب عدم التذکیه ...) چیست؟

تصریح صاحب مدارک است به اینکه: استصحاب مطلقا حجت نیست حتی در امور عدمیه که ما نحن فیه (مثال مورد نظر) چنین است. در نتیجه استصحاب به عنوان یک اصل موضوعی جاری نشده و جای اصل حکمی اباحه و طهارت است.

* منظور از (و اخری لمعارضه أصالة عدم التذکیه بأصالة عدم الموت ...) چیست؟

بیان جناب سید صدر است در جریان اصل حکمی در مثال مذکور مبنی بر اینکه: همان طور که مذکی بودن موضوع طهارت و حلیت است که در این مثال مشکوک است. همان طور هم میته بودن موضوع حرمت و نجاست است که در این مثال مشکوک است. حال: استصحاب عدم تذکیه که در بند اول جاری می شود با استصحاب عدم میتویتی که در بند دوم قابل جریان است تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند و لذا نوبت به اصل حکمی می رسد.

* مراد از (و الأول مبنی علی عدم حجیه الاستصحاب ...) چیست؟

این است که بیان صاحب مدارک مبتنی بر عدم حجیت استصحاب است به طور مطلق چه در امور وجودی و چه در امور عدمی. لکن نه تنها جز ایشان کسی قائل به چنین قولی نشده، بلکه بالاجماع استصحابات عدمیه، حجت هستند. پس اصل موضوعی وجود دارد و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

* مراد از (و الثانی مدفوع ...) چیست؟

پاسخ شیخ به کلام سید صدر است مبنی بر اینکه:

۱- به فرض که هریک از میته و مذکی دو امر وجودی و در نتیجه متضاد باشند. لکن:

۱- برای اثبات حلیت و طهارت مذکی بودن باید احراز شود و عند الشک اصل عدم جاری می شود.

۲- برای اثبات حرمت احراز میته بودن لازم نمی باشد تا اینکه شما در آنجا نیز اصل جاری کنید، بلکه عدم التذکیه برای حکم به حرمت و نجاست عدم التذکیه کافی است.

پس عند الشک در میته بودن اصل جاری نمی شود تا با اصل اباحه تعارض کند.

* مراد از (و الدلیل علیه استثناء (ما ذکَّیْتُمْ) ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر عبارت (و لا یتوقف علی ثبوت الموت حتّی ینتفی باتفائه و لو بحکم الاصل) که در این دلیل می فرماید:

اولا: خدای تعالی فرموده است: (حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَیِّتَةُ وَ الدَّمُ ... وَ مَا أَكَلَ السَّعْبُ إِلَّا مَا ذَكَّیْتُمْ). (۱)

ص: ۱۰۸

و (حرام است) آنچه (حلال گوشتی را که) درنده‌ای (شکار کرده) و مشغول خوردن آن است مگر (قبل از مردنش) آن را به وسیله سر بریدن تذکیه کنید.

حال: منطوق آیه شریفه این است که اگر چنین حلال گوشتی را منحصرآ تذکیه کنید حلال است و مفهومش این است که اگر آن را تذکیه نکنید حرام است.

پس همین عدم تذکیه برای حرمت آن کافی بوده و احراز میتویت لازم نیست.

۲- و نیز خدای تعالی می‌فرماید:

۱- (فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (۱).

۲- (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (۲).

منطوق آیات شریفه این است که حیوانی که با شرایط معتبره از قبیل تسمیه و قبله و ... ذبح شود حلال است. مفهوم آن این است که اگر یکی از این شرایط نبود حرمت می‌آید.

پس نتیجه می‌گیریم که عدم تذکیه در حرمت کفایت می‌کند.

ثانیا: سلمنا که برای حکم به حرمت و نجاست احراز میته بودن آن لازم باشد، لکن باید بدانیم که میته و مذکّی دو عنوان وجودی متضاد نیستند تا عند الشک در هر دو اصل جاری شود. بلکه یکی وجودی و یکی عدمی است یعنی:

۱- مذکّی بودن عنوانی وجودی است و عند الشک اصل در آن جاری می‌شود.

۲- میته بودن عنوان عدمی است یعنی عدم التذکیه و موافق اصل است و لذا در اینجا دیگر جریان اصل عدمی بر معناست و لذا برای حرمت همان اصل عدم تذکیه کافی است.

در نتیجه اگر معنای میته را اعم لحاظ کنیم تعارضی در کار نخواهد بود.

* برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق در مرتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- گوسفند از نظر شرعی بالذات حلال گوشت است.

۲- اگر گوسفند نجاست خوار شود (جلال) بالعرض حرام گوشت می‌شود.

۳- در خارج با گوشتی برخورد می‌کنیم که ذبح شرعی شده است، لکن نمی‌دانیم جلال است تا در نتیجه مذکّی نباشد یا خیر جلال نبوده و تذکیه شده است.

۴- به دنبال شک مزبور شک می‌کنیم که خوردن آن حلال است یا حرام؟

در چنین مواردی استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و حکم می‌نمائیم به حلیت و طهارت آن.

۱- انعام/ ۱۱۷.

۲- انعام/ ۱۱۹.

ص: ۱۰۹

نکته: در چنین مواردی اصل موضوعی با اصالة الاباحه (اصل حکمی) یکی بوده و نیازی به اصالة الاباحه نیست.

* برای شبهه موضوعیه‌ای که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه سابقه ندارد مثال بزنید؟

۱- خمر از نظر شرع قطعاً و جزماً نجس و حرام است.

۲- سرکه از نظر شرع بالقطع و الجزم پاک و حلال است.

۳- در خارج با مایعی روبروی می‌شویم که نمی‌دانیم خمر است تا حکم خمر بر آن بار شود و یا سرکه است تا حکم سرکه بر آن بار شود.

در اینجا چون اصل موضوعی عدم خمریت با اصل موضوعی عدم حلیت تعارض می‌کنند تساقط کرده و نوبت به اصل حکمی رسیده که بلا معارض جاری می‌شود پس اصالة الحلیة و الطهاره جاری می‌کنیم.
(امثله برای شبهه حکمیه)

* برای شبهه حکمیه که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه قبل از اصل حکمی ندارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که شرب خمر از نظر اسلام حرام است.

۲- یقین دارم که شرب آب عند الشارح حلال است.

۳- شک دارم که شرب تنن از نظر اسلام حلال است یا حرام است؟

در چنین موردی اصل موضوعی وجود ندارد و نوبت به اصل حکمی (اصالة الاباحه) می‌رسد. مثال دیگر:

۱- حیوانی است که بالیقین قابل تذکیه است کالغنم الشارب لبول الکلب. لکن شک دارم که آیا حلال است یا حرام؟

در چنین مورد نیز به دلیل عدم وجود اصل موضوعی، اصل حکمی (اباحه) جاری می‌شود پس حلال است.

* اگر اشکال شود که با وجود علم به تذکیه حکم به حلیت قطعی است و جای شک و تردید نیست تا که شما اصالة الحلیة جاری کنید چه پاسخی می‌دهید؟

می‌گوئیم: حلیت حتمی و قطعی نیست، چرا که مذکّی بودن اثر شرعی اش طهارت است یعنی می‌توان از پوست این حیوان لباس تهیه نمود و یا دست مرطوب به آن زد و ...

به عبارت دیگر طهارت که یک حکم وضعی است با حلیت که یک حکم تکلیفی است ملازم ندارند. یعنی بسیاری از حیوانات هستند که ظاهر العین‌اند و قابل تذکیه، لکن حلال گوشت نیستند مثل سباع (درندگان).

ص: ۱۱۰

بنابراین جای تردید در حلیت وجود دارد و می‌توان اصالة الحلیة جاری نمود.

* برای شبهه حکمیه‌ای که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی دارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که گاو و گوسفند و ... از دیدگاه شارع قابلیت برای تذکیه دارند.

۲- و یقین دارم که سگ و خوک و ... شرعا قابل تذکیه نیستند.

۳- ولی شک دارم که حیوانی که فی المثل از سگ و گوسفند متولد شده و مماثل معلوم الحکمی هم در خارج ندارد قابل تذکیه

هست یا نه؟

* در اینجا دو نوع شک برای ما حاصل می‌شود:

۱- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا قابل تذکیه هست یا نه؟

۲- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا حلال است یا نه؟ پاک است یا نه؟

پس در چنین موردی شک در حکم کلی شرعی داریم و منشأ این شک، شک در قابلیت این حیوان برای تذکیه است که بیان آن

به عهده شارع است.

* در اینجا: در چنین موردی:

استصحاب عدم قبول تذکیه جاری کرده و لذا حکم می‌کنیم به نجاست و حرمت این حیوان حال وقتی این اصل موضوعی جاری

شد دیگر نوبت به اصول حکمیه از قبیل قاعده طهارت و اصالة الحلیة نمی‌رسد، چرا که موضوع آنها مذکئی می‌باشد.

* برای شبهه حکمیه‌ای که اصل موضوعی موافق با اصل حکمی (اباحه)، در رتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- نسبت به برخی حیوانات مثل گاو و گوسفند یقین دارم که قابل تذکیه‌اند یعنی اگر با شرائط معتبره ذبح شوند مذکئی خواهند

بود.

۲- لکن نسبت به گوسفند جلال و یا غنم موطوئه شک دارم که آیا قابل تذکیه‌اند یا نه؟ باز هم پاک‌اند یا نه؟ باز هم حلال‌اند یا نه؟

در چنین موردی استصحاب می‌کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و می‌گوئیم:

پیش از جلال شدن و یا موطوئه شدن، شرعا قابل تذکیه بود و پس از حلال شدن است که چنین شکی حاصل شده است.

حال وقتی استصحاب بقاء جاری شد حکم به حلیت و طهارت حتمی است و لذا نوبت به اجرای اصالة الطهاره و یا اصالة الحلیة

نمی‌رسد و جریان آن دو عبث است.

ص: ۱۱۱

متن:

الثانی أن الشیخ الحرّ أورد فی بعض کلماته اعتراضا علی معاصر الأخباریین، و حاصله: أنه ما الفرق بین الشبهه فی نفس الحكم و بین الشبهه فی طریقہ، حیث أوجبت الاحتیاط فی الأول دون الثانی؟
و أجاب بما لفظه:

أن حدّ الشبهه فی الحكم ما اشتبه حکمه الشرعی أعنی الإباحه و التحريم، کمن شکّ فی أکل المیتة أنه حلال أو حرام، و حدّ الشبهه فی طریق الحكم الشرعی ما اشتبه فیہ موضوع الحكم مع کون محموله معلوما، کما فی اشتباه اللحم الّذی یشترى من السوق لا یعلم أنه مذکى أو میتة، مع العلم بأنّ المذکى حلال و المیتة حرام. و یتستفاد هذا التقسیم من أحادیث الأئمة علیهم السلام و من وجوه عقلیة مؤیّده لتلك الأحادیث، و یأتی بعضها.

و قسم متردد بین القسمین، و هی الأفراد الّتی لیست بظاهرة الفرديّة لبعض الأنواع، و لیس اشتباهها بسبب شیء من الأمور الدنیویة کاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتی أعنی اشتباه صنفها فی نفسها، کبعض أفراد الغناء الّذی قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه أنواعه فی أفراد یسیره، و بعض أفراد الخبائث الّذی قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه بعض أفرادہ حتّی اختلف العقلاء فیها، و منها شرب التتن. و هذا النوع یظهر من الأخبار دخوله فی الشبهات الّتی ورد الأمر باجتنابها. و هذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحادیث، و نذكر ممّا يدلّ علی ذلك وجوها:

منها: قوله علیہ السلام: «كلّ شیء فیہ حلال و حرام فهو لك حلال»^(۱)، فهذا و أشباهه صادق علی الشبهه فی طریق الحكم.

إلی أن قال: و إذا حصل الشك فی تحريم المیتة لم یصدق علیها أن فیها حلالا و حراما^(۲).

ترجمه:

تنبیه دوم: ایراد شیخ حر عاملی به اخباریها

اشاره

این است که مرحوم شیخ حرّ عاملی در برخی از کلماتش اعتراض و اشکالی وارد کرده است بر دوستان اخباری و حاصل آن این است که چه فرقی میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیه وجود دارد که احتیاط را در اولی (شبهه حکمیّه) واجب کردید و در دومی (شبهه موضوعیه) خیر، براتی شدید.

۱- الوسائل، ج ۱۲، ص ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث الأول.

۲- الفوائد الطوسیة، ص ۵۱۹-۵۱۸، و ما اخترناه من النسخ و أثبتناه أقرب الی المصدر.

ص: ۱۱۲

پاسخ شیخ حرّ به ایراد خودش

این است که:

۱- تعریف شبهه در حکم، آن چیزی است که حکم شرعی اش (بر ما) مشتبه شده است، یعنی (ما نمی‌دانیم که حکمش) اباحه است یا تحریم.

۲- و تعریف شبهه در طریق حکم شرعی (یعنی موضوعیه) حکمی است که موضوعش (بر ما) مشتبه است (مثل گوشت خریداری شده از بازار که مذکی و میتة بودنش معلوم نیست). با وجود علم به حکم کلی مذکی (که حلال است) و میتة (که حرام است). و این تقسیم‌بندی (اخباریها) از احادیث ائمه و ادله عقلیه که مؤید احادیث مذکوراند استفاده شده است که برخی از آنها را یادآوری خواهیم کرد.

۳- و قسمتی (از شبهه نیز) مردّد است میان آن دو قسم و آن عبارتست از آن افرادی که فرد بودنش برای برخی از انواع روشن و واضح نیست (معلوم نیست که خمر بدون خاصیت از مصادیق خمر هست یا نه و یا صوت مطرب از مصادیق غنا هست یا نه. و مشتبه شدن این‌ها (امور خارجیة در قسم سوم) به سبب برخی از امور دنیویة (همچون) مشتبه شدن حلال به حرام نیست، بلکه اشتباه شدن این‌ها به دلیل یک امر ذاتی است یعنی شبهه در صنف اینهاست فی المثل در خمر بی‌خاصیت شبهه داریم و یا در صنف صوت مطرب شبهه داریم.

و دخول این (قسم سوم) در شبهاتی که امر به اجتناب از آنها وارد شده از اخبار و احادیث مشخص می‌شود و این تفصیل از مجموع احادیث استفاده شده است و ما ذکر می‌کنیم وجوهی را که بر این مدعا دلالت دارند.

ذکر ادله در اثبات مدعای فوق توسط شیخ حرّ

و از جمله این وجوه این فرموده معصوم علیه السلام است که می‌فرماید:

كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهَوَ لَكَ حَلَالٌ.

پس این حدیث و امثال آن بر شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) صادق است تا آنجا که می‌گوید: اگر شک حاصل شود در حرمت میتة، فیها حلالا و فیها حراما بر آن صدق نمی‌کند چرا که فیها حلالا و فیها حراما مربوط به شبهات موضوعیه است.

ص: ۱۱۳

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه دوم از شبهه موضوعیه چیست؟

ابتدا نقل ایرادی است توسط شیخ حرّ عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه بر دوستان اخباریش مبنی بر اینکه چه تفاوتی میان شبهه در حکم با شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) وجود دارد که شما اخباریها در شبهات حکمیه احتیاطی و در شبهات موضوعیه برائتی می‌شوید؟ دلیلتان بر این فرق‌ها چیست؟ سپس خود شبهه را به سه قسم تقسیم نموده و با ذکر ادله نقلی و عقلی به پاسخ ایراد و اشکال خود پرداخته است، می‌خواهد بگوید که این حرفها را بی‌دلیل نزده‌ایم.

* پاسخ شیخ حرّ به ایراد مزبور چیست؟

این است که شبهات بطور کلی در یک تقسیم‌بندی بر سه قسم‌اند:

۱- شبهه حکمیه و این در جایی است که اشتباه در خود حکم شرعی صورت می‌پذیرد چه در اثر فقدان نصّ و یا اجمال نصّ و یا تعارض نصّین. فی‌المثل اینکه ما ندانیم خمر حلال است یا حرام، گوسفند حلال است یا حرام و ...

۲- شبهه موضوعیه که اشتباه به دلیل عوامل خارجیه در موضوع حکم است مثل گوشتی که از بازار خریداری شود لکن شک می‌کنیم که آیا میتّه است یا مذکّی. در حالی که حکم کلی میتّه و مذکّی را می‌دانیم اینکه گفته می‌شود شبهه در طریق حکم بدین خاطر است که تمام موضوعات، طریق به سوی حکمشان هستند.

۳- شبهه مردّده میان حکمیه و موضوعیه و این در جایی است که لفظ دلالت‌کننده بر موضوع الحکم مجمل است و ما نمی‌دانیم که آیا شامل فلان فرد می‌شود یا نه؟

لکن سبب این شبهه امور خارجیه مثل اختلال حلال با حرام نیست، بلکه به دلیل یک امر ذاتیه است و شبهه ذاتیه نام دارد یعنی حقیقتاً و ذاتاً نمی‌دانیم که این فلان فرد هم داخل در آن عنوان حرام شده هست یا نه؟

* شبهه مردّده را با ذکر مثال از نظر اخباریها تبیین کنید؟

۱- فی‌الجمله می‌دانیم که غنا شرعاً حرام است، لکن نمی‌دانیم که آیا غناء در مرثیّه هم مثل غناء است تا حرام باشد یا که غناء نیست.

۲- می‌دانیم که غناء حرام است لکن نمی‌دانیم که صوت مطرب هم غناء است یا نه.

۳- می‌دانیم که خمر شرعاً حرام است لکن نمی‌دانیم مراد شارع خمر مسکر است یا غیر مسکر را نیز شامل می‌شود.

ص: ۱۱۴

۴- می‌دانیم که خبائث حرام‌اند، لکن نمی‌دانیم که شرب تنن از خبائث هست یا نه؟

* چرا شیخ حرّ شبهه شرب تنن را شبهه مردّده دانسته؟ و حال آنکه داخل در شبهه حکمیّه است؟

۱- از طرفی حکم کلی بیان گردیده و موضوع آن مجمل است و لذا با شبهه موضوعیه تناسب بیشتری دارد. ۲- از طرفی هم در چنین مواردی نمی‌توان جهت رفع شبهه به عرف و یا اهل فن مراجعه کرد بلکه باید از خود شارع پرسید که مرادش چیست؟ و لذا با شبهه حکمیّه تناسب دارد در نتیجه امر بر ما مشتبه می‌شود که این موارد را حکمیّه بدانیم و یا موضوعیّه.

* مراد شیخ حرّ از (و هذا النوع يظهر من الاخبار ... الخ) چیست؟

این است که باید در شبهات حکمیّه و شبهات مردّده احتیاط کرد و لکن در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست.

* مراد ایشان از (هذه التفاصيل يستفاد من ...) چیست؟

این است که تمام این تفاسیل و تقسیم‌بندیها از روایات ائمه علیهم السّلام استفاده می‌شود و لذا به ذکر چهار دلیل نقلی و سه وجه عقلی پرداخته است.

* اوّلین دلیل نقلی شیخ حرّ بر مدّعی مزبور چیست؟

روایت کل شیء فیه حلال و حرام فهو لك حلال است که اگرچه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد لکن بر شبهه در طریق حکم نیز صادق می‌باشد.

* اگر از جناب حرّ پرسید که چرا روایت مزبور در طریق حکم هم صادق است چه پاسخ می‌دهد؟

پاسخ می‌دهد: زیرا در اینجاست که می‌توانیم بگوئیم فیه حلال و فیه حرام یعنی قسم حلالی دارد و قسم حرامی و تقسیم‌بندی معنا پیدا می‌کند.

مثل گوشت خریداری شده که قسم حلال آن مذکّی و قسم حرام آن میتّه است و حکم هر یک هم مشخص است، لکن ما نمی‌دانیم که این گوشت خریداری شده داخل در کدام قسم است میتّه یا مذکّی.

* پس مرادش از (و اذا حصل الشك في تحريم الميتة ...) چیست؟

این است که این روایت و امثال آن در شبهات حکمیّه جاری نمی‌شود فی المثل اگر شك کنیم که میتّه حلال است یا حرام نمی‌توانیم به حدیث مذکور تمسّک کنیم چرا که میتّه در واقع یک حکم بیشتر ندارد و آن یا حلیّت است یا حرمت و قابل تقسیم نیست. به همین دلیل در شبهات مردّده مثل شرب تنن و خمر غیر مسکر و صوت مطرب و یا صوت مرجّع نیز قابل جریان نمی‌باشد.

در نتیجه: این حدیث مختص به شبهات موضوعیّه است و در شبهات حکمیّه و مردّده باید به اخبار احتیاط تمسّک نمود.

ص: ۱۱۵

متن:

أقول: كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية و أمثالها مخصّصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف و الاحتياط في مطلق الشبهة، و إلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية.

مع أنّ سياق أخبار التوقّف و الاحتياط يأبى عن التخصيص، من حيث اشتمالها على العلة العقلية لحسن التوقّف و الاحتياط - أعني الحذر من الوقوع في الحرام و الهلكة - فحملها على الاستحباب أولى.

ثم قال:

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله: «حلال بين و حرام بين و شبهات»^(۱)، و هذا إنّما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم، و إلّا لم يكن الحلال البين و لا الحرام البين، و لا يعلم أحدهما من الآخر إلّا علّام الغيوب، و هذا ظاهر واضح^(۲).

أقول: فيه - مضافاً إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن التخصيص - أن روايته التثليث - التي هي العمدة من أدلتهم - ظاهرة في حصر ما يتلى به المكلف من الأفعال في ثلاثة، فإن كانت عامة للشبهة الموضوعية أيضاً صحّ الحصر، و إن اختصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المرّد بين الحلال و الحرام قسماً رابعاً، لأنّه ليس حلالاً بيناً و لا حراماً بيناً و لا مشتبه الحكم.

و لو استشهد بما قبل النبوى، من قول الصادق عليه السّلام: «إنّما الأمور ثلاثة»، كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية، إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة.

و أمّا ما ذكره من المانع لشمول النبوى للشبهة الموضوعية: من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب، ففيه:

أنّه إن أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. و إن أريد ندرتهما ففيه: أن النّدره تمنع من اختصاص النبوى بالنادر لا من شموله له. مع أنّ دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرّمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكلية المعلومة بتحريمها.

۱- الوسائل ۱۸: ۱۱۴، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۹.

۲- الفوائد الطوسية: ۵۱۹.

ص: ۱۱۶

ترجمه:

بیان شیخ اعظم در مقصود شیخ حرّ**اشاره**

گویا مطلب شیخ حرّ عاملی این است که این روایت و امثال آن تخصیص‌زننده عمومات (و یا هر حدیث عامی) هستند که دلالت بر وجوب توقّف و احتیاط در مطلق شبهه دارند و الّا (اگر مراد شیخ حرّ چنین نباشد)، پس جریان اصالة الاباحه در شبهه موضوعیه، نفی جریان آن را در شبهه حکمیه نمی‌کند (و به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند).

اشکال شیخ به مطلب مرحوم حرّ

در صورتی که اخبار توقّف و احتیاط به دلیل شمولشان بر علّت عقلیه به جهت حسن توقّف و احتیاط، آبی از تخصیص‌اند پس حمل اوامر احتیاط و توقّف بر استحباب (و یا در حقیقت به طلب مشترک که نتیجه آن در اینجا همان استحباب است) اولی است.

بیان وجه دوم توسط شیخ حرّ**اشاره**

سپس جناب حرّ می‌گوید: و از جمله این وجوه (ادله نقلیه) این فرمایش رسول الله صلی الله علیه و آله است که حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک.

و این حدیث انطباق دارد بر شبهه در خود حکم (یعنی شبهه حکمیه) و الّا (اگر شامل شبهات موضوعیه شود که در موضوعات)، حلال بین و حرام بین نمی‌باشد و یکی از این دو (در شبهات موضوعیه) دانسته نشده، مگر عند علام الغیوب و این مطلبی روشن و واضح است.

پاسخ شیخ از دلیل جناب حرّ

در این روایت علاوه بر آنچه ما گفتیم (که چرا شما احتیاط را در شبهه وجوبیه واجب نمی‌دانید؟ گفتید به خاطر اباء سیاق این حدیث از تخصیص است) اینکه روایت تثلیث که عمده‌ترین دلیل از ادله اخباریها (در وجوب احتیاط در شبهات حکمیه است)، ظهور در حصر اموری دارد که مکلفین بدان مبتلا هستند یعنی از اموری که (یا حلال بین‌اند یا حرام بین‌اند و یا از شبهات بین ذلک‌اند).

پس اگر (این روایت) عام است (و شامل) شبهات موضوعیه (می‌شود) حصر صحیح است (و امور بر سه قسم‌اند).

و اگر (روایت مزبور) مختصّ به شبهه حکمیه باشد، پس فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام (یعنی

ص: ۱۱۷

شبهه موضوعیه)، خود قسم چهارمی است چرا که شبهه موضوعیه نه حلال بین است و نه حرام بین و نه مشتبّه الحکم.

توجیه شیخ در حصر مزبور

و اگر شیخ حرّ قبل از بیان نبوی (که در بالا ذکر شد) به تثلیث (خود) امام صادق (که قبل از تثلیث پیامبر صلی الله علیه و آله آورده (و فرموده است: انما الامور ثلاثة: امر بین ریشه فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله و رسوله)، استشهاد می‌کرد در اختصاص (داشتن این حدیث) به شبهه حکمیه روشن‌تر بود. چرا که آنچه در بیان امام صادق علیه السلام محصور گردیده وقایعی است که در آن وقایع به بیان شارع مقدس رجوع می‌شود (و چنین وقایعی مربوط به شارع است و قرینه این مطلب، فراز یرد حکمه الی الله و رسوله است و اگر شیخ حرّ چنین می‌کرد دیگر) اشکال اخلال فرد خارجی مشتبّه به‌عنوان امر چهارم وارد نمی‌شد.

نظر شیخ پیرامون مانع مورد ادعای شیخ حرّ در نبوی

و اما مانعی را که جناب حرّ برای شمول نبوی بر شبهه موضوعیه ذکر نمود که حلال بین و حرام بین در آن (یعنی موضوعات) معلوم نیست جز برای علام الغیوب. در آن اشکالی است.

اگر (در این بیان)، عدم وجود حلال بین و حرام بین در موضوعات اراده شده است پس در این امور (یعنی موضوعات) حلال بین و حرام بین وجود دارد (چنانکه آب دریا، ماهیان دریا، پرندگان در فضا خود حلال بین هستند).

و اگر نادر بودن حلال بین و حرام بین در موضوعات اراده شده است پس (باید بگوئیم): نادر بودن مانع از اختصاص یافتن نبوی به نادر است، نه اینکه شامل نادر نشود. علاوه بر اینکه زیادتر بودن حلال بین از حیث حکمی از حلال بین از حیث موضوعی قابل منع (و غیر قابل قبول) است (زیرا که حلال بین موضوعی بسیار فراوان و بی‌شمار است در حالی که حلال بین حکمی محدودتر است، یعنی احکام کلی هستند در حالی که هر یک هزاران هزار مصداق دارند یعنی موضوعاتشان جزئی است و شاید یک حکم حلال هزاران مصداق حلال بین داشته باشد فی المثل آب یک حلال کلی است، لکن ممکن است میلیاردها مصداق آب در ظروف مختلفه وجود داشته باشد که حلال بین باشند).

و بلکه محرمات خارجیه‌ای که معلوم‌اند به مراتب بیشترند از محرمات کلیه‌ای که حرمتشان معلوم است (فی المثل خمر حکما یک حرام بین است لکن خمر جزئی در شیشه‌های مختلف بسیارند).

ص: ۱۱۸

(تشریح المسائل)

* بطور کلی مطالب شیخ حرّ را چگونه بیان می‌کنید؟

ایشان می‌خواهد بگوید: اگر ما بودیم و ادله‌ای همچون (قف عند الشبهه) و یا (احتط لدینک) و ...

می‌گفتیم: احتیاط در تمام شبهات واجب است، چه شبهه حکمیه چه شبهه موضوعیه، چه شک در تکلیف چه شک در مکلف به، لکن چه کنیم که (ما من عام و قد خصّ) پس وجوب احتیاط اختصاص به شبهات حکمیه دارد و نه شبهات موضوعیه.

* به نظر ایشان عمومات توقف و احتیاط با چه اموری تخصیص خورده‌اند؟

با همان کلّ شیء فیهِ حلال و حرام و لک حلال.

* حاصل مطلب شیخ حرّ چیست؟

این است که عام تخصیص خورده و شبهه موضوعیه استثناء شده است.

* نظر شیخ انصاری راجع به اظهارات شیخ حرّ چیست؟

می‌فرماید: گویا نظر ایشان این است که این حدیث (کل شیء فیهِ حلال و حرام...) و امثال آن مخصّص عمومات توقف و احتیاط است که به نحو عموم دلالت دارند بر وجوب احتیاط و توقف در مطلق شبهه و لذا شامل شبهات موضوعیه نیز می‌شوند.

به عبارت دیگر اصل، اخبار احتیاط و توقف‌اند که دلالت می‌کنند بر وجوب احتیاط و توقف مطلقاً.

منتهی این حدیث در خصوص شبهات موضوعیه عمومات مزبور را تخصیص می‌زند.

* آیا جناب حرّ نمی‌توانست با صرف نظر از عمومات مزبور ادعا کند که به حکم این حدیث تنها در شبهات موضوعیه اصالة الاباحه جاری می‌شود؟

خیر چونکه جریان اصالة الاباحه در موضوعات نافی جریان آن در احکام نیست.

* پاسخ شیخ انصاری به تخصیص مزبور چیست؟

این است که ادله احتیاط و توقّف آبی از تخصیص‌اند.

* چرا شیخ این روایات را آبی از تخصیص می‌داند؟

زیرا این روایات معلول به علت‌اند و به عبارت دیگر در نوع روایات احتیاط و توقّف، برای حکم علت ذکر شده است چرا که می‌فرماید: الوقوف عند الشبهات، خیر من الاقتحام فی الملكات رابطه مزبور یک رابطه عقلیه است یعنی عقل می‌گوید:

در هر امر مشتبهی، وقوف بهتر است چه این شبهه در احکام باشد و یا در موضوعات حال اگر این ادله را حمل بر وجوب کنیم دیگر آبی از تخصیص‌اند بنابراین نمی‌توان این اخبار را حمل بر وجوب نمود.

ص: ۱۱۹

فی المثل می‌فرماید: من ترك الشبهات، نجی من المحرمات و یا الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلكه.

* پس منظور شیخ از (فحملها علی الاستصحاب اولی) چیست؟

این است که باید اخبار احتیاط و توقف را بر مطلق طلب ارشادی و یا یک قدر مشترکی حمل نمود.

حال اگر حمل بر مطلق طلب ارشادی کردیم:

۱- در مواردی به کمک قرینه خارجیّه حمل بر وجوب می‌شوند مثل باب علم اجمالی.

۲- و در مواردی هم باز به کمک قرینه حمل بر استحباب می‌شوند مثل ما نحن فیه که قانون قبح عقاب بلا بیان حاکم است و

احتمال عقاب را برداشته و اگر حمل بر قدر مشترکی یعنی وجوب و استحباب کردیم:

۱- هر کجا که احتمال عقاب در کار نباشد آنجا حمل بر استحباب می‌شوند مثل شک در تکلیف.

۲- و هر کجا که احتمال عقاب در کار باشد در آنجا حمل بر وجوب می‌شوند مثل شک در مکلف به.

* خلاصه بیان شیخ چیست؟

این است که:

۱- شما ادله احتیاط را عام گرفتید و سپس شبهه موضوعیه را با تخصیص از این عام خارج کردید و حال آنکه این ادله قابل

تخصیص نیستند بنابراین حالا که این ادله را عام گرفتید و حمل بر وجوب کردید، در شبهه موضوعیه هم باید قائل به وجوب باشید

و حق ندارید موردی را استثناء کنید.

۲- ما از ابتدا گفتیم که ادله احتیاط و توقف مشترک‌اند میان وجوب و استحباب بدون اینکه نیاز به تخصیص باشد.

* پس مراد از (ثم قال: و منها قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حلال بَيْنَ ... الخ) چیست؟

دومین دلیل از ادله نقلیه‌ای است که شیخ حرّ در اثبات مدّعی خود آورده است مبنی بر اینکه: این شبهات در این روایت تثلیث،

اختصاص به شبهات حکمیه داشته و بر آن منطبق است.

* دلیل جناب حرّ بر این مدّعا چیست؟

این است که دو فقره قبل از شبهات یعنی حلال بَيْنَ و حرام بَيْنَ اختصاص به احکام دارند مثل حلیت آب که حلال بَيْنَ است و

حرمت خمر که حرام بَيْنَ است و مراد از شبهات نیز همان شبهه در خود حکم است.

* به چه دلیل حرّ می‌گوید: حلال بین و حرام بَيْنَ اختصاص به احکام دارد؟

زیرا ما من جزئی خارجیّ الاّ اینکه از جهتی از جهات در آن احتمال حرمت است. فی المثل شما از کجا

ص: ۱۲۰

می‌توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محلّ وجود دارد سگی دم نزده و یا کافری از آن نوشیده و یا قطره بولی در آن نیفتاده است از کجا که ظرف آن از قبل نجس نبوده و ...

و یا از کجا می‌توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محلّ است قطره خونی افتاده و یا کافری با آن تماس گرفته و هکذا ...

بنابراین حلالّ یّین و حرام یّین مربوط به احکام است و نه موضوعات.

* حاصل و نتیجه این مدّعا چیست؟

این است که حدیث تثلیث که ما را امر به اجتناب از شبهات نموده، اختصاص به شبهات حکمیّه دارد و از آنجا که در موضوعات جاری نمی‌شوند، احتیاط در موضوعات واجب نیست.

* مراد شیخ از (الی ما ذکرنا من اباء سیاق الخبر ...) چیست؟

یادآوری سخنان قبلی است که فرمود:

این روایت و امثال آن به دلیل اشمالشان بر علّت عقلیّه‌ای که هم در شبهات حکمیّه و هم موضوعیه جاری است آبی از تخصیص‌اند.

و لذا حمل این روایات بر مطلق طلب ارشادی و یا قدر مشترک اولویت دارد تا اینکه همه افراد شبهه را در بر بگیرد.

* پس مراد از (مضافا الی ما ذکرنا ... انّ روایة التثلیث التی ...) چیست؟

این است که روایت تثلیث که از عمده‌ترین ادلّه اخباریه است ظهور در حصر تمام افعال مورد ابتلاء مکلفین است که آنها را از نظر حکم به سه دسته تقسیم فرموده:

۱- حلالّ یّین؛ ۲- حرام یّین؛ ۳- شبهات بنابراین اگر حدیث شریف را عام لحاظ کرده، تعمیمش دهیم تا شامل شبهات موضوعیه هم بشود، این حصر درست است چرا که شق چهارمی باقی می‌ماند تا حصر قابل ایراد باشد که این سخن حقّی است.

۲- و اگر حدیث را اختصاص دهیم به شبهات حکمیّه، چنانکه جناب حرّ بدان قائل است مستلزم شق چهارمی است که داخل در هیچیک از اقسام سه گانه نمی‌باشد و آن فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام است که همان شبهه موضوعیه است.

* پس مراد از (و لو استشهد بما قبل النبوی من قول الصادق علیه السّلام ...) چیست؟

این است که اگر جناب حرّ به تقسیم‌بندی امام علیه السّلام که فرمود:

انّما ثلاثه: استشهد می‌نمود استدلالش تمام بود و کسی اشکال نمی‌کرد که این حصر درست نیست زیرا که امام در مقام حصر اموری است که مربوط به احکام است و شبهات موضوعیه را مورد لحاظ

ص: ۱۲۱

قرار نداده‌اند برخلاف کلام نبی صلی الله علیه و آله که اطلاق داشته و تمام امور مبتلا به را در برمی‌گرفت و چیزی به نام شبهات موضوعیه از بحث خارج نمی‌شد.

* دلیل شیخ بر مدعای فوق چیست؟

این است که امام فرموده‌اند:

أما الامور ثلاثه: امر بین رَشده فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب، و امر مشکل یرد حکمه الی الله و رسوله.

و لذا در بیان حصر اموری است که بیان آنها به عهده شارع است و قرینه این ادعا این است که فرمودند: و امر مشکل یرد حکمه ... حال که سخن از ردّ الحکم است و امام در مقام حصر امور مربوط به احکام است و نه موضوعات کسی اعتراض نمی‌کند که چرا شبهات موضوعیه را شامل نمی‌شود.

* پس مراد از (و اما ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبهه الموضوعیه ...) چیست؟

این است که به نظر شیخ حرّ عدم وجود حلال بین و حرام بین در موضوعات مانع از شمول حدیث نبوی شده و لذا موضوعات و شبهات در آنها را در بر نمی‌گیرد.

* حاصل مطلب در (فقیه: انه ان ارید ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از نظر جناب حرّ مبنی بر اینکه:

۱- اگر مراد جناب حرّ این است که اصلاً در موضوعات حلال بین و حرام بین وجود ندارد بطلان سخن او بدیهی است چرا که هریک از ما یقین به حلیّت و یا حرمت اموری در اطراف خود داریم. فی المثل وقتی من و یا شما در کنار دریا قرار داریم و قصد شرب از آن می‌نماییم چه احتمال نجاست و یا حرمتی در آن می‌دهیم. آیا می‌توان ادعا کرد که آب این دریا غصبی و یا نجس است، آیا آب دریا برای شما حلال بین نیست، آیا اگر از ماهیان دریا صید کرده میل فرمودید احتمال حرمت در آن می‌دهید، آیا این‌ها از مباحات عمومی نیستند.

۲- و اگر مراد ایشان این است که حلال و یا حرام بین در احکام زیادتر است و در موضوعات کمتر و یا به عبارت دیگر موضوعاتی که حلال بین و یا حرام بین‌اند نادراند و کم پیدا می‌شوند می‌گوئیم:

ندرت مانع از اختصاص کلام نبوی بر فرد نادر است، چرا که حمل کلام معصوم بر فرد نادر و یا معدوم با شأن ایشان ناسازگار است نه اینکه مانع از اصل شمول باشد در نتیجه باید گفت: کلام نبی صلی الله علیه و آله اعم از احکام و موضوعات است.

* پس مراد از (مع ان دعوی کون الحلال البین من حیث الحکم اکثر ...) چیست؟

این است که اصل ندرت قابل منع و غیر قابل قبول است و به عبارت دیگر:

ص: ۱۲۲

زیادتر بودن حلال بین از حیث حکمی از حلال بین از حیث موضوعی، غیر قابل قبول است چرا که وجدانا محرمات خارجیّه معلومه صدها و هزارها برابر محرمات کلیه معلوم‌اند و به عبارت دیگر حلال بین موضوعی بی‌شمار ولی حلال بین حکمی محدود است. فی‌المثل: الماء حلال یک حکم کلی است لکن هزاران هزار ظرف آب در خارج موجود است که موضوعا از مصادیق آب هستند. و بلکه محرمات خارجیّه‌ای که معلوم‌اند به مراتب بیشترند از محرمات کلیّه‌ای که حرمتشان معلوم است. فی‌المثل اگر یک الخمر حرام داریم لکن صدها و بلکه هزاران حرمت هذا المایع وجود دارد پس حلال و حرام بین در هر دو وجود دارد اما در موضوعیه زیادتر است.

ص: ۱۲۳

متن:

ثم قال:

و منها: ما ورد من الأمر البلیغ باجتناب ما یحتمل الحرمة و الإباحة بسبب تعارض الأدلّة و عدم النص، و ذلك واضح الدلالة علی اشتباه نفس الحكم الشرعی. (۱)

أقول: ما دلّ علی التخییر و التوسعة مع التعارض و علی الإباحة مع عدم ورود النهی و إن لم یکن فی اکثره بمقدار أدلّة التوقّف و الاحتیاط، إلّا أن الإنصاف أن دلالتها علی الإباحة و الرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار علی وجوب الاجتناب.

ثم قال: و منها: أن ذلك وجه للجمع بین الأخبار لا یکاد یوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتیاط علی الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

ثم قال ما حاصله: و منها: أن الشبهة فی نفس الحكم یسأل عنها الإمام علیہ السّلام، بخلاف الشبهة فی طریق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجمیع أفراده غیر معلوم أو معلوم العدم، لأنّه من علم الغیب فلا یعلمه إلّا الله، و إن كانوا یعلمون منه ما یحتاجون إليه و إذا شاءوا أن یعلموا شیئا علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طریق الحكم لا یجب الفحص عنه و إزالة الشبهة فیهِ، لا من الإمام علیہ السّلام و لا من غیره من الطرق المتمكّن منها، و الرجوع إلى الإمام علیہ السّلام إنّما یجب فی ما تعلّق التكلیف فیهِ بالواقع علی وجه لا یعذر الجاهل المتمكّن من العلم. و أمّا مسألة مقدار معلومات الإمام علیہ السّلام من حیث العموم و الخصوص، و کیفیت علمه بها من حیث توقّفه علی مشیتهم أو علی التفاتهم إلى نفس الشیء أو عدم توقّفه علی ذلك، فلا یکاد یظهر من الأخبار المختلفة فی ذلك ما یطمئن به النفس، فالأولی و کول علم ذلك إلیهم صلوات الله علیهم أجمعین.

ترجمه:

سومین دلیل نقلی شیخ حرّ بر وجوب احتیاط در ممتل الحرمة و الحلیه

اشاره

سپس جناب حرّ عامل می فرماید و از جمله این ادلّه نقلیه: حدیث (خذ ما وافق منهما الاحتیاط در عوالی اللّالی) است که امر بلیغ دارد به اجتناب از آنچه به سبب تعارض نصّین و عدم نصّ محتمل الحرمة و الحلیه است و این عدم نصّ واضح الدلالة و روشن است که (مربوط به) شبهه حکمیّه است.

ص: ۱۲۴

نقد شیخ اعظم از دلیل جناب حرّ

احادیث که دلالت دارند بر تخییر و توسعه (مثل اذن فتخیر و یا انتم فی سعه در اخبار مورد نظر) در متعارضین و بر اباحه در صورت عدم نهی (و نبود نصّ) هرچند از نظر کثرت به تعداد ادله توقف و احتیاط نمی‌باشند ولی انصاف این است که دلالت این اخبار بر رخصت و اباحه اظهر و اقوی از دلالتشان بر وجوب احتیاط است.

وجه الجمع جناب حرّ در احادیث مزبور

سپس جناب حرّ می‌گوید: و از جمله این ادله نقلیه و وجوه فارقه این است که این طریقه و روش ما وجه الجمع میان اخبار است (وجه‌الجمعی که) وجهی بهتر از آن پیدا نمی‌شود.

نظر شیخ درباره وجه الجمع جناب حرّ

انصاف این است که حمل ادله احتیاط بر طلب مشترک نزدیکتر به صحّت است از آنچه ایشان فرموده است.

ادامه بیانات جناب حرّ**اشاره**

سپس جناب حرّ می‌گوید: شبهه در خود حکم (احکامی که برای مکلف مجهول‌اند)، از امام علیه السّلام درباره آنها سؤال می‌شود به خلاف شبهه در طریق الحکم به دلیل عدم وجوب سؤال از آنها (نتیجه این بیان این است که وقتی سؤال عند التّمکن واجب نباشد، احتیاط هم عند التّعذر واجب نخواهد بود)، بلکه علم (حضور) ائمه علیهم السّلام به تمام افراد شبهه موضوعیه نامعلوم و یا اینکه عدم چنین علمی معلوم است (البته علم ائمه علیهم السّلام به تمامی احکام علمی بالفعل است، چرا که با علم فعلی به احکام الهیه به این مقام منسوب شده‌اند، لکن علم ایشان به تمام موضوعات به صورت بالفعل غیر معلوم و بلکه معلوم‌العدم است، چرا که چنین علمی اختصاص به علّام الغیوب دارد)، اگرچه می‌دانند از این علوم (حضوری به موضوعات خارجیه)، آنچه را نیازمند بدان هستند (یعنی احتیاج منشأ علم آنهاست و اگر بخواهند که چیزی را از این علوم بدانند، می‌دانند).

پاسخ شیخ به مطلب جناب حرّ

این است که تفاوتی را که شیخ حرّ ذکر نمودند (مبنی بر اینکه احکام لازم‌السؤال‌اند و موضوعات نه) مدخلیتی (در وجوب و یا عدم وجوب احتیاط) ندارد، چرا که فحص از موضوعات و برطرف کردن شبهه از

ص: ۱۲۵

آنها بالاجماع واجب نیست نه از امام علیه السّلام و نه از غیر امام از راههای ممکنه دیگر (مثلا لازم نیست شما از اهل خانه خود پرسید این استکان پاک است یا نه).

اما رجوع به امام علیه السّلام و (سؤال از ایشان) در جائی واجب است که تکلیف تعلق گرفته است به واقعیت، لکن به طوری که معذور نیست آن (شخص) جاهلی که قادر بر دانستن است (لا علی وجه یجب الاحتیاط عند التمكن من العلم).

و اما (در رابطه با) میزان معلومات امام علیه السّلام به امور از جهت توقّف این علم به مشیت (خواست آن‌ها) و یا از جهت توجهشان به خود شیء و یا از جهت عدم توقّف علمشان بر چیزی بعید است از اخبار مختلفه مطلبی استظهار شود که نفس به واسطه آن مطمئن شود.

پس بهتر است که علم، به علم ائمه علیهم السّلام را به خود ایشان واگذار کنیم.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در سومین دلیل شیخ حرّ یعنی (و منها: ما ورد من الامر البلیغ ...) چیست؟

این است که ما:

۱- ادله فراوانی داریم که به ما امر می‌کنند که در موارد شبهات حکمیه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها فقدان نصّ است باید احتیاط و توقّف نمائیم. از جمله قف عند الشبهه و یا احتط لدینک و یا ...

۲- و نیز ادله فراوانی داریم که به ما امر کنند که در موارد محتمل الحرمه و الحلیه که منشأ شبهه در آنها تعارض نصّین است باید احتیاط و توقّف نمائیم مثل حدیث غوالی اللثالی یعنی: خذ ما وافق منهما الاحتیاط. و لذا فقدان نصّ و تعارض نصّین مربوط به شبهات حکمیه است چرا که نصّ مربوط به احکام است و برای رفع شبهه باید به شارع رجوع کنیم بدین خاطر احتیاط را در احکام واجب دانستیم و از آنجا که دلیلی بر احتیاط در موضوعات وجود ندارد، احتیاط را در آنها واجب ندانسته و برائتی شده‌ایم.

* پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ چیست؟

این است که ما چهار دسته دلیل داریم: ۱- دو دسته دلیل عمومی؛ ۲- دو دسته دلیل خصوصی.

- یک دسته از دلایل عمومی مربوط به احتیاط است مثل قف عند الشبهه و یا احتط لدینک و یا ...

- و دسته دیگر از این عمومات مربوط به اصالة البراءة است مثل رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعة ما لا ...

حال یک سری از ادله خصوصی مربوط به احتیاط در متعارضین است مثل: خذ ما وافق منهما الاحتیاط و دسته دیگر از این ادله خصوصی مربوط به عدم وجوب احتیاط در متعارضین است مثل: تخیر احدهما و یا خذ باحدهما.

ص: ۱۲۶

بنابراین هم احادیثی که موجب احتیاط است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد و هم احادیثی که موجب رخصت و اباحه است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد.

* پس مراد از (و ان لم یکن فی اکثره بمقدار أدله التوقف ...) چیست؟

این است که بله از نظر آماری احادیثی که دال بر احتیاطاند بیشترند، لکن از نظر قوت دلالت قوی تر از احادیثی هستند که دلالت بر براءت و تخییر و توسعه دارند.

و لذا ما در شک در تکلیف (یعنی شبهات حکمیه) براءتی هستیم چه حکمیه باشد و چه موضوعیه.

* تصحیح و تفصیل شیخ در آمار مزبور چگونه است؟

۱- در باب تعارض نصین: اگر تعدادی روایت دلالت بر اخذ به موافق احتیاط دارند، روایات بیشتری بر تخییر و توسعه دلالت دارند که از نظر سند و دلالت اقوی از دسته اول هستند.

۲- اما در باب فقدان نص:

اگر روایاتی فراوان مبنی بر وجوب احتیاط و توقف وجود دارند، روایاتی هم بر عدم وجوب احتیاط و جریان براءت وجود دارد که اگرچه تعدادشان کمتر است و لکن از نظر دلالت اقوی از اخبار احتیاطاند در نتیجه بهتر است اخبار احتیاط حمل بر ارشاد مشترک شوند و در شبهات حکمیه اصل براءت جاری شود.

* حاصل مطلب در (و منها ان الشبهه فی نفس الحكم یسأل عنها الامام علیه السلام) چیست؟

این است که اگر مکلفین حکمی از احکام الهیه را نمی‌دانند، موظف‌اند که آن را از معصوم علیه السلام سؤال نمایند و چنانچه دسترسی به معصوم نداشتند، باید احتیاط کنند.

پس اگر مع التمكن سؤال واجب است پس با عدم تمکن باید احتیاط کرد و مکلف در صورت ارتکاب معذور نمی‌باشد و اما در شبهات موضوعیه سؤال عن الامام لازم نیست و جاهل معذور است و لو دسترسی به امام ممکن باشد. وقتی سؤال عند التمكن لازم نباشد، احتیاط هم عند التعذر واجب نیست.

* پس مراد محدث عاملی از (بل علمهم بجمع افراد غیر معلوم ... الخ) چیست؟

این است که علم و آگاهی ائمه علیهم السلام به حکم همه افراد شبهه در موضوعات یا معلوم نیست و معلوم العدم است یعنی یقین داریم که ائمه علیهم السلام علم حضوری به احکام همه جزئیات و موضوعات ندارند.

زیرا چنین علمی از شعب علم غیب است که به ذات خداوند اختصاص دارد، هرچند ائمه نیز به مقدار نیازشان از غیب باخبراند و چنانچه اراده نمایند که از امری یا موضوعی آگاه شوند بر چنین کاری قادرند.

* مراد از (ما ذکره من الفرق لا مدخل له ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به فرمایشات شیخ حرّ مبنی بر اینکه:

اولاً: این فرق گذاری میان شبهه موضوعیه و حکمیه که سؤال در احکام واجب است و در موضوعات

ص: ۱۲۷

نه، ربطی به تفصیل شما یعنی احتیاط کردن جاهل در شبهه حکمیه و احتیاط نکردنش در شبهه موضوعیه ندارد، چرا؟ زیرا که:

۱- جاهل به احکام واقعیه در صورت امکان باید مجهولش را از امام علیه السّلام سؤال کند و در زمان غیبت به فحوص در میان امارات پردازد و اگر به یأس رسید معذور است و الا در صورت ارتکاب به حرام و یا عدم ارتکاب به واجب معذور خواهد بود.

۲- اینکه در صورت تعدّر و بعد الفحص و الیأس احتیاط واجب است، خیر، وجوب سؤال عند التمكن مستلزم وجوب احتیاط عند التعدّر نمی‌باشد.

ثانیا: جاهل به موضوعات نیز شرعا معذور است چه تمکن از سؤال داشته باشد یا نه، در هر صورت حق ارتکاب دارد، چرا؟ زیرا: در شبهات موضوعیه فحوصی لازم نیست چه از امام علیه السّلام و چه از غیر امام، چون عدم الفحص ما در شبهات موضوعیه عامل از میان رفتن احکام نمی‌شود و احکام محفوظاند.

فی المثل الخمر حرام یک قانون است، حال ما بدانیم فلان ظرف خمر است یا نه پاک است یا نجس، ضربه‌ای به قانون مزبور وارد نشده و به حال خود باقی است.

* جاهل به حکم برای تفحص و دست‌یابی به حکم به چه اماراتی باید رجوع کند؟

اگر مقلد است اماره او فتوای مجتهد و مرجع اوست. و اگر مجتهد است، ادله و احکام اماره اوست.

* اگر احتیاط واجب نیست پس چرا سؤال عند التمكن واجب است؟

زیرا احکام واقعیه‌ای که خدا وضع نموده از بندگانش می‌خواهد و راضی نیست که بندگانش در دست‌یابی به احکام واقعیه تلاش نکنند چرا که احکام از بین می‌رود.

* پس مراد شیخ از (و اما مسأله مقدار معلومات الامام علیه السلام ... الخ) چیست؟

این است که مطلب جناب محدث عاملی که فرمود:

علم ائمه علیهم السلام به جزئیات و وقایع خارجیه معلوم نیست و یا معلوم العدم است و به فرض وجود چنین علمی، کیفیت علم آنها به جزئیات و وقایع آیا ارادی است که کلاً ارادوا شاءوا علموا؟ و یا به مجرد التفات و توجه به چیزی و لو بدون اراده و نحواسته آگاه می‌شوند و علم پیدا می‌کنند؟ و یا اینکه علمشان مثل علم حقّ علمی حضوری است به همه جزئیات و واقعیات خارجیه یک اظهار نظر عقلی ناقص است و لذا در این مسئله باید از کلام خود معصومین کمک بگیریم، اگرچه از روایات وارده در این باب مطلب مطمئن‌کننده‌ای به دست نمی‌آید.

* نظر شما پیرامون علم ائمه علیهم السلام چیست؟

ص: ۱۲۸

متن:

ثم قال:

و منها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البين، و لزوم تكليف ما لا يطاق. و الاجتناب عمّا يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم و عسر شديد، لاستلزامه الاقتصار في اليوم و الليلة على لقمة واحدة و ترك جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحلّ و الحرمة، ك «يد المسلم»، و «السوق»، و «أصالة الطهارة»، و «قول المدعى بلا معارض»، و الأصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين، على ما صرح به المحدث الأسترآبادي كما سيحىء نقل كلامه في الاستصحاب، و بالجملة: فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات، لقلتها.

ترجمة:

سپس جناب حرّ عاملی می‌فرماید: و از جمله این وجه اینکه: اجتناب از شبهه در خود احکام امر ممکن و مقدوری است، زیرا انواع شبهه حکمیة محصور و معدود است (حد اکثر ۵ یا ۶ تا). به خلاف شبهات موضوعیة (که فراوان) و اجتناب و احتیاط از آنها غیر ممکن است، به خاطر عدم وجود حلال بین و حرام بین در آنها که به آن اشاره نمودیم و به خاطر لازم آمدن تکلیف ما لا یطاق. و اجتناب از آن مقدار که زیادتر از قدر ضرورت است، خود حرجی بزرگ و عسری شدید است، چرا که مستلزم اکتفا کردن به یک لقمه (غذا) در شبانه‌روز و ترک تمام بهره‌وری‌ها.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

بلاشک بیشتر شبهات موضوعیه خالی از امارات حلّیت و حرمت نیستند مثل ید مسلم و سوق (مسلمین) و اصالة الطهارة و قول مدعی بلا معارض (که فی المثل شخص می‌گوید این مال، مال من است و کسی در این مالکیت با او معارضه نمی‌کند) و اصول عدمیه (مثل استصحاب عدم) که مجمع علیه مجتهدین و اخباریین است، چنان که محدث استرآبادی نیز به این مسئله تصریح نموده است.

خلاصه اینکه هیچ حرجی از اجتناب در شبهات (حتی) در مواردی هم که خالی از این امارات هستند لازمی نمی‌آید، به دلیل قلت و کم بودنشان.

ص: ۱۲۹

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و منها: ان اجتناب الشبهه فی نفس الحکم امر ممکن ...) چیست؟

این است که شبهات حکمیه به دلیل مبتلا به بودنشان در زمان خود ائمه، توسط حضرات علیهم السلام بیان گردید چه قولا چه فعلا و یا تقریرا، تعدادشان بسیار کم است و لذا احتیاط در چند تا شبهه حکمیه مستلزم عسر و حرج نمی‌باشد و خللی در نظام زندگی مکلفین به وجود نمی‌آورد.

* پس مراد از (بخلاف الشبهه فی طریق الحکم ...) چیست؟

این است که احتیاط در شبهات موضوعیه به دلیل کثرت و فراوانی‌شان ممکن نیست، چرا که مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی است پس بهتر است در این گونه شبهات برائتی شویم.

* مراد از (و الاجتناب عما یزید علی قدر الضروره حرج ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا امکان ندارد که در شبهات موضوعیه نیز تا آنجا که تعدّر لازم نیاید احتیاط کنیم؟ که جناب حرّ پاسخ می‌دهد که چرا؟

لکن احتیاط در بیشتر از قدر ضرورت مستلزم عسر و حرج است و زندگی را با مشقت روبرو می‌کند.

فی المثل اگر در هنگام خریدن نان از نانوايي و یا پارچه از بازار و هکذا ... شک کنید که آیا حلال است یا حرام، پاک است یا نجس و ... و در نتیجه اقدام به خریداری نکنید به خطر خواهید افتاد و خدا چنین حالی را نسبت به بندگانش نمی‌خواهد.

* شیخ اعظم چه پاسخی به مدّعی جناب حرّ می‌دهد؟

می‌فرماید: از آنجا که اغلب موضوعات همراه با امارات ظنیّه و معتبره است که قائم مقام علم‌اند، احتیاط در شبهات موضوعیه نیز اشکال ندارد.

فی المثل وقتی شما اقدام به خرید گوشت، شیر، ماست، روغن و ... از بازار می‌کنید در صورتی که نسبت به حرمت یا حلیت و یا طهارت و نجاست آنها دچار شک شدید به قاعده سوق المسلمین که اماره تذکیه و حلیت است و قائم مقام علم، تمسّک کرده و از خود رفع شک می‌کنید و یا در هنگام شک در مالکیت جنس به قاعده ید که اماره ظنیّه معتبره ملکیت است تمسّک کرده و بی‌دغدغه خرید می‌نمائی.

پس در اینجا نیز نوبت به جریان اصل احتیاط نمی‌رسد چرا که اماره معتبره زائل‌کننده شک است و موضوع اصل را از بین می‌برد.

* مراد شیخ از عبارت (و الاصول العدمیه المجمع علیها ...) چیست؟

این است که بیشتر موضوعات خارجیّه دارای استصحاب اصول عدمیه بسیاری از قبیل:

ص: ۱۳۰

۱- اصالة عدم الملكية که اماره بر حرمت یا حلیت است.

۲- اصالة الصحه که محمول فعل مسلم است در رابطه با موضوعات وجود دارد و به عبارت دیگر بیشتر موضوعات خارجیه دارای استصحاب‌اند چه وجودیّه و چه عدمیّه چرا که دارای حالت سابقه‌اند و لذا وقتی در این موارد می‌شود استصحاب نمود چه جایی برای اصل احتیاط و یا برائت باقی می‌ماند.

فی المثل:

۱- این ظرف قبلا نجس بوده است اکنون شک می‌کنیم پاک شده است یا نه؟ از حالت سابقه آن استفاده کرده، استصحاب نجاست می‌کنیم.

۲- این مایع قبلا خمر بود آیا اکنون خلّ شده است یا نه، استصحاب می‌کنیم بقاء خمیریت را. و لذا اگر استصحابات وجودیه را قابل خدشه بدانید، استصحابات عدمیّه که مجمع علیه مجتهدین و اخباریین بوده و غیر قابل خدشه‌اند.

حال احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای نادره و کمیابی که مشمول هیچیک از امارات مزبور نیستند مثل مایع مردّد میان خمر و خلّ و یا لحم مطروحه فی الطریق که مردّد میان مذکّی و میتّه است چه عسر و حرجی را به دنبال دارد؟

ص: ۱۳۱

متن:

ثم قال:

ومنہا: أن اجتناب الحرام واجب عقلا- و نقلا- و لا- يتم إلما باجتناہ ما یحتمل التحريم ممّا اشتبه حکمه الشرعی و من الأفراد الغير الظاهرة الفردية، و ما لا- يتم الواجب إلما به و كان مقدورا فهو واجب. إلى غير ذلك من الوجوه. و إن أمکن المناقشة فی بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف فی هذا المقام، و الله أعلم بحقائق الأحكام، (۱) انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة فی طریق الحكم، بل لو تم لم يتم إلما فيه، لأن وجوب الاجتناب عن الحرام لم یثبت إلا- بدلیل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر و النواهی ممّا ورد فی الشرع و حکم به العقل، فهي کلها تابعة لتحقق الموضوع أعنى الأمر و النهی، و المفروض الشك فی تحقق النهی، و حیثئذ: فإذا فرض عدم الدلیل على الحرمة، فأین وجوب ذی المقدمة حتی یثبت وجوبها؟

نعم، یمكن أن یقال فی الشبهة فی طریق الحكم بعد ما قام الدلیل على حرمة الخمر: یثبت وجوب الاجتناب عن جمیع أفرادها الواقعیة، و لا یحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلما بالاجتناب عن کل ما احتمل حرمة.

لكنیک عرفت الجواب عنه سابقا، و أن التكلیف بذی المقدمة غیر محرز إلما بالعلم التفصیلی أو الإجمالی، فالاجتناب عمّا یحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالی لا یجب، لا نفسا و لا مقدّمة، و الله العالم.

ص: ۱۳۲

ترجمه:

سپس جناب حرّ می‌فرماید و از جمله این وجوه این وجه است که:

اجتناب از محرّمات (الهیة) عقلا و شرعا واجب است (و یقین به برائت حاصل نمی‌شود) مگر با اجتناب از آنچه محتمل التحريم است (از آن) اموری که حکم شرعی شان مشتبه است و از افراد غیر ظاهره الفردیه (همان قسمی که مردّد است میان شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه) که (فی المثل فرموده حرمت علیکم الخبائث و ما نمی‌دانیم که آیا تنن از افراد خبائث هست یا نه؟) و آنچه (یعنی مقدمه واجب) تمام نمی‌شود، واجب مگر به وسیله آن (مقدمه) در حدّ مقدور واجب است (و مقدمه واجب همان است که از مشتبهات هم اجتناب شود) و غیر ذلک از این وجوه.

و اگرچه مناقشه در برخی از این وجوه (که گفته‌ام) قابل خدشه است، لکن مجموعه این وجوه دلیل کافی در این مقام (و مسئله‌ای که گفتیم) می‌باشد و خدا به حقایق امور و احکام آگاه‌تر است.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

دلیل مذکور (یعنی مقدمه الواجب واجب). اگر در شبهات حکمیه جریان دارد، به دلیل اولی در شبهات موضوعیه جریان دارد، بلکه اگر بنا باشد (این مسئله مقدمه الواجب واجب) درست و تمام بشود، تمام نمی‌شود مگر در شبهات موضوعیه، زیرا وجوب اجتناب از حرام ثابت نمی‌شود مگر به دلیل حرمت آن شیء است (مثل اجتناب عن الخمر) و یا به دلیل امر به وجوب اطاعت از اوامر و نواهی (الهیة) (یعنی که منشأ آن عمومی است)، از آنچه وارد شده در شرع و عقل حکم به آن نموده است (که فی المثل باید خدا را اطاعت نمود).

پس تمام این امور از جمله اطاعت تابع تحقّق موضوع یعنی امر و نهی است (یعنی باید امر را بدانم تا اشتغال یقینیه مستلزم برائت یقینیه باشد) و حال آنکه مفروض ما شک در تحقّق نهی است.

پس اگر فرض شود عدم دلیل بر حرمت وجوب ذی المقدمه کجاست تا ثابت شود وجود مقدمه.

بله در شبهات موضوعیه می‌توان گفت: بعد از اقامه دلیل بر حرمت خمر اثبات می‌شود وجوب اجتناب از تمام افراد واقعی خمر و علم به موافقت این امر عام حاصل نمی‌شود مگر با اجتناب از هر آنچه محتمل الحرمة است، لکن جواب این مسئله را قبلا دانستی که تکلیف به اجتناب از خمر محرز نیست، مگر تفصیلا و یا اجمالا. بدانی یکی از دو ظرف خمر است (و به عبارت دیگر بیان تمام نمی‌شود مگر با علم به صغری و کبری) اما اجتناب کردن از آنچه محتمل الخمریه است آن هم احتمال مجرد از علم اجمالی نه واجب نفسی است و نه واجب غیری.

ص: ۱۳۳

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (ان اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا و لا یتّم ... چیست؟

این است که بلاشک پرهیز از محرّمات عقلا و نقلا واجب است.

اما عقلا چون عقل نافرمانی و معصیت مولی را زشت و ناپسند می‌شمارد.

و اما نقلا چون آیه شریفه می‌فرماید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ سپس جناب حرّ می‌فرماید که: بلاشک منظور از اجتناب، اجتناب از محرّمات واقعیّه است و نه صرفا محرّمات معلومه، چرا که در لسان دلیل چنین قیدی نیامده است. پس از هر آنچه در واقع و نفس الامر حرام است باید اجتناب کنیم چه بدان علم داشته باشیم چه بدان علم نداشته باشیم. لکن اجتناب از موارد شبهات حکمیّه‌ای که محتمل التحريم است مثل شرب تنن و از موارد شبهات مردّد، مثل خمر غیر مسکر و یا غناء در مراثی و ... مقدمه علمیه است برای اجتناب از هر آنچه در واقع حرام است.

* مراد شیخ حرّ از مطلب اخیر چیست؟

این است که:

۱- اگر ما در مقام ارتکاب تنها به حلال بین اکتفاء کنیم و از حرام بین بالتفصیل و یا بالاجمال و حرام محتمل (مردّده) اجتناب

کنیم، یقین پیدا می‌کنیم که از حرام واقعی اجتناب کرده‌ایم و این از باب مقدمه علمیه است. (صغری)

۲- مقدمه علمیه چنانچه مقدور مکلف باشد بالاجماع واجب است. (کبری)

پس: اجتناب از موارد شبهات حکمیّه و مردّده از باب مقدمه علمیه واجب است. (نتیجه)

* عبارة اخراى استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که:

۱- احراز کرده‌ایم که تکلیف ما اجتناب از محرّمات الهیه است و لذا باید اشتغال یقینیّه در رابطه با امثال این تکلیف برای ما حاصل شود.

۲- اشتغال یقینیّه با اجتناب از محرّمات معلومه و محرّمات مشکوکه حاصل می‌شود از باب مقدمه علمیه.

پس: باید از موارد شبهات حکمیّه و مشکوکه اجتناب کنیم از باب مقدمه علمیه.

* پاسخ جناب شیخ به استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که اگر مقدمات مزبور (از جمله مقدمه علمیه) ثابت‌کننده وجوب اجتناب از مشتبه الحکم و شبهه مردّده‌اند، به طریق اولی

اثبات‌کننده وجوب اجتناب از امور مشتبهه در شبهه موضوعیه خواهند بود.

* چرا جناب شیخ چنین اولویتی را در پاسخ به جناب حرّ مطرح می‌کند؟

ص: ۱۳۴

زیرا: ۱- در شبهه موضوعیه یک نهی تفصیلی داریم که (فی المثل) لا تشرب الخمر است ولی آنکه شک ما در فلان مایع خارجی است که آیا این مایع خمر است یا خل.

۲- و حال آنکه در شبهات حکمیّه چنین نهی صریحی گذاشته و منشأ شک ما فقدان یا تعارض یا اجمال نصّ است. پس: اگر اجتناب در شبهات حکمیّه واجب باشد به طریق اولی باید در شبهات موضوعیه هم واجب باشد.

* پس مراد شیخ اعظم از (بل لو تمّ لا يتمّ الا فيه ...) چیست؟

این است که این استدلال شیخ حرّ اگر هم کامل باشد به درد شبهات موضوعیه می‌خورد، نه حکمیّه و مردّد.

* دلیل شیخ بر مدّعی فوق چیست؟

این است که دلیل وجوب اجتناب از حرام:

۱- یا دلیل خاصی است که (فی المثل) می‌گوید: الخمر حرام.

۲- و یا ادلّه عامی است که (فی المثل) می‌گوید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ وَحَالِ آنکه هیچیک از ادلّه مزبور در موارد شبهه جاری نمی‌باشد. چرا؟ زیرا فرض بر این است که منشأ شبهه در احکام یا فقدان نصّ است یا تعارض و یا اجمال نصّ درحالی که ما نمی‌دانیم که شرب تن مشمول نهی خاصّ و یا نواهی عامّه و ترک معصیت مولی هست یا نه.

در نتیجه وقتی شک داریم که در این مورد نهی هست یا نه؟ اصل ذی المقدمه واجب نخواهد بود تا چه رسد به وجوب مقدمات ذی المقدمه. لکن: در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (فی المثل) حرمت علیکم الخمر وجود ندارد و در نتیجه ذی المقدمه واجب شده است. پس مقدمات آن هم واجب است پس دلیل مزبور اختصاص دارد به شبهات موضوعیه.

لکن:

۱- در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (مثلاً) حرمت علیکم الخمر وجود دارد.

۲- در نتیجه نهی تفصیلی مزبور ذی المقدمه واجب شده است

پس: مقدمات این ذی المقدمه نیز واجب است.

حاصل مطلب اینکه: این دلیل جناب حرّ اختصاص پیدا می‌کند به شبهات موضوعیه و نه حکمیّه.

* عبارة اخراى مطالب شیخ اعظم چیست؟

این است که:

۱- در شبهات حکمیّه هر حرمتی دلیل می‌خواهد.

۲- اشتغال یقینی مربوط به محرّمات معلومه است و نه محرّمات مشکوکه.

ص: ۱۳۵

۳- شرب تنن از مصادیقی است که مشکوک الحرمه است و نه معلوم الحرمه.

۴- برائت یقینیه تابع اشتغال یقینیه است. چون در شرب تنن که مشکوک الحرمه است اشتغال یقینیه وجود ندارد، برائت یقینیه هم در کار نیست.

اما: در شبهات موضوعیه (فی المثل) شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

نهی مزبور شامل تمام مصادیق خمر می‌شود چه معلوم چه مظنون، چه مشکوک، چه موهوم.

حال اشتغال یقینیه در اینجا من باب مقدمه علمیه مستلزم اجتناب از همه احتمالات مزبور است در نتیجه: با اجتناب از احتمالات مزبور اشتغال یقینیه و به دنبال آن برائت یقینیه حاصل می‌شود، پس این دلیل مربوط به شبهات موضوعیه است.

* منظور از آوردن کلمه (لو) چیست؟

می‌خواهد بگوید این دلیل (مقدمه علمیه) چه در احکام و چه در موضوعات بی‌وجه است، چرا؟ زیرا مادامی که حکم خدا بیان نشده، چه در احکام و چه در موضوعات عقاب بلایان قبیح است و بیان تمام نمی‌شود، مگر با علم به صغری و کبری، درحالی که مقدمه علمیه مربوط به بابت علم اجمالی است.

فی المثل دو ظرف داریم شک می‌کنیم که این ظرف خمر است یا آن ظرف، من باب مقدمه علمیه از هر دو ظرف اجتناب می‌کنیم و حال آنکه در باب شک بدوی که ما نحن فیه است علم اجمالی مطرح نیست چه در شبهه حکمیه چه در شبهه موضوعیه.

* مراد شیخ از (ان التکلیف بذی المقدمه غیر محرز ... الخ) روشن‌تر بیان کنید؟

مراد شیخ این است که دلیل جناب حرّ نه تنها مربوط به شبهات حکمیه نیست، بلکه در شبهات موضوعیه هم تام و تمام نیست. چرا که تمامیت و عقاب آور بودن بیان بدین صورت است که:

۱- موضوع (صغرای قضیه) محرز شود. فی المثل: هذا خمر.

۲- حکم (کبری کلی قضیه) محرز شود. فی المثل: کلّ خمر حرام.

در نتیجه: فهذا حرام.

حال:

۱- احراز این دو مقدمه در موارد علم تفصیلی و علم اجمالی است.

۲- در موارد شک بدوی (که مورد بحث ماست) و لو کبری معلوم باشد ولی صغری مشکوک است.

در نتیجه: اجتناب از فرد مشکوک نه واجب نفسی است مثل موارد علم تفصیلی و نه واجب مقدمی است مثل موارد علم اجمالی.

ص: ۱۳۶

متن:

الثالث:

أنه لا شك في حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا، حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصالة الإباحه، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره (۱)، بل يلزم أزيد مما ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض. و التبعض بحسب الموارد، و استحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال - أيضا - مشكل، لأن تحديده في غاية العسر، فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات.

و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج محل بالنظام، و يدل على هذا: العقل بعد ملاحظه حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليته الاختلال. و يحتمل التبعض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه في نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى، يحتاط فيه، و إلا فلا. و يدل على هذا: جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، و أنه شديد، و أنه يكون منه الولد (۲).

منها: ما تقدم من قوله صلى الله عليه و آله: «لا تجمعوا على النكاح بالشبهه»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أن امرأة أرضعتك» - إلى أن قال: - «إن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (۳).

و قد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال و التويخ عليه (۴)، و عدم قبول قول من يدعى حرمة المعقوده مطلقا (۵) أو بشرط عدم كونه ثقه (۶)، و غير ذلك (۷).

و فيه: أن مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب. و يحتمل التبعض بين مورد الأماره على الإباحه و موارد لا يوجد فيها إلا أصالة الإباحه، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعيه على الإباحه، فإن الأمارات في الموضوعات بمنزله الأدله في الأحكام مزيله للشبهه، خصوصا إذا كان المراد من الشبهه ما يتخير في حكمه و لا بيان من الشارع لا عموما و لا خصوصا

۱- أي الشيخ الحرّ العاملي.

۲- الوسائل ۱۴: ۱۹۳- الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النكاح، حديث ۳- ۱.

۳- الوسائل ۱۴: ۱۹۳، الباب ۱۵۷ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ۲.

۴- الوسائل ۱۴: ۲۲۷، الباب ۲۵ من أبواب عقد النكاح.

۵- الوسائل ۱۴: ۲۲۶، الباب ۲۳ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأول و الثالث.

۶- نفس المصدر، الحديث الثاني.

۷- انظر الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعة.

ص: ۱۳۷

بالنسبه إلیه، دون مطلق ما فیه الاحتمال، و هذا بخلاف أصالة الإباحه، فإنها حکم فی مورد الشبهه لا مزیده لها. هذا، و لكن أدله الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر فیه لفظ «الشبهه»، بل العقل مستقل بحسن الاحتیاط مطلقا. فالأولی: الحکم برجحان الاحتیاط فی کل موضع لا یلزم منه الحرام. و ما ذکر من أن تحدید الاستحباب بصوره لزوم الاختلال عسر، فهو إنما یقدهح فی وجوب الاحتیاط لا فی حسنه.

ترجمه:

تنبیه سوم: احتیاط تام موجب اختلال در نظام زندگی است

اشاره

در حکم عقل و نقل به خوبی و رجحان احتیاط، به‌طور مطلق تردیدی وجود ندارد حتی در شبهاتی که در آن شبهات اماره بی‌نیازکننده (ما) از اصالة الاباحه باشد، جز اینکه بلا شک احتیاط در تمام (شبهات موضوعیه) موجب اختلال نظام (زندگی) است، چنانکه شیخ حرّ عاملی در گذشته به این مطلب اشاره نمود، بلکه از (احتیاط در تمام شبهات موضوعیه) زیادتر از آنچه شیخ فرموده (عسر و حرج) لازم می‌آید (یعنی مستلزم عسر و حرج شدید، تکلیف ما لا یطاق، و تکلیف به محال لازم می‌آید) پس امر به چنین احتیاطی (و لو استحبابا) از جناب مولای حکیم جایز نیست، چرا که با غرض (از خلق انسان و استفاده او از نعمات) منافات دارد (و خلاصه نقض غرض است) پس (احتیاط هم خوب است و هم بد و لکن برای تشخیص این خوب و بدی چه باید کرد؟).

راههای تشخیص حسن و قبح احتیاط در موضوعات مختلفه

- ۱- تبعیض (قائل شویم) به حسب مراتب (یعنی بگوئیم که) احتیاط مستحب است تا آن مرتبه‌ای که اختلال در نظام لازم آید، این طریق نیز مشکل است (همان‌طور که احتیاط در تمام شبهات موضوعیه مشکل بود) چرا که تعیین حدود این مطلب (که روزانه با صدها شبهه موضوعیه روبرو می‌شویم) در نهایت دشواری است.
- ۲- امکان دارد (قائل شدن به) تبعیض به حسب احتمالات، پس در مضمون‌ات احتیاط می‌شود (یعنی هر کجا که ظن غیر معتبر بر حرمت‌داری احتیاط خوب است).
- ۱- و ایا احتیاط در (موضوعاتی که) شک (شما متساوی‌الطرفین است) چه رسد به ضمیمه کردن موهومات به این مشکوکات، حرجی است که مخلّ نظام زندگی است و دلالت می‌کند بر این تبعیض حکم عقل (البته) پس از در نظر گرفتن: ۱- خوب بودن احتیاط مطلقا (که احتیاط بطور کلی خوب است) ۲- و

ص: ۱۳۸

مستلزم محلّ بودنش در نظام را (یعنی از طرفی می‌بینیم که اگر مرجوح را مقدّم بر راجح بداریم قبیح است.

پس باید راجح را مقدم بر مرجوح بدانیم. بدین معنا که هر کجا ظنّ است احتیاط و هر کجا که شک و وهم داریم لا احتیاط).

۳- ممکن است (قائل شدن) به تبعیض به حسب احتمالات، پس حرام محتمل اگر از امور بسیار بسیار مهم است شرعاً مثل دماء و فروج و بلکه مطلق حقوق الناس (یعنی اموال و اعراض و نفوس)، نسبت به حقوق الهیّه احتیاط بهتر است و الّا فلا. و دلالت دارد بر این تبعیض تمام روایاتی که تأکید کننده (اموری) در امر نکاح‌اند در حالی که نکاح مسئله بسیار مهمی است و منشأ (تولید) فرزند است. و از جمله این ادلّه این سخن امام علیه السّلام است که در صورت شبهه اقدام به نکاح نکنید تا آنجا که امام علیه السّلام (در معنای شبهه در اینجا) فرموده‌اند که پس اگر (توسط کسی) به تو برسد که فلان زن شیردهنده (زمان کودکی) توست (هرچند حجت نیست و می‌توانی ازدواج کنی) ولی بهتر است احتیاط کنی.

و گاهی (به نظر برخی) تعارض می‌کند این (حدیثی که نقل شد و گفته شد که احتیاط خوب است) با آن احادیثی که دلالت بر عدم وجوب سؤال عند الازدواج و تقبیح و سرزنش (فرد به خاطر سؤال و تفحص پیرامون همسرش پس از ازدواج) و قبول نکردن سخن کسی که ادعای حرمت آن زن معقوده (بر شما) دارد، حال به‌طور مطلق و یا به شرط اینکه ادعاکننده مورد وثوق نباشد. در مورد این احادیث بعدی (سخن این است که) سیاق این احادیث تسهیل امر و عدم وجوب احتیاط (بر بندگان) است، در نتیجه تنافی با استحباب ندارد.

۴- ممکن است (قائل شدن به) تبعیض میان شبهات موضوعیه (همراه با) اماره حلیّت و میان شبهات موضوعیّه‌ای که هیچ اماره‌ای جز اصالة الاباحه در آنها یافت نمی‌شود. پس حمل می‌شود احادیث (قف عند الشبهه و ...) وارد شده بر اجتناب از شبهات بر دو می (یعنی آنجایی که اماره حلیّت وجود ندارد) و نه بر اولی (که اماره بر حلیّت وجود ندارد). به دلیل صدق نکردن شبهه پس از (قیام) اماره معتبره بر اباحه (یعنی آنجا که اماره معتبره وجود دارد دیگر شک معنا ندارد تا که قف عند الشبهه جاری شود). پس (وجود) امارات معتبره در موضوعات نازل منزله ادلّه هستند در شبهات حکمیّه که زائل کنند آن (شبهات) هستند.

به‌ویژه اگر مراد از شبهه سرگردانی در حکم آن (موضوع) است و بیانی از شارع نرسیده نه بیان عمومی (مثل ید المسلم که حجت است و اگر باشد تحیری باقی نمی‌ماند) و نه بیان خصوصی (مثل الماء حلال که اگر به ما برسد دیگر جایی برای تحیر وجود ندارد) و به عبارت دیگر (اگر شبهه به معنای تحیر باشد امارات ورود دارند دارند و اگر شبهه به معنای شک باشد، امارات حاکم‌اند). نه اینکه مطلق هر چیزی که در آن احتمال است (و شبهه به معنای شک است).

ص: ۱۳۹

و این (شبهات موضوعیه‌ای که همراه با اماره نیستند) به خلاف موردی است که اصالة الاباحه (جاری می‌کنیم)، زیرا که اینجا (اصالة الاباحه) حکمی است (ظاهری و تعبّدی) در مورد شبهه که آن (شبهه را) از بین نمی‌برد. و لکن ادله احتیاط منحصر در لفظ و کلمه شبهه نیست تا شما بگوئید شبهه به چه معناست؟ بلکه عقل مستقل است به حسن احتیاط حتی در شبهه موضوعیه‌ای که اماره بر حلیت آن قائم شده پس مستحب است حکم به احتیاط در هر موضعی که از آن حرام لازم نیاید و آنچه ذکر شد مبنی بر اینکه محدود کردن استحباب به صورت لزوم اختلال عسر است در وجوب احتیاط مضرّ است و نه در حسن الاحتیاط.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه قبلی چه بود؟

این بود که در شبهات موضوعیه تحریمیه نیز مثل شبهات حکمیه تحریمیه احتیاط واجب نیست.

* غرض از بیان تنبیه سوم چیست؟

تعیین حدود احتیاط در موضوعات است.

* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که اگرچه احتیاط واجب نیست، لکن تردیدی وجود ندارد که احتیاط کردن عند الشبهة عقلا و نقلا امری نیکو و راجح است. به عبارت دیگر.

۱- عقل هر عاقلی احتیاط در امور را تحسین کرده و بی احتیاطی در کارها را ناپسند می‌شمارد.

۲- نقلا هم روایات بی شماری همچون (قف عند الشبهة) و (احتط لدینک) و ... که ما را امر به احتیاط نموده‌اند حد اقل رجحان احتیاط را به ما گوشزد می‌کنند. پس احتیاط در شبهات موضوعیه نیز عقلا و نقلا و به طور مطلق حسن است چه اماره‌ای از امارات معتبره در موضوعات مثل قاعده ید، یننه، سوق المسلمین، اصالة الصحه، اصالة الطهاره و ... بر حلیت فلان شیء جزئی خارجی قائم شده باشد یا نه.

* مراد از (الّا أنّه لا ریب فی انّ الاحتیاط فی الجمیع ...) چیست؟

اشاره به بیان جناب حرّ است که فرمود: بدون تردید احتیاط کردن در تمام موارد شبهات موضوعیه که مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال در نظام زندگی است مورد نظر شارع نمی‌باشد، چرا که برای اکثر مردم قابل تحمل نبوده و سبب دین‌گریزی می‌شود.

* مراد از (لمنافاته للغرض ...) چیست؟

این است که احتیاط در تمام موارد شبهه نیز نقض غرض است. چرا؟ زیرا غرض شارع این است که

ص: ۱۴۰

بندگان او از نعمتهای حلال و طیب دنیا استفاده نمایند و نه خود را محروم سازند.

* پس مراد از (و التبعض بحسب الموارد) چیست؟

این است که برای رهایی از این مشکل باید احتیاط را تبعض و تقسیم نمود. چرا که احتیاط در تمام موارد شبیه نه تنها حسنی ندارد، بلکه مستلزم قبح هم می‌باشد و لذا جناب شیخ در مقام چنین تقسیمی چهار طریق را پیشنهاد فرموده است.

* مراد از (و استحباب الاحتیاط حتی یلزم الاختلال ...) چیست؟

بیان طریقه اول است مبنی بر اینکه احتیاط تا آنجائی بجا و حسن است که مستلزم اختلال در نظام زندگی نشود و آلبی جا و مشکل ساز است.

* اشکال طریقه مزبور چیست؟

دو اشکال در طریقه فوق وجود دارد:

۱- تعیین چنین حدّ و مرزی که تا کجا موجب اختلال است و تا چه مرحله‌ای نه بسیار سخت و دشوار است چرا که مفهوم اختلال نظام مبهم و قابل تفاسیر متفاوت است.

۲- نقض غرض است، چرا که غرض از خلقت بهره‌مندی و برخورداری بندگان خدا از نعمتها است و حال آنکه احتیاط تا چنین مرحله‌ای مانع از چنین برخورداری است.

* پس مراد از (فیحتاط فی المظنونات ...) چیست؟

این است که اگر استحباب الاحتیاط حتی یلزم الاختلال مشکل، پس هرکجا که احتمال حرمت مظنون است به یک ظنّ غیر معتبر یعنی احتمال حرمت قوی و راجح است احتیاط حسن است.

بنابراین آنجا که احتمال حرمت و عدم حرمت مساوی است (یعنی شک) و آنجا که احتمال حرمت ضعیف و احتمال عدمش قوی‌تر است (یعنی وهم)، احتیاط حسنی ندارد.

* دلیل شیخنا بر طریق مزبور چیست؟

۱- احتیاط مطلقاً حسن دارد چه مظنونات، چه در مشکوکات و چه در موهومات.

۲- بلاشک اجرای احتیاط به‌طور مطلق، مستلزم اختلال در نظام است پس باید تقسیم شود.

۳- ترجیح مرجوع بر راجح عقلاً- قییح است، پس باید احتمال راجح را اخذ و احتیاط مساوی و مرجوع را رها نمود. پس باید احتمال راجح را اخذ کرده و احتمال مساوی و مرجوع را کنار گذاشت.

* مراد از (فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة ...) چیست؟

این است که:

۱- احتیاط در امور و موضوعاتی که عند الشارع از اهمّیت بسزائی برخوردار بوده و مسامحه در آنها

ص: ۱۴۱

جایز نیست مثل امور مربوط به جان‌های مردم و یا امور مربوط به اعراض و نوامیس آن‌هاست حسن و نیکوست فی‌المثل:

الف: شك داریم که آیا فلان شخص واجب القتل است یا نه؟

ب: شك داریم که آیا ازدواج و آمیزش با فلان زن جایز است یا نه بلکه این حسن احتیاط در مطلق اموری که مربوط به حق الناس است و شارع مقدس نسبت به آنها عنایت ویژه دارد، وجود دارد.

۲- احتیاط در اموری که پای حق الناس در آنها در میان نیست مثل حقوق الهی محض که شارع مقدس باب استغفار و آمرزش را در آنها باز گذاشته است، احتیاط حسنی ندارد مثل گوشت مشکوکی که در راه افتاده و مکلف آن را می‌خورد و حال آنکه در واقع نجس و یا حرام بوده است.

* دلیل شیخنا بر طریقه مزبور چیست؟

تأکیدات شدید است که در آیات و روایات بر حقوق مردم وارد شده است و از جمله این روایات، روایتی است از امام علیه السلام که در رابطه با امر نکاح فرموده‌اند:

لا تجمعوا علی النکاح بالشبهه... الی ان قال- فان الوقوف عند شبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

* پس مراد از (و قد تعارض هذه بما دلّ علی عدم وجوب السؤال...) چیست؟

این است که ما در مقابل روایت مزبور که دلالت دارد بر شبهات موضوعیه، روایاتی داریم که دلالت دارند بر عدم وجوب سؤال و تحقیق در این امور و عدم قبول سخن کسی که می‌گوید: این زنی را که شما برای خود عقد کرده‌ای بر شما حرام است. حال این گونه روایات معارض با احادیث احتیاط در امور مربوط به حق الناس اند و لذا طریقه مذکور قابل قبول نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض فوق چیست؟

این است که سیاق این روایات تسهیل و آسان گرفتن و عدم وجوب سؤال است و نه حرمت آن و این مسئله هیچ گونه تنافی با استحباب ندارد. چرا؟

زیرا سؤال مشقت آور است و برای رفع این مشقت و زحمت فرموده‌اند که سؤال نکنید.

* حاصل این پاسخ چیست؟

۱- اگر روایات احتیاط می‌گفت احتیاط واجب است، پس باید سؤال کرد تا احتیاط نمود و این روایات بگوید سؤال و احتیاط واجب نیست، تعارض حاصل می‌شود.

۲- اگر روایات احتیاط می‌گفت سؤال جایز و احتیاط حسن است و این روایات بگوید سؤال حرام است باز تعارض حاصل می‌شود. و لکن مطلب این گونه نیست، بلکه روایات احتیاط دلالت بر حسن و استحباب احتیاط می‌کنند و این

ص: ۱۴۲

روایت دلالت بر عدم وجوب سؤال. حال آیا عدم وجوب با استحباب تنافی دارد.

* مراد از (و یحتمل التبعیض بین مورد الاماره علی الاباحه و مورد لا لوجد الا...) چیست؟

تقسیم احتیاط است بر حسب موارد شبهات موضوعیه بدین معنا که بگوئیم در موارد شبهه موضوعیه:

۱- گاهی اماره معتبره بر حلیت وجود دارد مثل قاعده (ید) و سوق المسلمین.

۲- و گاهی اماره معتبره‌ای بر حلیت وجود ندارد مثل مایعی خارجی که مردّد است بین خلّ و خمر و یا طهارت و نجاست.

حال نسبت به مواردی که اماره معتبره‌ای بر حلیت وجود ندارد و تنها می‌توان اصل اباحه را جاری کرد می‌گوئیم احتیاط حسن است.

و نسبت به مواردی که معنای شبهه تحیر است و اماره معتبره بر حلیت آن مورد، وجود دارد بگوئیم احتیاط حسنی ندارد، چرا که

اماره معتبره بر اصول دیگر مثل احتیاط ورود دارد و موضوع تحیر را نابود می‌کند و دیگر جائی برای آن وجود ندارد.

و نسبت به مواردی که شبهه به معنای شک است و شاک وجود دارد. اگرچه اماره معتبره (و یا غیر علمیه‌ای) هم بر حلیت مورد

وجود داشته باشد باز براءت جاری می‌کنیم، چرا که امارات و ادله غیر علمیه شک انسان را از بین نمی‌برد که در بند بعدی نیز به آن

اشاره خواهد شد.

* چرا شیخ می‌فرماید در مواردی که اماره بر حلیت وجود دارد احتیاط حسنی ندارد؟

زیرا همان‌طور که با قیام اماره در احکام، شبهه ما رفع می‌شود، همین‌طور هم با قیام اماره در موضوعات نیز شبهه ما رفع می‌شود

چون در هر دو صورت اماره نازل منزله علم است.

در نتیجه موضوع احتیاط از بین رفته و جایی برای احتیاط باقی نمی‌ماند تا حسن باشد به‌ویژه اگر شبهه به معنای تردّد در حکم باشد.

* مراد از عبارت (خصوصا اذا كان المراد من الشبهة ما يتحیر فی حکمه و لا بیان ...) چیست؟

بیانی بر مطلب فوق بدین معنا که شبهه دارای دو معناست:

۱- گاهی به معنای تحیر و تردید است به طوری که فرد مردّد نمی‌داند چه بکند.

۲- و گاهی به معنای عدم العلم است یعنی فی المثل یقین و قطع به حرمت وجود ندارد.

حال اگر شبهه به معنای تحیر باشد با قیام اماره اطمینان حاصل شده و شبهه از میان می‌رود و لذا موضوعی برای احتیاط و یا به

عبارت دیگر اصل باقی نمی‌ماند.

و اگر شبهه به معنای عدم العلم باشد با قیام اماره نیز عدم العلم به حال خود باقی است و احتیاط حسن است چرا که اماره علم آور

نمی‌باشد.

ص: ۱۴۳

* پس مراد از (و هذا بخلاف اصالة الاباحه، فانها حکم فی مورد الشبهه لا مزيله لها ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه اگر با قیام اصالة الاباحه هم شبهه زائل می‌شود پس چرا احتیاط در شبهه به معنای تحیر حسن نباشد؟ و لذا چون اصالة الاباحه در مورد شبهه جاری می‌شود نه اینکه از بین برنده آن باشد، می‌فرماید احتیاط حسنی ندارد.

* حاصل مطلب در (و لكن أدلة الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر ...) چیست؟

بیان اشکال در طریقه مزبور است مبنی بر اینکه اگر ادله حسن احتیاط منحصر بود به مواردی که لفظ شبهه در آنها آمده است تفصیل مذکور درست بود، ولی عقل حکم بالاستقلال دارد بر اینکه (الاحتیاط حسن مطلقا حتی فی اماره الحلیه).

* مراد از (فالاولی، الحکم برحان الاحتیاط فی کلّ موضع لا یلزم منه الحرام) چیست؟

این است که طریق اول از طرق مذکوره صحیح است. یعنی احتیاط تا مرحله عسر و حرج حسن است، لکن به مرحله اختلال نظام که رسید دیگر قبیح است.

* پس مراد از (و ما ذکر من انّ تحدید الاستحباب ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است مبنی بر اینکه مگر شما به طریق اول اشکال وارد نکردید و گفتید که تحدید به عسر و حرج و اختلال نظام نقض غرض است، حال چطور شد که دوباره طریق اول را برگزیدید؟

و لذا شیخ پاسخ می‌دهد که اگر احتیاط واجب بود آن اشکالات ما بر طریق اول وارد بود، لکن احتیاط مستحب است و مستحب تکلیفی سهل و آسان است هر که بخواهد بدان عمل می‌کند و هر که نخواهد مجبور نیست که به آن عمل نماید.

* خلاصه مطالب در این تنبیه چیست؟

۱- احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای که همراه با اماره‌اند خوب نیست و لکن احتیاط در شبهات موضوعیه‌ای که مجرد از اماره‌اند احتیاط خوب است. چرا؟

زیرا با بودن امارات معتبره، ادله احتیاط استجابی:

۱- یا مورداند، چرا که حسن الاحتیاط جایش تحیر است و با بودن اماره معتبره تحیری باقی نمی‌ماند.

۲- و یا محکوم‌اند، چرا که امارات معتبره (غیر علمیه) شک را از میان نبرده و احتیاط خوب است و لذا برای تشخیص این محدوده‌ها قائل به تبعیض و تقسیم می‌شویم.

۱- یحتمل التبعیض بحسب المراتب

۲- یحتمل التبعیض بحسب الاحتمالات

۳- یحتمل التبعیض بحسب المحتملات

۴- یحتمل التبعیض بحسب الموارد.

و شیخ احتمال و تبعیض اول را می‌پذیرد.

ص: ۱۴۴

متن:

الرابع:

إباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل و النقل، و قوله عليه السلام في ذيل روايه مسعدة بن صدقه: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيئه» (۱)، فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البيئه لا التحصيل، و قوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان» (۲).

لكن هذا و أشباهه - مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق: «كل و لا- تسأل» (۳)، و قوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم» (۴)، و قوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت» (۵) - واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلئية، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أن المسألة غير خلافيه، مع كفاية الإطلاقات.

ترجمه:

تنبيه چهارم

اختصاص نداشتن اباحه به کسی که ناتوان از سؤال است

حلال بودن موضوعی که احتمال حرمت در آن داده می‌شود به فرد ناتوان از استعلام (و فحص) اختصاص ندارد، بلکه (اصل برائت و حلئت) شامل توانای بر تحصيل علم هم می‌شود (و این اباحه و عدم وجوب فحص در شبهه و جویبه) ۱- به دلیل عمومیت و اطلاق ادله عقلی و نقلی (اصالة البراءة مثل قبح عقاب بلا بیان و حدیث کل شیء لك حلال و ...) ۲- به دلیل این سخن امام علیه السلام در ذیل روایت مسعدة ابن صدقه که فرمودند:

تمام اشیاء محکوم به حلئت‌اند تا زمانی که حلال نبودن آن به خودی خود برای تو روشن شود و یا بیئنه‌ای بر این عدم حلئت اقامه گردد، پس ظاهر مطلب روشن شدن و اقامه بیئنه بطور خودبه‌خودی است

۱- الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

۲- الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطفمة المباحة، الحدیث ۲.

۳- الاستبصار ۴: ۷۵، الباب ۴۸ من کتاب العتق، الحدیث الأول.

۴- الوسائل ۲: ۱۰۷۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۳.

۵- الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعة، الحدیث ۳ و ۴، مع تفاوت.

ص: ۱۴۵

نه به سبب کسب و تحصیل (توسط شما)، ۳- و به دلیل این سخن امام علیه السلام که فرمودند: آن (پنیر) برای تو حلال است تا دو شاهد بر (از میته بودن مایه آن) برای تو شهادت دهند. (و لذا مادامی که بینه و شاهد اقامه نگردیده پنیر مزبور محکوم به حلیت است).

لکن این دو حدیث (مذکور) و امثال آن (همچون فرموده امام علیه السلام راجع به گوشت خریداری شده از بازار که فرمود: بخور و سؤال نکن و این فرمایش امام علیه السلام که این‌ها برای شما مشکلی ندارد، چرا که یهود و نصاری خود را به مضیقه انداخته‌اند و این قول امام علیه السلام (که برای چه سؤال کردی) در حکایت آن زن (عقد شده به صیغه) موقت که بعد روشن می‌شود که دارای شوهر است، وارد شده‌اند جهت مواردی که (علاوه بر اصاله البراءة) اماره شرعیه بر حلیت آنها وجود دارد (مثل ید المسلم، سوق المسلمین و ظاهر حال مسلم).

پس (این احادیث) شامل ما نحن فیہ (یعنی شبهات موضوعیه‌ای که اماره بر حلیت آن وجود ندارد و تنها می‌خواهیم اصاله البراءة در آن جاری کنیم) نمی‌شود، جز اینکه این مسئله اجماعی است (که شبهه موضوعیه فحص نمی‌خواهد) و اطلاقات و عمومات احادیث در این مسئله کافی است.

(تشریح المسائل)

* جهت یادآوری بفرمایید آیا جاهل به حکم معذور است یا نه؟

در مرحله اول خیر، بلکه موظف است به فحص پیرامون حکم مشتبه پردازد و علم به حکم و یا احکام حاصل نماید. بنابراین بدون فحص حق ندارد مشتبه الحکم به شبهه حکمیه را مرتکب شود. لکن در مرحله یأس بعد الفحص اگر دست‌یابی به دلیل معتبر بر حرمت می‌تواند خود را بر بریء الذمه کرده و اصاله البراءة را جاری نموده و مرتکب شود. حال چه این یأس بعد الفحص در اثر فقدان نص باشد یا تعارض نصین و یا اجمال نص.

* جاهل به موضوع چطور آیا معذور است یا نه؟

بله، معذور است و لو متمکن از سؤال و تحقیق نیز باشد. چرا که سؤال و تفحص در موضوع بر او واجب نیست. بنابراین فرد جاهل مجاز به ارتکاب امر مشتبه است تا اینکه در اثر تصادف یا تذکری برایش یقین به حرمت مورد مشتبه حاصل شود که در این صورت باید اجتناب کند.

* دلیل جناب شیخ بر مدّعی فوق چیست؟

۱- اقوال و ادله عقلیه و نقلیه عمومی:

مثل قبح عقاب بلا بیان، که مفهومش عدم قبح عقاب در صورت بیان است پس تا روزگاری که بیانی نرسیده مکلف حق ارتکاب دارد و مثل کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، چه مکلف قادر بر

ص: ۱۴۶

استعلام باشد چه نباشد و مثل الاشیاء كلها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا. او تقوم به البینه که علم به حرمت از روی تصادف و اقامه بینه است و نه سؤال و تفحص.

۲- اقوال و ادله خصوصی: مثل هو لک حلال حتی یجئک شاهدان، راجع به پنیر مشکوکی که منبع ساخت و تولید آن معلوم نبود و امام فرمودند برای تو حلال است تا اینکه بر حسب تصادف، دو فرد عادل بر حرمت آن شهادت دهند. و مثل کل و لا تسئل که امام راجع به گوشت خریداری شده از بازار فرمودند.

و مثل لیس علیکم المسأله، در پاسخ به کسی که پوست حیوانی را از بازار خریده بود و در آن تردید می کرد. و مثل لم سألت، در پاسخ به مردی که زن شوهردار را به خیال اینکه شوهر ندارد صیغه کرده بود و بعد از سؤال کردن فهمیده بود که زن شوهردار است.

* پس مراد شیخ از (وارده فی موارد وجود الاماره الشرعیه علی الحلیه) چیست؟

این است که در تمام موارد مذکور امارات معتبره بر حلیت داریم، فی المثل:

۱- در مثال اول، دوم و سوم قانون سوق المسلمین بر این حلیت دلالت دارد.

۲- در مثال چهارم، اصل عدم المانع را.

* پس مراد از (فلا یشمل ما نحن فیه الا ان المسأله ...) چیست؟

این است که روایات مزبور شامل مسئله مورد بحث ما یعنی موارد شبهه موضوعیه نمی شود بدین معنا که این روایات دلیل بر این نمی شود که در مواردی هم که شبهه موضوعیه است و اماره‌ای هم بر حلیت وجود ندارد مکلف حق دارد مرتکب شود، خیر اگر مرتکب شود معذور نیست و لذا باید سؤال کند، الا اینکه در شبهات موضوعیه احتیاط بالاجماع واجب نیست و اطلاعاتی همچون کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال برای ما کافی است.

* به طور خلاصه بفرمائید در مطلب اول چه گذشت؟

مطلب اول که در رابطه با شبهات تحریمیه بود:

۱- در سه مسئله‌اش یعنی فقدان نص، اجمال نص و تعارض نصین میان اخباریها و اصولیها اختلاف بود.

الف: مشهور اصولیین اصالة البرائتی بودند.

ب: و مشهور اخباریین اصالة الاحتیاطی.

۲- و در مسئله چهارم یعنی شبهه موضوعیه اخباری و اصولی اصالة البرائتی بودند و کسی قائل به وجوب احتیاط نبود.

ص: ۱۴۷

متن:

المطلب الثانی:

فی دوران حکم الفعل بین الوجوب و غیر الحرمة من الأحكام و فیہ - أيضا - مسائل:

الاولی:

فیما اشتبه حکمه الشرعی الکلی من جهة عدم النصّ المعتبر

كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال، و كالاستهلال في رمضان، و غیر ذلك.

و المعروف من الأخبارین هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط، قال المحدث الحرّ العاملي - في

باب القضاء من الوسائل -: إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلّا إذا علمنا اشتغال الذمّة بعبادة معيّنة و حصل

الشك بين فردين، كالقصر و التمام و الظهر و الجمعة و جزاء واحد للصيد أو اثنين و نحو ذلك، فإنّه يجب الجمع بين العبادتين،

لتحريم تركهما معا، للنصّ، و تحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه، عملا بأحاديث الاحتياط (۱)، انتهى موضع الحاجة.

و قال المحدث البحراني - في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما:

أنّها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم دليل على الوجوب: و هذا القسم لا خلاف في

صحّة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل الوجوب (۲).

و قال في محكيّ كتابه - المسمّى بالدرر النجفيّة -: إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف و لا إشكال في انتفائه

حتّى يظهر دليله، لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج و التكليف بما لا يطاق (۳)، انتهى.

۱- الوسائل ۱۸: ۱۲۰-۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، ذیل الحديث ۲۸.

۲- الحدائق ۱: ۴۳.

۳- انظر الدرر النجفيّة: ۲۵، و الحاکی هو الشيخ محمد تقی فی هداية المسترشدين: ۴۴۴.

ص: ۱۴۸

ترجمه:

مطلب دوم: در دوران حکم عقل میان وجوب و غیر حرمت**اشاره**

و در این شبهه (وجوبیه) نیز چهار مسئله وجود دارد.

مسئله اول: در امری است که حکم شرعی کلی آن به دلیل نبود نصّ معتبر (بر ما) مشتبه شده است**اشاره**

و در صورتی که خبری ضعیف یا فتوای گروهی بر وجوب آن امر به (ما) برسد، مثل دعاء عند رؤیة الهلال و مثل استهلال در اول ماه رمضان و غیر آن. مشهور از اخباریین در این مسئله، توافق با حضرات اصولیین است در عمل به اصالة البراءة و عدم وجوب احتیاط.

۱- مرحوم شیخ حرّ عاملی در باب قضاء و شهادت کتاب وسائل می‌فرماید: در نفی وجوب احتیاط و اجرای اصل براءت عند الشک، اختلافی وجود ندارد مگر (در جائی که اجمالا بدانیم ذمه ما به عبادتی مشغول است (که عند الله) معین است (و عندنا غیر معین) و شک میان دو فرد آن حاصل شده است مثل قصر و اتمام و ظهر و جمعه و جزاء واحد (برای دو نفر) که باهم شکار کرده‌اند) و یا دو جزاء (برای هریک بطور علی حده) و نحو ذلک. پس واجب است جمع میان دو عبادت (بدین معنا که احتیاط در اینجا واجب است فی المثل آن دو نفر هریک باید به‌طور علی حده کفاره بدهد) به خاطر حرام بودن ترک هر دو عبادت باهم و به خاطر وجود نصّ و به خاطر عمل به احادیث احتیاط). (نکته: مطالب مذکور به جز همان جمله اول محدث که مورد نظر شیخ بود، مربوط به شک در باب مکلف به است).

۲- و مرحوم محدث بحرانی در مقدمات کتاب حدائقش بعد از اینکه اصل براءت را به دو قسم تقسیم می‌کند (یکی در رابطه با شبهه تحریمیّه و دیگری مربوط به شبهه وجوبیه) می‌فرماید: یکی از این دو قسم از براءت، نفی و برداشتن وجوب فعل وجودی است (مثلا- اگر شک شود که دعاء عنہ رؤیت الهلال واجب است یا نه، این وجوب را با براءت از میان برمی‌داریم) بدین معنا که اصل، عدم الوجوب است تا اینکه دلیل معتبر بر وجوب آن اقامه شود.

و (در صحت) این قسم (استدلال از اصالة البراءة در شبهه وجوبیه) اختلافی وجود ندارد چرا که احدی نگفته است که اصل (در اینجا) وجوب است. (البته قسم دیگر اصالة البراءة در شبهه تحریمیّه است که اخباریها در آنجا احتیاطی هستند).

و ایشان در کتاب دیگرشان که «در النجفیة» نامیده می‌شود فرموده است: و اگر دلیل حکم مشکوکی (که شما دلیلی بر وجوب آن ندارید) فی الواقع وجوب بود، اختلافی در نفی این وجوب (و اجرای اصالة البراءة) وجود ندارد تا مادامی که دلیل وجوبش پیدا شود، چرا که تکلیف بدون دلیل مستلزم حرج و تکلیف به ما لا یطاق است می‌باشد.

ص: ۱۴۹

(تشریح المسائل)

* مطلب دوم از مطالب سه گانه شبهات بدویّه مربوط به چه امری است؟

مربوط به شبهات وجوبیه حکمیّه یعنی دوران امر میان وجوب و غیر حرمت از احکام پنجگانه دیگر از قبیل استحباب، اباحه و کراهت می باشد که این مطالب نیز دارای چهار مسئله است.

* مسائل چهارگانه مطلب دوم در رابطه با شبهه وجوبیه حکمیّه چه مسائلی هستند؟

۱- شبهه وجوبیه حکمیّه و فقدان نصّ

۲- شبهه وجوبیه حکمیّه و اجمال نصّ

۳- شبهه وجوبیه حکمیّه و تعارض نصین

۴- شبهه وجوبیه موضوعیه

* مسئله اول پیرامون چه مسئله‌ای است؟

پیرامون شبهه وجوبیه است که منشأ آن شبهه فقدان نصّ باشد.

* مراد از (کما اذا ورد خبر ضعیف او فتوی جماعه ... الخ) چیست؟

این است که اگر در وجوب فعلی از افعال اختیاری ما و یا عنوانی از عناوین کلیه شک نمائیم مثل دعا عند رؤیة الهلال و استهلال در ماه رمضان و منشأ شک ما هم فقدان نصّ معتبر باشد، اتفاق نظر اصولی و اخباری بر اجرای اصالة البراءة و عدم وجوب احتیاط است و نه عمل به اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقها.

* در تبیین اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقهاء در ما نحن فیه مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- روایتی ضعیف و غیر معتبر بر ما وارد شده است مبنی بر اینکه: در اول هر ماه در هنگام دیدن هلال ماه بر شما واجب است که دعا کنید و لذا ما شک می کنیم که آیا واقعا عند الاسلام دعا عند رؤیت الهلال واجب است یا نه.

۲- برخی از فقهاء فتوی داده اند که استهلال در ماه رمضان واجب است بدین معنا که شب اول ماه رمضان هرکسی باید اقدام به رؤیت هلال کند، در نتیجه برای ما شک حاصل می شود که آیا استهلال در ماه رمضان شرعا واجب است یا نه؟

* دلیل شیخ بر اصالة البراءة در شبهه وجوبیه چیست؟

همان ادله اربعه بر اصالة البراءة در شبهه تحریمیّه است که شواهدی را نیز از مشاهیر اخباریین در این زمینه آورده است.

* اولین شاهد شیخ بر اصالة البراءة در شبهه وجوبیه چیست؟

بیان شیخ حر عاملی است در وسائل الشیعه، مبحث قضا و شهادات است مبنی بر اینکه در موارد احتمال وجوب:

ص: ۱۵۰

۱- گاهی شبهه بدویه است بدین معنا که شک ما در اصل وجوب است در چنین مواردی لا خلاف فی نفی الوجوب و یا به عبارت دیگر جریان اصالة عدم الوجوب.

۲- و گاهی شبهه مقرون به علم اجمالی است بدین معنا که قطع داریم به اینکه خطابی از شارع رسیده و برای ما اشتغال ذمه درست کرده نسبت به یک عبادت معینه‌ای و لکن ما در متعلق (و یا افراد) تکلیف و یا مکلف به شک داریم. حال شک در متعلق تکلیف و یا مکلف به خود بر دو قسم است:

۱- آنجا که دوران امر میان دو امر متباین است یعنی اگرچه علم به خطاب کلی (صل) داریم و می‌دانیم که برعهده ماست، لکن نمی‌دانیم به قصر تعلق گرفته یا اتمام به ظهر تعلق گرفته یا جمعه؟

۲- آنجا که دوران امر میان اقل و اکثر است که در هر حال اقل قدر متیقن است لکن اقل و اکثر خود بر دو نوع است: الف: اقل و اکثر استقلالی؛ ب- اقل و اکثر ارتباطی.

* منظور از اقل و اکثر ارتباطی چیست؟

این است که اگر در واقع، اکثر متعلق تکلیف باشد انجام دادن اقل لغو و فاسد اسد و به درد نمی‌خورد فی المثل اقل در شبهه وجوب طاعت محسوب نمی‌شود و در شبهه تحریمه معصیت به حساب نمی‌آید.

مثال: گاهی مکلف، به یک تکلیف وجوب مثلاً نماز علم دارد، لکن شک می‌کند که متعلق این تکلیف نماز با سوره است (یعنی اکثر) و یا نماز بی سوره است (یعنی اقل) پس در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلق آن مردد است میان اقل و اکثر.

* در اقل و اکثر ارتباطی تکلیف چیست؟

۱- جناب شیخ قائل به جریان براءت عقلی و نقلی در مورد تکلیف به اکثر یعنی نماز با سوره و جزئیت سوره برای نماز است.

۲- برخی از متأخرین و گروهی از قدما قائل به عدم جریان براءت بطور مطلق نه عقلی و نه نقلی بوده و بلکه قائل به احتیاط شده و اکثر را می‌آورند.

* نظر جناب شیخ حرّ در این مسئله چیست؟

قائل به احتیاط در موارد علم اجمالی است لکن:

۱- در دوران میان متباینین به جمع هر دو.

۲- و در اقل و اکثر به اتیان و انجام اکثر است.

* دلیل جناب حرّ بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی چیست؟

این است که در این مسئله چهار حالت و یا صورت بیشتر متصور نیست:

ص: ۱۵۱

- ۱- احتیاط و یا موافقت قطعی در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را اتیان کنیم.
- ۲- احتیاط و یا مخالفت عملیه قطعی در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را ترک نماییم.
- ۳- موافقت و مخالفت احتمالی بدین معنا که از روی تخییر یک طرف را حتما اتیان کنیم.
- ۴- التزام به یکی از آن دو طرف تعیین و نه از روی اختیار.

* کدامیک از احتمالات فوق باطل و کدامیک صحیح است؟

احتمال دوم، سوم و چهارم باطل و احتمال اول درست و صحیح است.

* چرا احتمال دوم باطل است؟

اولا: علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجز واقع است و مخالفت قطعی آن جایز نیست.

ثانیا: در اینجا نص وجود دارد و با وجود نص مخالفت جایز نیست.

* چرا احتمال سوم باطل است؟

زیرا مخالف اخبار احتیاط است چون در اخبار احتیاط بحث از وجوب احتیاط است و اینجا سخن از تخییر.

* چرا احتمال چهارم باطل است؟

زیرا ترجیح بلامرجح است و دلیل شرعی بر چنین ترجیحی وجود ندارد. در نتیجه: احتمال اول که همان وجوب احتیاط است تعیین یافته و مطلوب ما حاصل شده است.

* دوّمین شاهد شیخ اعظم بر وجود اخبار ضعیفه چیست و بر چه امری دلالت دارد؟

بیان مرحوم محدّث بحرانی صاحب حدائق است در مقدمه کتاب حدائق مبنی بر اینکه: اصل براءت بر دو نوع است: ۱- براءت ذمه از وجوب؛ ۲- براءت ذمه از حرمت.

* منظور صاحب حدائق از براءت ذمه از وجوب چیست؟

نفی یک فعل وجودی است که همان وجوب و اتیان العمل باشد الا بالدلیل.

* منظور ایشان از براءت ذمه از حرمت چیست؟

نفی یک امر عدمی است که همان حرمت و ترک است.

* مراد محدّث از این تقسیم چیست؟

این است که:

۱- اگر شك نمودیم که آیا وجود فلان فعل واجب است یا نه اصل براءت جاری می کنیم.

۲- و اگر شك نمودیم که آیا عدم فلان فعل واجب است و وجودش حرام یا نه؟ اصل براءت از وجوب عدم و یا حرمت فعل جاری می کنیم، مگر اینکه دلیلی بر یک طرف آورده شود.

ص: ۱۵۲

* نتیجه گیری محدّث از بیان خودش چیست؟

این است که:

قسم اول که جریان براءت در شبهات وجوبیه است مورد پذیرش بوده و محل اختلاف نیست.

قسم دوم که جریان براءت از وجوب عدم یا حرمت فعل است محل اختلاف و نزاع است.

* سومین شاهد شیخ چیست؟

نقل بیان دیگری است از همین محدّث بحرانی در درر النجفیه مبنی بر اینکه:

۱- اگر حکمی که مشکوک است وجوب باشد و لکن دلیلی بر اثبات آن قائم نشده باشد، بلاشک اصل براءت جاری کرده و حکم به عدم وجوب آن می‌کنیم تا زمانی که دلیل بر وجوب آن اقامه شود.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

۱- تکلیف بلا بیان تکلیف بما لا یطاق است و قصد امثال ممکن نیست.

۲- تکلیف ما لا یطاق قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

ص: ۱۵۳

متن:

لکنه قدس سره فی مسأله وجوب الاحتیاط، قال بعد القطع برجحان الاحتیاط:

إن منه ما يكون واجبا، و منه ما يكون مستحبا:

فالأول: كما إذا تردد المكلف في الحكم، إما لتعارض الأدلة، أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكيفية بناء على نفي البراءة الأصلية، أو لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم، أو نحو ذلك. و الثاني: كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا إلى بعض الأسباب المجوزة، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء و حليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرمه الشارع و إن لم يعلم به المكلف.

و منه جوائز الجائر، و نكاح امرأة بلغك أنها ارتضعت معك الرضاع المحرم إلا أنه لم يثبت ذلك شرعا، و منه أيضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه. اما إذا لم يحصل ما يوجب الشك و الزيبه، فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدلة و إن احتمل النقيض باعتبار الواقع، و لا يستحب له الاحتیاط هنا، بل ربما كان مرجوحا، لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين.

ثم ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتیاط، أعنى اشتباه الدليل و تردده بين الوجوب و الاستحباب، و تعارض الدليلين، و عدم النص، قال: و من هذا القسم: ما لم يرد فيه نص من الأحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإن الحكم فيه ما ذكر، كما سلف، انتهى.

ترجمه:

شبهه وجوبیه و قول محدث برای در وجوب احتیاط

اشاره

ولی جناب محدث بحرانی رحمه الله در مسأله وجوب احتیاط پس از قطع به رجحان و خوبی احتیاط فرموده است: در برخی از موارد احتیاط واجب است و در برخی موارد مستحب.

الأول: (آنجایی که احتیاط واجب است) مثل هنگامی که مکلف در حکم مردد است (و آن را نمی داند).

۱- یا به خاطر تعارض ادله؛

۲- یا به خاطر تشابه ادله و عدم وضوح (یعنی اجمال آن)؛

۳- و یا به خاطر عدم دلیل است به طور کلی بنا بر نفي (جریان) براءت اصلیه (در این گونه شبهات)؛

۴- و یا به خاطر بودن یک فرد و مصداق در تحت برخی از عمومات و کلیات است (مثلا حکم کلی این

ص: ۱۵۴

است که الغنی حرام، حال ما مردّد هستیم که صوت مطرب مصداق غنا هست یا نه که این مربوط به شبهات تحریمیه است) و (یا حکم کلی این است که به الخمر حرام، ما مردّدیم که خمر بی خاصیت مصداق این خمر هست یا نه.

الثانی (آنجایی که احتیاط مستحب است) مثل آنجایی که شک حاصل شود به احتمال وجود نقیض (یعنی هم احتمال وجوب بدیهیم نسبت به یک امر، هم احتمال حرمت) برای آن چیزی که دلیل شرعی بر آن اقامه شده و احتمال که مستند است به برخی از اسباب عقلائیه، همان طور که مقتضای دلیل شرعی بر اباحه شیء و حلیت آن است (مثلا دلیل شرعی گفته تنن حلال است) و لکن به خاطر برخی از اسباب مجوّزه (همچون خبر غیر معتبر) احتمال نزدیک داده می شود که این از آن اموری است که شارع حرامش کرده است.

و از جمله‌ای (اسباب عقلائیه) جوائز (سلطان) ستمگر (که علی الظاهر مالش از طریق چپاول است) و نکاح زنی که به تو خبر می رسد که با تو شیر خورده لکن شرعا ثابت نشده است.

و از جمله (اسباب عقلائیه در جاهائی که احتیاط مستحب است) دلیل (وارده‌ای است) که از نظر فقیه مرجوح و غیر جالب است. لکن اگر احتمالی که موجب شک و ریبه است حاصل نشد، به آنچه از ادله روشن می شود عمل می گردد و چنانچه احتمال نقیض هم در واقع داده شود، احتیاط در آن مستحب نیست، بلکه شاید مرجوح هم باشد و (این) به دلیل اخبار مستفیضه است که نفی کننده سؤال است هنگام خرید در بازار مسلمین.

و سپس برای اقسام ثلاثه وجوب احتیاط مثال‌های ذکر نموده یعنی:

۱- اشتباه دلیل یا اجمال نصّ که امر مردّد است میان وجوب و استحباب (یعنی امر شده به یک عملی لکن ما نمی دانیم که این امر برای وجوب است یا برای استحباب که (امثله آن در شرح آمده است).

۲- تعارض نصین

۳- عدم و یا فقدان نصّ

۴- برای مورد چهارم و پنجم مثال نیاورده که در شرح به این مطلب پرداخته شده است.

سپس فرمود: و از جمله (مواردی که) در این قسم (که احتیاط واجب است) موردی است که نصّی از احکام در آن وارد نشده (چه حرمت چه وجوب) یعنی احکامی که عند من لم یعمد علی البراءة الاصلیه عام البلوی نیستند (و آنان که براءت اصلیه را دارای ارزش می دانند، احتیاط را واجب نمی دانند).

ص: ۱۵۵

(تشریح المسائل)

* خلاصه و رئوس مطالب مورد بحث ما در شکوک چیست؟

۲۴ شک است که ۱۲ تا آن شک در تکلیف و ۱۲ تا آن شک در مکلف به است از ۱۲ تا شک در تکلیف:

۱- ۴ تا شبهه تحریمیه است که منشأ آن یا فقدان نصّ یا تعارض نصین یا اجمال نصّ و یا شبهه موضوعیه است.

۲- ۴ تا شبهه وجوبیه است.

۳- و ۴ تا دوران بین المحذورین است.

قسمت اول یعنی شبهه تحریمیه و چهار مسئله آن مورد بحث قرار گرفت که حضرات اصولیین در هر چهار مسئله برائتی و اخباریها

در مسئله اول، دوم و سوم (یعنی شبهات حکمیّه) احتیاطی و در مسئله چهارم (یعنی شبهات موضوعیّه) برائتی بودند.

و اینک در این مطلب قسمت دوم یعنی شبهه وجوبیه و چهار مسئله مربوط به آن بررسی می شود.

* خلاصه مطلب در مسئله اول شبهه وجوبیه چیست؟

۱- این است که اگر ما در یک موردی به خاطر فقدان نصّ و ورود اخبار ضعیفه احتمال وجوب دادیم چه کنیم که حاصل پاسخ از

جانب اخباری و اصولی جریان اصل برائت است.

۲- سپس شیخ اقدام به نقل عبارتی از اخباری می کند مبنی بر اینکه در شبهات وجوبیه برائتی هستند لکن دوباره به نقل عبارتی از

آنها می پردازد که ثابت می کند آنها حتی در شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاطاند، همان طور که در شبهه تحریمیه احتیاط را

واجب می دانستند و در اینجا امثله‌ای ذکر می شود.

۳- سپس به ذکر موارد استحباب می پردازد بدین معنا که:

الف) گاهی اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم حرمت و یا اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم وجوب که با بودن دلیل و اماره معتبره

دیگر نوبت به اجرای اصل نمی رسد.

ب) و گاهی در برابر دلیل و اماره معتبره یک دلیل و اماره غیر معتبره قرار گرفته و با آن تعارض می کند فی المثل برخلاف آنچه

ادله معتبره گفته‌اند می گوید: فلان شیء حلال است یا حرام.

در اینجا احتیاط واجب نیست چرا که دلیل معتبر وجود دارد، لکن به خاطر وجود دلیل غیر معتبر چنانچه احتیاط بشود بی مورد نبوده

و مستحب است.

۴- و در شبهات موضوعیّه‌ای که اماره بر حلیت آن وجود دارد وجوب احتیاط بی معناست و لکن در شبهات موضوعیّه‌ای که اماره

وجود ندارد بد نبوده و مستحب است و نه واجب بالاجماع.

ص: ۱۵۶

حاصل مطلب اینکه: حضرات اخباری همان‌طور که در شبهه تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط بودند، در برخی از شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاط بوده‌اند لکن مشهور میان اصولیین و اخباریین اتفاق بر عدم وجوب احتیاط است.

* مراد شیخ از (و لکنه رحمه الله فی مسأله وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که اگرچه مشهور نظر اخباریها در شبهه وجوبیه، اصل برائت است لکن از عبارات برخی بزرگان آنها استفاده می‌شود که این حضرات حتی در شبهه وجوبیه هم قائل به احتیاط‌اند و به‌عنوان شاهد دو عبارت از آنها را نقل می‌نماید.

* مراد از (انّ منه ما یکون واجبا و منه ما یکون مستحبا) چیست؟

این است که جناب بحرانی پس از اعتراف به حسن احتیاط در تمام موارد شبهه فرموده: احتیاط بر دو قسم است: احتیاط واجب؛ احتیاط مستحب.

* حاصل مطلب در (فالاوّل ... الخ) چیست؟

تبیین موارد است که به نظر محدث بحرانی احتیاط در آنها واجب است:

۱- تمام موارد شبهات حکمیه چه وجوبیه باشد و چه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها:

(الف) فقدان نصّ باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال و یا شرب تن و ...

(ب) اجمال نصّ باشد مثل امر مردّد میان وجوب و استحباب و نهی مردّد میان حرمت و کراهت.

(ج) تعارض نصین باشد مثل اینکه احد الدلیلین دلالت کند بر حرمت و دیگری بر کراهت.

۲- و موارد شبهات مردّد مثل اینکه نمی‌دانیم آیا غناء در مرثیّه نیز داخل در غناء حرام است یا نه و مثل خمر بی‌خاصیت که شک داریم و نمی‌دانیم که مصداق الخمر و حرام می‌شود یا نه.

۳- و نحو ذلک مثل مواد علم اجمالی که احتیاط در آنها واجب است مطلقا چه در موضوعات و چه در احکام، البته احتیاط مطلقا در موارد شبهات حکمیه واجب است بنا بر اینکه منکر و نافی اصالت البراءة اصلیه شویم.

* حاصل مطلب در عبارت (و الثانی کما اذا حصل الشک ...) چیست؟

تبیین مواردی است که به نظر ایشان احتیاط در آنها مستحب است:

۱- تمام موارد شبهات موضوعیه، چه وجوبیه باشند و چه تحریمیّه مثل جائزه‌ای که سلطان ظالم به طرف می‌دهد و از یک طرف

احتمال داده می‌شود که غضبی و یا از مال حرام باشد و از طرف دیگر (ید) در اینجا اماره ملکیت است. در اینجا تا زمانی که

حرمت چنین مالی شرعا ثابت نشود شخص حق ارتکاب دارد و می‌تواند از آن استفاده کند هرچند احتیاط خوب و مستحب است.

ص: ۱۵۷

۲- زنی که با او ازدواج کرده و یا قصد ازدواج با او را دارید لکن فرد غیر معتبری به شما خبر می‌دهد که او خواهر رضاعی شماست و لذا احتمال می‌دهید که شاید خواهر رضاعی شما باشد.

در اینجا تا دلیل معتبر و بی‌بینه بر این مطلب اقامه نشود، می‌توانید اصل عدم یعنی عدم تحقق مانع برای نکاح جاری کرده و حکم به حلّیت این نکاح کنید.

نکته اینکه مثال‌های مزبور مربوط به شبهه موضوعیه تحریمیّه است و نه وجوبیه آن‌هم شبهات تحریمیّه‌ای که با قطع نظر از اصل براءت، اماره بر حلّیت آن وجود دارد که در اینجا می‌گوید بد نیست و مستحب است که احتیاط شود.

* پس مراد از (و منه ایضا الدلیل المرجوح عند الفقیه ...) چیست؟

این است که اگر دلیل معتبری بر اباحه مطلبی دلالت کند و خبر ضعیفی بر حرمت آن باز هم احتیاط مستحب است و نه واجب، چرا که دلیل معتبر بر اباحه وجود دارد.

* پس مراد از (هذا کله ...) چیست؟

این است که تمام این موارد مربوط به مواردی است خبری احتمال حرمت بیاورد مثل شبهه غضبیت و محرّمیت.

* مراد از (اما اذا لم يحصل ما یوجب الشک و الرّیبه ... الخ) چیست؟

این است که اگر احتمالی عقلائی نباشد که موجب شک و تردید مکلف شود، به همان ظواهر ادله و امارات عمل می‌شود و اگر چنین احتمالی بر حرمت باشد ولی ضعیف باشد، نباید بدان اعتماد نمود و نه تنها در اینجا احتیاط مستحب نیست شاید مرجوح و ناپسند هم باشد.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب اخیر چیست؟

روایاتی است که نهی از سؤال کرده که می‌فرمود: کل و لا تسئل و یا لم سألت.

* حاصل مطلب در (و من هذا القسم ما لم یرد فیه نصّ ... الخ) چیست؟

این است که اگر در مواردی نصّی وارد نشده باشد و مسئله عام البلوی نباشد از همین موارد وجوب احتیاط است لکن در مواردی که نصّ وارد نشده و مورد عام البلوی است احتیاج واجب نیست البته بنا بر اینکه ما براءت اصلیه را جاری ندانیم و گرنه نوبت به احتیاط نمی‌رسد.

ص: ۱۵۸

متن:

و مّمّن يظهر منه وجوب الاحتیاط هنا: المحدث الأسترابادی، حیث حکى عنه فى الفوائد المدتیة، أنه قال: إن التمسّک بالبراءة الأصلیة من حیث هی هی إنّما یجوز قبل إکمال الدین، و أمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ کلّ واقعة محتاج إليها فیها خطاب قطعى من قبل الله تعالى، فلا یجوز قطعاً، و کیف یجوز؟ و قد تواتر عنهم علیهم السّلام وجوب التوقّف فى ما لم یعلم حکمها، معلّین: بأنّه بعد أن کملت الشریعة لا- تخلو واقعة عن حکم قطعى وارد من الله تعالى، و بأنّ من حکم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الکافرون.

ثمّ أقول: هذا المقام ممّا زلت فیہ أقدام أقوام من فحول العلماء، فحرى بنا أن نحقق المقام و نوضّحه بتوفیق الملک العلام و دلالة أهل الذکر علیهم السّلام، فنقول: التمسّک بالبراءة الأصلیة إنّما یتّم عند الأشاعرة المنکرین للحسن و القبح الذاتیین، و كذلك عند من یقول بهما و لا یقول بالحرمة و الوجوب الذاتیین، كما هو المستفاد من کلامهم علیهم السّلام، و هو الحقّ عندی. ثمّ على هذین المذهبین إنّما یتّم قبل إکمال الدین لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز من العاقبة خلّو الواقعة عن حکم وارد من الله تعالى.

لا- یقال: بقى هنا أصل آخر، و هو أن یكون الخطاب الذى ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الأصلیة. لأننا نقول: هذا الکلام ممّا لا یرضى به لیب، لأنّ خطابه تعالى تابع للحکم و المصالح، و مقتضیات الحکم و المصالح مختلفه. إلى أن قال: هذا الکلام ممّا لا یرتاب فى قبحه، نظیر أن یقال: الأصل فى الأجسام تساوى نسبة طبائعها إلى جهة السفلى و العلوّ، و من المعلوم بطلان هذا المقال. ترجمه:

محدّث استرآبادی و وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه

اشاره

و از جمله کسانی که از (عبارات) او وجوب احتیاط در ما نحن فیہ (شبهه وجوبیه فقدان نصّ) ظاهر می‌شود محدّث استرآبادی است از آن جهت که حکایت شده از ایشان مطلبی در فوائد المدتیة که می‌فرماید: استفاده نمودن از برائت اصلیه قبل از اكمال دین جایز است لکن پس از (رسیدن) اخبار متواتره به اینکه تمام وقایعی که الی یوم القیامه نیازمند به اویند در مورد آنها خطاب قطعى از جانب خدای

ص: ۱۵۹

تعالی وارد شده است، پس (بعد از اکمال دین) قطعاً (استفاده از براءت اصلیه) جایز نیست.

چگونه (می‌شود براءت اصلیه جاری کرد) درحالی که وجوب توقّف در مورد چیزی که حکمش معلوم نیست، متواتراً از ائمه علیهم السّلام رسیده است و علّت آورده‌اند به اینکه بعد از کامل شدن شریعت هیچ واقعه‌ای از حکم قطعی رسیده از جانب خدای تعالی خالی نیست و کسی که حکم کند به غیر آنچه خدای تعالی حکم کرده، کافی است.

سپس می‌گوییم: (استرآبادی)

این مقام (و مسئله که ما در هنگام شک احتیاط کنیم یا براءت جاری کنیم) از جمله مسائلی است که قدمهای اقوامی از فحول علماء در آن لغزیده است.

پس جای دارد که ما در این مقام تحقیق کنیم و آن را با توفیق ملک علام و راهنمایی ائمه علیهم السّلام توضیح دهیم.

پس می‌گوییم: استفاده از براءت اصلیه امکان دارد:

۱- عند الأشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی افعال‌اند.

۲- و نزد کسانی که (اگرچه) قائل به حسن و قبح ذاتی (افعال) اند و لکن قائل به وجوب و حرمت ذاتیه (یعنی ملازمه میان حکم عقل و شرع) نیستند، چنانکه از کلام ائمه علیهم السّلام هم همین عدم ملازمه استفاده می‌شود و حق از نظر من همین است. سپس می‌فرماید:

بنابراین دو مذهب (اشاعره و اخباری) استفاده از براءت اصلیه قبل از اکمال دین ممکن بود و نه بعد از آن، مگر بنا بر مذهب کسانی از عامّه که خالی بودن وقایع را از حکم خدا جایز می‌دانند.

اعتراض نشود (که آقای استرآبادی) اصل دیگری در اینجا باقی مانده و آن عبارت است از اینکه حکم وارده (از جانب شارع) در واقع موافق با جریان براءت اصلیه است. زیرا که ما خواهیم گفت:

این سخن (شما) از جمله سخنانی است که هیچ عاملی به آن راضی نیست، زیرا حکم خدای تعالی تابع مصالح و حکم است و مقتضیات مصالح و حکم مختلف است (یعنی یک وقت مطابق با قبل است و یک وقت مخالف با قبل) تا آنجا که می‌گوید:

این کلام (اخیر) از جمله حرفهایی است که تردیدی در قبح آن نیست و مثل این است که کسی بگوید:

قاعده کلی در هر جسمی، مساوی بودن بالا و پائین رفتن از نظر طبیعتش است که بطلان این مطلب از جانب علوم معلوم است.

ص: ۱۶۰

(تشریح المسائل)

* مبنای اشاعره پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟
این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی ندارد یعنی هیچ فعلی ذاتا و با قطع نظر از بیان شارع حسنی ندارد و یا اینکه ذاتا قبحی ندارد بلکه هر چیزی را که شارع تحسین کرد حسن است و هر چه را که تقبیح نمود قبیح است به عبارت دیگر:
کَلَّمَا حَسَّنَهُ الشَّارِعَ وَ أَمَرَ بِهِ فَهُوَ حَسَنٌ وَ كَلَّمَا قَبَّحَهُ الشَّارِعَ وَ نَهَى عَنْهُ فَهُوَ قَبِيحٌ فِي الْمَثَلِ:
ظلم ذاتا قبیح نیست لکن چون شارع آن را ناپسند شمرده، ناپسند و قبح است.
عدل ذاتا حسن نیست لکن از آنجا که شارع آن را تحسین نموده حسن است.
پس زمام حسن و قبح افعال و امور در ید شارع است.

* مبنای اخباریین شیعه پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟
این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی دارند و لکن ملازمه‌ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. به عبارت دیگر اینجا می‌گویند:
ممکن است چیزی ذاتا قباح داشته باشد و لکن این امکان وجود دارد که شارع به این قبح اعتنائی نداشته باشد و انجام آن را نیز واجب دانسته باشد.

و یا اینکه چیزی ذاتا حسن و پسندیده باشد و لکن شارع آن را حرام کرده باشد چرا؟
زیرا که احکام خدا تابع مصالح و مفساد ذاتیه نیست، بلکه تابع مشیت اوست به عبارت دیگر می‌گویند: این گونه نیست که اگر عقل ما فعلی را حسن دانست مستلزم این باشد که شارع هم آن را واجب کرده، بدان امر کند.

* مبنای شیعه و معتزله پیرامون حسن و قبح ذاتی و ملازمه حکم عقل و حکم شرع چیست؟
این است که اشیاء و افعال ذاتا دارای حسن و قبح‌اند و میان حکم شرع و حکم عقل ملازمه برقرار است.
* برائت اصلیه و اصل برائت از وجوب و حرمت از نظر قدماء حجت است یا نه؟

از آنجا که اصل برائت را از امارات ظنیّه می‌دانستند و به حکم عقل و به مناط ظنّ به واقع آن را حجت می‌دانستند و لذا قبل از آمدن شریعت عقل حکم می‌نمود به اینکه در فلان امر آزادی و الاصل فی الاشیاء الاباحه.
حال پس از آمدن شریعت اگر شک کنیم که آیا فلان عمل که قبل از آمدن شریعت مباح بود همچنان مباح است و فعل و ترک آن مساوی است و یا تحریم شده یا واجب؟

ص: ۱۶۱

در پاسخ به این شبهه عقل می‌گوید قبل از آمدن شریعت آزاد بودی اکنون هم ان شاء الله آزادی.

* آیا اصل برائت از نظر متأخرین نیز حجت است یا نه؟

تعبداً حجت است و عقل حکم می‌کند به اینکه:

بعد الفحص و الیأس آزادی چرا که عقاب بلائیان قبیح است و لذا اصل برائت جاری کن و آن فعل مشکوک الحکم را انجام بده و کاری به حالت سابقه نداشته باش.

* سخنان محدث استرآبادی بر مبنای قدما و یا متأخرین؟

بر مبنای قدماء می‌باشد.

* حاصل سخنان استرآبادی در اینجا چیست؟

این است که استفاده از برائت اصلیه قبل از اكمال دین متصور بود لکن پس از اكمال شریعت چنین استفاده‌ای بی‌معناست.

* با توجه به مقدمه مزبور به نظر استرآبادی کدامیک از دیدگاههای فوق می‌توانند از برائت اصلیه استفاده کنند؟

اشاعره و اخباریین می‌توانند در مقام احتمال و جوب یا حرمت از برائت اصلیه استفاده کنند و نفی و جوب یا حرمت کنند و لکن معتزله و امامیه نمی‌توانند از این اصل استفاده کنند.

* دلیل اشاعره بر استفاده از برائت اصلیه چیست؟

اگر در حلیت و حرمت شرب تنن شک کردیم می‌گوئیم:

اولاً: شرب تنن قبل از شریعت حلال بود.

ثانیاً: از جانب شارع نیز بیانی بر منع نرسیده.

ثالثاً: ذاتاً هم که اشیاء قبیحی ندارند. استصحاب می‌کنیم عدم حرمت را و می‌گوئیم الآن هم حلال است و ارتکاب آن مشکل ندارد.

* دلیل اخباریها بر استفاده از برائت اصلیه چیست؟

این است که فی المثل اگر از آنها پرسیم تنن حلال است یا حرام می‌گویند:

۱- نمی‌دانیم تنن ذاتاً قبیح است، بلکه احتمال می‌دهیم که چنین باشد چون محل بحث ما مشکوکات است.

۲- سلمنا که قبیحی هم داشته باشد معلوم نیست که عند الشارع هم مؤثر باشد.

پس: برای ما ظنّ حاصل می‌شود به اینکه حرمتی برای تنن وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۶۲

- ۱- در شرب تنن احتمال قبح ذاتی می‌دهیم.
 - ۲- قبح ذاتی مستلزم حرمت شرعی نیست.
 - ۳- بیانی هم که در حرمت تنن از شارع نرسیده.
 - ۴- قبل از اكمال دین هم که شرب تنن حلال بود.
- در نتیجه براءت حاصل شده می‌گوئیم همان‌طور که قبلا حلال بود اکنون هم حلال است. و یا فی المثل اگر شك کند که دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ می‌گوید: احتمال داده می‌شود که دعاء دارای حسن ذاتی باشد.
- سَلْمَنَا که حسن ذاتی داشته باشد از کجا که چنین حسنی عند الشارع مؤثر باشد. فیظَنّ به اینکه دعاء عند رؤیت الهلال لیس بواجب، فالاصل، البراءة الأصلیة.
- * چرا به نظر استرآبادی امامیه و معتزله نمی‌توان در هنگام شك از براءت اصلیه استفاده کنند؟ زیرا هم حسن و قبح ذاتی را قبول دارند هم ملازمه میان حسن و قبح عقلی و حکم شرعی را. فی المثل اگر شك پیدا کنند که شرب تنن حلال است یا حرام؟ می‌گوید: احتمال می‌دهیم که شرب تنن قبح ذاتی داشته باشد میان قبح ذاتی (حکم عقل) با حکم شرع ملازمه وجود دارد.
- پس: همان‌طور که شرب تنن عقلا قبیح است شرعا هم قبیح است و در نتیجه حرام. و یا فی المثل اگر شك کند که دعاء عند رؤیت الهلال عند الشارع واجب است یا نه؟ می‌گوید: درست است که از جانب شارع وجوبی نرسیده لکن:
- احتمال داده می‌شود که دعاء عند رؤیت الهلال مصلحت ذاتیه داشته باشد.
 - آنچه عقلا مصلحت ذاتیه دارد شرعا هم دارای مصلحت ذاتیه است.
- پس: دعا عند رؤیة الهلال دارای مصلحت ذاتیه است عند الشارع.
- به عبارت دیگر: هر کجا عقلا- احتمال مصلحت یا مفسده در فعلی برود براساس قانون ملازمه شرعا هم احتمال وجوب و حرمت می‌رود. در نتیجه هرگز ظنّ به براءت سابقه پیدا نمی‌شود و با این شرایط ظنّ به نفی تکلیف واقعیه پیدا نمی‌شود.
- * خلاصه مطلب و مراد جناب استرآبادی چیست؟
- این است که اخباریین و اشاعره که قادر بر تمسک به براءت اصلیه بودند مربوط به قبل از اكمال دین بود، لکن پس از اكمال دین قادر بر چنین استفاده‌ای نیستند، چرا که عدم الوجدان دلیل بر عدم الوجود نمی‌باشد.

ص: ۱۶۳

بنابراین اگر کسی فی المثل شک کند که شرب تنن حلال است یا حرام و یا دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ يجب الاحتیاط.

* مراد از عبارت (لا يقال: بقی هنا اصل آخر و هو ...) چیست؟

اشکالی است بر جناب محدث مبنی بر اینکه:

ما نیز قبول داریم که پس از اكمال دین همه وقایع تبیین شده است و لکن اصل دیگری داریم به نام اصالة الموافقة یعنی اصل این است که خطاب وارده از شارع در فلان واقعه موافق و مطابق با همان اصل براءت است و لذا پس از اكمال دین هم می توان از براءت اصلیه استفاده نمود.

* پاسخ جناب محدث به اشکال مزبور چیست؟

می فرماید: این سخن و اشکال شایسته هیچ عاقلی نیست، چرا که ما:

۱- احکام الهی دایر مدار مصالح و مفاسد است.

۲- مقتضیات حکمتها یکسان نیست، گاهی مقتضی وجوب و گاهی مقتضی حرمت است لذا نمی توان گفت: الاصل موافقه ما صدر من الشارع لما حکم به العقل من البراءة.

به عبارت دیگر اگر حکمت فعل مصلحت ملزمه باشد واجب می شود و اگر مفسده لازم الاحتراز در آن باشد، حرام.

ص: ۱۶۴

متن:

ثم أقول:

الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثة (۱)،

و حديث: «دع ما يرييك إلى ما لا يرييك» (۲) و نظائرهما، أخرج كل واقعه لم يكن حكمها بيننا عن البراءة الأصلية، و أوجب التوقف فيها.

ثم قال- بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، و قد يكون في محتمل الحرمة:-

إن عادة العامية و المتأخرين من الخاصية جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية، و لما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين - لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا، و لعلمنا بأن كل واقعه يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض، و لعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه و آله مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، و لم يرتخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه، و أوجبوا الاحتياط في بعض صوره- فعلينا: أن نبين ما يجب أن يفعل في المقامين، و سنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى. (۳)

و ذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمالي الأمر الوارد بين الوجوب و الاستحباب، و لو كان ظاهرا في الندب بنى على جواز الترك. و كذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء، و تمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه»، و حديث: «رفع التسعة»، - قال:- و خرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه، لحديث التثليث (۴).

۱- انظر الوسائل ۱۸: ۱۱۸، الباب ۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۲۳ و كنز العمال ۱۵: ۸۵۵، الحديث ۴۳۴۰۳.

۲- الوسائل ۱۸: ۱۲۴ و ۱۲۷، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴۷۱ و ۵۶.

۳- الفوائد المدنية: ۱۳۹- ۱۳۸.

۴- انظر الفوائد المدنية: ۱۶۳- ۱۶۲.

ص: ۱۶۵

ترجمه:

ادامه مقاله محدث استرآبادی در وجوب احتیاط

سپس می‌گوییم:

این حدیث متواتر میان عامه و خاصه که مشتمل بر حصر امور در سه قسم است (حلال یین، حرام یین، شبهات بین ذلک) و یا حدیث دع ما یربیک (یعنی رها کن آنچه نگران‌کننده توست و دنبال کن آنچه تو را نگران نمی‌کند) و نظائر این‌ها خارج نمود هر واقعه‌ای را که حکمش (برای شما) روشن نیست از محدوده براءت اصلیه و واجب نمود احتیاط را.

سپس می‌گوید: بعد از اینکه احتیاط گاهی در شبهه وجوبیه و گاهی در شبهه تحریمیّه است، عادت اهل سنت و جماعت و مجتهدین این است که (با ورود شک) براءت اصلیه جاری می‌کنند و اگر جواز تمسک به براءت اصلیه را در شبهه وجوبیه و تحریمیّه ابطال نمودیم ۱- به دلیل علم و اطمینانمان به اینکه خدای تعالی دین ما را برای ما کامل نموده ۲- و به دلیل قطعمان به اینکه هر واقعه‌ای که نیازمند به اوست (در حکمش) خطاب قطعی از جانب خدای تعالی برای او وارد شده است درحالی که خالی از معارض است.

و قطع داریم به اینکه هر آنچه را که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آورده نزد ائمه اطهار محفوظ است، درحالی که (این بزرگواران) اجازه تمسک به براءت اصلیه را به ما نداده‌اند بلکه توقف در هر امری را که حکمش معلوم نیست واجب کرده‌اند و احتیاط را در برخی صور شبهه واجب نموده‌اند.

پس بر ما واجب است که روشن کنیم آنچه را که در این دو مقام باید انجام شود و بزودی محقق می‌کنیم این وظیفه را در آنچه که ان شاء الله می‌آید.

نقل تحقیق انجام‌شده استرآبادی توسط شیخ

اشاره

و گفته است در (آن تحقیق) مطلبی را که حاصلش این است که وجوب احتیاط در زمانی است که امر وارده میان وجوب و استحباب متساوی‌الطرفین باشد (یعنی همان اجمال نصّ).

و اما اگر (امر مزبور) ظاهر در استحباب بود (یعنی از وجوب خارج شود) بنا را بر جواز ترک می‌گذاریم.

و همچنین (بنا را می‌گذاریم بر جواز ترک) اگر یک روایت ضعیفه‌ای بر وجوب چیزی وارد شود (یعنی منشأ شک فقدان نصّ است) و تمسک کردیم در این (عدم وجوب احتیاط) به حدیث (ما حجب الله علمه) و حدیث (رفع ما لا یعلمون...) و خارج شد از تحت این دو حدیث هر فعل وجودی که قطع به جواز آن نداریم (یعنی شبهه تحریمیّه) به دلیل حدیث تثلیث.

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه فرموده جناب استرآبادی در این قسمت چیست؟

- ۱- حدیث نبوی تثلیث و حدیث معروف دع ما یربیک و احادیثی که دال بر احتیاط و توقف عند الشبهه هستند وظیفه ما را در وقایعی که مشکوک الحکم هستند روشن ساخته و توقف را بر ما واجب نموده‌اند.
- ۲- احتیاط گاهی در شبهه تحریمی و گاهی در شبهه وجوبیه است و لکن عادت دانشمندان اهل سنت و متأخرین از اصولیین شیعه بر این است که عند الشک به براءت اصلیه تمسک کنند.
- که این تمسک به نظر ما باطل است، چرا که دین خدا کامل شد و در رابطه با تمام وقایع الی یوم القیامه از جانب شارع مقدس خطابات بلا معارض وارد شده است.
- ۳- آنچه بر پیامبر نازل شده عند الائم محفوظ و ائمه هم فرموده‌اند:
- هر کجا ندانستید توقف کرده تا اینکه پرسید و بدانید و لذا احتیاط را بر ما واجب کرده و هیچ کجا به ما اجازه نداده‌اند که به براءت اصلیه تمسک کنیم. سپس می‌گوید: وظیفه ما در شبهات وجوبیه و شبهات تحریمی این است که:
- ۱- در شبهات حکمیة تحریمیة احتیاط کنیم و از امر مشتبه نگریزیم.
- ۲- در شبهات حکمیة وجوبیه نیز اگر منشأ شبهه اجمال نص بود احتیاط نمائیم.
- فی المثل اگر امری وارد شده که مردد است میان وجوب و استحباب و این تردد، یا در اثر اشتراک لفظی یا معنوی است و یا در اثر فقدان نص و یا تعارض نصین است، باید احتیاط کرده و اقدام به انجام فعل کنیم.
- ۴- در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست و در مواردی هم فرضاً امر مولی ظهور در استحباب دارد ترک جایز و احتیاط به فعل واجب نمی‌باشد و این به دلیل حدیث رفع و حدیث حجب است.

ص: ۱۶۷

متن:

أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقق قدّس سرّه: أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، ولا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا لكون الحسن و القبح أو الوجوب و التحريم عقليين أو شرعيين، في ذلك. و العمدة في ما ذكره هذا المحدث من أوّله إلى آخره: تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصليّة لنفي الحكم الواقعي، و لم أجد أحدا يستدلّ بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقا أن ظاهر جماعة من الإماميّة جعل أصل البراءة من الأدلّة الظنيّة، كما تقدّم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبي المعالم و الزبدة.

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفى حصول الظنّ، لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقه ما جاء به النبي صلّى الله عليه و آله للبراءة. و ما ذكره من تبعيّة خطاب الله تعالى للحكم و المصالح لا ينافي ذلك. لكن الإنصاف:

أن الاستصحاب لا يفيد الظن، خصوصا في المقام - كما سيجيء في محله - و لا أماره غيره يفيد الظن. فالاعتراض على مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظن، و منع اعتباره على تقدير الحصول، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليين في هذا المنع. و كيف كان:

فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، و صار آخرون إلى لزومه، و فضّل آخرون (۱)، انتهى.

و حكى عن المعالم نسبه إلى جماعة.

فالظاهر أن المسألة خلافية، لكن لم يعرف القائل به بعينه، و إن كان يظهر من الشيخ (۲) و السيدين (۳) التمسك به أحيانا، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل.

و الأقوى فيه: جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدّمة، مضافا إلى الإجماع المركب.

۱- المعارج: ۲۱۶.

۲- المبسوط ۱: ۱۵ و ۵۹.

۳- الانتصار: ۱۰۳، ۱۴۳، ۱۴۶ و ۱۴۸ و الغنية: ۵۵، ۵۸، ۵۹ و ۶۳.

ص: ۱۶۸

ترجمه:

پاسخ شیخ به گفتار عریض و طویل محدث بحرانی

از آنچه در نقل کلام محقق گذشت فهمیدی که تمسک (مجتهدین) به اصالة البراءة منوط است به یک دلیل عقلی که آن (دلیل عقلی) قبح تکلیف بما لا طریق الی العلم (و یا همان قبح عقاب بلا بیان) است (یعنی هدفشان تحصیل علم به نفی تکلیف فعلی است) و این (قاعدۀ اینست که) نه اکمال دین و یا عدم اکمال در آن مدخلیتی دارد و نه حسن و قبح و یا وجوب و تحریم عقلی و شرعی (دخیل) در آن می‌باشد و عمدۀ مطلب در آنچه این محدث (استرآبادی) از اول تا به آخر فرمود: خیال ایشان است مبنی بر اینکه تلاش مجتهدین در تمسک به برائت اصلیه به خاطر (تحصیل ظن است) در نفی حکم واقعی و حال آنکه (من شیخ) احدی (از مجتهدین را) نیافتم که (صراحتاً) استدلال کند با (برائت اصلیه) به نفی حکم واقعی. بله قبلاً فهمیدی که ظاهراً (و نه صراحتم) گروهی از امامیه اصل برائت را از ادله ظنیه قرار داده‌اند چنانکه در مطلب اول (یعنی شبهه تحریمی) استظهار این مسئله از صاحب معالم و صاحب زبده (شیخ بهائی) گذشت.

نارسائی مطلب استرآبادی در پاسخ به صاحب معالم و زبده

اما آنچه محدث استرآبادی از (جهت) اکمال دین فرمود: منافی تحصیل ظن نمی‌باشد، به سبب امکان ادعای صاحب معالم و زبده (در مقابل سخن ایشان) مبنی بر اینکه ظن حاصل شده به واسطه استصحاب و یا غیر آن (مثل غلبه مباحات و یا عدم الدلیل دلیل العدم)، موافقت حکم نبی صلی الله علیه و آله است با آن برائت سابقه (چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله مجبور نیست که همیشه قانونی مخالف قانون قبلی بیاورد بلکه چه بسا ممکن است قانون جدید مطابق قانون قبلی باشد و یا نه، نباشد). و آنچه جناب استرآبادی ذکر نمود که احکام خدای تعالی تابع حکم و مصالح است منافاتی با آن (حالت سابقه) ندارد.

پاسخ خود شیخ به صاحب معالم و زبده

انصاف این است که استصحاب مفید ظن نمی‌باشد به‌ویژه در این مقام، چنانچه در محل بحث از استصحاب خواهد آمد ان شاء الله و غیر از استصحاب هم اماره‌ای نداریم که مفید ظن باشد، پس اعتراض بر مثل این (مطلب صاحب معالم و زبده) این است که ظن حاصل نمی‌شود و (به فرض حصول، چنین ظنی) حجت نیست و برای اکمال دین و عدم اکمال دین و برای حسن و قبح عقلی مدخلیتی در این منع (که گفته شد ظن حجت نیست) وجود ندارد.

قول محقق در معارج الاصول و وجوب احتیاط در این مقام

پس از عبارت محقق رحمه الله در معارج قول به وجوب احتیاط در این مقام (یعنی شبهه وجوبه فقدان نص) از جماعتی، معلوم می‌شود آنجا که (محقق) می‌گوید:

احتیاط واجب نیست و دیگرانی (طرفدار) وجوب آن شده‌اند و عده‌ای هم (آن را) تفصیل داده‌اند (به اینکه احتیاط در شبهه تحریمیه واجب است و در شبهه وجوبیه واجب نیست). و از صاحب معالم حکایت شده که ایشان وجوب احتیاط در ما نحن فیه را به جماعتی نسبت داده‌اند.

حاصل مطلب اینکه: به حسب ظاهر این مسئله اختلافی است ولی قائل به این قول (که صراحتاً در شبهه وجوبیه احتیاط را واجب بدانند) به عینه شناخته شده نیست اگرچه از شیخ مرتضی و سید بن طاوس و سید بن زهره گاه گاهی تمسک به احتیاط دیده می‌شود. لکن روش و سیره این بزرگان (در برائتی بودن) از بیشتر مسائل (موجود در کتبشان) مشخص می‌شود. و اقوی در این مسئله (شبهه وجوبیه) اجرای اصل برائت است (و نه اجرای احتیاط) به دلیل ادله اربعه علاوه بر اجماع مرکب.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در این مقوله چیست؟

این است که منظور مجتهدین از اصالة البراءة در شبهه تحریمیه و در شبهه وجوبیه این است که: قطع پیدا کنند به نفی تکلیف فعلا و نه ظنّ به نفی تکلیف واقعا. چرا که ظنّ فاقد ارزش است اگر پرسیده شود چرا مجتهدین به دنبال علم به نفی تکلیف فعلی هستند و نه واقعی، می‌گوئیم: چون ملاک طاعت و معصیت، ملاک تجزی و انقیاد، ملاک ثواب و عقاب حکم فعلی است و نه واقعی. اگر سؤال شود این علم به نفی تکلیف فعلی از کجا حاصل می‌شود می‌گوئیم: از طریق قبح عقاب بلا بیان و به عبارت دیگر: التکلیف من دون علم تکلیف بما لا یطاق. خلاصه اینکه بحث‌های محدث استرآبادی دخالتی در این مطالب ندارد. البته از عبارات برخی از علماء مثل صاحب معالم و زبده برمی‌آید که ایشان در باب اصالة البراءة به دنبال ظنّ به نفی تکلیف واقعی هستند. اما شیخنا می‌فرماید: مطالب استرآبادی نمی‌تواند پاسخی بر ادعای این دو بزرگوار باشد و خود پاسخ می‌دهد که استصحاب مفید ظنّ نبوده و به فرض هم که مفید ظنّ باشد دلیلی بر حجیت ظنّ وجود ندارد و ظنّی که دلیل بر حجیتش نیست ملحق به شک می‌شود.

* مراد از (اقول: قد عرفت فیما تقدّم فی نقل کلام المحقق...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ انصاری است به مطالب جناب استرآبادی مبنی بر اینکه:

ص: ۱۷۰

- ۱- یک اصل برائت داریم که به مجرد شک در حکم، بدون لحاظ حالت سابقه، جاری می‌شود.
 - ۲- یک برائت اصلیّه و یا استصحاب البراءة و یا استصحاب حال عقل داریم که با لحاظ و در نظر گرفتن حالت سابقه جاری می‌شود. منتهی در زمان قدماء این دو نوع برائت از هم جدا نشده بود و لکن اکنون از هم جدا شده‌اند.
 - ۳- برائت اصلیّه و اصل برائت هر دو عند القدماء از امارات ظنیّه بودند و لکن عند المتأخرین از اصول عملیّه تعبیه‌اند.
- * مراد از (ان التمسک باصل البراءة منوط بدلیل عقلی...) چیست؟
- این است که مشهور علماء در اثبات اصالة البراءة به حکم عقل تمسک می‌نمایند که می‌گوید: عقاب بلائیان قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس مخالفت با تکلیفی که بلائیان است عقاب ندارد و این همان معنای برائت است. لکن در این حکم عقلی فرقی میان قبل اكمال دین و بعد اكمال دین وجود ندارد، پس اکنون هم که دین کامل شده است حکم عقل این است که اگر بعد الفحص و البحث مثلاً بیانی بر وجوب و یا حرمت نیافتی، آزادی و چنانچه مرتکب شدی عقابی در کار نیست.

نکته اینکه:

- ۱- حکم عقل تخصیص بردار نیست و مربوط به همه ازمه است و نه زمان خاصی چه قبل از اسلام، چه صدر اسلام چه در زمان ائمه و چه در زمان ما.
 - ۲- در تمام موارد مذکور عقل می‌گوید: وجود واقعی تکلیف کافی نبوده، بلکه اصل کارساز است یعنی فرض بر این است که بیان به ما نرسیده و ما آزادیم.
- * اگر اخباریها بگویند سخن ما از عموم اخبار توقف و احتیاط است شیخ چه پاسخ می‌دهند؟
- می‌فرماید:

اولاً: اگر ائمه اخبار توقف و احتیاط را فرموده‌اند، اخبار برائت را نیز فرموده‌اند.

ثانیاً: اخبار احتیاط چنانکه قبلاً هم استدلال نمودیم حمل بر ارشاد مشترک می‌شوند و در شبهات بدویه بر رجحان و استحباب. پس تفصیل شما از نظر زمانی درست نیست.

* مراد شیخ از (و العمدة فیما ذکره هذا المحدث من اوله الی آخره تخلیه...) چیست؟

این است که جناب محدث خیال کرده که ما با اجرای اصل برائت و یا برائت اصلیّه نفی حکم واقعی کرده بگوئیم ظنّ به عدم حکم واقعی پیدا می‌کنیم و حال آنکه ما کاری به واقع نداشته و تنها منظورمان نفی تنجز تکلیف است و این هم یک دلیل عقلی است.

ص: ۱۷۱

* پس مراد از (نعم قد عرفت سابقاً انّ ظاهر جماعة من الإمامیه ...) چیست؟

این است که از ظاهر عبارات برخی اصولیین مثل جنابان صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده استفاده می‌شود که اصل براءت و یا براءت اصلیه از جمله امارات ظنیّه بوده و مفید ظنّ به واقع می‌باشد و لذا ظنّ به نفی حکم واقع پیدا می‌شود بدین معنا که فلان مسئله عند الله حکمی ندارد.

و لذا ممکن است کسی بگوید اعتراض محدث به این دو بزرگوار وارد است.

* پس مراد از (لکن ما ذکره من اکمال الدین لا ینفی ... الخ) چیست؟

این است که مطالب جناب محدث نمی‌تواند نافی حصول ظنّ به عدم الحکم فی الواقع باشد. زیرا احتمال قوی می‌دهیم که ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله نیز موافق با همان حکم عقل بوده است پس چه اشکالی دارد که پس از اکمال دین هم برای ما ظنّ به براءت پیدا شود.

* مراد از (بجواز دعوی انّ المظنون بالاستصحاب او غیره ...) چیست؟

این است که این ظنّ به عدم الحکم الواقعی و جریان براءت از راههای زیر برای ما ممکن است.

۱- استصحاب ۲- عدم الدلیل دلیل العدم ۳- الظنّ یلحق الشیء بالاعمّ الاغلب.

* پس مراد از (و ما ذکره من تبعیة خطاب الله تعالی للحکم ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به محدث که می‌فرمود: چون احکام الهی دائر مدار حکمت‌ها یعنی مصالح و مفسدات است پس از اکمال دین راه برای ظنّ به براءت به روی ما بسته شده است.

* شیخ چه پاسخی به این بیان جناب محدث می‌دهد؟

می‌فرماید: اینکه احکام الله دائر مدار مصالح و مفسدات بحثی نیست. لکن تطبیق این کبرای مسلم بر مسئله مورد بحث ما درست نیست. چرا؟

زیرا ممکن است همان حکمتی که در فعل هست در مورد شبهه هم همان باشد مثلاً اگر حکمت در فعل اباحه و یا مصلحت غیر ملزمه و یا مفسده غیر الزامی است در مورد شبهه نیز همین حکمت وجود داشته باشد. و لذا باز هم احتمال حرمت مقرون با احتمال اباحه است و لذا بر مبنای امارات مزبور ظنّ به عدم ممکن است پس اعتراض و اشکال جناب محدث به این دو بزرگوار نیز وارد نمی‌باشد.

* حاصل مطلب شیخنا در (لکن الانصاف: ان الاستصحاب لا یفید الظنّ ... الخ) چیست؟

اعتراض دیگری است از جانب شیخنا بر صاحب معالم و شیخ بهائی رحمه الله مبنی بر اینکه:

اولاً: اصل براءت و براءت اصلیه از امارات ظنیّه نبوده و مفید ظنّ به عدم هم نمی‌باشند، بلکه به نظر ما از اصول عملیه تعبیدی هستند. ثانیاً: سلّمنا که مفید ظنّ باشند چنین ظنی حجت ندارد چرا که اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به ظنّ است الا- ما خرج بالدلیل.

ص: ۱۷۲

* پس مراد از (و كيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط ... الخ) چیست؟

این است که اصالة البراءة از امارات باشد و یا از اصول، از عبارات جناب محقق در کتاب معارج الاصول به دست می‌آید که در شبهات وجوبیه هم اتفاق بر براءت نمی‌باشد، چرا که در این مقام یعنی مسئله شبهات وجوبیه:

۱- جماعتی احتیاط را غیر لازم دانسته و اصالة البرائتی هستند.

۲- جماعتی نیز احتیاط را لازم دانسته‌اند مطلقاً.

۳- و جماعتی میان شبهات تحریمیة و وجوبیه قائل به تفصیل شده‌اند یعنی در شبهات تحریمیة احتیاطی و در شبهات وجوبیه براءتی و از جناب صاحب معالم حکایت شده که برخی نیز در شبهات وجوبیه قائل به وجوب احتیاط هستند.

* حاصل مطلب در (فالظاهر ان المسألة خلافیه ...) چیست؟

این است که از شهادت صاحب معالم و شیخ بهائی و مطالب آن دو محدث آشکار می‌شود که مسئله عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه‌ای که منشأ آنها فقدان نص است، اجماعی نیست منتهی مخالف این مطالب شناخته شده نیست.

* پس مراد از (و ان كان يظهر من الشيخ و السيدین التمسك به ...) چیست؟

این است که اگرچه جناب شیخ طوسی و سید مرتضی و سید بن زهره در مواردی احتیاط کرده‌اند، لکن مذهب آنها در این مسئله در اکثر فتاوی آنها روشن بوده و براءتی هستند.

* پس مراد از (و الاقوی فیہ جریان اصالة البراءة للأدلة الاربعة ...) چیست؟

نظر خود جناب شیخ انصاری است مبنی بر اینکه در شبهه وجوبیه فقدان نص اصالة البراءة جاری می‌شود و دلیل ایشان بر این مدعا:

۱- همان ادله اربعة است که در شبهه تحریمیة و فقدان نص بحث آن گذشت.

۲- علاوه بر ادله مزبور اجماع مرکب اقامه شده بر اینکه:

در شبهه تحریمیة براءتی است در شبهه وجوبیه هم براءتی است، آن‌هم بدون تفصیل و کسی که در شبهه تحریمیة احتیاطی شده در شبهه وجوبیه نیز براءتی شده است، بدون تفصیل.

* نتیجه مطلب شیخ چیست؟

کسی نمی‌گوید: در شبهه تحریمیة براءت و در شبهه وجوبیه احتیاط است و حال آنکه ما در شبهه تحریمیة براءتی هستیم و در شبهه وجوبیه نیز براءتی می‌شویم تا طرق اجماع لازم نیاید.

ص: ۱۷۳

متن:

و ینبغی التنبیه علی امور:

الأول أنّ محلّ الكلام فی هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسی المستقلّ، و أمّا إذا احتمل كون شیء واجبا لكونه جزء أو شرطاً لواجب آخر، فهو داخل فی الشكّ فی المكلف به، و إن كان المختار جریان أصل البراءة فيه أيضاً، كما سیجیء إن شاء الله تعالی، لكنّه خارج عن هذه المسألة الاتفاقیة.

ترجمه:

[تنبيهات]

تنبيه اول

اشاره

محلّ بحث ما در این مسئله (یعنی شبهه وجوبه فقدان نصّ)، احتمال وجوب نفسی مستقل است (مثل استهلال در اول رمضان و یا دعاء عند رؤیة الهلال).

اما اگر شك در جزء بودن و یا شرط بودن شیئی برای واجب دیگری باشد (فی المثل شك بکنیم که آیا وضوء شرط نماز و یا قنوت جزء نماز هست یا نه؟) چنین شکّی داخل در شك در مکلف به (یعنی اقلّ و اکثر) است اگرچه مختار (و قول ما) در اقلّ و اکثر نیز جریان اصالة البراءة است (که در اقلّ واجب و در اکثر برائت جاری می شود) لکن این (یک مسئله اختلافی است که) خارج از بحث این مسئله اتفاقی (یعنی شبهه وجوبه فقدان نصّ) است که در جای خودش ان شاء الله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه این متن چیست؟

این است که شیخ و حضرات مجتهدین اگرچه احتیاط را در شبهه وجوبه واجب نمی دانند و لکن منکر رجحان الاحتیاط هم نیستند. فی المثل اگر سؤال شود که آیا استهلال در اوّل رمضان واجب هست یا نه؟ پاسخ می دهند که احتیاط واجب نیست و لکن حسن و استحباب آن را نیز در برخی موارد منکر نیستیم. استحبابی که در اینجا مطرح است، ارشادی بوده که می دانیم استحباب ارشادی تأثیری در ثواب و عقاب ندارد.

اگر از ایشان سؤال شود که اگر کسی استهلال کند آیا مستحقّ ثواب هست یا نه؟ پاسخ می دهند که هرچند امر به احتیاط ثواب آور نیست، لکن اگر خود موضوع با قطع نظر از امر به آن یک مسئله نورانی است

ص: ۱۷۴

طاعت حکمیه به حساب می‌آید و به عبارت دیگر احتیاط عند العقلاء طاعت حکمیه است.

حال همان‌طور که طاعت حقیقیه امتثال واجب است و ثواب دارد طاعت حکمیه نیز دارای ثواب است پس احتیاط هم دارای ثواب است. سپس می‌فرماید: ثواب دادن خدای تعالی بر احتیاط مستحب اولی است از عقاب کردن به خاطر ترک احتیاط واجب. فی‌المثل:

۱- می‌دانیم که در هنگام شک در جهت قبله برای خواندن نماز، باید از روی احتیاط به هر چهار طرف نماز خوانده شود حال اگر شخص این احتیاط را انجام نداد و ترک احتیاط واجب کرده به یک یا دو و یا سه طرف نماز خواند، مورد عقاب واقع می‌شود.
 ۲- چنان‌که قبلاً گفته شد اگر مکلف در دعا عند رؤیت الهلال شک نمود، مستحب است که دعا کند و این احتیاط مستحب ثواب دارد.

در اینجا حرف در این است که: ثواب دادن بر انجام این احتیاط مستحب اولی و سزاوارتر است از عقاب بر ترک آن احتیاط واجب. اگر شما سؤال کنید این طاعت حکمیه است و آن معصیت حکمیه و لذا مساوی‌اند پس چرا این اولی بر آن است پاسخ می‌دهند که؟
 * عملی که در شبهات وجوبیه محتمل‌الوجوب است بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- توصلی؛ ۲- تعبّدی.

مراد از توصلی بودن یک عمل این است که اگر این عمل فی‌الواقع هم واجب باشد تحقق خارجی عمل واجب است بدون قصد قربت مثل استهلال در اول ماه رمضان، دفن و یا کفن میت کافر، چرا که بدون قصد قربت مفید فایده‌ای است که منظور نظر مولی است.

مراد از تعبّدی بودن یک عمل این است که اگر فلان عمل در واقع و عند الله واجب است، باید با قصد قربت انجام شود و بدون قصد قربت کالعدم است و خالی از فایده.

* حاصل و خلاصه این تنبیه چیست؟

این است که: شبهه وجوبیه‌ای که منشأ آن فقدان نصّ است مربوط به جایی است که شک مادر تکلیف وجوبی مستقل است فی‌المثل آیا دعا، عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ آیا استهلال در اول رمضان واجب است یا نه؟

حال اگر شک ما در تکلیف وجوبی غیر مستقل بود یعنی شک در جزئیت در عبادت و یا شک در شرطیت در عبادت بود فی‌المثل شک کنیم که:

آیا قنوت در هنگام نماز واجب است یا نه؟

آیا خواندن سوره پس از حمد واجب است یا نه؟

ص: ۱۷۵

آیا غسل مس میت برای خواندن نماز کافی است یا علاوه بر آن یک وضو هم لازم است؟

آیا غسل‌های سه‌گانه نفاس، حیض و استحاضه به تنهایی برای نماز زنان کافی است یا نه باید وضو هم بگیرند. چنین شکی داخل در شک در مکلف به است و نه داخل در باب شک در تکلیف و حال آنکه بحث ما در اینجا مربوط به شک در تکلیف است.

* واجب به چه امری اطلاق می‌شود؟

اگر فعل و یا ترک چیز متعلق طلب اکید و بعث شدید قانون‌گذار باشد آن را واجب می‌گویند.

* چه تفاوتی میان واجب و وجوب می‌باشد؟

وجوب، حکمی است از احکام خمسسه تکلیفیه، ولی واجب، فعلی است که حکم وجوب به آن تعلق گرفته است.

* واجب به اعتبار ویژگیهایی که دارد بر چند قسم است؟

عینی و کفائی، تعیینی و تخییری، نفسی و غیره، موقت و غیر موقت، مطلق و مقید، تعبّدی و توصلی، معلق و منجز، اصلی و تبعی.

* مراد از واجب عینی و کفائی چیست؟

واجب عینی واجبی است که از همه مکلفین، الزاما خواسته شده و اگر بعضی آن را انجام دهند از عهده دیگران ساقط نمی‌شود مثل نماز و روزه.

واجب کفائی واجبی است که اگر برخی آن را انجام دهند، وجوب از عهده دیگران ساقط می‌شود مثل کفن و دفن.

* مراد از واجب تعیینی و تخییری چیست؟

واجب تعیینی آن است که مأمور به، به عینیه واجب است مثل بیشتر واجبات از نماز، روزه و ...

واجب تخییری، واجبی که مکلف از میان دو یا چند امر یکی را باید انجام دهد مثل کفاره ماه رمضان.

* مراد از واجب نفسی و غیره چیست؟

واجب نفسی آن است که مصلحت وجوب در خود آن است مثل نماز، روزه.

واجب غیر آنست که مصلحت وجوب در غیر آن قرار دارد مثل وجوب وضو نسبت به نماز.

* مراد از واجب موقت و غیر موقت چیست؟

واجب موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط شده است مثل نماز، حج، روزه و ...

واجب غیر موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط نشده است مثل وجوب قضای نماز فوت شده و وجوب ازاله نجاست از مسجد و وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

ص: ۱۷۶

* واجب موقت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- موسّع، که زمان آن بیشتر و وسیع‌تر از زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

۲- مضیق، که زمان منظور شده برابر با زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

* واجب غیر موقت بر چند قسم است؟

بر دو قسم: فوری و غیر فوری

فوری مثل ازاله نجاست از مسجد، جواب سلام، امر به معروف

غیر فوری مثل خمس، زکات، قضای نماز.

* مراد از واجب مطلق و مقید چیست؟

واجب مطلق آنست که وجوب آن مشروط به شرطی نباشد مثل نماز واجب.

واجب مقید یا مشروط آنست که وجوب آن مشروط به شرطی است مثل وجوب حج که مشروط به تحقق استطاعت است. البته از

آنجا که مطلق و مقید از امور اضافی هستند ممکن است واجب نسبت به امری، واجب مشروط باشد و نسبت به امری دیگر، واجب

مطلق. فی المثل نماز نسبت به دخول وقت واجب مشروط است.

* مراد از واجب تعبّدی و توصلی چیست؟

واجب تعبّدی آنست که باید به قصد قربت یا به قصد امثال امر انجام شود مثل عبادات واجب توصلی آنست که نیازی به قصد

قربت و نیت ندارد و هرکس آن را انجام دهد از عهده مکلف ساقط است مثل پاک کردن جامه نجس برای خواندن نماز در آن.

* مراد از واجب معلق و منجز چیست؟

واجب معلق، فعلی است که وجوب، فعلا به آن تعلق گرفته و حصول آن فعل:

۱- یا بر امری غیر مقدور بستگی دارد و تفاوتی ندارد که آن امر نامقدور، زمان باشد یا غیر زمان مثل اینکه شما در ماه شوال

مستطیع شوی و خطاب حج متوجه شما شود ولی نمی‌توانی در سؤال آن را اتیان کنی بلکه نیاز به گذشت زمان دارد تا ذی‌حجه

برسد.

۲- و یا بر امر مقدوری بستگی دارد که انجام آن واجب نیست فی المثل مولی به شما می‌گوید: اگر خانه خریدی زید را اکرام کن.

واجب منجز، فعل واجبی است که به امر غیر مقدوری وابسته نباشد مثل وجوب نماز پس از اینکه وقت آن فرارسیده باشد و یا

وجوب حج پس از استطاعت و پس از حلول و دخول وقت آن.

ص: ۱۷۷

* مراد از واجب اصلی و تبعی چیست؟

واجب اصلی آن است که کلام مستقلا مفید و خوب آن باشد مثل نماز که أقیموا الصلاة مستقلا آن را واجب نموده است. واجب تبعی آن است که کلام مستقلا، و خوب آن را نمی‌رساند بلکه از توابع و جویی است که از کلام قصد شده است مثل مقدمه واجب نسبت به واجب.

فی المثل اگر مولی خریدن گوشت را واجب کرده باشد و گوشت در بازار باشد، رفتن به بازار برای خرید آن و خوب تبعی است.

* واجب تبعی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: غیری، ضمنی.

* مراد از واجب غیری و ضمنی چیست؟

واجب غیری که در مقابل واجب نفسی است مثل مقدمه نسبت به ذی المقدمه.

واجب ضمنی که در مقابل واجب نفسی استقلالی قرار دارد بدین معناست که هر جزئی و خوب ضمنی و در ضمن کل خودش دارد مثل و خوب سوره در نماز.

* با حفظ مقدمه مزبور مسئله مورد بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: ۱- گاهی شک ما در و خوب نفسی استقلالی است مثل دعا عند رؤیت الهلال.

۲- گاهی شک ما در و خوب تبعی است که از آن به شک در شرطیت و یا شک در جزئیت تعبیر می‌شود. مثل شک در و خوب وضو برای نماز و یا و خوب سوره در نماز.

* مراد از (انّ محلّ الکلام فی هذه المسأله...) چیست؟

این است که محل بحث ما راجع به شک در و خوب نفسی استقلالی بود.

* پس مراد از (و اما اذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزء و شرطاً...) چیست؟

شک در و خوب تبعی یعنی شرک در جزئیت و یا شرطیت. چیزی برای نماز، در حقیقت داخل در باب علم اجمالی و شک در مکلف به است.

* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

این است که ما یقین داریم به اینکه ذمه ما مشغول به نماز است و لکن آیا با این شرط و یا بدون این شرط؟ و یا با این جزء یا بدون این جزء؟

نکته اینکه: این بحث همراه با اقل و اکثر ارتباطی در محلّ خود خواهد آمد و اکنون به بحث مورد نظر در تنبیه دوم می‌پردازیم.

ص: ۱۷۸

متن:

الثانی: أنه لا- إشکال فی رجحان الاحتیاط بالفعل حتّی فی ما احتمل کراهته. و الظاهر ترتّب الثواب علیه إذا أتى به لداعی احتمال المحبوبيّة، لأنّه انقیاد و إطاعة حکمیّة، و الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتیاط اللازم، بناء على أنه فی حکم المعصیة و إن لم يفعل محرّمًا واقعیًا. و فی جریان ذلك فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب و جهان: العدم، لأنّ العبادۀ لا بدّ فیها من تيّۀ التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصیلاً أو إجمالاً كما فی كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. و ما ذكرنا من ترتّب الثواب على هذا الفعل لا یوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقیادا للشارع و العبد معه فی حکم المطیع، بل لا یسمی ذلك ثوابا.

و دعوی: أن العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت «بحکم الملازمه» الأمر به شرعا.

مدفوعه، لما تقدّم فی المطلب الأول: من أن الأمر الشرعی بهذا النحو من الانقیاد- كأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعة الواقعیّة فی معلوم التكلیف- إرشادی محض، لا- یتربّب على موافقته و مخالفته أزيد ممّا یتربّب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادیّة، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادی، و لا ینفع فی جعل الشیء عبادة، كما أن إطاعة الأوامر المتحقّقة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ﴿۱﴾.

ترجمه:

تنبيه دوم: رجحان احتياط و ترتب ثواب بر آن

اشاره

این است که در حسن و رجحان احتیاط بالفعل (در شبهه وجوبیه و احتیاط بالتّرك در شبهه تحریمیّه) هیچ اشکالی وجود ندارد، حق در جائی که شک در وجوب و کراهت است. و ظاهراً اگر (محتاط) احتیاط مستحب را به انگیزه احتمال محبوبيّت و مطلوبیت (فعل عند المولی) انجام دهد، ثواب بر آن مترتب است.

چرا که این عمل انقیاد و اطاعت حکمیّه (و مطیع مولی بودن است).

حکم به ثواب در (اتیان احتیاط مستحبی) اولی از حکم به عقاب، بر ترک کننده احتیاط واجب است.

بنا بر اینکه ترک احتیاط واجب در حکم معصیت حکمیّه است، اگرچه حرام واقعی را انجام ندهد (اما به خاطر تجزی که کرده عقاب دارد).

ص: ۱۷۹

حسن احتیاط در عبادت محتمله

اشاره

و در جریان حسن الاحتیاط در عبادات، هنگامی که امر دائر شود میان وجوب و استحباب دو قول وجود دارد:

۱- قول قوی‌تر، عدم احتیاط (در عبادات محتمله) است، چرا که عبادت نیازمند به قصد قربتی است که متوقف بر علم و آگاهی به امر شارع است، چه تفصیلاً (به این احتیاط امر شده باشد) و چه اجمالاً (مثل خواندن نماز به چهار طرف در اشتباه در جهت قبله).

راه‌های پیشنهادی جهت خروج از این معما

۱- و آنچه ما در ترتب ثواب بر این فعل (احتیاط) گفتیم، موجب تعلق امر به احتیاط نمی‌شود، بلکه ثواب به خاطر انقیاد محتاط در برابر شارع است و بنده با احتیاط، در حکم مطیع است، بلکه اصلاً ثواب نامیده نمی‌شود (و تفضّل است).

۲- و این ادعا که وقتی عقل (در حکم) به حسن احتیاط مستقل است، امر به احتیاط شرعاً از باب ملازمه ثابت می‌شود، دفع می‌شود به واسطه (آن) مطلبی که در مطلب اول (یعنی شبهه تحریمیه) گذشت (و گفته شد که) امر شارع به این گونه انقیاد مثل امر اوست به انقیاد حقیقی و اطاعت واقعی در تکلیف معلوم (مثل (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ)*)، ارشادی محض است و مترتب نمی‌شود بر موافقت و یا مخالفت آن (امر ارشادی) چیزی زیادتر از نتیجه‌ای که مترتب است بر وجود (خود) مأمور به و یا عدم مأمور به است (یعنی باید دید خود عمل و یا ترک آن چه ثمره‌ای دارد) چنانکه شأن او امر ارشادی است.

پس اطاعتی برای این امر ارشادی وجود ندارد و در قرار دادن مأمور به عنوان عبادت سودی ندارد، چنانکه اطاعت او امر متحققه (مثل أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)*) به وسیله این امر وارده (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ)*) در قول خدای تعالی، عبادت نمی‌شوند و جریان (احتیاط در عبادات) محتمل است بنابراین نظر که این مقدار از حسن عقلی (بدون قصد قربت) در عبادت و منع توقف عبادت بر وجود امر، (در عبادی بودن آن) کافی است.

۴- بلکه انجام عبادت به احتمال مطلوب بودن آن و مبعوض بودن ترکش، در عبادت آن کافی است و لذا مستقرّ شده سلیقه و سیره علماء فتوی و صلحا عملاً بر اعاده عبادات، بخاطر خروج از مخالفت با نصوص غیر معتبره و فتاوی نادره (که فی المثل مدت‌ها نماز را بدون استعاذ خوانده سپس مثلاً حدیث ضعیفی بدستشان می‌رسد دالّ بر اینکه استفاده جزء نماز است، احتیاطاً نمازها را تکرار می‌کنند).

(تشریح المسائل)

* مقدمه صور شبهه وجوبیه را مشخص کنید؟

۱- دوران میان وجوب و استحباب

۲- دوران میان وجوب و اباحه

۳- دوران میان وجوب و کراهت

۴- دوران میان وجوب، استحباب و اباحه

۵- دوران میان وجوب، استحباب و کراهت

۶- دوران میان وجوب و اباحه و کراهت

۷- دوران میان وجوب، استحباب، اباحه و کراهت.

* حال بفرمائید مراد از (أنه لا اشکال فی رجحان الاحتیاط ...) چیست؟

این است که بلا تردید احتیاط کردن در شبهه وجوبیه نیز نیکو و بایستنی است و عقلا و شرعا رجحان دارد.

* چه تفاوتی در احتیاط میان شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه وجود دارد؟

در شبهه تحریمیّه احتیاط به ترک مشتبه است و در شبهه وجوبیه احتیاط به انجام مشتبه است.

* احتیاط در کدامیک از صور مذکور بجا می‌باشد؟

در تمام صور مزبور احتیاط بجا می‌باشد.

* چرا در دوران میان وجوب و کراهت احتیاط فعل حسن است؟

ممکن است این فعل در واقع واجب باشد و دارای مصلحت ملزومه که از دست دادن چنین مصلحتی به صلاح ما نیست.

۲- و ممکن است در واقع این فعل مکروه باشد و دارای مفسده غیر ملزومه که در نتیجه انجام آن مفسده مهم نمی‌باشد.

البته جلب منفعت ملزومه محتمله عقلا اولی از دفع مفسده غیر ملزومه است.

* حاصل پاسخ مزبور چیست؟

این است که وقتی احتیاط در شبهه‌ای که یک طرف آن کراهت است حسن است پس در تمام صور هفتگانه مزبور حسن است.

* پس مراد از (و الظاهر ترتّب الثواب علیه اذا اتی به لداعی احتمال المحبوبيّه) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه: آیا احتیاط کردن و انجام دادن فعل به انگیزه

ص: ۱۸۱

احتمال محبوبیت علاوه بر حسن عقلی از نظر شرعی نیز حسن و دارای ثواب است یا نه؟ که پاسخ می‌دهد: بله زیرا:

۱- بر احتیاط کردن و انجام عمل به انگیزه احتمال محبوبیت و مطلوبیت ثواب مترتب است.

ثواب دائر مدار اطاعت است چه اطاعت حقیقیه و چه اطاعت حکمیّه.

۳- احتیاط یک نوع اطاعت حکمیّه است.

پس بر احتیاط ثواب مترتب است.

* مراد از (و الحکم بالثواب هنا اولی من الحکم بالعقاب علی تارک الاحتیاط اللازم) چیست؟

این است که همان‌طور که اگر کسی در موارد علم اجمالی که احتیاط واجب است احتیاط نکند و همه اطراف شبهه را انجام ندهد و تنها به یک طرف اکتفاء کند، هرچند در واقع آنچه را که انجام داده همان واقع باشد و او تنها در ترک احتیاط بر محتمل الوجوب تجزی کرده باشد و به قول برخی به خاطر این تجزی مستحقّ عقاب باشد.

همین‌طور در ما نحن فیه نیز فاعل احتیاط غیر واجب به انگیزه احتمال مطلوبیت به طریق اولی مثاب یعنی مستحقّ ثواب است.

* مراد از (بناء علی أنّها فی حکم المعصیة...) چیست؟

بیان وجه این اولویت است بدین معنا که:

در امر عقاب دقت و حد اکثر عدالت و انصاف در آن رعایت شده است و لذا به این آسانی عقاب نمی‌آید و حال آنکه در امر ثواب بنا بر مسامحه و آسان گرفتن است.

* چه شاهد مثالی بر این تسامح و اولویت دارید؟

این سخن قرآن که می‌فرماید:

(مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا).

نتیجه اینکه: امر در طرف ثواب آسان‌تر از طرف عقاب است و لذا اگر تجزی در آنجا عقاب آور باشد، احتیاط و انقیاد در اینجا به طریق اولی ثواب دارد.

پس اگر معصیت حکمیّه عقاب دارد، اطاعت حکمیّه به طریق اولی ثواب دارد.

* اگر در واجباتی مثل استهلال اول رمضان، دفن یا کفن میت، نجات غریق یا حریق شک کنیم، احتیاط ممکن است یا نه؟

۱- از آنجا که استهلال یک امر توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می‌توان روی بلندی رفت و پیکره عمل را انجام داد و مستحقّ ثواب شد.

ص: ۱۸۲

۲- و چون دفن یا کفن میت کافر نیز واجب توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می‌توان پیکره این عمل را انجام داد.

۳- و چون نجات غریق یا حریق هم از واجبات توصلیه‌اند، احتیاط در آنها ممکن و می‌توان شکل عمل را انجام داده مستحق ثواب شد بدون قصد قربت.

* چه نتیجه‌ای از امثله مزبور گرفته می‌شود؟

هرجا که یک واجب، واجب توصلی باشد، احتیاط ممکن و حسن است و محتاط ثواب می‌برد.

* با توجه به نتیجه فوق اگر شک کنیم که دعا عند الھلال واجب است یا نه؟ آیا احتیاط ممکن و یا حسن است یا نه؟ رأی ابتدائی شیخ انصاری این است که خیر، چرا که دعا یک واجب تعبّدی است.

* مهم‌ترین مسئله و معما در اینجا چیست؟

این است که معنای احتیاط را بفهمیم.

* معنای احتیاط چیست؟

در حقیقت احراز واقع و یا به دست آوردن واقع است، احاطه پیدا کردن به تمام جوانب مسئله است.

* با توجه به معنای احتیاط انما الکلام در چیست؟

این است که آیا احتیاط در تعبّدیات نیز ممکن و حسن است یا نه؟ که گفتیم شیخ در رأی ابتدائی خویش فرمود، خیر.

* چرا احتیاط در توصلیات ممکن و حسن است؟

زیرا در توصلیات تحقق فعل لازم است و نیازی به امر دیگری مثل قصد قربت ندارد تا اینکه بگوئیم محقق شده یا نه.

* پس چرا احتیاط در تعبّدیات ممکن و حسن نیست؟

چون موضوع احتیاط محقق نمی‌شود فی المثل اگر شما در دعا عند رؤیت الھلال که یک فعل تعبّدی است شک کنی که آیا احتیاط در آن واجب است یا نه؟ چه می‌کنید.

اگر بروید و دعاء بخوانید بدون قصد قربت، دعاء محقق نشده و احتیاط صورت نپذیرفته چرا که دعاء یک عمل تعبّدی است و انجام آن به شرط قصد قربت است و اگر دعاء بدون قصد قربت خوانده شود، موضوع احتیاط به‌طور کامل محقق نگردیده است.

* آیا اگر دعاء را به قصد قربت انجام دهیم باز هم موضوع احتیاط تحقق نمی‌یابد؟

خیر، زیرا اگر دعاء را به قصد قربت بخوانید تشریح است، همان‌طور که بدون قصد قربت ملعبه است.

ص: ۱۸۳

* چرا خواندن دعاء به قصد قربت تشریح است؟

زیرا اتیان الفعل به قصد قربت، نیازمند امر مولی است، آیا امر به قصد قربت را احراز کرده‌اید یا بدون احراز امر دعاء را به قصد قربت اتیان نمودید؟ قطعاً پاسخ می‌دهید.

بدون احراز امر به قصد قربت دعاء را به قصد قربت خوانده‌اید. چرا که اگر احراز کرده بودید دیگر شک و شبهه‌ای ایجاد نمی‌شد. اصلاً شبهه وجوبیه یعنی اینکه آیا مسئله امر دارد یا نه؟ اگر دارد باید محرز شود که دلالت بر وجوب دارد یا نه؟
* با توجه به مطالب فوق اصل مسئله در اینجا چیست؟

این است که احتیاط را در عبادات مشکوکه چگونه انجام می‌دهید تا احتیاط حسن باشد و موجب ثواب. آیا با قصد قربت انجام دادید یا بدون قصد قربت؟ اگر عبادت را با قصد قربت انجام دادید آیا احراز امر کرده بودید یا نه. اگر امر را احراز نکرده بودید می‌شود تشریح چرا که ادخال ما لم يعلم من الدین فی الدین است.

* قبل از پرداختن به راه‌حلهای این مسئله و معماً بفرمائید عبادت یک عمل متوقف بر چه امری است؟

۱- برخی عبادت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقف بر این می‌دانند که امری به آن تعلق گرفته باشد و ما عمل را به داعی امثال آن امر انجام دهیم آنگاه عمل عبادت پیدا کرده و مقرب است. در اینجا قصد قربت جزمی است.

۲- برخی عبادت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقف بر احراز مطلوبیت ذاتیه عمل عند المولی می‌دانند هرچند امر فعلی به آن در کار نباشد. در اینجا نیز قصد قربت جزمی است.

۳- و برخی عبادت یک عمل و قصد قربت به آن را به صرف احتمال مطلوبیت می‌دانند که شاید انجام فعل مطلوب و ترک آن مبعوض مولی باشد که در اینجا قصد قربت به عنوان احتیاط و احتمال است.

* نظر ابتدایی شیخ در غیر راجح بودن احتیاط در تعبدیات براساس کدام یک از سه مبنای فوق است؟

بر مبنای اول است، چرا؟ زیرا فرمود:

اگر عمل را بدون قصد قربت انجام دادید احتیاط محقق نشده چرا که عبادت قصد قربت می‌خواهد و اگر با قصد قربت انجام دادید باز هم احتیاط نبوده و تشریح است، چرا که قصد قربت نیازمند امر است و علم به آن امر تفصیلاً (مثل اقم الصلاة) و یا اجمالاً (مثل چهار نماز به چهار طرف) در قبله مجهوله، لازم است تا بتوان عمل را به قصد امثال امر اتیان نمود و الا بدعت است. پس احتیاط در تعبدیات ممکن نبوده و لذا رجحانی هم ندارد.

ص: ۱۸۴

* مراد از عبارت (و ما ذکرنا من ترتب الثواب علی هذا الفعل لا یوجب تعلق الامر به ...) چیست؟

پاسخ به اولین راه حل پیشنهادی است مبنی بر اینکه:

۱- شما گفتید: احتیاط ثواب دارد.

۲- ما می‌گوییم: ثواب فرع بر امر است و لذا از راه ترتب ثواب کشف می‌کنیم یک امور مولوی استجابی را.

در نتیجه عمل را به قصد امتثال آن امر انجام می‌دهیم. پس ما می‌توانیم دعاء عند رؤیت الهلال را به دلیل کشف این امر مولوی به قصد قربت انجام دهیم.

* پاسخ شیخ به این راه حل چیست؟

این است که:

۱- آن ثوابی که ما گفتیم موجب کشف یک امر مولوی نبوده و مربوط به امتثال امر به احتیاط نمی‌باشد، بلکه به خاطر نفس عنوان

احتیاط بما هو احتیاط و اطاعت حکمیه است. به عبارت دیگر:

ثواب در اینجا تفضلی است و موضوعش احتیاط است یعنی:

- هر کجا که احتیاط محقق شود این ثواب هم محقق می‌شود و هر کجا که احتیاط محقق نشود ثوابی هم وجود نخواهد داشت.

- احتیاط به دلیل تحقق موضوع در توصلیات ممکن و در تعبدیات به دلیل عدم تحقق موضوع غیرممکن است.

پس: احتیاط در توصلیات راجح و دارای ثواب و در تعبدیات غیرممکن و بدون ثواب است.

۲- چون اتیان العمل در اینجا با قصد قربت انجام شود تشریح و بدون قصد قربت انجام شود ملعبه است ثوابی در کار نیست، چرا که

استحقاق ثواب فرع بر وجود امر منجز است و ما در اینجا فاقد چنین امری هستیم.

نکته: این پاسخ اصلی و اساسی شیخ به این راه حل نیست و پاسخ اصلی را بعدا خواهند داد.

* مراد از عبارت (و دعوی انّ العقل اذا استقلّ بحسن هذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دومین راه حل و پیشنهادی است که ادعا می‌کند که:

۱- قبول دارید که عقل در رجحان و حسن احتیاط (یعنی عمل محتمل الوجوب) مستقل است.

۲- قبول دارید که کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ.

پس: وقتی عقل احتیاط را تحسین کنید، مستلزم این است که شرع بدان امر نماید.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۸۵

- احتیاط حسن است عقلاً.

- از حسن احتیاط کشف می‌کنیم امر مولوی را شرعاً.

پس: عبادت محتمله را به قصد این امر استکشاف شده، انجام داده احتیاط محقق می‌شود.

در نتیجه احتیاط هم در تعبدیات صحیح است هم در توصلیات.

* پاسخ شیخ به این راه حل و یا اشکال چیست؟

آن را صحیح و یا تمام نمی‌داند چرا که آیا وقتی عقل در موردی گفت حسن، شارع هم فرمود آن را اتیان کن، این امر شارع

مولوی است و یا ارشادی خواهید گفت ارشادی. چرا؟ زیرا:

- هر امری که روی معلولات برود ارشادی است.

- احتیاط معلول تکالیف است (چرا که اگر واجب و یا مستحبی نباشد، احتیاط معنایی ندارد).

پس: احتیاط امر ارشادی است.

حال:

- احتیاط امر ارشادی است.

- امر مولوی مستلزم قصد قربت است و نه امر ارشادی.

پس: امر ارشادی مستلزم قصد قربت نیست.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

می‌فرماید: همان‌طور که أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ * اوامر شرعیّه ارشادی هستند و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

همین‌طور هم این اوامر شرعی به احتیاط و انقیاد نیز که شما از راه ملازمه به دست می‌آورید ارشادی بوده و اطاعت و عصیان

مستقل ندارند.

و همان‌طور که اطاعت‌های حقیقیه از قبیل صوم و صلاة ... با اوامر اطاعت در اطیعوا الله عبادیت نیافته‌اند و عبادیت آنها از ناحیه امر

دیگری مثل صلّ و با اجعل صلاتک بقصد القربه می‌باشد.

همین‌طور هم اوامری مثل امر به احتیاط که شما از راه ملازمه کشف کردید سبب عبادیت، عبادت نمی‌باشند، بلکه عبادیت عمل از

ناحیه یک امر واقعی است و نه این امر استکشاف شده.

در نتیجه این امر به احتیاط اثری نداشته و نمی‌توان عمل را به قصد امثال این امر انجام داد.

* حاصل نظر شیخ درباره رجحان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی تا به اینجا چیست؟

تقویت این نظر که جریان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی هیچ حسن و رجحانی ندارد.

ص: ۱۸۶

متن:

و یحتمل الجریان، بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلى يكفى فى العبادۀ و منع توقفها على ورود أمر بها، بل يكفى الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً، ولذا استقرت سيرة العلماء و الصلحاء- فتوى و عملاً- على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتره و الفتاوى النادرة. و استدلل فى الذكرى (۱)- فى خاتمة قضاء الفوائت- على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (۲)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (۳)، و قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (۴). و التحقيق: أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبية فى صحة العبادۀ فيما لا يعلم المطلوبية و لو إجمالاً، فهو، و إلا فما أورده قدس سره فى الذكرى- كأوامر الاحتياط- لا يجدى فى صحتها، لأن موضوع التقوى و الاحتياط- الذى يتوقف عليه هذه الأوامر- لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادۀ على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العبادۀ حتى نية التقرب، و إلا لم يكن احتياطاً، فلا- يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأ للقربة المنوية فيها. اللهم إلا أن يقال- بعد النقض بورود هذا الإيراد فى الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (۵)، حيث إن قصد القربة مما يعتبر فى موضوع العبادۀ شرطاً أو شرطاً، و المفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها- إن المراد من الاحتياط و الاتقاء فى هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادۀ من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل، و حينئذ: يقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر. و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك فى كونها عبادۀ و لم يأت به بداعى احتمال المطلوبية، و لو أريد بالاحتياط فى هذه الأوامر معناه الحقيقى و هو إتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبية، لم يجر للمجتهد أن يفتى باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه. فعلم: أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعى.

۱- الذكرى ۲: ۴۴۴.

۲- التغبين: ۱۶.

۳- آل عمران: ۱۰۲.

۴- المؤمنون: ۶۰.

۵- البقرة: ۴۳.

ص: ۱۸۷

ترجمه:

پنجمین راه حل جهت حل معمای مزبور

اشاره

۵- و شهید رحمه الله در کتاب ذکری در پایان قضاء فوائت استدلال کرده بر شرعی بودن قضاء (و تکرار) نماز به مجرد احتمال خلل و عیب در آن (و این سخن شهید به دلیل) این آیات الهی است که:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ.

تحقیق مطلب از نظر شیخ انصاری

این است که اگر (در باب نیت) قائل شویم به کافی بودن احتمال امر (و مطلوبیت) در صحت (و تمام بودن) عبادت، در جایی که علم به امر (و مطلوبیت) نداریم و لو به صورت اجمالی پس همان احتمال امر (تصحیح کننده عبادت بوده) و درست است (یعنی می توان عبادت محتمله و مشکوک را به قصد احتمال امر انجام داد). و گرنه (اگر احتمال امر را کافی ندانید)، آنچه شهید در «ذکری» آورده مثل اوامر احتیاط قادر بر تصحیح (و تکمیل) عبادت نیست. زیرا (این گونه اوامر ارشادی بوده و امر ارشادی موجب قصد قربت نمی شود) و موضوع تقوی (برای اتقوا) و موضوع احتیاط (برای احتط)، که اوامر مزبور بر آن متوقف اند (چون که حکم بی موضوع قابل تصور نیست) متحقق نمی شود مگر پس از انجام محتمل العباده به نحوی که جمع بشود در آن تمام اجزاء و شرایط لحاظ شده در عبادت حتی نیت قصد قربت، و آله (اگر پیکره عمل بدون نیت صورت پذیرد)، احتیاط نیست (و عبادت صورت نگرفته) پس جایز نیست که این اوامر منشأ قصد قربت منویّه در عبادت باشند (چرا که مستلزم دور است یعنی نیت حاصل نمی شود جز با امر احتط و امر احتط درست نمی شود مگر با نیت).

پاسخ نقضی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مگر اینکه گفته شود، عین این نقض در اوامر واقعیّه در عبادات مثل این فرموده خدای تعالی (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ...) * نیز وارد است چرا که قصد قربت از جمله اموری است که در موضوع عبادت (مثل نماز) معتبر است چه جزء عبادت باشد چه شرط آن و حال آنکه فرض شما بر این است که ثبوت مشروعیت قصد قربت با خود این امر وارده (صل) است.

ص: ۱۸۸

پاسخ حلی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مراد از احتیاط و اتقاء در این اوامر (تنها) پیکره و مجسمه عمل است (به نحوی که) مطابق با عبادت (مورد نظر مولی) باشد از تمام جهات به جز قصد قربت.

پس معنای احتیاط در نماز انجام نماز است با تمام آنچه در آن لحاظ شده است به جز قصد قربت (چرا که قصد قربت مراد امر نبوده).

پس اوامر احتیاط تعلق می‌گیرند به شکل (و پیکره) عمل و در این هنگام است که مکلف قصد می‌کند تقرب به خدا را به سبب اطاعت از این امر.

و از اینجا (و روی این محاسبات است) که جهت می‌یابد فتوای (مجتهد) به استحباب این فعل (و می‌گوید: دعا عند الهلال مستحب است و کلمه احتیاط را نمی‌آورد)، اگرچه مقلد نمی‌داند که این فعل (دعا عند الهلال) از جمله اموری است که مجتهد در عبادت بودنش شک نموده (سپس اصل برائت جاری کرده و بعد از امر احتیاط استفاده نموده است) و انجام ندهد (مقلد) این فعل را به انگیزه احتمال مطلوبیت (و بلکه به قصد استحباب به جای آورد).

و اگر اراده شده باشد از احتیاط در این اوامر، معنای حقیقی آن یعنی انجام فعل به قصد احتمال مطلوبیت، برای مجتهد جایز نیست که فتوای به استحباب دهد مگر با مقید کردن انجام فعل به انگیزه احتمال (بگوید به قصد احتمال اتیان کنید) تا اینکه عنوان احتیاط بر آن صدق نماید، در صورتی که سیره اهل فتوی برخلاف این است (یعنی اسم احتیاط را نیاورد، و به جای آن می‌نویسند استحباب).

پس معلوم می‌شود که مراد (از امر احتیاط) انجام (پیکره) عمل است با تمام مقارناتی که در آن لحاظ شده است.

ص: ۱۸۹

(تشریح المسائل)

* مراد از (و یحتمل الجریان بناء علی انّ هذا المقدار من الحسن العقلی ...) چیست؟

نظر نهایی شیخ است بر مبنای سوم که انجام عمل به مجرد احتمال مطلوبیت بود و لذا می‌فرماید:

حق این است که بگوییم:

عبادیت یک عمل دایره مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر نیست، بلکه کافی است که ما احتمال بدهیم که انجام فلان عمل مطلوب مولی بوده و ترکش مبعوض اوست.

در اینجا است که می‌توانیم عمل مزبور را به انگیزه همین احتمال انجام دهیم و آن عمل مقرب باشد و این معنای احتیاط است.

پس در تعبّدیات هم احتیاط ممکن و حسن است.

* نکته قابل توجه در اینجا نظر شیخ چیست؟

این است که اینجا عبادت را به داعی امر انجام ندادم که تشریح شود، بلکه به احتمال الامر انجام می‌دهم، و در عبادت احتمال امر کافی است و لذا احتیاط در اینجا تمام است چرا که اگر دعاء را به قصد قربت اتیان کرده چیزی از آن کم نگذاشته تا بدهکاری داشته باشد.

* پس مراد از (و لذا استقرت سیره العلماء ...) چیست؟

ارائه شاهی بر مطلب فوق و نظر نهایی شیخ است مبنی بر اینکه:

با مراجعه به سیره علماء و صلحا متوجه می‌شویم که هم بر این طریقه فتوی داده‌اند و هم خود به آن عمل کرده‌اند فی المثل مدت‌ها عبادتی را انجام داده‌اند لکن در اثر برخورد به یک روایت ضعیف و یا یک فتوای نادری که در آن آمده فلان جزء و یا فلان شرط نیز در عبادت معتبر است، تمام عبادت را اعاده می‌کرده‌اند. اگرچه امر مزبور امری محرز نبوده است. ولی به احتمال اینکه شاید آن جزء و یا شرط مزبور دخیل در عبادت بوده باشد، رعایت احتیاط می‌نمودند. پس انجام عمل به داعی احتمال مطلوبیت در عبادت عبادت کافی است و این همان احتیاط است.

* اگر گفته شود سلّمنا که عبادت دایره مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر باشد ولی ما در لسان قرآن آیاتی داریم که ما را امر به

تقوی نموده و می‌فرمایند که: *فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ* بدین معنا که حد اکثر تقوا را داشته باشید و حد اکثر تقوی به این است که مشتبّه الوجوب را هم انجام دهیم و نیز روایاتی وجود دارد که امر به احتیاط کرده است مثل احتط لدینک، حال چه اشکال دارد که

محتمل الوجوب عبادی را نیز به قصد امتثال این اوامر انجام دهیم؟ شیخ چه پاسخ می‌دهند؟

شیخ پاسخ می‌دهد که:

ص: ۱۹۰

اگر همان احتمال مطلوبیت را در صحت عبادت کافی بدانیم، احتیاط در عبادت هم ممکن است و اشکالی وجود ندارد و لکن اگر قصد امر معتبر باشد خیر این اوامر کافی نمی‌باشند.

* چرا که شیخ می‌فرماید اگر قصد امر در عبادت معتبر باشد قصد امتثال این اوامر کافی نیست و اصولاً اشکالات راه حل پنجم چیست؟

می‌فرماید:

اولاً: اتقوا و امثال آن از اوامر ارشادیه‌اند و امر ارشادی موجب طاعت و یا معصیت نمی‌شود تا اینکه آن را به قصد امتثال انجام دهیم.

به عبارت دیگر خواندن نماز به قصد امتثال امر ارشادی معنا ندارد چرا که امر ارشادی امتثال علی‌حده ندارد و این امر مولوی است که امتثال دارد چرا که مولی بما آنه مولی آن را از ما خواسته است.

ثانیاً: استفاده از این اوامر در صحت عبادت مستلزم دور است، چرا؟ زیرا:

۱- موضوع این اوامر، تقوی و احتیاط است.

۲- بلا تردید تا موضوع درست نشود، حکم روی آن نمی‌رود چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

۳- احتیاط در باب عبادت، اتیان عمل با تمام اجزاء و شرایط است از جمله قصد قربت.

۴- قصد قربت در رتبه متأخر از امر قرار دارد، نه در خود امر و لذا تا این قصد قربت متصور نشود موضوع تمام نمی‌شود تا امر روی آن بیاید.

۵- شما می‌خواهید قصد قربت را با خود این امر ارشادی و یا مولوی درست کنید که امری محال است چرا که دور است. یعنی صدور این امر از جانب شارع متوقف بر تحقق موضوع احتیاط و تقوی است و تحقق موضوع نیز متوقف بر صدور این امر است. هذا

دور و الدور باطل.

* عبارت اخرای دلیل شیخ به زبان ساده‌تر چیست؟

این است که:

۱- صدور یک حکم متفرع بر موضوع است. چرا که بدون معروض کیف يتصور العارض.

پس حکم عارض است و موضوع معروض.

حال اگر از شما پرسند در امر احتط موضوع چیست چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت: احتیاط.

پس شارع باید احتیاط را تصور کند و سپس امر احتط را بر آن بار نماید.

حال بفرمائید موضوع احتیاط با قطع نظر از امر احتط در کجا متصور است، توصلیات و یا تعبدیات.

خواهید گفت در توصلیات. چرا؟

ص: ۱۹۱

زیرا که در یک امر توصلی مثل استهلال با اتیان ذات الفعل تمام موضوع احراز می‌شود، چون شاکله و پیکره عمل خود احتیاط است.

در حالی که تصور این احتیاط در انجام دعاء عند رؤیت الهلال ممکن نیست زیرا دعا یک عمل عبادی است و عبادت نیازمند قصد قربت است و قصد قربت مترتب بر امر مولی است و نه در خود امر اخذ می‌شود و نه قبل از آن.

و لذا احتیاط به عنوان یک موضوع فاقد جزء قصد قربت است چون باید پس از امر مکلف عمل را به قصد امتثال آن امر انجام دهد. حال سؤال این است که شما چگونه با امر احتط، احتیاط در عبادت درست می‌کنید؟

طریق شما دور است به این معنا که احتیاط بودن دعاء عند الهلال موضوع باشد برای احتط (چرا که با آمدن احتط می‌شود نیت را به عنوان موضوع درست کرد) و آمدن احتط مترتب باشد بر نیت.

به عبارت دیگر در عبادیات آمدن موضوع مترتب است بر آمدن حکم و آمدن حکم مترتب است بر آمدن موضوع.

* مراد از (اللهم الا ان یقال ...) چیست؟

پاسخ خود شیخ است از اعتراض دور چه نقضا و چه حلاً.

* پاسخ نقضی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که این دور اختصاص به عبادات مشکوکه و محتمله ندارد، بلکه در عبادات معلومه و مسلّمه که امر دارند مثل نماز و زکات هم وجود دارد.

چرا که صلاه و زکاه نیز بدون قصد قربت عبادیت نخواهند داشت و تا عبادت نشوند امر عبادی به آنها تعلق نمی‌گیرد. حال:

۱- امر اقیموا و اتوا از جانب مولی نسبت به نماز و زکات، متوقف است بر عبادیت آنها.

۲- و تحقق قصد قربت در نماز نیز متوقف است بر صدور و تعلق امر اقیموا، چرا که تا امری نباشد عبادیت و قصد قربت به عمل معنا ندارد، چرا که عبادیت دایره مدار امر، امر امر فعلی و قصد امتثال آن امر است و لهذا دور مصرّح چرا که دو چیز بدون واسطه متوقف بر یکدیگرند.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل: اگر از شما پرسند موضوع «صلّ» چیست؟ خواهید گفت: صلاه.

حال اگر خدای عالم بخواهد امر صلّ را روی صلّ ببرد چه باید بکند؟

ص: ۱۹۲

خواهید گفت که باید صلاه را تصوّر کند، چرا که صدور حکم بدون تصوّر موضوع ممکن نیست و یا عرض بدون معروض محال است.

پس ناگزیر است که صلاه را تصور کرده و سپس امر «صلّ» را بر آن بار کرده. حال اگر از شما سؤال شود که تصوّر صلاه توسط مولی، صلاه با نیت بوده و یا بی نیت؟

اگر بگوئید صلاه بی نیت بوده که موضوع محرز نشده و ناتمام است چون عبادت بی قصد قربت عبادت نیست. اگر بگوئید صلاه با نیت بوده که نمی شود چون نیت مربوط به مکلف است و قبل از امر محال و به عبارت دیگر تشریح.

حال بفرمائید صلاه تمام عیار با قطع نظر از امر مولی معقول و متصوّر است؟

خواهید گفت: خیر، صلاه با قطع نظر از امر یا ملعبه است یا تشریح.

در نتیجه باید گفت این امر است که صلاه را درست می کند.

حال دوباره از شما می پرسیم که پس چگونه صلاه را تصوّر نموده و امر «صلّ» را بر آن بار فرموده؟

آیا نماز را با جمیع مقارنات معتبره در آنکه قصد قربت نیز یکی از آنهاست تصوّر نموده و سپس امر را روی آن برده است.

و یا اینکه از مجموعه مقارنات که یازده تا است، نماز را با ده تا از مقارنات و بدون قصد قربت تصور کرده است؟ اگر بگوئید با تمام مقارنات تشریح است و اگر بگوئید با برخی مقارنات، موضوع متحقق نیست.

حال همان جوابی که شما در احتط دادید عینا در «صلّ» نیز مطرح است. یعنی عبادت قبل از امر تشریح است نه عبادت و بدون نیت غیر معقول است و غیر عبادت.

* چرا در تمام مطالب گفته شد قصد قربت را نمی توان قبل از امر تصوّر کرد؟

زیرا فی المثل از ۱۱ مقارن در نماز، ۱۰ تا علت (صدور) امراند و یکی که قصد قربت است معلول امر است حال تصوّر آنی که معلول امر است قبل از امر محال است. به عبارت دیگر:

از یازده تا مقارن ۱۰ تا شرط مأمور به است و یکی شرط امتثال از جانب مکلف. خلاصه شیخ در این جواب نقضی می فرماید: و الحلّ الحلّ.

یعنی: هر طوری که در اوامر حقیقیّه عبادت را درست می کنید در اطاعت های حکمیه هم عبادت را همان طور درست کنید.

* مقدمه بفرمائید احتیاط به چه معناست؟

۱- به معنای حقیقی کلمه انجام عمل است به انگیزه احتمال مطلوبیت.

۲- و به معنای اعم کلمه، انجام ذات العمل است بدون قصد قربت.

ص: ۱۹۳

* از کجا باید فهمید که یک عمل توصلی است و یک عمل تعبدی است؟

از طریق عقل: این عقل است که می‌گوید امر مولی است و شاید انجام عمل در حد پیکره و بدون قصد قربت مطلوب او را حاصل نکند پس با قصد قربت انجام بده تا چیزی کم و کسر نیاید.

لکن همین عقل در دفن میت می‌فهمد که پنهان کردن جسد و حفظ مردم از بوی آن مدّ نظر است و انجام عمل در حد پیکره و شکل کافی است.

* آیا شارع نمی‌تواند قصد قربت را به مکلف امر بکند؟

با امر واحد خیر. چرا که دور لازم می‌آید ولی با امر متعدد چرا مثلاً اول بفرماید: صلّ و سپس بفرماید:

مخلصین. خلاصه قانون کلی این است که شرایطی را که نمی‌شود تحت الامر تحکیم کرده جداگانه به آنها حکم می‌شود.

* با توجه به معانی فوق مراد از (ان المراد من الاحتیاط و الاتقاء... الخ) چیست؟

پاسخ حلّی است به اعتراض دور مبنی بر اینکه:

۱- در اوامر حقیقیه:

امر صلّ با قطع نظر از قصد قربت به ذات العمل تعلق گرفته است.

یعنی مولی پیکره عمل را با تمام اجزاء و شرائطش جز قصد قربت و روح عمل در نظر گرفته و امر «صلّ» را بر آن بار نموده است، پس تحقّق موضوع متوقف بر صدور امر نمی‌باشد.

پس از صدور امر و ابلاغ آن به مکلف، او طبق دلیل عقل و یا دلیل خاصّ دیگری آن عمل را به قصد امتثال آن امر اتیان می‌کند و لذا عبادیت متوقف بر امر است. پس تحقّق موضوع متوقف بر امر نیست ولی عبادیت عبادت متوقف بر امر است و لذا دور مرتفع می‌شود.

۲- و در اوامر احتیاط:

مراد از احتیاط که موضوع این اوامر است همان شاکله و پیکره فعل یعنی عمل محتمل الوجوب با تمام اجزاء و شرایط است به جز قصد قربت.

پس:

امر احتیاط روی ذات العمل می‌رود و متوقف بر عبادیت و تحقّق قصد قربت نمی‌باشد، بلکه پس از رسیدن امر مکلف آن عمل محتمل را به قصد امتثال همان امر انجام می‌دهد و عبادیت درست می‌شود.

پس موضوع که احتیاط باشد متوقف بر صدور امر نیست و لکن صدور امر متوقف بر تحقّق موضوع است. خلاصه اینکه توقّف طرفینی نیست تا دور لازم بیاید، چرا که احتیاط در این گونه موارد به معنای حقیقی کلمه نیست بلکه به همان معنای اعمّ است.

ص: ۱۹۴

* حاصل و خلاصه جواب حلی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که در کلیه عبادات آنچه را که شارع قبل از امر تصوّر می‌فرماید پیکره عمل است پس از امر نیز یا به دلیل عقل و یا به دلیل خاصّ، روح عمل و یا قصد قربت حاصل می‌شود. فی المثل در مسئله صلاه ده تا از مقارنات که پیکره نماز را تشکیل می‌دهند قبل از امر تصوّر می‌شوند و یازدهمین مقارن که قصد قربت است و مربوط به مکلف پس از امر حاصل می‌شود. علت این مسئله هم این است که چگونه می‌شود بدون وجود امر از مکلف بخواهیم که او قصد امتثال امر کند، باید امر صادر شود تا مکلف قصد امتثال آن امر را بکند.

* حاصل مطلب در (و من هنا یتجه الفتوی باستحباب هذا الفعل ... الخ) چیست؟

آوردن شاهی است بر پاسخ حلی خود مبنی بر اینکه، با مراجعه به فتوای علماء متوجه می‌شویم در مواردی که عمل محتمل العبادت است فتوی داده‌اند به اینکه انجام فلان عمل مستحب است، چه مکلف بدان که این عمل فی الواقع مشکوک العبادت است چه ندانند، چه آن را به داعی احتمال مطلوبیت انجام دهند و چه به انگیزه استحباب مسلم به جای آورند. چرا؟ زیرا اگر احتیاط در اوامر احتیاط به معنای حقیقی کلمه بود یعنی انجام عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت بود، مجتهد نمی‌توانست بطور قاطع و بدون قید و شرط فتوای به استحباب بدهد. بلکه باید عمل را مقید می‌کرد به انگیزه احتمال مطلوبیت تا عنوان احتیاط حقیقی بر آن صدق نماید. و حال آنکه این برخلاف سیره علماء است که به قول مطلق فتوای به استحباب می‌دهند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که وقتی مجتهد شک می‌کند که آیا مثلاً دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

ابتدا اصل براءت جاری می‌کند که خیر پس از آن به سراغ احتط رفته می‌بیند که احتط گفته مستحب است که دعای مزبور را به جا آوری، موضوع احتط هم احتیاط است، مراد از احتیاط پیکره عمل است استحباباً، فقهاء نیز عین پیکره یعنی دعاء عند الهلال مستحب است را در رساله خود می‌نویسند.

ص: ۱۹۵

متن:

(قاعده التماسح فی أدله السنن) ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبرا ضعيفا، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفه إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب: كصحيحه هشام بن سالم- المحكيه عن المحاسن- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله»(۱).

و عن البحار بعد ذكرها: أن هذا الخبر من المشهورات، رواه العامه و الخاصه بأسانيد(۲).

و الظاهر: أن المراد من «شيء من الثواب»- بقرينه ضمير «فعمله»، و إضافة الأجر إليه- هو الفعل المشتمل على الثواب. و في عدّه الداعي عن الكليني قدس سرّه: أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام أنه:

«من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه و إن لم يكن الأمر كما بلغه»(۳).

و أرسل نحوه السيد في الإقبال عن الصادق عليه السلام، إلّا أن فيه: «كان له ذلك»(۴). و الأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة(۵)، إلّا أن ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، و إن كان يورد عليه أيضا. تارة: بأن ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعي. و أخرى: بما تقدّم في أوامر الاحتياط: من أن قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب، و كون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيّه الفعل. و ثالثه: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضا أو مع الثواب. لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر.

و يردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط. و أمّا الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعي على العمل- و يؤيده:

تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار(۶) بطلب قول النبي صلّى الله عليه و آله و التماس الثواب الموعود- و من المعلوم أن العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب.

۱- المحاسن ۱: ۹۳، الحديث ۲، و الوسائل ۱: ۶۰، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ۳.

۲- البحار ۲: ۲۵۶، ذيل الحديث ۳، و حكاها عنه في هداية المسترشدين: ۴۲۳.

۳- عدّه الداعي: ۱۲، و الكافي ۲: ۸۷، باب من بلغه ثواب على عمل، الحديث الأول، و الوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ۸.

۴- إقبال الأعمال ۳: ۱۷۱، و الوسائل ۱: ۶۱، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ۹.

۵- راجع الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات.

۶- الوسائل ۱: ۵۹، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ۴ و ۷.

ص: ۱۹۶

ترجمه:

راه حل ششم:

انجام افعال مشکوکه به حکم اخبار من بلغ

سپس می‌فرماید:

اگر منشأ احتمال وجوب (مثلاً دعاء عند الهلال)، خیری ضعیف (و یا فتوای چند فقیه) باشد نیازی به اخبار احتیاط (در راه حل پنجم) و دشواری اثبات این مطلب که امر به احتیاط برای استحباب شرعی (امر مولوی استحبابی) و نه ارشاد عقلی، نمی‌باشد. به دلیل ورود برخی اخبار به مستحب بودن انجام آنچه در آن، احتمال ثواب می‌رود مثل صحیح هاشم بن سالم به نقل از کتاب محاسن از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید:

کسی که برسد به او از نبی صلی الله علیه و آله چیزی از ثواب، پس انجام دهد آن را اجر و ثواب آن برای اوست، اگرچه رسول الله صلی الله علیه و آله آن را فرموده باشد و پس از نقل مثل این خبر از بحار می‌گوید: این خبر (و امثال آن از اخبار من بلغ) از مشهوراتی است که عامه و خاصه آن را روایت کرده‌اند.

پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر

این است که مراد از شیء در (عبارت شیء من الثواب) به قرینه ضمیر (ه) در فعله و به قرینه اضافه (کلمه) اجر به آن، همان فعلی است که مشتمل بر ثواب است (مثل دعا عند الهلال) و در کتاب «عده الداعی» از مرحوم کلینی روایت کرده از ائمه علیهم السلام که کسی که برسد به او چیزی از خیر، پس عمل کند به آن خیر، آن مقدار از ثواب که به او رسیده (مثلاً اگر فلان نماز را بخوانی چهل بار ثواب می‌بری)، برای او خواهد بود. اگرچه امر چنانکه به او رسیده است نباشد.

و روایت نموده سید رحمه الله مثل این حدیث را در کتاب «الاقبال» از امام صادق جز اینکه در پایان نوشته است کان له ذلک. و اخبار رسیده در این باب فراوان است جز اینکه آنچه ما گفتیم دلالتش واضح‌تر است از آنچه در اینجا آمده است. اگر (استفاده از اخبار من بلغ) مورد ایراد واقع شود به اینکه:

- ۱- ثبوت ثواب، دلالت نمی‌کند بر امر مولوی استحبابی (و لذا به درد ما نحن فیه نمی‌خورد و معماً به حال خود باقی است).
- ۲- و دیگر اینکه در مطالب قبلی پیرامون اوامر احتیاط، گفته شد که قصد قربت در آن فعلی اخذ شده که مأمور به این اخبار من بلغ است (مثل واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصیلات مشکوکه).

ص: ۱۹۷

پس جایز نیست که این اخبار (من بلغ) مصحح آن فعل باشند (و قصد قربت درست نمایند) و آنگاه مورد اخبار من بلغ اختصاص می‌یابد به صورت مستحبات و واجبات معلومه (منظور این است که هر جا که خیر خود به خود محقق است اخبار من بلغ شامل آن می‌شود و هر جا که محقق نیست مشمول این اخبار هم نیست).

پاسخ شیخ به دو اشکال مزبور

آن خبر رسیده در من بلغ، آن ثواب خاص (و عجیب) است پس همان خبری است که در آن مسامحه شده است و نه اینکه اصل شرعی فعل (یا مأمور به بودن را) مورد مسامحه قرار دهد.

اشکال سوم

اشاره

اخبار من بلغ (تنها) در جائی ظهور دارند که تنها ثواب محض (به ما) برسد (مثل مستحبات مشکوکه) و نه عقاب محض (مثل شرب تنتن) و یا (ثواب) همراه با عقاب (که مثلاً رسیده باشد که فلان عمل واجب است که در صورت اتیان ثواب و بخاطر ترکش عقاب می‌شویم). (پس اخبار من بلغ شامل مورد و محل بحث ما نمی‌شود).

پاسخ شیخ به اشکال سوم

امّا ردّ می‌شود این منع ظهور (که شما ادعا نمودید) با اطلاق خبر و ردّ می‌شود آن اشکال قبلی با مطالبی که در اوامر احتیاط گذشت (پس اخبار من بلغ هم روی پیکره عبادت می‌رود).

و اما ایراد اول:

انصاف این است که ایراد اول خالی از وجه نیست، چرا که ظاهر اخبار من بلغ این است که (انجام) عمل متفرع است بر رسیدن (به گوش) بلکه (اتیان العمل از روی احتیاط و احتمال وجود امر است) داعی بر عمل همین بلوغ است (آنگاه ثواب تفضلی است و نه استحقاقی).

و مؤید این گفتار ما (که مراد از عمل احتیاط) مقید کردن عمل است در بیشتر این اخبار به امید اینکه نبی صلی الله علیه و آله خواسته و یا به امید ثواب موعودی.

و این روشن است که عقل در حکم به استحقاق ثواب چنین فاعلی مستقل است (و ثواب تفضلی دارد و لذا به درد ما نحن فیه نمی‌خورد).

ص: ۱۹۸

(تشریح المسائل)

* در مباحث مزبور از چه نکته نباید غافل شد:

۱- اینکه یگانه طریق از طرق ارائه شده برای تصحیح احتیاط در عبادت طریق چهارم است که عبارت بود از اینکه برای قصد قربت احتمال امر کافی است و نه احراز امر.

۲- هر یک از طرق ارائه شده باید به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد و مباحث را به یکدیگر خلط نکنیم. طریق پنجم دارای دو اشکال بود که اشکال اول توسط شیخ پاسخ داده شد و لکن اشکال اول به حال خود باقی است.

* مراد از تسامح در ادله سنن چیست؟

این است که مستحبات با دلیل ضعیف نیز قابل اثبات‌اند و حتی برخی این تسامح را به مکروهات نیز سرایت می‌دهند.

* بر چه اساسی علماء قائل به این تسامح‌اند؟

بر اساس روایات من بلغ.

* مگر روایات من بلغ چه می‌گویند؟

می‌گویند اگر فی المثل به تو رسید که اگر فلان عمل را انجام بدهی چندین هزار ثواب به تو می‌دهند و تو به امید دست‌یابی به آن ثواب عمل مزبور را انجام دادی آن ثواب وعده داده شده را به تو می‌دهند اگرچه این ثواب بالغ از طریق غیر معتبر باشد.

* اشکال و جوابهای مذکور در مطالبی که گذشت مربوط به کدامیک از شبهات بود؟

مربوط به شبهات وجوبیه‌ای بود که منشأ شبهه و احتمال وجوب یک خبر ضعیف نباشد.

و لذا همه تلاش کردند تا ثابت نمایند که در محتمل الوجوب عبادی هم احتیاط میسور و حسن است.

* حاصل مطلب در (ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خيرا ضعيفا...) چیست؟

ارائه ششمین راه حل در ما نحن فیه و معمای مورد بحث است مبنی بر اینکه اگر منشأ شبهه وجود خیر ضعیفی بر وجوب یک چیزی باشد:

۱- نیازی به اوامر احتیاط و اتقاء نیست تا بحث کنیم که این اوامر مولوی شرعی‌اند و یا ارشادی عقلی.

۲- نیازی نیست که عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت باشد.

۳- نیازی نیست تا از راه برهان آئی و لمی امر مولوی را اثبات کنیم.

* دلیلشان بر مدّعی فوق چیست؟

ص: ۱۹۹

روایات فراوانی است تحت عنوان اخبار من بلغ که دلالت دارند بر استحباب هر عملی محتمل الثواب باشد و لذا عمل محتمل را به قصد ثواب انجام می‌دهیم.

* روشن‌ترین اخبار من بلغ از حیث دلالت کدامین روایات‌اند؟

۱- صحیح هاشم ابن سالم از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید:

من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله لم یقله.

۲- روایتی که از کلینی در عدة الداعی آمده و سندش را به ائمه علیهم السلام نسبت داده که فرموده‌اند:

من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما فعله.

۳- روایتی است مثل روایت فوق از سید بن طاوس در کتاب اقبال از امام صادق علیه السلام که به صورت مرسل نقل شده است با این تفاوت که به جای کان له الثواب، کان له ذلک آمده است.

* حاصل مطلب و منظور از آوردن اخبار من بلغ در ما نحن فیه چیست؟

این است که برخی خواسته‌اند در تصحیح عبادت از این اخبار استفاده کنند.

* کیفیت استدلالشان به اخبار من بلغ چگونه است؟

۱- عبادت قصد قربت می‌خواهد.

۲- قصد قربت امر می‌خواهد.

۳- اخبار من بلغ در برابر عمل به عبادت محتمله به شما وعده ثواب می‌دهد.

۴- وعده ثواب مستلزم استکشاف امر مولوی استحبابی است چون تا امر نباشد وعده ثواب نیست.

پس: محتمل الوجوب عبادی را به قصد امتثال همین امر کشف شده انجام می‌دهیم و مشکل رفع می‌شود. به عبارت دیگر احتیاط و

انجام عمل محتمل الوجوب در تعبدیات مطلقاً ممکن و حسن و موجب ثواب است.

* مراد از (و الظاهر ان المراد من (شیء من الثواب) بقرینه ... چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است مبنی بر اینکه:

۱- چون فاعل من بلغ در این روایت، مقدار معینی از ثواب است فی المثل ثواب فلان عمل برابر با ثواب آزاد کردن یک بنده است،

اصل ثواب و ثواب داشتن مسلم است.

۲- ثواب مسلم مربوط به واجبات و مستحباتی است که اصل الوجوب او الاستحباب در آنها مسلم است.

۳- ما نحن فیه در رابطه با مسئله‌ای است که اصل ثواب مشکوک است.

پس: این ثواب در ما نحن فیه کشف از امر نمی‌کند و ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۲۰۰

* حاصل پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: ۱- درست است که فاعل بلغ علی الظاهر، ثواب است.

۲- لکن تعبیر و یا تقدیر کلام این است که من بلغه عمل له ثواب یعنی عمل فاعل است پس حدیث مزبور به درد ما نحن فیه می‌خورد فی المثل می‌گوئیم:

- دعا عند رؤیة الهلال براساس خبر ضعیف رسیده ثواب دارد و واجب است.

- من بلغه عمل له ثواب فعمله کان له ذلک.

پس: دعا عند رؤیة الهلال ثواب است.

* چرا شیخ می‌فرماید که عمل در حدیث مزبور در تقدیر است؟

زیرا:

۱- در حدیث آمده است فعمله یعنی کسی که انجام دهد آن را برای او ثواب است، بلاشک ضمیر (ه) به ثواب بر نمی‌گردد، چرا که ثواب چیزی نیست که انسان آن را انجام دهد، بلکه نتیجه عمل انسان است.

پس ضمیر (ه) و اسم اشاره (ذلک) به عمل بازمی‌گردد.

۲- کلمه (اجر) در کان له اجر ذلک نمی‌تواند به ثواب بازگشت کند چرا که ثواب خود ثواب و اجر ندارد بلکه اجر و ثواب دو لغت مترادف و هم‌معنا هستند که به عمل بازمی‌گردند عملی که خود مشتمل بر ثواب است.

* دومین اشکال به راه حلّ ششم کدام اشکال است؟

این است که اخبار من بلغ می‌گوید:

۱- هر کس عملی را به امید ثواب (یعنی احتیاطاً) انجام دهد، ثواب می‌برد.

۲- احتیاط ثواب تفضّلی دارد و نه استحقاقی.

۳- ثواب تفضّلی کاشف از امر مولوی استجابی نیست.

پس: شما نمی‌توانید بگوئید عبادت محتمله را به قصد امتثال یک امر مولوی انجام می‌دهید.

در نتیجه اخبار من بلغ به درد ما نحن فیه نمی‌خورد و مصحح عبادت نمی‌باشد.

به عبارت دیگر اخبار من بلغ می‌گوید: هر کجا احتیاط ممکن است ثواب می‌بری و هر کجا احتیاط ممکن نیست ثواب نمی‌بری. حال احتیاط در توصلیات ممکن است و فرد ثواب می‌برد و لکن در تعیّدیات غیرممکن می‌باشد. زیرا اگر عبادت را با نیت به جا آوری تشریح و اگر بی‌نیت انجام دهی ملعبه است.

* ثواب در برابر انجام عملی که محتمل الوجوب و یا استجاب است چگونه ثابت می‌شود؟

یا باید یک امر بالفعل در خارج باشد بر اینکه فلان عمل را انجام دهید فلان مقدار ثواب در برابر عمل

ص: ۲۰۱

به آن داده می‌شود که ما عمل را به داعی امتثال آن امر انجام می‌دهیم و در حقیقت ثواب امتثال آن امر را می‌بریم. و یا باید ما عمل محتمل را از روی احتیاط یعنی به داعی احتمال امر انجام دهیم که در این صورت ثواب تفضلی خواهد بود و نه استحقاقی و چنین ثوابی کاشف از امر مولوی نیست. و لذا در اشکال دوم می‌خواهد بگوید آنچه از اخبار من بلغ استفاده می‌شود این صورت دوم است و نه اول.

* پاسخ شیخ به اشکال دوم چیست؟

پاسخی به اشکال مزبور نداده و بر اساس همین اشکال از خیر اخبار من بلغ گذشته است.

* سوّمین اشکال بر راه حلّ ششم چیست؟

این است که در (من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر)، موضوع خیر است. به عبارت دیگر موضوع در اخبار من بلغ خیر است.

حال بفرمائید خیر از خارج احراز می‌شود و یا از خود اخبار من بلغ؟ خواهید گفت: از خارج.

اگر پرسیده شود چگونه و چه خیری تاکنون در خارج احراز کرده‌اید؟

خواهید گفت:

واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصیّات. حال از شما می‌پرسیم:

آیا احتیاط در عبادات محتمله نیز خیر است تا اخبار من بلغ شامل آن بشود؟ فی المثل اگر شك کردید که آیا دعاء عند الهلال خیر است یا نه چه پاسخ می‌دهید؟

خواهید گفت: موضوع در عبادت محتمله محرز نیست چرا که نمی‌دانی با نیت بخوانی و یا بی نیت و لذا این اخبار بر آن بار نمی‌شود و نمی‌توان گفت: این دعایی که من با نیت یا بی نیت می‌خوانم خیر است تا به آن ثواب داده شود.

مگر اینکه موضوع و حکم هر دو را با اخبار من بلغ درست کنید که مستلزم دور است چرا؟

زیرا اخبار من بلغ موقوف است بر خیر بودن و خیر بودن موقوف است بر اخبار من بلغ.

* در تبیین اشکال فوق مثال بزنید؟

اگر به شما برسد که فلان عمل واجب است، با رسیدن وجوب به گوش شما سؤال این است که:

این بلغه ثواب هست یا بلغه عقاب؟

خواهید گفت هر دو. چرا؟ زیرا که واجب عملی است که اگر انجام دادیم ثواب می‌بریم و اگر ترک کردیم عقاب می‌شویم حال

سؤال این است که اخبار من بلغ گفته ثواب یا عقاب یا ثواب و عقاب؟

خواهید گفت ثواب پس تنها به درد شبهه استجابیه می‌خورد یعنی در یک عملی که احتمال دارد مستحب باشد.

ص: ۲۰۲

و حال آنکه محل بحث ما شبهه وجوبیه است و این شبهه، بلغه ثواب و عقاب می‌خواهد.

* شیخ چه پاسخی از این اشکال می‌دهد؟

می‌گوید، اخبار من بلغ شامل ثواب و عقاب هر دو می‌شود چون که ثواب و عقاب توأم با یکدیگرند.

* اشکال را به گونه‌ای بیان کنید که به لسان متن نزدیکتر باشد؟

موضوع اخبار من بلغ خیر است. خیریت باید محرز باشد.

آنچه خیریت در آن محرز است مستحبّ مسلّم و قطعی است.

مورد اخبار من بلغ مستحبّ مسلّم و معلوم است.

حال: اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل محتمل العباده شود، دور لازم آید. چرا؟

زیرا:

۱- شمول اخبار من بلغ بر محتمل العباده متوقف بر احراز استحباب آن است و

۲- استحباب هم متوقف بر شمول این اخبار بر محتمل العباده و دلالتشان بر استحباب آن.

این دور است، دور هم باطل است.

پس اخبار من بلغ مختصّ به مستحبات مسلمه است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که اگرچه موضوع اخبار من بلغ خیر است، لکن مراد از خیر معنای حقیقی آن یعنی چیزهایی که استحبابشان مسلّم است،

نمی‌باشد بلکه محتمل العباده را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر مراد از خیر مجرد عمل است با جمیع جهات به جز قصد قربت که

پس از ورود امر قصد قربت هم می‌آید.

* مقدمه مشخص کنید بلوغ ثواب از راه خبر ضعیف چگونه است؟

۱- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه فلان عمل مستحب یا دارای ثواب است.

۲- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه ترک فلان عمل عقاب دارد که بالملازمه انجامش ثواب دارد.

۳- و گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می‌کند بر اینکه فلان عمل واجب است یعنی در انجامش ثواب و در ترکش عقاب می‌باشد.

* چهارمین اشکال به راه حلّ ششم چیست؟

اخبار من بلغ تنها شامل محتمل الاستحباب می‌شوند، پس شامل محتمل الوجوب نمی‌شوند تا اتیان آن به قصد امتثال این امر صحیح

باشد، چرا؟

زیرا فرموده: من بلغه ثواب و این ظهور در ثواب محض دارد و نه ثواب توأم با عقاب.

ص: ۲۰۳

و حال آنکه ما نحن فیه شبهه وجوبیه است و این شبهه بلغه ثواب و عقاب می خواهد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- اثبات شیء نفی مساعد نمی کند پس وعده ثواب نافی وعده عقاب بر ترک نمی باشد.

۲- اطلاق روایات من بلغ این اشکال را رد می کند، چرا که بلوغ ثواب شامل هر سه وجه مذکور شده و اختصاص به فرض اول ندارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

این است که بلوغ ثواب اعم است از اینکه بالمطابقه باشد یا بالملازمه.

* حاصل مطلب در (و اما لا یراد الاوّل، فالانصاف أنّه لا یخلو عن وجه ...) چیست؟

این است که انصافا یراد اوّل بر دلالت اخبار من بلغ وارد است، چون ظاهر این اخبار این است که عمل متفرع بر بلوغ است. چرا؟

زیرا گفته بلغه سپس با فاء تفریع گفته فعمله و بلوغ داعی بر عمل است.

یعنی چون به ما رسیده که فلان کار ثواب دارد ما به داعی احتمال امر (یعنی احتیاطا) این کار را انجام می دهیم و نه به عنوان دیگر.

* پس مراد از (و یؤتیه تقیید العمل فی غیر واحد من تلک الاخبار ...) چیست؟

این است که تقیید عمل به طلب قول النبی صلی الله علیه و آله و یا التماس ذلک الثواب ...

در بسیاری از روایات گواهی بر تفریع عمل بر بلوغ است.

* نتیجه این تفریع چیست؟

کاشف از استحباب شرعی و امر مولوی ندبی نمی باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود.

حال وقتی مفاد اخبار من بلغ این باشد که محتاط ثواب دارد می گوئیم:

عقل در حکم به اینکه احتیاط موجب مدح و ثواب است و فاعلی که به امید ثواب اتیان عمل کرده ممدوح است، استقلال دارد.

ص: ۲۰۴

متن:

و حينئذ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق، و أما طلب الشارع لهذا الفعل: فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، و هو عين الأمر بالاحتياط. و إن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب، لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبهه قوله تعالى: (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي) (۱). إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، و ما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية، و هو الفعل المذموم يعدد معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعدد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أمّا ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» (۲).

فمدفوع: بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكما، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إيجابيا. و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكمية، فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا، فلا يدل على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود. فالغرض من هذه الأوامر - كأوامر الاحتياط - تأييد حكم العقل، و الترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل - بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك

۱- النساء: ۱۳.

۲- انظر الوسائل ۱: ۴۲۹، الباب ۷۶ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول.

ص: ۲۰۵

الثواب المسموع الداعی إلى الفعل، بل قد يناقش فی تسمیة ما يستحقّه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا و إن كان نوعا من الجزاء و العوض - إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضّل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعی هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظیر قوله تعالی: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) (۱) ملزوم لأمر إرشادی - يستقلّ به العقل - بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ترجمه:

تأکید اخبار من بلغ در حکم عقل

اشاره

در این صورت اگر اصل ثواب به وسیله این خبار ثابت باشد، پس از دو جهت مؤکد حکم عقل اند:

۱- بالاستحقاق (یعنی عقل می گوید احتیاط ثواب دارد، اخبار من بلغ هم می گوید ثواب دارد).

۲- طلب شارع این فعل (احتیاطی را).

پس اگر (این طلب) بر وجه ارشاد باشد برای تحصیل این ثواب (که خداوند تفضلا) وعده داده است پس این (طلب) لازمه استحقاق ثواب است و این لزوم (تحصیل) همان امر به احتیاط است (که مؤکد حکم عقل است و امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلبد).

و اگر (این طلب) بر وجه طلب شرعی باشد که از آن تعبیر به استحباب مولوی می شود. پس این (چنین وعده ثوابی) مستلزم حکم (یا امر) به تنجز به ثواب نیست. زیرا این حکم (شرع به تنجز ثواب) تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب (که لازمه اش امر ارشادی است) پس ما نحن فیه (اخبار من بلغ) شبیه به این سخن خدای تعالی است که می فرماید:

کسی که اطاعت کند خدا و رسولش را داخل می کند خدا او را در بهشت هایی که جاری است ... جز اینکه (مورد) این آیه وعده (ثواب) بر اطاعت حقیقیه است و مورد بحث ما (اخبار من بلغ) وعده ثواب بر اطاعت حکمی (یعنی احتیاط) است و این همان فعلی است که عبد (با انجام آن) در حکم مطیع به حساب می آید (و نه واقعا مطیع).

پس ما نحن فیه (اخبار من بلغ) از باب وعده ثواب بر نیت خیرست که فرد با (انجام) نیت خیر در حکم مطیع به شمار می آید، از این جهت که انقیاد کامل دارد (و جزم بر انجام).

ص: ۲۰۶

یک توهم و دفع آن

اما اینکه توهم می‌شود که استفاده استحباب شرعی در اخبار من بلغ، مانند استفاده استحباب شرعی از اخبار وارده کثیره است که در آنها اکتفا به ذکر وعده ثواب شده (ولی امر نشده) مثل این سخن امام علیه السلام که: هر کس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد، دفع می‌شود به اینکه استفاده (امر مولوی) در اینجا (یعنی اخبار من سرح لحيته)، به اعتبار این است که ثواب مترتب نیست مگر با طاعت حقیقیه و یا حکمیه.

پس بازگشت اخبار (من سرح) به این است که ثواب در اثر اطاعت خدای سبحان است به خاطر انجام فعل، پس ثواب در اینجا کشف می‌کند از تعلق امری مولوی به تسریح لحيه از جانب شارع. در نتیجه ثواب موعود (در تسریح اللحيه) مستلزم امری است که استدلال می‌شود به آن به صورت آنی (یعنی از معلول پی به علت می‌بریم) و مثل همین مثال است:

استفاده وجوب (واجبات) و حرام بودن (محرمات) از ادله‌ای که اکتفا شده در آن ادله بر فعل یا بر ترک (که مثلاً اگر این عمل را انجام دهی فلان درجه بهشت را داری و اگر آن را ترک کنی فلان عقاب را خواهی داشت و این کاشف از امر و یا نهی است). و امّا ثوابی که در این اخبار (من بلغ) داده شده به اعتبار طاعت حکمیه است، پس این ثواب لازمه خود احتیاط است (و نه مال امر مولوی)، احتیاطی (عملی) که متفرع است بر شنیدن و احتمال صدق و راستی و لو امر دیگری هم بر آن وارد نشده باشد پس (اخبار من بلغ) بر طلب شرعی دیگری دلالت ندارند. بلکه لازمه وعده ثواب طلب ارشادی است جهت به دست آوردن این ثواب پس مراد از این اوامر (من بلغ) مثل اوامر احتیاط تأیید حکم عقل است و تشویق به تحصیل آنچه خدا وعده داده است به بندگانش که به منزله مطیعین اند (یعنی طاعت حکمیه). و اگر خصوص ثواب بالغ به وسیله این اخبار (من بلغ) مورد نظر باشد و (نه اصل ثواب) چنانکه ظاهر بعضی اخبار من بلغ چنین است (آنی که وعده داده‌اند، می‌دهند). اگرچه مغایر حکم عقل باشد (که حکم عقل) اصل ثواب است نسبت به انجام این عمل بنا بر اینکه عقل حکم نمی‌کند به استحقاق آن ثواب شنیده شده (که مثلاً فلان عمل برابر با چهل سال عبادت است) که انگیزه بر انجام این فعل است. بلکه گاهی مناقشه می‌شود در نامگذاری آن ثوابی که این فاعل مستحق آن می‌شود. به خاطر احتمال امر احتیاط (یعنی استحقاقی نیست، بلکه تفضلی است) و بلکه اگرچه نوعی از جزا و عوض است. جز اینکه مدلول این اخبار خبر دادن از تفضل خدای سبحان بر عامل به همان ثواب شنیده شده. اگر این چنین باشد؛ این نیز مستلزم امری شرعی که موجب این ثواب است، نیست بلکه آن نظیر این سخن خدای تعالی است که من جاء بالحسنه فله عشر امثالها، و ملزوم امر ارشادی است که عقل در تحصیل آن ثواب مضاعف به دنبال شرع است.

ص: ۲۰۷

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب (و حینئذ فان كان الثابت بهذه الاخبار ...) چیست؟

این است که وقتی مفاد اخبار من بلغ این شد که محتاط ثواب دارد، عقل نیز در حکم به اینکه فاعل احتیاط ممدوح است مستقل است، آنگاه این اخبار از دو جهت مؤکد حکم عقل اند:

۱- یا دلالت دارند بر اصل ثواب؛ ۲- یا دلالت دارند بر ثبوت ثواب بالغ.

* دلالت اخبار من بلغ بر اصل ثواب با المطابقه است یا بالملازمه؟

وقتی اجمالاً دلالت می‌کنند بر اینکه فرد محتاط و فاعل به دنبال بلوغ ثواب، مثاب است معنای مطابقی آنهاست که مؤکد حکم عقل نیز می‌باشند.

حال وقتی این خبر بالمطابقه دلالت کردند بر ثبوت ثواب و لو بر عنوان احتیاطکاری پس بالملازمه دلالت دارند بر طلب شارع آن فعل احتیاطی را. منتهی این طلب از دو حال خارج نیست.

* مراد از (فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب ...) چیست؟

این است که این طلب:

۱- اگر طلب ارشادی باشد و ما را ارشاد کند به تحصیل همان ثوابی که تفضلاً خدای تعالی به ما وعده داده، پس لازمه استحقاق ثواب است.

یعنی وقتی عقل و شرع حکم به استحقاق دادند، لازمه‌اش یک امر ارشادی به تحصیل آن ثواب است. لذا چنین طلبی عین امر به احتیاط در اوامر احتیاط است که مؤکد حکم عقل اند لکن این امر، امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلد.

۲- و اگر طلب مولوی استجابی باشد می‌گوئیم: وعده ثواب مستلزم امر استجابی مولوی نیست، چرا که حکم شرع به تنجز ثواب تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب و لازمه این مطلب امر ارشادی است و نه مولوی و ما نحن فیه شبیه این آیه شریفه است که می‌فرماید:

(مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي) * که عقل نیز در حکم به این معنا استقلال دارد لکن با این تفاوت که: مورد آیه وعده ثواب بر اطاعت حقیقه است و مورد بحث ما وعده ثواب بر اطاعت حکمیه یعنی احتیاط است که بنده با انجام آن در حکم مطیع است و نه واقعا مطیع.

در نتیجه ما نحن فیه شبیه وعده ثواب بر نیت خیر است که فرد با نیت خیر در حکم مطیع است از این جهت که انقیاد کامل دارد و تعمیم قطعی بر انجام فعل گرفته است.

* حاصل مطلب در (و اما ما يتوهم من: انّ استفادة الاستحباب ...) چیست؟

این است که برخی توهم کرده‌اند که اخبار من بلغ شبیه اخبار من سرح لحيته می‌باشد. و لذا حضرات

ص: ۲۰۸

فقهاء در بیشتر موارد از راه وعده ثواب، کشف می‌کنند استحباب را. فی‌المثل در حدیث آمده است که:

۱- هر کس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۲- ثواب عقلا مستلزم امر است، یک امر مولوی استحبابی.

حال چه اشکال دارد که بگوئیم ما نحن فیه نیز چنین است یعنی چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- ثبوت ثواب بر فلان عملی که بلغ الینا مستلزم استحباب و امر مولوی ندبی است.

۲- عمل را به قصد امتثال این امر ندبی انجام می‌دهیم.

پس: احتیاط در عبادت نیز درست می‌شود.

* قبل از پرداختن به پاسخ شیخ بفرمائید چه تفاوتی میان طاعت حقیقیه و طاعت حکمیّه وجود دارد؟

در اطاعت حقیقیّه اگر عمل به انگیزه امر مسلم و معلوم انجام شود ثواب دارد.

در اطاعت حکمیّه اگر عمل به انگیزه احتمال امر انجام شود، ثواب دارد.

* پاسخ شیخ به توهم مذکور چیست؟

این است که بین ما نحن فیه یعنی اخبار من بلغ با اخبار تسریح لحيه تفاوت است.

* مراد از تفاوت مزبور چیست؟

این است که اخبار تسریح لحيه دلالت نمی‌کنند بر اینکه ثواب بر اطاعت حکمیّه مترتب است و لذا اگر تسریح لحيه را به داعی

احتمال امر انجام دهی ثواب دارد.

و این دلیل بر آنست که ثواب مترتب بر اطاعت حقیقیه است، اطاعت حقیقیه هم مستلزم امر مولوی است و حال آنکه اخبار من بلغ

دلالت می‌کنند بر ترتب ثواب بر اطاعت حکمیّه که همان احتیاط است.

و این کاشف از یک امر مولوی نیست تا امتثال به قصد انجام آن درست باشد، بلکه کاشف از یک امر ارشادی است. پس این یک

قیاس مع الفارق است و درست نیست.

* حاصل توهم و پاسخ آن را به زبان ساده‌تر بیان کنید؟

این است که خدای تعالی چند جور وعده ثواب داده است و ما می‌خواهیم ببینیم اخبار من بلغ از کدام قبیل ثواب است فی‌المثل:

۱- یکجا وعده ثواب داده است به اینکه: نَبِيُّ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ.

بدین معنا که اگر عمل نمود ۱۰ ثواب و اگر تنها نیت نمود ۱ ثواب دارد.

۲- و یکجا وعده ثواب در کارهای شخصی و خصوصی داده و فرموده: اگر کسی محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۳- و یا یکجا وعده ثواب مضاعف داده و فرموده:

ص: ۲۰۹

من جاء بالحسنه فله عشر امثالها.

حال سؤال این است که اخبار من بلغ از کدام سنخ است؟

مستدل که طریق ششم را جهت تصحیح عبادت پیشنهاد کرده بود خیال کرده بود که از قبیل وعده ثواب به کارهای خصوصی است و لذا می گفت:

اگر کسی به محاسنش شانه بزند فلان مقدار ثواب دارد.

این شانه زدن به محاسن طاعت حکمیه نیست.

وقتی شانه زدن به خاطر طاعت حکمیه نبوده لا بد به خاطر طاعت حقیقیه است.

طاعت حقیقیه امر می خواهد چنانکه بیشتر مستحبات از این قبیل اند.

پس از این ثواب در برابر عمل شخصی، کشف می کنیم امر مولوی استجابی را.

* وعده ثواب بر نیه الخیر مستلزم چگونه امری است؟

فی المثل:

۱- بر نیت خیر وعده ثواب داده شده است شرعا.

۲- کارهای خیر که حسنش مسلم است مثل واجبات و مستحبات مسلمه. شخص به نیت می گذارند عقلا.

۳- نیت کردن خود طاعت حکمیه است، چرا که نیت کننده مطیع و منقاد مولی است.

۴- طاعت حکمیه دارای ثواب است.

۵- ثواب مترتب بر طاعت حکمیه مستلزم امر ارشادی است.

پس:

- شارع وعده ثواب بر نیه الخیر می دهد.

- ثواب مستلزم امر است.

از وعده ثواب شارع بر نیه الخیر کشف می کنیم امر ارشادی را.

* حال اگر از شما پرسند اخبار من بلغ از قبیل من سرح لحيته است و یا از عدّ الثواب علی نیه الخیر چه پاسخ می دهید؟

خواهید گفت از قبیل نیه الخیر فله ثواب. چرا؟ چون اخبار من بلغ می گوید:

۱- آدم محتاط ثواب می برد.

۲- احتیاط، طاعت حکمیه است همان گونه که نیه الخیر طاعت حکمیه بود.

۳- ثواب مترتب بر طاعت حکمیه تفضلی است.

۴- ثواب تفضلی کاشف از امر ارشادی است و نه مولوی.

ص: ۲۱۰

* اگر کسی بگوید اخبار من بلغ وعده ثواب موعود می‌دهد چه پاسخ می‌دهید؟
می‌گوئیم اخبار من بلغ مثلا می‌گوید:

اگر فلان کار را بکنی ثواب عبادت چهل ساله را می‌بری.

ما به‌عنوان مستمع آن را به امید آن ثواب موعود انجام می‌دهیم.

این اتیان عمل به خاطر ثواب موعود احتیاط است.

احتیاط ثواب تفضلی دارد و نه استحقاقی.

ثواب تفضلی کاشف از امر مولوی نیست، بلکه کشف از امر ارشادی می‌کند.

در نتیجه وقتی اخبار من بلغ وعده ثواب موعود را می‌دهد و چنین ثوابی کاشف از امر ارشادی است دیگر نمی‌تواند مؤکد حکم عقل باشد، چرا؟

زیرا عقل توان درک و صدور چنین حکمی را ندارد و لذا در اینجا باید تابع شرع باشد.

* چرا عقل توان صدور چنین احکامی را ندارد؟

زیرا اگر اخبار من بلغ نبود عقل نمی‌توانست بگوید انجام فلان کار ثواب ۴۰ ساله دارد. به عبارت دیگر عقل می‌تواند بگوید کار نیک دارای ثواب است و لکن نمی‌تواند بگوید فلان کار ثواب یک ختم قرآن دارد.

بنابراین اگر اخبار من بلغ وعده موعود می‌دهد و نه مسموع، دیگر مؤکد حکم عقل نیست.

و لذا در چنین جایی عقل باید تابع شرع باشد، اگرچه در بیان قبلی گفتیم شرع تابع عقل است.

* چرا در بیان قبلی گفته شد که شرع تابع عقل است؟

زیرا:

- طاعت حکمیه ثواب دارد.

- ثواب عقلا امر دارد.

پس: اخبار من بلغ برای تأکید حکم عقل آمده است.

ص: ۲۱۱

متن:

و الحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات. ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل. وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببالله، بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح ببالله وإن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا، فافهم.

ترجمه:

حاصل مطلب اینکه:

برای متوهم (که می‌خواست از اخبار من بلغ امر مولوی شرعی بدست آورد) شایسته بود که اخبار من بلغ را با آنچه وارد شده در رابطه با ثواب بر نیت خیر مقایسه کند (یعنی با ثواب تفضلی که در برابر اطاعت حکمیه است) و نه با آن اخبار وارد شده در بیان ثواب مستحبات (مثل من سرح لحيته...).

نمره مترتب بر بحث در اخبار من بلغ

اشاره

سپس می‌فرماید: ثمره میان آنچه ما گفتیم (که اخبار من بلغ امر مولوی شرعی برای ما نیاورده‌اند) و میان استحباب شرعی (که توهم‌کننده بگوید: اخبار من بلغ امر شرعی آورده) ظاهر می‌شود در ترتب آثاری که مترتب می‌شود بر مستحبات شرعی (که مأمور به شرعی هستند) مثل رفع حدث (و یا اباحه نماز) که مترتب است بر وضویی که مأمور به شرعی است (یعنی شرع به آن امر فرموده).

پس به صرف ورود یک خبر غیر معتبر در امر به آن (وضو) تنها موجب استحقاق ثواب بر انجام آن می‌شود و لکن اثر رفع حدث بر آن مترتب نمی‌شود (چرا که اخبار من بلغ در اینجا امر شرعی نیاورده، بلکه امرش ارشادی است). پس در این مطلب تأمل کن که: (۱- وضویی هم داریم که مأمور به شرعی هست و لکن رافع حدث نیست مثل وضوی مسلوس و یا مبطون و یا مستحاضه). همچنین است حکم به استحباب شستن آن مقدار راه شده محاسن در وضوء که تنها از باب احتیاط است (ولی امر شرعی محرز ندارد) و سبب جواز مسح با رطوبت آن نمی‌شود. بلکه احتمال قوی داده می‌شود که مسح با رطوبت آن قسمت از محاسن ممنوع باشد اگرچه ما قائل شویم به مستحب شرعی شدن آن (به اینکه اخبار من بلغ امر مولوی استحبابی آورده باشند) پس بفهم (که ما مأمور به اصلی داریم و مأمور به تبعی و باید از رطوبت مأمور به اصلی مسح شود).

ص: ۲۱۲

(تشریح المسائل)

* مراد از (و الحاصل أنه كان ينبغي للمتوهم ان يقيس ...) چیست؟

این است که بهتر می‌بود که متوهم اخبار من بلغ را با وعده ثواب مضاعف که فرمود: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) مقایسه می‌کرد و نه «من سرّ لِحیته».

حاصل مطلب اینکه از راه اخبار من بلغ نیز نمی‌توان پیش آمد و در تصحیح عبادیت عبادت از آنها استفاده نمود.

* ثمره این بحث که اخبار من بلغ ارشادی است و یا مولوی در کجا ظاهر می‌شود؟

در اینجا که: اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی نکند، بلکه کاشف از امر ارشادی باشد به درد تصحیح عبادت نمی‌خورد. به عبارت دیگر: ثمره این بحث در آثاری که بر مستحبات شرعی مترتب می‌شود ظاهر می‌گردد یعنی مستحبات شرعی به طور علی‌حده دارای آثاری است.

و لذا اگر به دلیل ضعیفی به ما رسید که فلان عمل دارای ثواب است و یا مستحب است، اخبار من بلغ شامل آن می‌شود. حال: اگر گفتیم که اخبار من بلغ مؤکّد حکم عقل‌اند اثر شرعی بر آن اخبار بار نمی‌شود در حالی که به قول متوهم این اثر بار می‌شود.

فی المثل:

۱- وضویی که مأمور به اذا اقمتم الى الصلاة فاغسلوا دارای اثر است و اثر آن رفع حدث و اباحه صلاة است. حال اگر وضو امر شرعی نداشته باشد و وجوب و استحباب آن ثابت نشده باشد تنها از طریق خبر ضعیفی به گوش ما رسیده که مثلاً وضو برای خواب مستحب بوده و دارای ثواب است و اخبار من بلغ نیز بر این مورد منطبق شود:

بر مبنای ما (شیخ) این وضو مستحب شرعی نشده و آثار وضوی شرعی را نیز نداد تا رافع حدث و میبّح نماز باشد و لکن بر مبنای متوهم چنین آثاری را دارد.

به عبارت دیگر: از آنجا که چنین وضویی مأمور به نیست یعنی امر شرعی ندارد. آثار شرعی رفع حدث و اباحه نماز بر آن مترتب نمی‌شود هرچند ثواب هم دارد.

* پس مراد از عبارت (فتأمل) چیست؟

شاید اشاره دارد به عدم ملازمه میان استحباب شرعی و رافعیّت حدث چون وضوهایی وجود دارد که

ص: ۲۱۳

مأمور به شرعی هستند ولی رافع حدث نمی‌باشند. مثل:

۱- وضوی شخص مسلوس یعنی کسی که مبتلا به سلسله البول است.

۲- وضوی فرد مبطون یعنی کسی که مبتلا به مرض بطن است.

و یا وضوی زن مستحاضه که مرتب در حال خون دیدن است و ...

نکته: وضوی فرد مسلوس، مبطون و مستحاضه مبیح صلاة هست ولی وضوی زن حائض مبیح نماز هم نیست. پس نمی‌توان گفت که بر مبنای متوهم آثار شرعی بر چنین وضویی بار می‌شود.

* مراد از (و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللحية...) چیست؟

این است که آنچه در وضو و در قسمت سر مأمور به است و باید شسته شود به جز مسح سر آن مقدار از محاسن که در محدوده صورت است، لکن آن مقدار از محاسن که رها شده است یعنی خارج از حد صورت است. منتهی از طرق اخبار ضعیفه به ما رسیده که شستن آن مقدار مسترسل ثواب دارد و لذا شمول اخبار من بلغ نیز واقع می‌شود.

حال اگر برای کشیدن مسح رطوبت دست شما خشک شده باشد وظیفه شما چیست؟

خواهید گفت رطوبت را از اعضای دیگر گرفته و مسح می‌کشیم.

می‌پرسیم که آیا می‌توانید از آن مقدار محاسن مسترسل رطوبت بگیرید یا نه؟

بر مبنای ما (شیخ) که استحباب شرعی این غسل ثابت نشده یعنی عضو وضوء نشده، خیر.

و لکن بر مبنای متوهم که وعده ثواب کاشف از استحباب شرعی است و این غسل نیز عضوی از اعضاء وضوء است اگرچه عضو مستحب، بله می‌توان برای کشیدن مسح از رطوبت آن استفاده نمود.

به عبارت دیگر: اگر اخبار من بلغ امر مولوی برای ما در این مسئله آورد، بله و اگر امر مولوی نیاورد خیر.

* پس مراد از (فافهم) در پایان مطلب چیست؟

شاید اشاره به این است که وجه احتمال مذکور را بفهم.

* وجه احتمال مزبور چیست؟

این است که به فرض استحباب شرعی هم:

اولا مسح باید به وسیله بلل اعضاء وضوء باشد و عضویت محاسن مسترسل مسلم نیست و شاید مستحب علی‌حده باشد.

ثانیا: گرفتن رطوبت باید از عضو واجب باشد و حال آنکه شستن محاسن مسترسل از اعضاء واجبه نمی‌باشد. در نتیجه: به فرض

استحباب شرعی هم گرفتن چنین رطوبتی جهت مسح کفایت نمی‌کند.

ص: ۲۱۴

متن:

الثالث:

أن الظاهر: اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أمّا لو شك في الوجوب التخيري والإباحة فلا- تجرى فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه.

و في جریان أصالة عدم الوجوب تفصيل:

لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلّي مشترك بينه و بين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلّي و الفرد، فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك.

و أمّا إذا كان الشك في وجوبه بالخصوص، جرى أصالة عدم الوجوب و أصالة عدم لازمه الوضعي، و هو سقوط الواجب المعلوم به إذا شك في إسقاطه له، أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، و شك في كونه واجبا مسقطاً للواجب الآخر أو مباحاً مسقطاً لوجوبه- نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم- فلا مجرى للأصل إلّا بالنسبة إلى طلبه، و تجرى أصالة البراءة عن وجوبه التعييني بالعرض إذا فرض تعدّد ذلك الواجب الآخر.

ترجمه:

تنبيه سؤم عدم جریان اصالة البراءة در شك وجوب تخيیری

اشاره

ظاهر این است که ادله براءت اختصاص دارند به آن صورتی که شك در وجوب تعیني است (مثل دعاء عند الهلال و ...) خواه (این وجوب تعین مشكوك) اصلی باشد و یا عرضی مثل واجب تخيیری تعین یافته بخاطر منحصر بودنش.

و امّا اگر شك شود در وجوب تخيیری و (یا) مباح بودن (عملی مثلاً- اینکه آیا در کنار اطعام، صیام واجب تخيیری است و یا نه مستحب یا مباح است)، ادله براءت (چه عقلی و چه شرعی) در این (شك در وجوب تخيیری) جاری نمی‌شوند، به دلیل ظهورشان در عدم تعین شيء مجهول برعهده (مکلف به گونه‌ای که (مکلف) ملزم به آن باشد و (در اثر مخالفت با آن مورد عقاب شود، چون که هدف این ادله رفع حرج و مضيقه است.

نظر شیخ اعظم در اجرای استصحاب عدم وجوب در شک مزبور

و در (امکان اجرای) استصحاب عدم الوجوب تفصیلی وجود دارد، زیرا:

۱- اگر شک در وجوب (فردی مثل صیام) ضمن کلی مشترک (مثل کفر) میان صیام و غیر آن (همچون اطعام) باشد و یا (این شک) در وجوب آن غیر (یعنی اطعام) بالخصوص باشد (که همان شک در وجوب تخییری عقلی است).

پس جریان استصحاب عدم وجوب اشکال دارد، زیرا در اینجا تنها یک وجوب (از جانب شرع وجود دارد) که مردّد است میان کلی (کفر) و فرد (اطعم) ولی (راجع به صیام امری نیامده و در نتیجه نمی‌توان استصحاب عدم وجوب جاری کرد).

پس (وقتی استصحاب راجع به مسقط بودن یا نبودن، تعیینی بودن یا نبودن جاری نشود) در اینجا اجرای اصالة عدم سقوط آن فردی که وجوبش به واسطه انجام این فعل مشکوک (مثل صیام) یقینی است، تعیین می‌یابد (یعنی اگر شک کردم که با انجام صیام تکلیف از عهده من ساقط است یا نه؟ اصل عدم سقوط است).

۲- و اما اگر شک در وجوب تخییری شرعی باشد که (آیا شارع فرموده: اطعم و بعد از آن فرموده أو صم یا نه نفرموده أو صم)، استصحاب عدم وجوب و اصالت عدم لازمه وضعی آن جاری می‌شود و این (اصالت عدم لازمه وضعی) سقوط همان واجب معلوم است (یعنی که اگر من صیام را که واجب معلوم است انجام دادم اطعام ساقط می‌شود یا نه؟ که اصل در اینجا عدم سقوط است)، البته اگر در مسقط بودن صیام نسبت به اطعام شک شود.

اما اگر قطع حاصل شود به مسقط بودن واجب معلوم (مثل نماز جماعت که مسقط افراد است) و شک شود در اینکه آیا (این مسقط) واجب است و (در عین حال) مسقط واجب دیگر و یا نه مباح است و مسقط وجوب واجب دیگر، مثل سفر مباح (در روزه ماه رمضان) که مسقط وجوب روزه (رمضان) است (به دلیل قطعی بودن مسقطیتش). محلّ جریان اصلی نمی‌باشد، مگر نسبت به (وجوب) تعیینش و نسبت به جریان اصل برائت به خاطر واجب تعیینی بالعرض بودنش آنجا که تعیینی فرض شود به سبب تعدّر طرف دیگر (که در اینجا اصل، عدم تعیین است).

ص: ۲۱۶

(تشریح المسائل)

* چه تفاوتی میان واجب تعیینی و واجب تخیری وجود دارد؟

واجب تعیینی بلا بدیل و واجب تخیری ذو بدیل است.

یعنی در واجب تعیینی خود عمل معینا واجب است و نمی‌توان فعل دیگری را به جای آن انجام داد مثل نماز. و لکن در واجب تخیری می‌توان واجب را رها کرده و عدل آن را انجام داد مثل خصال کفاره در ماه رمضان که مکلف مخیر است بین اطعام شصت مسکین و یا شصت روز روزه گرفتن پی در پی.

* واجب تعیینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تعیینی بالاصالة؛ ۲- تعیینی بالعرض.

* واجب تعیینی بالاصالة چگونه واجبی است؟

واجبی که از ابتدای صدور از جانب شارع و جوب روی آن رفته و معینا واجب بوده است مثل نماز صبح.

* واجب تعیینی بالعرض چگونه واجبی است؟

واجبی است که در زمان صدورش از جانب شارع جزء مصادیق مورد اختیار بود و لکن چون برخی از افراد متعذر گردید و عمل منحصر شد در این افراد، بالعرض و جوب تعیینی پیدا کرد.

فی‌المثل اگر در خصال کفار عتق رقبه و صیام شهرین تعذر پیدا کنند، اطعام ستین بالعرض تعیین می‌یابد و لذا وظیفه منحصر می‌شود در اطعام.

* واجب تخیری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تخیر عقلی؛ ۲- تخیر شرعی.

* چه تفاوتی میان تخیر عقلی و شرعی وجود دارد؟

در تخیر عقلی امر مولی روی کلی رفته است لکن کلی دارای افراد و مصادیق مختلفی است و لذا عقل ما را مخیر می‌کند میان هر فردی از افراد که کلی بر آن منطبق می‌شود مثل اکرم المتقین.

ولی در تخیر شرعی دلیل خود می‌گوید: افعَلْ احَدُ هَذِهِ الامورِ فی‌المثل می‌گوید: صم او اطعم و ...

* با توجه به اقسام واجب شک ما در شبهات وجوبیه به چه وجوبی تعلق می‌گیرد؟

۱- گاهی شک ما در وجوب تعیینی بالاصالة است که آیا فلان عمل واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد آیا وجوبش تعیینی بالاصالة است یا بالعرض. فی‌المثل:

- آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه، اگر واجب است وجوبش بالاصالة است یا بالعرض.

- آیا صلوات هنگام ذکر نام حضرت نبی صلی الله علیه و آله واجب است یا نه.

۲- و گاهی شک ما در وجوب تعیینی بالعرض است مثل جائی که واجب تخیری تبدیل شود به واجب

ص: ۲۱۷

تعیینی فی‌المثل صیام شهرین و عتق رقبه برای مکلف ممکن نیست و لکن اطعام میسور است.

لکن شک دارد که آیا اطعام از اصل به نحو تخییر بر او واجب بوده است تا الآن به نحو تعیین بر او واجب باشد یا نه؟

۳- و گاهی شک ما در وجوب تخییری است. فی‌المثل: مکلف می‌داند که در کفاره ماه رمضان اطعام بر او واجب است و لکن

شک دارد که آیا تعیین واجب است و یا اینکه میان اطعام و صیامی که هر دو برای او امکان دارند مخیر است؟

و لذا اکنون شک دارد که آیا صوم بعنوان واجب تخییری بر او واجب است یا نه؟ به‌طور کلی اگر هر دو طرف اطعام و صیام ممکن

باشد، الشک فی وجوب التخییری و اگر یک طرف متعذر و یک طرف ممکن است، الشک فی وجوبه التعیینی. منتهی بالعرض.

* در کدامیک از شکوک مزبور اصالة البراءة جاری می‌شود؟

قبلا گفته شد که جای جریان اصالة البراءة آن جایی است که شک ما در وجوب تعیینی یک شیء باشد. چه شک در وجوب تعیینی

بالاصالة باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال. و چه در شک در وجوب تعیینی بالعرض باشد، مثل آنجا که اطعام متعذر شده و من

نمی‌دانم که صیام و وجوب تعیینی بالعرض دارد یا نه. به عبارت کوتاه‌تر: الشک فی وجوبه التعیینی. محل اجرای اصل برائت است چه

بالذات و چه بالعرض. و لذا آنجایی که شک در وجوب تخییری است اصالة البراءة جاری نمی‌شود.

* مراد از (اما لو شک فی الوجوب التخییری و الاباحة...) چیست؟

این است که اگر شما شک داشته باشید که آیا صوم به‌عنوان واجب تخییری بر شما واجب است یا نه؟

نمی‌توانی اصالة البراءة از وجوب تخییری صوم جاری کنی چه عقلی و چه نقلی. به عبارت دیگر:

گاهی شما در وجوب تعیینی بالذات و بالعرض شک نداری بلکه در وجوب تخییری شک داری، فی‌المثل شارع فرموده است: اگر

فلان عمل را انجام دادی باید شصت مسکین را اطعام کنی.

حال شما نمی‌دانی که اطعام ستین را معینا بر شما واجب فرموده و یا نه مخیر نموده میان شصت روز روزه و یا شصت اطعام. در اینجا

شک شما در وجوب تخییری صیام است، چه باید بکنید؟ آیا می‌توانید اصل برائت جاری کنید؟

اقتضای قاعده این است که: خیر. حق ندارید برائت جاری کنید چه عقلی و چه نقلی.

* مراد از (عبارت (لظهورها فی عدم تعیین المجہول علی المکلف بحیث...) چیست؟

علت عدم اجرای اصل برائت از وجوب تخییری صیام است مبنی بر اینکه اجرای اصل برائت برای رفع کلفت و مشقت است و لکن

از آنجا که در ما نحن فیه تخییر داریم بدون جریان اصل هم مضیقه‌ای در

ص: ۲۱۸

کار نیست، چرا که مکلف مختار است و می‌تواند صیام را ترک کند و اطعام را انتخاب کند، پس اصل فایده ندارد. بلکه اگر اصل برائت جاری شود خود سبب مضیقه می‌شود و این نقض غرض است چرا؟ زیرا اصل برائت از صیام سبب وجوب تعیینی اطعام بر مکلف می‌شود و این خود مضیقه است.

* به عبارت روشن‌تر بفهمائید چرا در شک در وجوب تخیری نمی‌توان برائت عقلیه جاری نمود؟

زیرا محلّ اجرای برائت عقلیه مربوط به آنجایی است که ما شک بکنیم که عقابی در کار هست یا نه؟

که گفته می‌شود عقاب بلا بیان قبیح است و خود را بریء الذمه می‌کنیم لکن در ما نحن فیه شکی در وجود عقاب نمی‌باشد. چرا؟ چون که اگر ما همین صیام را که شک در وجوب تخیریش داریم انجام ندهیم و یا بدل آن یعنی اطعام را به جای نیاوریم، یقیناً عقاب خواهیم شد، چرا؟ زیرا تعیینی و یا تخیراً یک عمل بر ما واجب بوده و ما هیچ‌یک را انجام ندادیم البته: اگر صیام را ترک کرده، اطعام را انجام دهیم عقابی نخواهیم داشت به عبارت دیگر: اصلاً در اینجا شک در عقاب و عدم عقاب معنا ندارد، بلکه یا یقین به عدم عقاب است و یا نه یقین به وجود عقاب. خلاصه کلام اینکه:

ترك الصيام مع ترك الاطعام، وجوب عقابش یقینی است.

ترك الصيام مع اتیان الاطعام عدم عقابش یقینی است.

در نتیجه حالت شک عقاب در اینجا متصوّر نیست تا قبح عقاب مطرح شود و اصل برائت جاری.

* چرا در شک در وجوب تخیری برائت شرعی جاری نمی‌شود؟

زیرا هدف ادله برائت شرعیه مثل رفع ما لا- یعلمون و ... رفع کلفت و مشقت از دوش مکلف است و این مربوط به واجب تعیینی است، چرا که وجوب تخیری کلفت‌آور نیست به خاطر اینکه یکی را با دلیل ترک و دیگری را انجام می‌دهد. بلکه برداشتن وجوب تخیری با اصل برائت سبب کلفت و زحمت می‌شود. چرا؟

زیرا اگر صیام را با این اصل برداریم، اطعام واجب می‌شود آن‌هم به صورت تعیینی به عبارت دیگر وقتی از دو عمل یکی را برداشتیم وجوب متراکم می‌شود در دیگری و این خود کلفت است.

* حاصل دو مطلب اخیر چیست؟

این است که اگر شک ما در وجوب چیزی بود تخیراً نه برائت عقلیه در آن جاری می‌شود و نه شرعیه.

چون که نه شکی در عقاب وجود دارد و نه کلفتی در میان می‌باشد.

* پس مراد از (و فی جریان اصالة عدم الوجوب تفصیل، ...) چیست؟

این است که حال که دست ما در شک در وجوب تخیری کوتاه شد آیا می‌توانیم استصحاب عدم وجوب را جاری کنیم یا نه؟

ص: ۲۱۹

به عبارت دیگر آیا می‌توان نسبت به وجوب تخییری صیام استصحاب عدم وجوب جاری کرد؟ به اینکه بگوئیم زمانی صوم به‌عنوان کفاره وجوب تخییری نداشت و اکنون ما در وجوب آن شک داریم، در نتیجه استصحاب عدم وجوب جاری می‌کنیم که در پاسخ می‌فرماید: باید میان تخییر عقلی و شرعی تفصیل قائل شد.

حال پاسخ:

اگر در وجوب تخییری عقلی آن شک داری حق استصحاب عدم وجوب نداری.

و اگر در وجوب تخییری شرعی آن شک داری حق اجرای استصحاب عدم وجوب را داری.

* حاصل مطلب در (لأنه ان كان الشك في وجوبه في ... الخ) چیست؟

بیان تفصیل مورد نظر است در پاسخ به سؤال قبلی مبنی بر اینکه:

۱- گاهی شک ما در وجوب تخییری عقلی است.

۲- و گاهی شک ما در وجوب تخییری شرعی است.

* حال بفرمائید مراد از اینکه شک ما در وجوب تخییری عقلی است چیست، این تخییر عقلی چگونه پیدا می‌شود؟

این است که اگر این صیام در واقع هم واجب تخییری باشد، به حکم عقل وجوب تخییری است و نه به حکم شرع.

فی‌المثل شما شک می‌کنید که آیا کلی کفاره واجب است که قدر جامع صیام و اطعام و عتق است و یا خصوص اطعام که یکی از مصادیق کلی کفاره است واجب است که در حقیقت دوران میان تعیین و تخییر است. به عبارت دیگر نمی‌دانم که شارع فرموده: کفر و یا اینکه فرموده: اطعم.

اگر فرموده باشد اطعم، اطعام کردن می‌شود واجب تعیینی و صیام که یکی از مصادیق کلی کفاره است نه تعیینی است و نه تخییری. و اگر فرموده باشد: کفر (کفار بده) خوب یک فرد کفار صیام است و فرد دیگرش اطعام و لذا شما مخیر می‌شوید میان یکی از این دو و این تخییر عقلی است.

اما اینکه کجا تخییر را عقلی می‌گویند؟ خواهیم گفت هر کجا که: امر مولی به کلی له افراد، العقل یخیرنا بین الافراد. بنابراین نسبت به خصوص صیام که شک در وجوب تخییری آن دارم استصحاب عدم وجوب جاری نمی‌شود.

* مراد از (اذ لیس هنا الا وجوب واحد متردد ...) چیست؟

دلیل بر عدم اجرای استصحاب عدم نسبت به خصوص صیام است که شک در وجوب تخییری آن

ص: ۲۲۰

دارم مبنی بر اینکه یک وجوب بیشتر نیست آن‌هم امرش مردّد است میان اینکه آیا به کلی کفاره تعلق گرفته و یا به فرد معین اطعام. در نتیجه نسبت به خصوص صیام وجوبی تعلق نگرفته یقیناً و آنکه متعلق وجوب است یا کلی کفاره است و یا خصوص اطعام که در این دو نیز نمی‌توان استصحاب عدم وجوب جاری نمود، زیرا علم اجمالی مانع از جریان اصل است.

پس نوبت می‌رسد به دوران امر میان تعیین و تخییر.

حال اگر اطعام را تعیناً انجام دهم امثال امر صورت گرفته و لکن اگر فرد دیگر را اختیار کنم شک دارم که امر کفاره از عهده من ساقط می‌شود یا نه؟

در اینجا اصالة عدم السقوط جاری کرده و همان فرد را انجام می‌دهم و جایی برای استصحاب عدم الوجوب باقی نمی‌ماند.

* عبارت اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که اگر شارع فرموده باشد کفر و یک فرد کفاره صیام باشد و فرد دیگرش اطعام من مختیر می‌شوم میان صیام و اطعام.

در اینجا نمی‌توانم استصحاب عدم وجوب را جاری کنم و بگویم صیام قبلاً واجب نبود پس حالا هم واجب نیست، چرا؟ زیرا من یقین دارم به اینکه شارع تکلیفی را واجب کرده لکن شک دارم که فرموده: اطعم و یا کفر، پس یقین دارم که فرموده صم. حال آیا می‌توانم در اینجا استصحاب عدم وجوب جاری کنم؟ خیر، چرا که شک ندارم. منتهی اگر شارع فرموده باشد کفر، صیام می‌شود واجب تخییری عقلی و نه شرعی.

و لذا همان‌طور که در واجب تخییری عقلی برائت عقلی جاری نمی‌شود. استصحاب عدم وجوب هم جاری نمی‌شود.

* اگر واجب تخییری ما عقلی نبود و شرعی بود چنانکه در پاسخ به سؤال اول گفته شد چه؟

فی المثل می‌دانم که شارع فرموده: اطعم و لکن نمی‌دانم آیا پشت سر اطعم فرموده: او صم یا نه؟

چه پاسخ می‌دهید؟

اگر شارع فرموده باشد: اطعم او صم، صوم می‌شود واجب تخییری شرعی.

و اگر تنها فرموده باشد: اطعم، شک من شک در وجوب تخییری شرعی است.

و لذا در اینجا می‌توان از استصحاب عدم وجوب صوم استفاده کرد. به عبارت دیگر در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- نسبت

به حکم تکلیفی؛ ۲- نسبت به حکم وضعی.

ص: ۲۲۱

* اجراء اصل نسبت به کدامیک از دو حکم مزبور بلامانع است؟

۱- نسبت به حکم تکلیفی یعنی وجوب تخییری صیام بلا مانع است چرا؟

زیرا که ارکان استصحاب نسبت به وجوب تخییری صیام کامل است یعنی زمانی بود که صیام با وجوب تخییری بر من واجب نبود و آن زمان، زمان قبل از افطار عمدی و بار شدن کفاره بود، لکن اکنون در وجوبش شک دارم پس استصحاب می‌کنم عدم وجوب آن را.

۲- و اما نسبت به حکم وضعی یعنی سقوط واجب معلوم که اطعام باشد مسئله دو صورت پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر بحث بر این است که اگر من فرد مشکوک یعنی صیام را انجام دادم آیا واجب معلوم از عهده من ساقط می‌شود یا نه؟

آیا در اینجا اصل اصالة عدم السقوط جاری می‌شود یا نه؟ مسئله دو صورت دارد:

۱- گاهی شک من در این است که آیا فرد مشکوک الوجوب می‌تواند مسقط فرد معلوم الوجوب باشد یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم لازم وضعی اجراء می‌شود.

۲- و گاهی یقین دارم به اینکه فرد مشکوک الوجوب مسقط است، پس اگر آن را انجام دهم، آن فرد معلوم از عهده من ساقط می‌شود.

لکن شک دارم که آیا این فرد، یکی از دو فرد واجب تخییری است و مسقط است و یا اینکه یک عمل مباح ولی مسقط واجب دیگر است؟

در اینجا استصحاب عدم السقوط فرد واجب جاری نمی‌شود، چرا که در سقوط آن شک ندارم و لذا یکی از ارکان استصحاب از بین می‌رود.

خلاصه کلام اینکه اگر واجب تخییری باشد مسقط است و اگر واجب تخییری نیست مسقط نیست.

ص: ۲۲۲

متن:

و ربّما يتخیل من هذا القبیل: ما لو شكّ في وجوب الائتّام على من عجز عن القراءة و تعلّمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشكّ في كون الائتّام مستحبّاً مسقطاً أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكنّ الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبیل، لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لا محالة، و اتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً. لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكّن من الصلاة منفرداً بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتّام، فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح قول والده قدّس سرّهما: «و الأقرب وجوب الائتّام على الأمّ العاجز»:

وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة. و يحتمل عدمه، لعموم نصّين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلّم. و الثاني: ندبيّة الجماعة. و الأوّل أقوى، لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعيّن عند الضرورة، لأنّ كلّ بدل اختياري يجب عينا عند تعذر مبدله، و قد بيّن ذلك في الأصول. و يحتمل العدم، لأنّ قراءة الإمام مسقطاً لوجوب القراءة على المأموم، و التعذر أيضاً مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلّاً منهما سبب تامّ. و المنشأ: أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط؟ (۱) انتهى. و المسألة محتاجة إلى التأمل. ثمّ إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائي - كوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعة و هو منهم - يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

ص: ۲۲۳

ترجمه:

ذکر یک فرع برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت**اشاره**

چه بسا پنداشته شود که از قبیل ما نحن فیه (دوران امر میان وجوب تخییری و استحباب) است، آنجائی که اگر شک شود در وجوب یقینی (نماز جماعت) برای کسی که عاجز است از خواندن قرائت و یادگیری آن در نماز فرادی (و این شک)، بنا بر رجوع و برگشت این مسئله به شک در این است که (آیا نماز جماعت که مسقط حمد و سوره در نماز فرادی است) مستحب مسقط است و یا نه، واجب تخییری مسقط است میان نماز فرادی بدون قرائت و نماز جماعت همراه با قرائت (که ثمره این بحث نیز در عاجز از قرائت ظاهر می شود). که دفع می شود وجوب تخییری آن به واسطه (جریان) اصل استصحاب (که می گوئیم الاصل، عدم الوجوب التخییری) یعنی استصحاب عدم وجوب.

نظر شیخ اعظم راجع به این پندار غلط

اما ظاهر مسئله از قبیل (دوران میان وجوب تخییری و استحباب) نیست، زیرا نماز جماعت (نیز) فردی از نماز واجب (یعنی کلی) است، پس (وقتی که کلی واجب شود) لا- محاله (تک تک افرادش) متّصف به وجوب (تخییری عقلی) می شود و اتصاف نماز جماعت به استحباب (عند المسلمین) از باب افضل الفردین (بودنش) است (یعنی واجب تخییری و مستحب تعیینی است). پس (واجب تخییری بودن و یا مستحب بودنش) اختصاص دارد به آنجائی که مکلف امکان خواندن غیر جماعت (یعنی فرادای مع القراءه) را داشته باشد.

پس اگر (مکلف) ناتوان است (از فرادی مع القراءه) تعیین می یابد (برای او نماز جماعت و به عبارت دیگر می شود واجب تعیینی و مستحب تعیینی که واجب و مستحب یکجا جمع) و از مجرد استحباب خارج می شود. همان طور که گاهی مانع دیگری او را از نماز فرادی باز می دارد (مثل اینکه شما بنده را تهدید کنید که نباید نماز را فرادی بخوانی که جماعت برای اینجانب تعیین پیدا می کند).

بیان احتمالی دیگر از جانب شیخ اعظم

لکن منع عجز و ناتوانی در باب نماز (از جانب کسی) امکان دارد، چرا که مکلف مصلی قادر بر خواندن نماز فرادی بدون حمد و سوره می باشد، به دلیل سقوط حمد و سوره از عهده او در صورت تعدّر، مثل سقوط آن در هنگام جماعت (یعنی دارای دو مسقط است). پس تعیین یکی از دو مسقط (و کنار گذاشتن دیگر مسقط) نیازمند به دلیل است.

ص: ۲۲۴

فتوای علامه و وجه اقربیت در فتوای ایشان

فخر المحققین در کتاب ایضاح در شرح این سخن پدرش رحمه الله که می‌فرماید:
 اقرب برای فرد امی و عاجز (از خواندن حمد و سوره) وجوب (نماز) جماعت است (می‌فرماید): وجه این اقربیت قدرت اوست (بر)
 نماز صحیح با حمد و سوره.

بیان احتمالی دیگر توسط علامه

و احتمال داده می‌شود عدم تعیین جماعت (و لذا از این جهت گفتیم اقرب)، به دلیل عمومیت دو نصّ:
 ۱- یکی از آن دو نصّ، اکتفاء و قناعت (فرد عامی است) به آنچه با توانائی و قدرت یادگیریش تناسب دارد (چه جماعت برایش
 امکان داشته باشد و چه امکان نداشته باشد).
 ۲- و نصّ دیگر، مستحبی بودن نماز جماعت است (چه قرائت بداند و چه نداند).

تأیید فخر المحققین از قول علامه لکن با بیان علّی دیگر

و قول اوّل (که پدرم فرمود به نظر من نیز قول) قوی‌تر است، چرا که نماز جماعت قائم مقام حمد و سوره است در نماز فرادی از
 روی اختیار (یعنی بدل اختیاری است درحالی که نماز بدون حمد و سوره بدل اضطراری است). پس تعیین می‌یابد (بدل اختیاری)
 در هنگام ضرورت، چرا که هر بدل اختیاری هنگام تعذّر مبدلش (که متعدّد است)، واجب می‌شود عیناً، و این قاعده (کلّ بدل
 اختیاری) در علم اصول روشن شده است.

بیان احتمالی دیگر توسط فخر المحققین

عدم تعیین (نماز جماعت نیز) احتمال داده می‌شود، چرا که قرائت امام مسقط وجوب قرائت توسط مأوم است (و نه بدل آن) در
 حالی که تعذّر نیز مسقط است. پس وقتی یکی از مسقطین وجوب پیدا شود، مسقط دیگر معین و وجوب نخواهد داشت. زیرا فرض
 این است که هریک را که فرض کنیم علّت تامّه سقوط است و منشأ (همه بحثها این است که آیا) قرائت امام بدل است و یا تنها
 مسقط.

شیخ اعظم می‌فرماید: مسئله نیازمند به تأمل است (و باید ادلّه فقهی مسئله را بررسی نمود).

سپس می‌فرماید: کلام بعدی که در شک در وجوب کفائی است مثل وجوب کفائی پاسخ سلام بر نماز گزار (ی که در جماعت
 است) وقتی سلام (توسط واردشونده‌ای) داده می‌شود و این نماز گزار یکی از آن جماعت است، از آنچه ما گفتیم روشن می‌شود.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در بحث قبلی چه بود؟

۱- این بود که اگر شک کردیم که فلاذن عمل وجوب تخییری دارد یا نه؟ و آیا آثار وجوب تخییری بر او مترتب می‌شود یا نه؟
اصالة البراءة جاری نمی‌شود (چه عقلی و چه شرعی) و اما: استصحاب عدم وجوب:
اگر شک در وجوب تخییر عقلی داشتیم، استصحاب عدم وجوب جاری نمی‌شود.
و اگر شک در وجوب تخییر شرعی داشتیم استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود.

۲- راجع به آثار وجوب تخییری بود که دارای دو اثر است:

الف: مسقط بودن؛ ب: تعیین عند تعذر الآخر حال:

۱- نسبت به تعیین اصالة البراءة جاری می‌شد. فی‌المثل اگر طرف دیگر متعذر شد آیا صیام بر ما متعین می‌شود یا نه؟ که در اینجا اصالة البراءة جاری می‌شد، چون برائت مربوط به واجبات تعینیه است چه بالذات و چه بالعرض.

۲- و نسبت به مسقط بودن، الاصل، عدم سقوط الآخر بفعل هذا بود و لذا بحث قبل مربوط بود به موردی که شک ما در مسقط بودن بود.

* حاصل مطلب در این متن چیست؟

سَلْمنا که مسقط بودن مسلّم باشد اما واجب تخییری بودن مشکوک است، چرا؟

چون مسقط بودن منحصر به واجب تخییری بودن نیست و چه بسا عمل مباح هم مسقط واجب باشد که اینجا نمی‌توان اصل عدم مسقطیت جاری نمود، چرا که فرض این است که می‌دانیم که مسقط است و اثر مسقطیت بار می‌شود و لکن نمی‌توانیم بگوئیم چون مسقط است پس حتماً واجب تخییری هم هست و یا اینکه نمی‌توانیم بگوئیم چون مسقط است پس هنگام تعذر دیگری تعیین می‌یابد.

فی‌المثل اگر شما نماز ظهر خود را با جماعت بخوانید تکلیف حمد و سوره از عهده شما ساقط می‌شود.

یعنی نماز مع الجماعة بدون ذکر القراءه مسقط نماز فرادای مع القراءه است قطعاً. اما آیا نماز جماعت یک واجب تخییری مسقط

است؟ و یا یک مستحب مسقط است؟

* ثمره بحث مذکور با این مثال در کجا ظاهر می‌شود؟

آنجایی که مکلفی از یک طرف معذور شود، مثلاً نتواند نماز فرادای مع القراءه بخواند. آیا نماز جماعت نسبت به او تعیین می‌یابد یا نه؟

حاصل پاسخ این است که:

اگر نماز جماعت واجب تخییری باشد و مسقط، تعیین عند تعذر الآخر.

ص: ۲۲۶

و اگر نماز جماعت مستحب باشد و مسقط، لا یتعین بتعدّر الآخر، یعنی اگر نماز فرادای مع القراءه متعدّر شده، نماز جماعت متعین نخواهد شد، چون واجب تخییری نیست که اگر یک طرف متعدّر شد، طرف دیگر متعین شود. مثل سفر مباح که مسقط وجوب روزه رمضان است، لکن آیا عند تعدّر الآخر یتعین، یعنی اگر مکلف نتوانست روزه بگیرد حتما باید مسافرت کند؟ در نتیجه اگر مسقط بودن روی واجب تخییری بودن است، یک طرف که متعدّر شد طرف دیگر متعین می‌شود. و اگر مسقط بودن براساس واجب تخییری بودن نیست، با تعدّر یک طرف، طرف دیگر متعین نمی‌شود.

* مقدمه بفرمائید مورد بحث در ما نحن فیه چیست؟

قطعا موردی است که مشکوک الوجوب است لکن مسقط واجبی دیگر است.

* فرع مورد ادعای متخیل چیست؟

این است که انسان در حال اختیار مخیر است میان نماز فرادای مع القراءه و یا نماز جماعت بدون قرائت. لکن در اینجا که آیا این نماز جماعت عند الاختیار، مستحبی است که مسقط از یک واجب تعینی، یعنی نماز مع القراءه است. و یا اینکه نماز جماعت عند الاختیار یکی از دو فرد واجب تخییری است که مسقط از یک واجب تعینی، یعنی صلاه مع القراءه است.

* با توجه به دو مبنای فوق، نماز جماعت برای مکلف مضطر از نماز فرادای واجب تعینی بالعرض می‌شود یا نه؟

۱- بنا بر مبنای اول که عند الاختیار، مستحب است که مسقط واجب است عند الاضطرار واجب تعینی بالعرض نمی‌شود، بلکه مکلف میان جماعت و فرادای بدون قرائت مخیر است، چرا.

زیرا که هر یک از آن دو مسقطیت دارند و تعیین یکی از آن دو دلیل می‌خواهد.

۲- ولی بر مبنای دوم که جماعت عند الاختیار واجب تخییری است که مسقط، آن فرد دیگر از واجب که نماز فرادای است متعدّر شده و امر منحصر می‌شود در فرد دیگر که جماعت است و این فرد است که وجوب تعینی بالعرض پیدا می‌کند.

* شک مورد نظر متخیل چیست؟

این است که: ۱- آیا نماز جماعت با وجود امکان مکلف از خواندن فرادای، یک مستحب مسقط است و یا یک واجب تخییری مسقط؟

۲- آیا نماز جماعت عند الضروره واجب تعینی می‌شود یا اینکه نه می‌توانیم اصالة عدم وجوب جاری کنیم؟

ص: ۲۲۷

* پاسخ متخیل به این دو سؤال چیست؟

این است که نسبت به مسقط بودن اصالة العدم جاری نمی‌شود، چرا که مسقطیت در این‌ها قطعی است و لکن نسبت به وجوب تعیینی بالعرض شدن، اصالة البراءة جاری می‌کنیم.

* حال بفرمائید ادعای متخیل در اینجا چیست؟

این است که این فرع فقهی و مثال مزبور از قبیل ما نحن فیه یعنی عملی است که مشکوک الوجوب است و لکن مسقط بودن آن از واجب دیگر قطعی.

* شک مورد نظر متخیل را دوباره ذکر کنید؟

شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءة مستحب و مسقط است و یا واجب تخیری و مسقط است به عبارت دیگر او می‌گوید: اگر کسی نتوانست نماز فرادی مع القراءة بخواند، حتماً باید نماز جماعت مع القراءة بخواند و یا اینکه می‌تواند نماز فرادی بدون قرائت بخواند؟ و این شک و شبهه را از قبیل ما نحن فیه می‌داند.

* پاسخ شیخ به این پندار چیست؟

این است که این فرع و یا این مثال مربوط به شک در وجوب تخیری با علم به مسقطیت نیست بلکه مثال برای یقین به وجوب تخیری است.

* مراد شیخ را توضیح دهید؟

مولی فرموده: اقم الصلاة، امر مولی روی کلی و قدر جامع صلاة رفته که خود دارای دو فرد است ۱- صلاة فرادی ۲- صلاة جماعت. حال هرکجا که امر روی کلی آمده باشد، عقل مکلف را مخیر می‌کند میان هر یک از دو فرد مزبور و هر یک از این دو متصف می‌شوند به وصف وجوب یعنی نماز واجب بر هر یک منطبق می‌شود. لذا وقتی وجوب تخیری شد با تعدد یک فرد مثلاً نماز فرادی مع القراءة فرد دیگر که جماعت است متعین می‌شود.

در نتیجه ما در وجوب تخیری جایی برای شک کردن نداریم تا که استصحاب عدم وجوب کنیم.

به عبارت دیگر وقتی مولی فرمود: نماز صبح بخوان، اطلاق مطلب به ما می‌فهماند که می‌توانیم نماز را در خانه بخوانیم یا در مسجد و یا در جای دیگر به جماعت بخوانیم و یا فرادی.

و لذا بدون شک همه افراد کلی، از واجبات تخیری به عقلیه‌اند.

بنابراین آقای متخیل اشتباه کرده که گفته است شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءة مستحب مسقط است یا واجب تخیری مسقط؟ چرا که به او می‌گوئیم: مسلم بدان که واجب تخیری مسقط است، منتهی واجب تخیراً، مستحب تعییناً.

ص: ۲۲۸

* چرا شیخ فرمود (و اتصافها بالاستحباب من باب افضل فردی الواجب)؟

زیرا چه بسا کلی دارای افرادی است که از نظر وجوب همه یکسان‌اند و لکن شاید از نظر استحباب برخی بر برخی دیگر افضل باشند. فی المثل نماز فرادی و نماز جماعت در نماز صبح هر یک واجب تخیری هستند و لکن نماز جماعت از نظر استحباب تعیین مستحب است.

به عبارت دیگر واجب است تخیرا، مستحب است تعیین. در نتیجه اگر کسی نتواند نمازش را فرادی بخواند مع القراءه نماز جماعت تعیین پیدا می‌کند برای او وجوبا.

به عبارت دیگر:

وصف نماز جماعت به استحباب در اینجا از باب این است که هر کجا کلی دارای دو فرد باشد و یکی از آن دو افضلیت داشته باشد آن فرد واجب تخیری و مستحب تعیینی است مثل اعتق رقبه. که رقبه مؤمنه افضل الفریدین است.

در ما نحن فیه نیز اتصاف نماز جماعت به استحباب از این باب است و البته عقل ما را مخیر می‌کند و لکن این فرد افضل را اتیان کنیم بهتر است.

* پس مراد از (فیختصّ بما اذا تمکن المکلف من غیره) چیست؟

این است که وقتی اتصاف به استحباب از این باب شد، این اتصاف اختصاص پیدا می‌کند به مواردی که مکلف قادر باشد بر هر یک از دو فرد و آنگاه که یکی از آن دو (غیر افضل) متعذر شد، ناگزیر فرد افضل تعیین می‌یابد و دیگر جای استحباب نیست.

* مراد از (کما اذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفردا) چیست؟

ارائه یک تنظیر است مبنی بر اینکه مکلف دارای اختیاری که توانای بر قرائت است میان فرادی و جماعت مخیر است لکن جماعت افضل است. اما اگر مانعی از خارج او را ملزم کرد به جماعت و مانع شد از انجام فرادی ناگزیر جماعت متعین می‌شود و دیگر جای استحباب نیست.

* مقدمه بفرمائید واجبات تخیری از نظر بدل بر چند قسم‌اند؟

بر دو قسم:

۱- گاهی بدل اضطراری دارند

۲- گاهی بدل اضطراری ندارند.

آنجا که بدل اضطراری در کار نیست مثل باب اطعام و صیام است، چرا؟

زیرا چیز دیگری جهت جایگزینی آنها وجود ندارد و لذا عند الاختیار و الاضطرار حکم همین است، در نتیجه با تعذر یکی دیگری تعیین می‌یابد.

و آنجا که بدل اضطراری در کار هست مثل ما نحن فیه که به مجرد تعذر نماز فرادی مع القراءه

ص: ۲۲۹

نمی‌توان گفت جماعت تعیین می‌یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می‌شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعدر احدهما نیز شک می‌کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

* عبارة اخراى مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده‌تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذر شد، این می‌شود تعیینی.

لکن سپس می‌فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذر شد نمی‌توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعین می‌شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءه است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نماز را فرادی می‌خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءه متعذر شد وظایف‌ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نماز را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستیم.

۲- اینکه بروم و نماز را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی‌توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نماز را با جماعت بخوانی، خیر می‌توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعدر یکی می‌توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی‌شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعین است و مسقط.

* فتوای علامه رحمه الله در ما نحن فيه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیین پیدا می‌کند.

ص: ۲۳۰

* نظر فخر المحققین فرزند علامه رحمه الله در وجه این اقربیت چیست؟

این است که حمد و سوره امام بدل است از حمد و سوره مأوم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می‌خواند گویا خود مأوم است که دارد حمد و سوره می‌خواند.

و لذا مکلف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی‌رسد.

* پس مراد از (و یحتمل عدمه ...) چیست؟

این است که احتمال مقابل این نظر هم وجود دارد و لذا ممکن است خواندن نماز به جماعت برای عاجز از قرائت وجوب تعیینی نداشته باشد. بلکه او می‌تواند به جماعت بخواند و الا فرادی و بدون حمد و سوره می‌خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علامه با تردید فرموده: الأتوی و قاطع فتوی نداده.

* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعة چنین و چنان فضیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می‌شود که قادر بر حمد و سوره‌اند و هم شامل کسانی می‌شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمد و سوره نیستند می‌توانند نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن باز هم علامه فرموده: بهتر است نماز را به جماعت بخوانید چون قرائت امام قرائت مأوم به حساب می‌آید، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

* پس مراد از (و الاوّل اقوی ...) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعین علیه الصلاة مع الجماعة. لکن نه از آن جهت که پدرم علامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأوم به حساب می‌آید.

* جهت اقربیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بدل داشت یکی بدل اختیاری و یکی بدل اضطراری. چنانچه خود (عمل) متعذر شد، می‌رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضطراری مال زمان اضطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلف ناچار می‌تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ص: ۲۳۱

مضطر نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می‌تواند به فرادی بخواند مع القراءه و یا به جماعت بخواند.

* منشأ تردید فخر المحققین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیین جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟ این است که این احتمال در اینجا می‌رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذر شود، فرد می‌تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواند، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

* مراد شیخ از (و المسألة محتاجه الى التأمل) چیست؟

این است که مسئله بدلیت قرائت امام از قرائت مأموم و یا مسقطیت آن نیازمند به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیت استفاده می‌شود و از برخی دیگر مسقطیت که جای این بررسی هم در فقه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب...) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می‌آید.

* مقدمه بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک تک مکلفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی‌شود مثل نمازهای یومیّه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایه از عهده دیگران ساقط می‌شود.

* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصاله مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلف چنانچه او انجام ندهد، معطل می‌ماند.

فی‌المثل قضاوت تعیین پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می‌ماند.

* واجب کفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- کفائی عقلی ۲- کفائی شرعی

ص: ۲۳۲

* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلی تعلق گرفته، لکن عقل می گوید هریک از مکلفین که اقدام به آن نمایند کفایت می کند.

* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

* چه تفاوتی میان واجب تخیری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخیری، تخیر در مکلف به است و در واجب کفائی تخیر در مکلف است.

* با توجه به تقسیمات و مقدمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا...) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بدانی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می گوئیم:

اگر شک مان در وجوب عینی بالاصالة مثل دعاء عند رؤیة الهلال باشد، به حکم ادله اربعة اصالة البراءة جاری می کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البته اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معین گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز براءت جاری می کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخیری است یا نه؟ جای جریان براءت نیست نه عقلی و نه شرعی.

لکن گفته شد که اگر تخیر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادله براءت جاری می شود.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلی می شوید که در کنار من جمعی نشسته اند، سلام می کنید، من نمی دانم و متوجه نمی شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلا بیان استفاده کرده اصل براءت را جاری و خودم را بریء الذمه می کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حق من نمی رود. چرا که عقاب در اینجا بلا بیان است.

* چه آثاری بر واجب کفائی مترتب است؟

اگر مصلی دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ص: ۲۳۳

حالا عینی بشود یا نه؟ می‌گویید: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءة.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می‌شود.

۳- اگر مصلی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط.

یعنی برای مصلی که پاسخ داده: الاصل عدم التعین. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخییری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخییری اصل برائت نقض غرض است و جاری نمی‌شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای

مصلی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی‌باشد.

ص: ۲۳۴

متن:

المسألة الثانية فيما اشبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدّم عن المحدث العاملي في الوسائل: أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضاً معقد إجماع المعارج (۱).

لكن تقدّم من المعارج - أيضاً - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، وقد صرح صاحب الحدائق - تبعاً للمحدث الأسترابادي (۲) - بوجوب التوقف و الاحتياط هنا، قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف:

إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

وفيه: أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية.

و ثانياً: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، و من المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح و الحكم الخفية. و لا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه رجم بالغيب و جرأه بلا ريب، (۳) انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية.

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام للمصالح و عدم تبعيتها - كما عليه الأشاعرة - أجنبي عن ذلك، إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي، الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

و بالجملة: فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نص فيه و بين ما اجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى، فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، و إلا لنقل مع توفر الدواعي، بخلاف الاستحباب، لعدم توفر الدواعي على نقله.

۱- المعارج: ۲۰۸.

۲- انظر الفوائد المدنية: ۱۶۳.

۳- الحدائق ۱: ۶۹ و ۷۰.

ص: ۲۳۵

ثمّ إنّ ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعا كما تقدّم. نعم، الأخبار المتقدّمة في من بلغه الثواب لا يجرى هنا، لأنّ الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردّها، لأنّ المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب. وكذا لو دار بين الوجوب والكرهية.

و لو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

ترجمه:

مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی‌اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است

اشاره

مثل آنجا که ما قائل به اشتراک لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلاً- از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شک در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارج» نیز شامل این (شک در تکلیف) می‌شود. ولی در معارج محقق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه

اشاره

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می‌فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصاله البراءة اعتماد می‌کند، آن را در اینجا مرجح استحباب قرار می‌دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اكمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می‌دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی‌توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهار نظر، سنگ پرانی به عالم غیب و جسارت است بلاشک.

پاسخ شیخ اعظم به محدث بحرانی

در این (مطالب صاحب حدائق) ایراداتی وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست. زیرا قائل به اصالة البراءة: ۱- اگر رجوع و تمسکش (به این اصل) از باب حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان (و یا حدیث رفع یا حدیث سعه و ...) باشد، پس (این رجوع و تمسک) برگشت ندارد به اینکه حکم الله واقعی استحباب است چه رسد به کردن (آن) به اصالة البراءة.

۲- و اگر رجوعش به (این اصل) از باب ادعای حصول ظن است (چه به ملاحظه حالت سابقه و چه به ملاحظه عدم الدلیل دلیل العدم فیما یعم به البلوی). داستان تبعیت احکام از مصالح و حکم و عدم تبعیت آنها چنانکه اشاعره بدان قائل اند بیگانه از ادعا و اظهار نظر این‌ها (یعنی صاحب معالم و زبده) است.

زیرا (به نظر شیخ) واجب است بر او (صاحب معالم) اقامه دلیل بر حجیت این ظنی که تعلق گرفته است به حکم الله واقعی صادر شده از مصلحت یا از لا مصلحت.

خلاصه اینکه هیچ وجهی جهت تفاوت میان شبهه‌ای که منشأش فقدان نص است و شبهه‌ای که منشأش اجمال نص است نمی‌بینیم، خواه قائل به اعتبار و حجیت اصل برائت من باب حکم عقل باشیم و یا از باب ظن، حتی اگر مناط ظن، عدم الدلیل، دلیل العدم یعم به البلوی قرار داده شود (و نه استصحاب).

زیرا (وقتی صلاة عند ذکر النبی که یک مسئله) که عام البلوی است در ما نحن فیه موجب ظن به عدم وجود قرینه بر وجوب (صلوات) در کلام مجمل مذکور می‌شود، و الا- (اگر قرینه‌ای بر وجوب بود) به خاطر عام البلوی بودنش و فراوانی انگیزه‌ها نقل می‌شد (و به ما می‌رسید) به خلاف استحباب که انگیزه زیادی بر نقل آن وجود ندارد.

سپس می‌فرماید: آنچه ما از حسن (جریان) احتیاط گفتیم، در این مسئله نیز جریان دارد لکن سخن در مستحب شرعی بودنش همان گونه است که گفته‌ایم، بله آن اخبار من بلغ (یعنی طریق ششم) در ما نحن فیه (که نص مجمل است) جریان ندارد، زیرا این امری (که به ما رسیده و مجمل است) اگر مردد شد میان وجوب و اباحه دیگر داخل در موارد وجوب و اباحه نمی‌شود، زیرا فرض این است که احتمال، اباحه است پس بلوغ ثواب معلوم نیست. و همچنین اگر (صیغه افعال) مردد شد میان وجوب و استحباب احتیاجی به این (اخبار من بلغ) نمی‌باشد.

ص: ۲۳۷

(تشریح المسائل)

* مراد از مسئله دوم در اینجا کدام مسئله، از کدام مطلب و پیرامون چه شبهه‌ای است؟

مسئله دوم از مسائل چهارگانه مطلب دوم و پیرامون شبهه وجوبه این است که منشأ شبهه اجمال نصّ باشد.

فی المثل امر شده است به استهلال در اول ماه رمضان، لکن به دلیل اجمال مطلب ما می‌دانیم که استهلال واجب است یا مستحب یا مباح؟

به عبارت دیگر فرض این است که صیغه افعال مجمل و مردّد است میان وجوب و استحباب. یعنی ما نمی‌دانیم که افعال در اینجا در وجوب استعمال شده است و یا در استحباب، چرا که صیغه افعال یا مشترک لفظی است یا مشترک معنوی.

* مراد شیخ از (و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که معروف میان اخباریین و اصولیین در این نحو از شبهه اصالة البراءة است، همان‌طور که در مسئله اول احتیاط را واجب ندانسته و قائل به اجرای براءت شدند. لکن همان‌طور که در مسئله اول گروهی از اخباریین مثل محدث بحرانی و محدث استرآبادی مخالفت کرده قائل به توقف و احتیاط شدند، در این نحو از شبهه نیز، این دو محدث قائل به وجوب احتیاط و توقف شده‌اند.

البته تمام مباحث در مسئله اول که منشأ شبهه فقدان نصّ بود مطرح و مدعیات پاسخ داده شد و لذا ضمن جلوگیری از تکرار آنچه گذشت به ذکر خلاصه‌ای از بیانات این دو محدث آن‌هم از لسان صاحب حدائق پرداخته و پاسخ ایشان را خواهیم داد.

* نظر صاحب حدائق در این شبهه چیست؟

به تبع و پیروی از جناب استرآبادی قائل به وجوب احتیاط و توقف شده است. سپس می‌فرماید:

کسانی که در این مسئله یعنی باب اجمال نصّ به اصل براءت اعتماد می‌کنند، مرادشان این است که جانب استحباب را بر جانب وجوب ترجیح داده و استحباب واقعی را نتیجه بگیرند.

* اشکال جناب بحرانی صاحب حدائق به این رأی اصولیین چیست؟

این است که این رأی به دو دلیل باطل است:

۱- پس از اكمال دین و بیان احکام همه وقایع تمسک به اصل براءت در احکام شرعی جایز نیست.

۲- بازگشت سخن شما اصولیین این است که حکم واقعی الهی موافق با براءت اصلیه است یعنی همان را که براءت می‌گفت خدا فرموده است و این رأی باطل است.

احکام خدا دائر مدار حکمتها، مصالح و مفاسد است نه تابع حالت سابقه و ای چه بسا حکمت در فلان

ص: ۲۳۸

عمل مقتضی و جوب باشد و نه استحباب.

پس نمی‌توان ادعا نمود که حکم الله واقعی موافق با براءت اصلیه است.

* حاصل مطلب در (و فيه ما لا يخفى، فان القائل بالبراءة ...) چیست؟

اشکال شیخ بر مطالب جناب بحرانی است مبنی بر اینکه آیا حضرات مجتهدین که قائل به جریان براءت‌اند از باب تعبد است یا از باب حصول ظن.

به عبارت دیگر حضرات مجتهدین یا اصل براءت را از باب تعبد و براساس حدیث رفع و حدیث سعه و قاعده عقاب بلا بیان حجت می‌دانند و یا اینکه نه از باب ظن حجت دانسته و آن را از ملاحظه حالت سابقه بدست می‌آورند.

به این معنا که چون این عمل قبلاً تکلیف نبوده اگر الآن شک کنیم که تکلیف است یا نه؟ ظن پیدا می‌کنیم که خیر تکلیف نیست. و یا اینکه آن را از طرق دیگر مثلاً عدم الدلیل دلیل عدم الیعم به البلوی به دست می‌آورند.

* حاصل پاسخ شیخ به جناب اخباری چیست؟

این است که:

۱- مجتهدینی که اصل براءت را من باب تعبد جاری می‌کنند به دنبال نفی حکم واقعی به وسیله این اصل نیستند و نمی‌خواهند آن را مرجح استحباب قرار دهند.

و لذا ادعای شما اخباری‌ها نسبت به حضرات مجتهدین شباهت به افتراء دارد.

۲- و پاسخ حضراتی مثل صاحب معالم و زبده که اصل براءت را من با ظن حجت می‌دانند این نیست که شما فرمودید جریان براءت مربوط به قبل از اکمال دین بوده است.

بلکه پاسخ همان است که ما قبلاً به آنها دادیم و گفتیم:

سَلْمَنَا که چنین ظنی حاصل کنید چه دلیلی بر حجیت چنین ظنی وجود دارد؟

* پس مراد از (و بالجمله، فلا ادری وجهاً للفرق بین ما لا نصّ فيه و من ما اجمل فيه النصّ ...) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید به نظر ما میان مسئله اول که فقدان نصّ بود با مسئله دوم که اجمال نصّ است تفاوتی وجود ندارد چه بر مبنای مشهور و چه بر مبنای صاحب معالم.

به عبارت دیگر چه اصل براءت را من باب حکم عقل و تعبداً حجت بدانیم و یا من باب ظن.

* پس مراد از (حتی لو جعل مناط الظنّ عموم البلوی ...) چیست؟

این است که و لا فرق میان مسئله اول و مسئله دوم در اینکه منشأ ظن به جواز واقعی قانون براءت اصلیه یا استصحاب البراءة باشد و یا قانون عموم البلوی.

ص: ۲۳۹

* چرا؟

زیرا عدم دست‌یابی به قرینه دلالت‌کننده بر وجوب به علاوه عام البلوی بودن مسئله (دوم) موجب ظنّ به عدم وجود قرینه وجوب می‌شود و آنگاه با آن‌همه دقت و اهمیتی که ائمه اطهار و اصحاب ایشان در بیان احکام واجبات داشتند در صورت وجود، چنین قرینه‌ای به دست ما می‌رسید.

همان‌طور که قانون عموم البلوی در مسئله اول موجب ظنّ به عدم الدلیل علی الوجوب بود و آنگاه به دلیل فراوانی انگیزه‌ها به ما منتقل می‌شد.

* پس غرض از (بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی علی نقله) چیست؟

این است که دواعی و انگیزه‌ها در نقل مستحبات مثل واجبات فراهم و یا فراوان نبوده است و لذا قابل قیاس نیستند. البته عام البلوی بودن و عدم وجود قرینه دلیل بر نبود مستحبات نیست.

* حاصل مطلب در (ثم ان ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا) چیست؟

تنبه بر این مطلب است که: همان‌طور که در مورد فقدان نصّ گفتیم احتیاط واجب نیست و لکن دارای حسن بوده و رجحانش قابل انکار نیست، در اجمال نصّ نیز قائل به همان مطلب هستیم.

* پس غرض از (و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم) چیست؟

این است که اگر بگوئید که:

آیا احتیاط دارای استحباب شرعی نیز هست تا کاشف از امر مولوی استحبابی باشد یا نه؟ خواهیم گفت در مسئله اول پاسخ این مسئله را دادیم، با این تفاوت که اخبار من بلغ نیز در مسئله اول قابل جریان بود و در اینجا نه. با این وجود از هیچ‌یک استفاده استحباب شرعی نمی‌شود.

* پس مراد از (لان الامر لو دارد بین الوجوب و الاباحه لم یدخل فی مواردها) چیست؟

دلیل بر عدم جریان اخبار من بلغ در مسئله اجمال نصّ است مبنی بر اینکه:

۱- اگر دوران امر میان وجوب و غیر استحباب باشد، با احتمال اباحه و یا کراهت دیگر بلوغ ثواب محرز نمی‌باشد اگرچه از طرق ضعیفه. پس اخبار من بلغ در اینجا موضوع ندارد.

۲- و اگر دوران امر میان وجوب و استحباب باشد چون یقین به ثواب و طلب مولوی و لو وجوب آن یقین داریم باز نیازی به اخبار من بلغ نمی‌باشد.

ص: ۲۴۰

متن:

المسألة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين و هنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتياط. و المعروف عدم وجوبه هنا، و ما تقدم في المسألة الثانية: من نقل الوفاق و الخلاف، آت هنا. و قد صرح المحدثان المتقدمان (۱) بوجوب التوقف و الاحتياط هنا (۲)، و لا مدرك له سوى أخبار التوقف، التي قد عرفت ما فيها: من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه. مع أنها أعمّ ممّا دلّ على التوسعة و التخيير. و ما دلّ على التوقف في خصوص المتعارضين و عدم العمل بواحد منهما، مختصّ - أيضا - بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام (۳).

و أمّا رواية عوالي اللالكى المتقدمة الأمر بالاحتياط و إن كانت أخص منها، إلّا أنك قد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام.

و منه يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيحة ابن الحجاج المتقدمة الواردة في جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها - باعتبار المناط - لما نحن فيه.

و ممّا يدلّ على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة:

التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث كتب إلى الصاحب - عجل الله فرجه:

«يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيره، و يجوز أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد. الجواب: في ذلك حديثان، اما أحدهما، فإنه إذا انتقل عن حالة إلى اخرى فعليه التكبير، و اما الحديث الآخر، فإنه روى: أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و التشهد الأول يجري هذا المجرى، و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا ... الخبر» (۴).

۱- يعنى الاسترابادى و البحرانى.

۲- انظر الفوائد المدنيّة: ۱۶۳ و الحدائق ۱: ۷۰.

۳- كمقبولة عمر بن حنظلة المروية في الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث الأول.

۴- الاحتجاج ۲: ۳۰۴، و الوسائل ۴: ۹۶۷، الباب ۱۳ من أبواب السجود، الحديث ۸.

ص: ۲۴۱

ترجمه:

مسئله سوم در امری که حکم شرعی‌اش به دلیل تعارض نصین مشتبّه است

اشاره

و در اینجا (تعارض نصین)، بحث‌ها وجود دارد لکن مراد ما در این مسئله (فقط یک نکته است و آن) اثبات عدم وجوب توقف و احتیاط است.

و نظر مشهور (حتی میان اخباریها) در این مسئله عدم وجوب احتیاط است و آنچه از نقل و بیان اتفاق و اختلاف (آراء) در مسئله دوم گفته آمد در این مسئله نیز جاری است.

و آن محدثین متقدمین (بحرانی و استرآبادی) تصریح نموده‌اند به وجوب احتیاط در این مسئله و حال آنکه دلیل و مدرکی (در اثبات این ادعا)، جز اخبار احتیاط (یعنی احتط لدینک) و اخبار توقف (مثل قف عند الشبهه) که عدم دلالت آنها را بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه فهمیدی وجود ندارد، علاوه بر اینکه اخبار توقف و احتیاط اعم مطلق است از حدیث که دلالت نموده (و دستور داده) بر توسعه و تخییر (در متعارضین) یعنی (قف عند الشبهه و یا احتط لدینک شامل موارد شبهه است ولی اذن فتخیر مربوط به تعارض نصین است).

و آنچه دلالت بر توقف در خصوص متعارضین و عمل نکردن به یکی از آن دو دارد، اختصاص دارد به آن صورتی که امکان رفع شبهه و یا رجوع به امام (و ازاله شبهه) وجود دارد.

و اما روایت عوالی اللیالی که آمر به احتیاط است (و فرموده: خذ وافق منهما الاحتیاط) اگرچه اخصّ از احادیث تخییر و توسعه است (به خاطر اینکه این احادیث مربوط به مطلق متعارضین است و این مربوط به متعارضینی است که احتیاط ممکن باشد) و لکن آنچه (از ضعف و عدم دلالت آنها بر این مدّعی بود) دانستی علاوه بر اینکه حمل این حدیث بر صورت تمکن از استعمال و سؤال (از محضر امام) ممکن است.

و از این پاسخ، عدم جواز تمسک به صحیحه ابن حجّاج نیز که در جزاء صید آمده روشن می‌شود، بنا بر حصول شمولش بر ما نحن فیه به اعتبار تنقیح مناط (که پاسخ این حدیث نیز این است که این حدیث مربوط به کسی است که علم دارد).

دلیل شیخ و حضرات اصولیین بر تخییر در تعارض نصین

اشاره

و از جمله احادیث که دلالت می‌کند بر امر به تخییر در خصوص ما نحن فیه، یعنی اشتباه وجوب به غیر حرمت (از اباحه و استحباب، به خاطر تعارض نصین، توقیع روایت شده در احتجاج طبرسی است از حمیری آنجا که نوشته است به محضر مبارک صاحب الامر (عج)).

ص: ۲۴۲

برخی از فقهاء از من سؤال کرده‌اند در رابطه با نماز گزاری (که پس) از تشهد اول قیام می‌کند برای رکعت سوم که آیا تکبیر بر او واجب است یا نه (می‌تواند بحول الله بگوید) درحالی که برخی از اصحاب ما (شیعیان) قائل‌اند که لا یجب علیه تکبیره و جایز است که بگوید بحول الله و قوته اقوم و اقعد.

پاسخ امام (عج) به حمیری

اشاره

در این مورد دو حدیث وجود دارد:

یکی از آن دو حدیث فرموده: وقتی نماز گزار از حالتی به حالت دیگر منتقل می‌شود بر او واجب است که تکبیر بگوید. و اما حدیث دیگر فرموده است: هنگامی که سرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت سپس نشست و پس از آن قیام نمود، در این قیام بعد القعود در رکعت دوم، تکبیر بر او واجب نیست و تشهد اول جاری مجرای (همین قیام بعد القعود) است و تکبیر ندارد. حال به هریک از دو حدیث مزبور از باب تسلیم اخذ و عمل نمائید درست است (و این یعنی تخییر) الی آخر الخبر.

ص: ۲۴۳

متن:

فإنّ الحديث الثانى و إن كان أخصّ من الأوّل، و كان اللازم تخصيص الأوّل به و الحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه - صلوات الله و سلامه عليه - بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، و أراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه السلام بالتخير.

ثمّ إنّ وظيفة الإمام عليه السلام و إن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعيّ، إلّا أنّ هذا الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده فى الواقع، و ليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فى ما ليس بواجب، من جهة كفاية قصد القربة فى العمل.

و كيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلى وجوب الشىء على وجه الجزئية و عدمه، ثبت فى ما نحن فيه - من تعارض الخبرين فى ثبوت التكليف المستقلّ - بالإجماع و الأولوية القطعية.

ثمّ إنّ جماعة من الأصوليين ذكروا فى باب التراجيح الخلاف فى ترجيح الناقل أو المقرّر (۱)، و حكى عن الأكثر ترجيح الناقل (۲). و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب و المفيد للإباحة، و ذهب جماعة إلى ترجيح الأوّل (۳). و ذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة و المفيد للحظر (۴)، و حكى عن الأكثر - بل الكلّ - تقديم الحاضر (۵)، و لعلّ هذا كلّ مع قطع النظر عن الأخبار.

۱- انظر المعارج: ۱۵۶ و نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۸ و المعالم: ۲۵۳.

۲- حكاها فى نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۸ و انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۵.

۳- انظر نهاية الوصول (مخطوط): ۴۶۰ و مفاتيح الأصول: ۷۱۰.

۴- انظر المعارج: ۱۵۷ و نهاية الوصول (مخطوط): ۴۵۹.

۵- انظر مفاتيح الأصول: ۷۰۸.

ص: ۲۴۴

ترجمه:

پاسخ شیخ به اولین سؤال پیرامون توقیع شریف

اگرچه حدیث دوم اخصّ (مطلق) است از حدیث اول و تخصیص حدیث اول به وسیله حدیث دوم و حکم به عدم وجوب تکبیر لازم است لکن پاسخ امام (عج) این است که اخذ یکی از دو حدیث از باب تسلیم است و این دلالت دارد بر اینکه امام (عج) حدیث اول را نقل به معنا فرموده و شمول آن را بر حالت انتقال از قعود به قیام اراده نموده است به نحوی که امکان اراده فرد و حالت دیگری غیر از این حالت را نداشته، پس پاسخ داده‌اند (عج) به تخییر.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر

سپس می‌فرماید: اگرچه وظیفه امام رفع شبهه از حکم واقعی است، لکن شاید این جواب یاد دادن طریق عمل (به مکلفین است) در هنگام تعارض (دو نصّ)، علاوه بر اینکه تکبیر عند الامام در واقع واجب نبوده است. لذا در این پاسخ جنبه اغراء به جهل از جهت اینکه اشخاص قصد وجوب کنند در آنچه واجب نیست، وجود ندارد. و (شاید) از جهت قصد قربت و کفایت آن در عمل بوده است.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر دیگر

پس وقتی در تعارض دو نصّی که یکی می‌گوید تکبیر واجب است و دیگری آن را واجب نمی‌داند، تخییر ثابت شد پس در باب شک در تکلیف یعنی ما نحن فیه قطعاً تخییر حاکم است و نه احتیاط هم به دلیل اجماع مرکب و هم به دلیل اولویت قطعیه. سپس می‌فرماید:

جمعی از حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح، اختلاف (میان علماء) را در ترجیح ناقل یا مقرّر عنوان نموده‌اند (که آیا ناقل را مقدم بدانیم که مؤسس است یا مقرّر را مقدم بدانیم که مؤکد است).

و از اکثر حضرات رجحان ناقل حکایت شده و ذکر نموده‌اند تعارض خبری که مفید وجوب است و خبری که مفید اباحه است (و نوعاً دال بر وجوب را مقدم دانسته‌اند) و همچنین ذکر نموده‌اند تعارض خبری که مفید اباحه است با خبری که مفید خطر است (و نوعاً حاضر را مقدم داشته‌اند).

و از اکثر و بلکه همه تقدیم الحاضر حکایت شده است و شاید این نظر با قطع نظر از اخبار است که صحبتی از تخییر در اینجا نشده است.

ص: ۲۴۵

(تشریح المسائل)

* سومین مسئله از مسائل اربعه شبهه وجوبیه چیست؟

شبهات وجوبیه و حکمیّه‌ای است که منشأ شبهه، تعارض نصّین باشد.

فی‌المثل یک نصّ فرموده: دعاء عند الهلال واجب لکن نصّ دیگری فرموده لیس بواجب این تعارض سبب شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که آیا دعا عند الرؤیة در اسلام واجب است یا نه؟ و لذا بحث در این است که وظیفه مکلف در اینجا چه می‌باشد؟

* مراد از عبارت (و هنا مقامات، لکن المقصود هنا اثبات عدم وجوب الاحتیاط) چیست؟

این است که در این مسئله تعارض نصّین جهات مختلفی از بحث وجود دارد از جمله اینکه آیا اصل در متعارضین تساقط است یا توقف است و یا احتیاط است و یا اینکه جای جریان اصل براءت است؟

به عبارت دیگر اصل اولی در متعارضین چه چیزی را اقتضاء می‌کند؟ اصل ثانوی چه مطلبی را ایجاب می‌کند. لکن آنچه در اینجا مورد نظر است نفی وجوب احتیاط در این شبهه است و به عبارت دیگر می‌خواهیم بینیم که آیا در شبهه وجوبیه‌ای که ناشی از تعارض نصّین است احتیاط لازم هست یا نه؟

* پاسخ شیخ به این مسئله چیست؟

مشهور در میان اخباری‌ها عدم وجوب احتیاط است و مثل اصولیین قائل به براءت هستند به عبارت دیگر همان‌طور که در اجمال نصّ احتیاط واجب نبود در تعارض نصّین هم لا یجب الاحتیاط.

* پس مراد از (و ما تقدّم فی المسألة الثانیة من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا) چیست؟

این است که آنچه از اظهار نظرها در دو مسئله قبل مطرح و پاسخ آنها داده شد در اینجا نیز مطرح بوده و قابل طرح و بررسی است فی‌المثل:

۱- اوامر احتیاط را مطرح نمودند، آنها را حمل بر قدر مشترک نمودیم.

۲- اخبار توقف مطرح شد، آن را به موارد تمکن سؤال از امام بودیم.

۳- حدیث عوالی اللئالی را که گفت: (خذ ما وافقهما الاحتیاط ...) مورد خدشه قرار دادیم و لکن باید در متعارضین به آن احادیث که فرموده: اذن فتخیر، توجه و دقت نمود.

* نظر محدث بحرانی و استرآبادی در این مسئله چیست؟

در این مسئله نیز قائل به وجوب توقف و احتیاط شده و مجموعاً به چهار دسته دلیل تمسک نموده‌اند.

* اولین دلیل جناب بحرانی و استرآبادی در اثبات وجوب احتیاط در تعارض نصّین چیست؟

عمومات اخبار و روایاتی است که دلالت دارند بر وجوب احتیاط مثل قف عند الشبهه و یا الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکة. به عبارت دیگر مضمون این روایات این بود که عند الشبهه باید

ص: ۲۴۶

احتیاط نمود، چه منشأ شبهه، فقدان نصّ باشد، چه تعارض نصّین باشد و چه شبهه تحریمیّه و یا وجوبیه باشد و لذا عموم این اخبار شامل شبهه وجیه تعارض نصّین هم می‌شود.

* پاسخ شیخ اعظم به این دلیل اخباری‌ها چه بود؟

۱- روایات احتیاط را باید بر مطلق طلب ارشادی و یا ارشاد مشترک حمل نمود. چون حمل این اخبار بر خصوص طلب وجوبی و یا استحبابی مستلزم تخصیص اکثر است. حال اگر در موردی قرینه بر وجوب قائم شد اخبار مزبور را حمل بر وجوب کنیم چنانکه در موارد علم اجمالی چنین می‌کنیم.

و اگر در موردی قرینه بر استحباب اقامه شد این اخبار را حمل بر طلب ندبی می‌کنیم چنانکه در موارد شبهات بدویه بعد الفحص و الیاس چنین می‌کنیم.

۲- اخبار احتیاط نوعاً مقید به موارد تمکن از رجوع به امام یا دلیل معتبر و رفع شبهه‌اند که در فرض تمکن از رجوع و تا دست‌یابی به امام و یا دلیل معتبر می‌گفت: توقف و یا احتیاط کن.

و حال آنکه مورد بحث ما در فرض عدم تمکن از رجوع به امام علیه السلام و عدم تمکن از ازاله شبهه است بعد الفحص و الیاس.

پس اگر در فرض تمکن توقف واجب باشد چه دلیلی بر وجوب آن در فرض عدم تمکن وجود دارد.

۳- سلّمنا که عموم این روایات دلالت بر وجوب احتیاط کند مطلقاً. یعنی چه شبهه ما بدویه باشد چه مقرون به علم اجمالی، چه در فرض تمکن از رجوع به امام و ازاله شبهه و چه در فرض عدم تمکن، عموم این اخبار دلالت بر وجوب احتیاط دارد. لکن باید بدانید که اگر اخبار احتیاط اعم مطلق‌اند، این عمومیت نسبت به اخبار توسعه و تخییر است چرا؟

چون که اخبار توسعه و تخییراند که در خصوص متعارضین شما را مخیر می‌کنند که به هر یک که می‌خواهید عمل کنید و وجوب احتیاط را برمی‌دارند.

اما اخبار احتیاط که بطور مطلق دلالت بر احتیاط دارند شامل تعارض نصّین هم می‌شوند.

حال قاعده اولیه در اینجا چیست؟ این است که یقَدّم الخاص علی العام.

پس ما نیز در متعارضین به اخبار تخییر و توسعه، اخذ و عمل می‌کنیم.

* دومین دلیل اخباری‌ها بر وجوب احتیاط در تعارض نصّین چیست؟

مقبوله عمر بن حنظله است که در خصوص متعارضین دلالت بر وجوب توقف دارد.

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که این روایت نیز مربوط به فرض تمکن از رجوع به امام و ازاله شبهه و تحصیل علم است و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکن از رجوع به امام است.

ص: ۲۴۷

* سومین دلیل اخباریها بر وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که پیرامون کفاره صید در حال احرام بود.

* کیفیت استدلال حضرات به این صحیحه چگونه است؟

می‌گویند: ما قبول داریم که حدیث مزبور مربوط به فقدان نصّ است، لکن با تنقیح مناط شامل مورد بحث ما نیز می‌شوند، چرا؟ زیرا مناط وجوب احتیاط در حدیث مزبور حیرت است و سرگردانی چرا که فرمود: اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا، فعلیکم الاحتیاط. حال همین مناط در مسئله مورد بحث ما یعنی تعارض نصین نیز هست. در نتیجه در اینجا نیز باید احتیاط نمود.

* پاسخ شیخ به این دلیل حضرات چیست؟

این است که حدیث مزبور نیز به فرض تمکن از استعمال اختصاص دارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

حتی تسألوا و تعلموا قرینه بر این مدعاست و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکن از رجوع و سؤال است.

حال اگر احتیاط در صورت تمکن واجب است چه دلیلی دارد که در صورت عدم تمکن هم واجب باشد.

* حاصل مطلب در ادله اخباریها و پاسخ‌های شیخ به آنها چه می‌شود؟

این می‌شود که خیر احتیاط در تعارض نصین واجب نیست.

* پس مراد شیخ از (و مما يدل علی الامر بالتخیر فی خصوص ما نحن فیه ... الخ) چیست؟

این است که در خصوص محل بحث یعنی متعارضین در شبهه وجوبیه می‌توان به حدیثی تمسک نمود دائر بر اینکه: احتیاط واجب نبوده و مخیر هستید که به هریک از دو حدیثی که یکی دال بر وجوب است و دیگری دال بر عدم وجوب اخذ و عمل نمائید.

* این حدیث مورد تمسک قائلین به تخیر کدامین حدیث است؟

روایت خاصه‌ای است که مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از حمیری از امام عصر (عج) نقل نموده است و ماجرا بدین قرار است که:

حمیری در طی نامه‌ای که به امام عصر (عج) می‌نویسد عرضه می‌دارد که:

آیا شخص نمازگزار پس از اتمام تشهد در رکعت دوم، باید تکبیر بگوید و قیام کند برای رکعت سوم یا نه؟ می‌تواند بحول الله بگوید و مکفی است.

چرا که برخی از اصحاب ما (شیعه) می‌گویند: تکبیر واجب نبوده و بحول الله کافی است و لکن برخی متحیراند و از من خواسته‌اند که از محضر شما کسب تکلیف نمایم.

ص: ۲۴۸

* نکته مورد توجه در اینجا چیست؟

این است که سؤال در مورد شبهه وجوبیه است چرا که می‌خواهد بداند که تکبیر واجب است یا نه؟

* پاسخ امام (عج) به سؤال مذکور چیست؟

امام علیه السلام در توقیع شریف می‌فرماید: فی ذلک حدیثان، در این مورد دو حدیث باهم تعارض دارند:

۱- حدیثی می‌گوید که مصلی باید در تمام حالات انتقال تکبیر بگوید، که این دلالت عام بوده و شامل بعد از تشهد اول و انتقال به قیام نیز می‌شود.

۲- حدیث دیگر می‌گوید که مصلی می‌تواند در قیام بعد العقود و یا قیام بعد التشهد بحول الله و قوته اقوم و اقعد بگوید و تکبیر واجب نیست.

به عبارت دیگر می‌فرماید وقتی مصلی سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و نشست و سپس برای رکعات بعدی قیام نمود، برای چنین قیامی که بعد از قعود است تکبیر واجب نیست.

سپس فرمود: تشهد اول از این قبیل است یعنی پس از آن برای برخاستن تکبیر در آن لازم نیست.

سپس فرمود: تو مخیری به هر کدام که می‌خواهی عمل نمائی و مانعی وجود ندارد.

* حاصل و نتیجه این توقیع چیست؟

۱- امام فرمودند در تعارض نصین احتیاط کنید بلکه فرمودند مخیر هستید.

۲- بیان امام هرگونه شک را از بین برده و جای بحث نمی‌گذارد.

پس در مسئله سوم یعنی شبهه وجوبیه ناشی از تعارض نصین احتیاط واجب نیست.

* غرض از عبارت (فان الحدیث الثانی و ان کان اخص من الاول ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است از امام (عج) در رابطه با حدیث مزبور مبنی بر اینکه شما فرمودید: فی ذلک حدیثان:

حدیث اول گفت: در تمام حالات نماز برای انتقال از حالی به حال دیگر باید تکبیر بگوید که این عام مطلق است.

حدیث دوم گفت: در قیام بعد العقود تکبیر لازم نیست و این خاص مطلق است پس نسبت این دو حدیث به هم عموم و خصوص

مطلق است و نه عموم و خصوص من وجه حال سؤال ما از محضر مبارک شما این است که اگر عام و خاصی باهم تعارض کنند چه

باید کرد؟ طبق قاعده خواهید فرمود که خاص را مخصیص عام قرار می‌دهیم خواهیم گفت پس در اینجا نیز باید حدیث دوم را که

اخص مطلق است مخصیص حدیث اول قرار داد که عام مطلق است. در نتیجه تکبیر در قیام بعد العقود پس به واجب و در سایر

انتقالات واجب. حال چرا شما چنین نکرده و بلکه فرمودید: بایهما اخذت من باب التسلیم و سمعک.

ص: ۲۴۹

* شیخ چه پاسخی از این سؤال می‌دهد؟

می‌فرماید: پاسخ امام قرینه‌ای است بر اینکه امام حدیث اول را نقل به معنا و مختصر فرموده.

* مراد از این نقل به معنا چیست؟

این است که حدیث در واقع هم چنین بوده است که: هم در حالت بعد از سجده ثانیه و پس از تشهد اول و هم در سایر حالات تکبیر را واجب می‌داند یعنی تکبیر را فقط در سایر حالات واجب ندانسته بلکه بر وجوب آن در این حالت نیز تصریح نموده است. و حال آنکه در حدیث دوم تصریح به خلاف شده یعنی در خصوص این حالت فرموده: تکبیر واجب نمی‌باشد.

حال سؤال این است که نسبت این دو حدیث در رابطه با این حالت خاص چه نسبتی است؟

خواهید گفت: نسبت تباین است و نه عام و خاص مطلق.

می‌گوئیم: قانون در متباینین تخییر است و امام علیه السلام نیز همین را بیان فرموده‌اند.

* در تبیین این نقل به معنا تنظیم ساده‌تری بیاورید؟

فی‌المثل مولی می‌گوید: اکرم النحاة و سایر العلماء سپس می‌گوید: لا تکرّم النحاة.

حال سؤال می‌کنیم این چگونه تعارضی است؟

خواهید گفت: سایر العلماء که معارضی ندارد لکن نسبت میان اکرم النحاة و لا تکرّم النحاة نسبت تباین وجود دارد. حال دو حدیث مورد نظر امام علیه السلام نیز چنین وضعیتی دارند.

* پس مراد از (انّ وظيفه الامام و ان كانت ازالة الشبهة ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر دیگر است راجع به حدیث از امام علیه السلام مبنی بر اینکه این سؤال کننده حکم واقعی را نمی‌دانسته و سؤالش از حکم واقعی و رفع شبهه بوده است نه از حکم ظاهر یعنی وظیفه عند التعارض. به عبارت دیگر سائل می‌خواسته بداند که آیا در قیام بعد العقود در رکعت دوم تکبیر واجب است یا نه؟ و وظیفه شما در قبال این سؤال بیان حکم واقعی و ازاله شبهه از اوست، شما که حکم واقعی را می‌دانستید چرا بیان نفرمودید و بلکه به بیان حکم ظاهری پرداخته و فرمودید: مخیر هستید.

آیا این پاسخ سبب ترک واجب نمی‌شود؟

جناب شیخ در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: شاید سر مطلب در این باشد که چون امام می‌دانسته که تکبیر در ما نحن فیه واجب نیست نیازی به بیان ندیده است و لکن به تناسب خواسته است راه و رسم عمل به متعارضین را به مکلفین بیاموزد و لذا فرمایش امام اخلال در وظیفه نبوده و موجب مخالفت حکم الهی نشده است.

* پس مراد از (و لیس فیه الاغراء بالجهل من حیث قصد الوجوب فیما ...) چیست؟

ص: ۲۵۰

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدر دیگر است از امام علیه السلام مبنی بر اینکه: آیا چنین پاسخی از جانب امام علیه السلام اغراء به جهل نیست؟

یعنی وقتی امام می‌فرماید: شما مخیر هستید به هر یک که می‌خواهید عمل کنید، اگر کسی رفت و آن را که دلالت بر وجوب تکبیر در ما نحن فیه دارد اختیار کرد و در مقام عمل آن را به نیت وجوب انجام داد و حال آنکه فی الواقع واجب نبود، سبب تشریح نمی‌شود؟

و لذا شیخ اعظم می‌فرماید: قصد وجه معتبر نبوده و دلیلی ندارد تا مکلف قصد آن بکند و لذا هر شنونده‌ای وقتی شنید که امام فرموده یکی را انتخاب کن می‌فهمد که حکم واقعی وجوب نیست.

اگر کسی هم جانب وجوب را اختیار کند از باب احد الخبرین است نه از باب اینکه فی الواقع واجب است و یا اگر قصد قربت هم بکند از آن جهت است که ذکر الله حسن علی کل حال.

* پس مراد از (کیف کان فاذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشیء ...) چیست؟

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدر است از خود شیخ اعظم رحمه الله مبنی بر اینکه جناب شیخ مورد بحث این حدیث آن جایی است که اصل تکلیف فی الجملة ثابت است و ما شک در وجوب تکبیر داریم به عنوان جزء نماز که این شک در اقل و اکثر است و حال آنکه مورد بحث در ما نحن فیه جائی است که اصل تکلیف مشکوک است حال اگر در باب اول و اکثر، امام حکم به تخیر فرموده چه دلیلی وجود دارد که در ما نحن فیه نیز حکم به تخیر شود؟ به عبارت دیگر جناب شیخ شما با این تویع شریف استدلال می‌کنید که تخیر ربطی به ما نحن فیه ندارد چرا که: مورد این تویع شریف شک در جزئیت است، شک در اقل و اکثر است که آیا مثلاً- تکبیر در نماز واجب است یا نه؟ پس سؤال از وجوب جزئی است و نه وجوب مستقل و حال آنکه در ما نحن فیه یعنی شبهه وجوبیه، وجوب مستقل مورد بحث می‌باشد.

فی‌المثل سؤال از این است که دعاء عند الهلال واجب است یا نه، صلوات عند ذکر النبی واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر بحث از تعارض نضین در مورد وجوب مستقل است و نه وجوب جزئی و حال آنکه تویع شریف در مورد وجوب غیر مستقل است. پس جناب شیخ این تویع ربطی به بحث ما ندارد و باید در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت از آن بحث کنید.

* پاسخ شیخ به سؤال و اشکال مزبور چیست؟

این است که بله این حدیث راجع به اقل و اکثر است و اگرچه مستقیماً مربوط به ما نحن فیه نیست، لکن از راه عدم القول بالفصل و از راه اولویت در ما نحن فیه کاربرد دارد. به عبارت دیگر:

اگر در باب اقل و اکثر ارتباطی تخیر حاکم باشد نه وجوب احتیاط و توقف، در باب شک در تکلیف که مورد بحث ماست نیز تخیر حاکم است و نه احتیاط و این ادعا هم به دلیل اجماع مرکب است و هم به

ص: ۲۵۱

دلیل اولویت قطعیه.

* منظور شیخ از عدم القول بالفصل و یا اجماع مرکب در این مدعی چیست؟

عدم القول بالفصل این است که علماء تفاوتی در باب متعارضین قائل نشده‌اند یعنی چه این متعارضین در شبهه تحریمیّه باشند چه در باب شک در مکلف به و یا در ... باشند حکم در همه جا یکسان و یکنواخت است. یعنی اگر کسی احتیاطی است در کلیه موارد احتیاطی است و چنانچه کسی اختیاری است در کلیه موارد تخییری است. به عبارت دیگر احدی از علماء نگفته است و تفصیل نداده که در برخی موارد از تعارض نصّین احتیاط لازم است و در بعضی از موارد تخییر. بلکه عده‌ای از علماء در متعارضین قائل به تخییر هستند مطلقاً و عده‌ای قائل به احتیاط مطلقاً، حال چه در اقل و اکثر باشد و چه در موارد دیگر.

پس وقتی امام علیه السّلام فرمودند: اذن فتخیر، ما روی عدم القول بالفصل در همه جا قائل به تخییر شده و تفصیل نمی‌دهیم. به عبارت دیگر وقتی به حکم حدیث مزبور تخییر در اقل و اکثر ثابت شد، در ما نحن فیه نیز تخییر ثابت است و الاّ فرق اجماع مرکب لازم آید و این باطل است.

* مراد شیخ از اولویت قطعیه چیست؟

این است که وقتی در باب اقل و اکثر که شک در مکلف به است و ما نیز علم اجمالی به اصل تکلیف داریم امام بفرماید: اذن فتخیر، در ما نحن فیه که شک در تکلیف مستقل است به طریق اولی اذن فتخیر، چرا؟ زیرا شک در مکلف به برای احتیاط انصب از شک در تکلیف است که ما نحن فیه است.

* حاصل مطلب در (ثم انّ جماعه من الاصولیین ... الخ) چیست؟

این است که شیخ می‌فرماید اگرچه ما در شبهه وجوبیه و یا تحریمیّه‌ای که منشأ شبهه تعارض نصّین است قائل به تخییر شدیم، لکن برخی از حضرات اصولیین:

۱- در تعارض ناقل و مقرّر، نوعاً ناقل را که دال بر وجوب است مقدّم داشته‌اند.

۲- و در تعارض مبیح و حاطر نوعاً حاضر را مقدم داشته‌اند.

۳- و در تعارض حدیث دال بر اباحه و دال بر وجوب نوعاً دال بر وجوب را مقدّم داشته‌اند یعنی در هیچ‌یک قائل به تخییر نشده‌اند.

* سر مطلب چیست؟

شیخ می‌فرماید: شاید این نظر به ملاحظه اصل عقلی و با قطع نظر از اخبار باب متعارضین باشد و الاّ براساس ملاحظه ما جایی برای تخییر نیست.

ص: ۲۵۲

متن:

المسألة الرابعة دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه في موضوع الحكم والحكم فيه البراءة، ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية: من أدلة البراءة عند الشك في التكليف. وتقدم فيها- أيضا- اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب- مقدّمه لامثال التكليف في جميع أفراده- موافقته في كل ما يحتمل أن يكون فردا له.

ومن ذلك يعلم: أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال في ما إذا ترددت الفاتئة بين الأقل والأكثر- كصلاتين و صلاة واحدة- بناء على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدّمه.

توضيح ذلك- مضافا إلى ما تقدم في الشبهة التحريمية-: أن قوله: «اقض ما فات» يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقل، و لا يدل أصلا على وجوب ما شك في فوته و ليس فعله مقدّمه لواجب حتى يجب من باب المقدّمه، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا- يقتضى إلما وجوب المعلوم فواته، لا- من جهة دلالة اللفظ على المعلوم- حتى يقال: إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم- بل من جهة: أن الأمر بقضاء الفات الواقعي لا يعدّ دليلا إلّا على ما علم صدق الفات عليه، و هذا لا يحتاج إلى مقدّمه، و لا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمه العلمية.

و الحاصل: أن المقدّمه العلمية المتّصفه بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي.

نعم، لو أجرى في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، و سيجيء الكلام عليه.

ص: ۲۵۳

ترجمه:

مسئله چهارم امر دائر شده میان وجوب و عدم وجوب به دلیل اشتباه در موضوع حکم**اشاره**

و دلالت می‌کند بر (جریان) اصل برائت، همه آنچه (دلالت می‌کند بر برائت) در شبهه موضوعیه تحریمیه از کتاب و سنت و عقل در شک در تکلیف (چه شبهه تحریمیه، چه موضوعیه و چه حکمیّه).
و گذشت در شبهه موضوعیه تحریمیه، دفع این توهم که تکلیف وقتی تعلق گرفت به معنا و مفهومی (مثل الخمر حرام و قضاء ما فات واجب) واجب است موافقت با آن در تمام افراد و مصادیقی که احتمال دارد فردی از افراد آن مفهوم باشند.
و از اینجا روشن شد که دلیلی برای استناد به قاعده اشتغال در آنجا که امر فوت شده مردّد است میان اقل و اکثر مثل یک نماز یا دو نماز بنا بر اینکه امر (شارع) به قضاء تمام آنچه واقعا فوت شده است اقتضاء می‌کند انجام اکثر را از باب مقدمه علمیه، وجود ندارد.

توضیح شیخ از ردیه بر این توهم

توضیح این مطلب، علاوه بر توضیحی که در شبهه تحریمیه گذشت این است که این سخن خدای تعالی که: اقص ما فات، وجب علم تفصیلی به وجوب قضاء آن نمازی که فوتش مسلم است (یعنی آنی که تکلیف را منجز می‌کند) و آن همان اقل است و منجز نمی‌کند ابدًا وجوب آنی را که در فوتش شک داشتید (و فرقی نمی‌کند که این شک بدوی باشد یا انحلالی) و انجام آن فعل مشکوک مقدمه برای واجبی نیست تا از باب مقدمه واجب باشد (که البته آن علم اجمالی لا ینحل در متباینین است که مقدمه برای واجب است). پس امر به قضاء آنچه واقعا فوت شده، تقاضا نمی‌کند مگر وجوب آن مقداری را که فوتش مسلم و معلوم است، نه از جهت دلالت لفظ (وضع شده) بر معانی معلومه تا گفته شود الفاظ ناظر به معانی واقعیه‌اند بدون مقید شدن به علم، بلکه (سخن من) از این جهت است که امر به قضاء فوت شده واقعی، دلیل منجز واقعی به حساب نمی‌آید مگر آن مقداری که فوت شدن بر آن صدق می‌کند.

و این (مقدار اتیان) نیاز به مقدمه ندارد و از (این دلیل) علم به وجوب چیز دیگری که نیاز به مقدمه علمیه داشته باشد حاصل نمی‌شود (یعنی ما فات واقعی را بر ما منجز نمی‌کند تا مقدمه علمیه بخواهد).
حاصل مطلب اینکه مقدمه علمیه‌ای که متصف به وجوب است وجود ندارد مگر با وجود علم اجمالی (همان علم اجمالی لا ینحل)، پس (این مسئله جای اصل برائت است نه اشتغال).

بله اگر اجری شود در این مقام اصل عدم انجام فعل (یعنی استصحاب) در وقت، پس قضای آن بر او

ص: ۲۵۴

واجب است، پس برای این ادعا وجهی است که بحث از آن خواهد آمد.

حاصل مطلب در مسأله چهارم اینک:

۱- شبهه وجوبیه موضوعیه مورد بحث است. فی المثل شما می‌دانی که قضاء نماز فوت شده واجب است لکن نمی‌دانی نمازی از تو فوت شده یا نه؟ در این مسئله نیز شیخ برائتی است، چرا که تمام ادله برائت در این شبهه جریان دارد.

۲- توهمی که در شبهه موضوعیه تحریمیه مطرح و پاسخ داده شد در این شبهه نیز مطرح می‌شود حاصل توهم این است که ادله برائت در شبهه وجوبیه موضوعیه جاری نیست.

دلیل متوهم بر این مدعی این است که این ادله مربوط به جائی است که بیانی از جانب شارع نرسیده باشد مثل شبهات حکمیه و حال آنکه در شبهات موضوعیه بیان به دست ما رسیده است. فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، این الخمر حرام شامل همه مصادیق خمر می‌شود چه خمر معلوم، چه خمر مظنون، چه خمر موهوم، چه خمر مغفول عنه و چه محتمل.

در نتیجه از باب مقدمه علمیه باید احتیاط کرده و نه تنها از خمرهای معلوم، بلکه از خمرهای محتمل نیز پرهیز نمود.

پس عدم البیان مربوط به شبهات حکمیه است مثل دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و در شبهات موضوعیه معنا ندارد. حال این توهم در شبهات وجوبیه موضوعیه نیز جاری است و لذا می‌گویند:

عدم البیان مربوط به شبهات حکمیه است مثل اینکه آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و نه مربوط به شبهات وجوبیه موضوعیه زیرا حکم کلی از جانب شارع مشخص شده چون فرموده اقض ما فات، و (ماء) موصوله شامل تمام ما فات است چه معلوم بالتفصیل، چه معلوم بالاجمال و چه محتمل و موهوم.

پس مطلب فرقی نکرده و تو باید معلوم الحکم، مظنون الحکم و محتمل الحکم را از باب مقدمه علمیه قضاء بکنی شیخ اعظم می‌فرماید:

با دانستن کبرای کلی بیان محقق نمی‌شود و شما باید هم کبری را بدانی و هم صغری را حال در اینجا حرمت خمر برای شما معلوم است اما اینکه این مایع خمر هست یا نه معلوم نیست در اینجا نیز شارع فرموده: اقض ما فات، پس وجوب قضای نماز فوت شده بر تو معلوم است لکن اینکه نماز صبح از تو قضاء شده یا نماز ظهر برای تو معلوم نیست و لذا بیان تمام نمی‌باشد پس در اینجا اصل برائت جاری می‌شود.

ص: ۲۵۵

(تشریح المسائل)

* چهارمین مسئله از مسائل شبهه وجوبه پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون شبهات وجوبیه موضوعیه است بدین معنا که گاهی من و یا شما شک در حکم وجوبی جزئی داریم و منشأ این شبهه نیز عوامل خارجی است و نه خطاب شارع مقدّس.

فی المثل می‌دانیم که هر نماز واجبی که از ما فوت شود از نظر شارع باید آن را در خارج وقت ندارد نمائیم چرا که در روایات آمده است که: اقض ما فات کما فات.

پس حکم کلی قضا توسط مکلف از اداء روشن است و لکن ما شک داریم که آیا نمازی از ما فوت شده است تا مشمول این حکم کلی شویم یا نه؟ و این شبهه وجوبیه است.

به عبارت دیگر اکنون شک دارم در وجوب قضاء فلان نماز و منشأ این شک من هم یک سری عوامل خارجی از قبیل، نسیان و یا غفلت و ... است حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد.

* پاسخ جناب شیخ به چنین شبهه چیست؟

این است که:

۱- در شبهات وجوبیه موضوعیه نیز مثل مسائل شبهات وجوبیه و یا شبهه تحریمیه موضوعیه، عند الشک اصالة البراءة از وجوب جاری می‌شود و ادله اربعه بر این مطلب دلالت دارند.

۲- اشکالات و پاسخهایی که در بحث شبهه موضوعیه تحریمیه مطرح بود در این مسئله یعنی شبهه موضوعیه وجوبیه نیز مطرح است.

* مهم‌ترین اشکال در بحث شبهه موضوعیه تحریمیه چه بود؟

این بود که ادله برائت شامل شبهات موضوعیه نمی‌شود و مخصوص شبهات حکمیه است.

* مراد از مطلب اخیر به‌طور روشن چیست؟

این است که موضوع ادله برائت عدم البیان است و این موضوع در شبهات حکمیه به روشنی محسوس است چرا که بعد الفحص و الیاس از بیان، اصالة البراءة را جاری می‌کنیم. لکن در شبهات موضوعیه حکم کلی بیان شده و ما به وجود حکم یقین داریم و نه شک. فی المثل شارع فرموده اقض ما فات، عقل وجوب قضای نماز فوت شده را از این خطاب می‌فهمد، چه تعداد نمازهای فوت شده برای من معلوم باشد و چه معلوم نباشد.

چرا؟ زیرا که الفاظ وضع شده‌اند برای معانی نفس الامریه و نه معانی معلومه به قید علم.

۱- ما به حکم موجود در این خطاب شارع اشتغال یقینی پیدا می‌کنیم.

۲- اشتغال یقینی عقلا مستدعی فراغت یقینیه است.

ص: ۲۵۶

و اشتغال یقینی به این است که آنچه را که یقین تفصیلی و یا علم اجمالی و یا حد اقل احتمال به فوتش داریم، انجام دهیم تا یقین حاصل شود.

۳- انجام محتمل الفوت مقدمه علمیه برای علم به امتثال است.

پس مقدمه علمیه واجب است.

* پاسخ شیخ از این اشکال چه بود؟

این بود که بیان باید تمام باشد تا مستلزم امتثال باشد و اشتغال بیاورد. تمامیت و منجزیت بیان هم در گرو احراز دو امر است:

۱- احراز صغری یعنی ثابت شود که در اینجا نماز یا نمازهایی از من فوت شده است تا کلی پیاده شود.

۲- احراز کبری کلی فی‌المثل در اینجا ثابت شود که قضای فائمه واجب است. حال:

۱- در شبهات موضوعیه کبرای کلی محرز است و لکن چون شک در موضوع جزئی است تطبیق آن بر صغری محرز نیست. پس اشتغال یقینی حاصل نشده است تا مستدعی فراغت یقینیه باشد و ما از باب مقدمه علمیه محتمل را انجام دهیم.

۲- در شبهات حکمیه صغری محرز است لکن کبرای کلی محرز نیست پس باز هم اشتغال یقینیه حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینیه باشد، بلکه اصل اشتغال مشکوک است و لذا نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد.

* عبارة اخرای پاسخ شیخ به زبان ساده تر چیست؟

می‌فرماید: بله درست است که شارع فرموده: الخمر حرام و در اینجا ما قبول داریم که:

۱- اسامی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه کلیه و لذا خمر یعنی خمر واقعی و دم یعنی دم واقعی نه اینکه خمر یعنی خمر معلومه و یا دم یعنی دم معلومه، خیر علم در موضوع خمریت اخذ نشده، یعنی چه بدانی چه ندانی آنچه خمر است، خمر است ... پس شارع نفرموده: معلوم الخمریه حرام بلکه فرموده:

الخمر حرام لکن تنها با دانستن کبرای کلی، بیان محقق نمی‌شود، بلکه وقتی بیان تمام است که هم کبرای کلی را بدانی و هم صغری را و حال آنکه در اینجا تو می‌دانی که الخمر حرام اما نمی‌دانی هذا خمر.

پس باید بدانی که هذا خمر و الخمر حرام فهذا حرام.

* مقدمه دوران امر میان متباینین در موارد علم اجمالی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی‌المثل امر دایر است میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و من نمی‌دانم که ظهر بر من واجب است یا جمعه و یا در اثر مسافرت قصر بر من واجب است یا اتمام.

منتهی در چنین دورانی به دلیل نبود هرگونه قدر متیقن و یا قدر جامعی، نمی‌توان گفت علم اجمالی

ص: ۲۵۷

من منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به قدر متیقن و یک شک بدوی نسبت به ما زاد، بلکه علم اجمالی من به اینکه یکی از این دو بر من واجب است به حال خود باقی است، لذا:

۱- با آمدن علم اجمالی، اشتغال یقینی حاصل می‌شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- فراغت یقینیه با انجام دو طرف شبهه به دست می‌آید.

پس باید احتیاط نمود و از باب مقدمه علمیه هم ظهر را خواند و هم جمعه را. به عبارت دیگر:

۱- تو می‌دانی که یکی از دو نماز ظهر، مغرب یا عشاء از تو فوت شده.

۲- و می‌دانی قضاء فائت واجب است، پس قضاء یکی از دو نماز بر تو واجب است.

حال:

تکلیف در اینجا نسبت به یکی از دو نماز منجز است پس هر دو را باید انجام دهی، چرا؟

زیرا هر یک را کنار بزنی، احتمال عقاب دارد، دفع عقاب محتمل واجب است و این میسر نیست جز با انجام دو طرف.

* مقدمه دوران امر میان اقل و اکثر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل می‌دانم که نمازهایی از من فوت شده است لکن نمی‌دانم یک هزار نماز فوت شده یا دو هزار در چنین مواردی است که

علم اجمالی من منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل که هزارتاست و یک شک بدوی نسبت به اکثر که دو هزارتاست.

حال وقتی علم اجمالی من منحل شد، دیگر نسبت به اکثر علم اجمالی ندارم تا که اشتغال یقینی نسبت به آن برای من حاصل شود،

بلکه صرف شک بدوی است.

حال که شک من نسبت به اکثر یک شک بدوی است، علی‌القاعده مجرای اصل براءت است یعنی هزار نماز را که تفصیلاً معلوم

است قضاء کرده و نسبت به ما زاد که مشکوک است به شک بدوی اصل براءت جاری می‌کنم.

یعنی فرقی نیست میان شک بدوی و شکی که همراه با علم اجمالی منحل به اکثر است.

پس شیخ در علم اجمالی منحل شده نیز براءتی است.

* با توجه به مقدمات مزبور مراد از (و من ذلك يعلم انه لا وجه للاستناد...) چیست؟

این است که برخی گفته‌اند:

قبول داریم که موارد شبهات بدویه و شک در تکلیف چه موضوعیه، چه حکمی، چه وجوبیه و چه تحریمی به دلیل عدم احراز

اشتغال یقینی جای قانون اشتغال نیست.

ص: ۲۵۸

لکن در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر جای قانون اشتغال و احتیاط هست و ما باید اکثر را به جا آوریم.

فی المثل شما علم اجمالی داری که یا یک نماز از شما فوت شده و یا دو نماز، در اینجا باید اکثر را به جا آوری، چرا که:

- ۱- با آمدن علم اجمالی خطاب اقصی ما فات کما فات متوجه شما می‌شود و اشتغال یقینی به قضای ما فات پیدا می‌کند.
- ۲- از طرفی الفاظ وضع شده‌اند برای معانی واقعیه و نفس‌الامرئیه. پس باید کاری کنی که یقین‌نمایی آن ما فات را انجام داده‌ای. به عبارت دیگر:

۱- باید برای شما فراغ یقینی حاصل شود.

۲- فراغ یقینی به این است که اقل را که یقین دارید فوت شده قضاء کنید و نسبت به اکثر هم که شک دارید باید قضاء کنید تا یقین به امثال حاصل شود.

۳- لذا اتیان به اکثر مقدمه علمیه می‌شود برای علم به امثال.

۴- مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

پس اتیان به اکثر واجب است.

* نظر جناب شیخ به رأی مزبور چیست؟

می‌فرماید: این علم اجمالی شما باقی نمی‌ماند تا مقتضی احتیاط و اتیان به اکثر باشد، بلکه منحل می‌شود به.

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقل که در آنجا بیان ما حکما و موضوعا محرز و معلوم و تام است و امثال می‌طلبند.

ب: و یک شک بدوی نسبت به اکثر که در آنجا بیان موضوعا غیر تام بوده و نمی‌دانیم فوتی هست تا قضاء واجب شود یا نه؟

- وقتی بیان تام نباشد، اشتغال یقینی هم محرز نیست، بلکه مشکوک است.

- اشتغال یقینی که نبود، چیزی وجود ندارد که مستدعی امثال یقینی باشد.

در نتیجه: اتیان به اکثر نه استقلالاً واجب است و نه از باب مقدمه.

ص: ۲۵۹

متن:

هذا، و لكن المشهور بين الأصحاب (۱) - رضوان الله عليهم - بل المقطوع به من المفيد (۲) إلى الشهيد الثاني (۳): أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها. و ظاهر ذلك - خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظن رخصة، و أن القاعدة تقتضى وجوب العلم بالفراغ: كون الحكم على القاعدة. قال في التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنه الوفاء، لاشتغال الذممة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعا إلا بذلك. و لو كانت واحدة و لم يعلم العدد، صلى تلك الصلاة مكررا حتى يظن الوفاء. ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلا باليقين، و الثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة. ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية (۴)، انتهى.

و حكى هذا الكلام - بعينه - عن النهاية (۵)، و صرح الشهيدان (۶) بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، و صرح في الرياض (۷) بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلاً للبراءة اليقينية. و قد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ في التهذيب، حيث قال:

أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، و إذا ثبت وجوبها و لا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها، و جب (۸)، انتهى.

و قد عرفت: أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة و الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه و بين الأكثر، كما لو شكّ في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، و كذا لو تردّد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ و الأكثر.

ترجمه:

قول مشهور در مسئله قضاء فوائت

اشاره

اما مشهور و بلکه (رای و نظر) قطعی و مسلم در میان اصحاب (و شیعیان) ما که رضوان خدا بر آنها باد، از زمان شیخ مفید تا زمان شهید ثانی این است که: اگر (کسی) نمازهایی را که از او فوت شده نداند،

۱- انظر مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۶.

۲- المقنعة: ۱۴۸ و ۱۴۹.

۳- الروضة البهية ۱: ۷۵۰.

۴- التذكرة ۲: ۳۶۱.

۵- نهاییه الاحکام ۱: ۳۲۵.

۶- الذکری ۲: ۴۳۸-۴۳۷ و المقاصد العلیئہ: ۲۱۷.

۷- الرياض ۴: ۲۸۹.

۸- التهذیب ۲: ۱۹۸.

ص: ۲۶۰

(باید آن مقدار از آنها) قضاء کند تا ظنّ به فراغ از آن فوت شده‌ها برای او حاصل شود. و ظاهر این فتوای مشهور (خصوصاً با در نظر گرفتن استدلال برخیشان به اینکه اکتفاء به ظنّ، ارفاق و اجازه‌ای است (به مکلف) و گرنه قاعده اقتضاء می‌کند و جوب علم به فراغ را) حکمی براساس قاعده است.

نظر علامه در تذکره پیرامون قضاء فوائت

اگر فوت شد از مکلف نمازهای معلومه العین (پنجگانه)، لکن عدد آن (فوت شده‌ها) معلوم نیست باید آن مقدار از آن نمازهای (معلومه العین) را بخواند تا غلبه پیدا کند وفای به عهد در گمان او، به دلیل اشتغال ذمه (اش) نسبت به فوت شده. پس برائت یقینیه حاصل نمی‌شود مگر با خواندن آن نماز. و اگر نماز فوت شده یکی باشد (مثلاً نماز صبح باشد) درحالی که تعداد آن را نمی‌داند باید آن نماز را مکرراً بخواند تا ظنّ به وفای به عهد پیدا کند. سپس می‌فرماید: در این مسئله دو احتمال دیگر نیز داده می‌شود.

۱- یکی از این دو احتمال، تحصیل علم است (و نه ظنّ)، زیرا برائت حاصل نمی‌شود جز به سبب یقین. ۲- احتمال دیگر انجام قدر متیقن است، زیرا ظاهر این است که مسلمان نمازش را تقویت نمی‌کند و سپس این دو احتمال را به شافعیّه نسبت داده است. و این کلام (و رأی) عیناً از نهاییه شیخ نیز حکایت شده و شهیدان در صورت امکان، تصریح به تحصیل علم نموده‌اند. و در ریاض نیز تصریح کرده‌اند به اینکه مقتضای اصل، به جا آوردن قضاء (فوت شده) است تا آنجا که علم به وفا حاصل شود. اما آنچه که دلالت می‌کند بر اینکه واجب است که از آن نماز فوت شده بسیار بخواند همان قاعده‌ای است که می‌گوید: قضاء فوائت واجب است و هنگامی که وجوب قضاء ثابت شد، رهایی از آن برای او ممکن نیست، جز به کثرت اتیان آن نمازها و انتهی. و دانستی که این مورد (دوران میان اقلّ و اکثر) از موارد (و محل‌های) جریان اصل برائت و اخذ و (عمل) به اقلّ است.

شواهد شیخ بر مدّعی فوق

۱- همان‌طور که اگر شک شود در مقدار بدهی که قضاء آن واجب است (که باید اقلّ را پرداخت و در ما زاد برائت جاری نمود).
 ۲- و یا در نماز فوت شده از مکلف (که آیا) تنها نماز عصر است (فوت شده) و یا عصر همراه با ظهر است که ظاهر عدم فتوای ایشان است به وجوب قضاء ظهر (یعنی که قضاء همان عصر کافی است). ۳- و این چنین است اگر شک کند در آنچه (از نمازهایی که) فوت شده از پدر و مادرش (که اتیان اقلّ کافی است). ۴- و یا اینکه در نمازی که به سبب اجاره برعهده اوست (شک نماید) میان اقلّ و اکثر (که گفته‌اند اقلّ را انجام داده و در اکثر برائت جاری کنید) و لذا شیخ می‌گوید ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که در این مسئله که دوران امر میان اقل و اکثر است و مکلف شک دارد که مثلاً یک نماز از او فوت شده یا دو نماز: ۱- مشهور علماء قائل به احتیاط شده‌اند و حال آنکه این مسئله محل جریان براءت است.

و لذا می‌گویند چون علم به فراغ حرج است باید مقداری نماز قضاء بخوانی که ظنّ به فراغت ذمه از آن فوت شده‌ها در تو حاصل شود و لذا در مثال مذکور باید دو نماز یعنی اکثر را بجا آوری. یعنی چون علم اجمالی داری نباید به حد اقل اکتفاء کنی بلکه باید بیشتر و اکثر را بخوانی.

۲- برخی گفته‌اند: خیر، ظن کافی نیست باید علم حاصل شود آن مقدار بخوان تا علم به فراغت ذمه در تو حاصل شود.

۳- متأخرین از علماء از زمان شیخ انصاری به بعد نسبت به اقل که یقین صددرصد به فوت داریم قضاء واجب است و نسبت به اکثر که مجرد شک است، براءت جاری می‌کنیم.

بنابراین قدر متیقن (اقل) را اخذ و عمل می‌کنیم و به ما زاد مشکوک اعتناء نمی‌کنیم. به عبارت دیگر: شیخ اعظم و مشهور در مسئله چهارم قائل به اقل و در ما زاد براءتی شده‌اند.

برخی قائل به تحصیل ظنّ به فراغ شده‌اند چرا که علم به فراغ حرج است و لذا می‌گویند: صلی حتی یظنّ الفراغ.

برخی قائل به تحصیل علم به فراغ شده‌اند و لذا می‌گویند: صلّ حتی تتیقن الفراغ.

* اولین دلیل دو گروهی که قائل به تحصیل ظن و یا علم در دوران امر میان اقل و اکثر شده‌اند چیست؟
قاعده اشتغال است یعنی عقل می‌گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

فراغ یقینی از باب مقدمه علمیه به اتیان اکثر است.

* پاسخ حلّی شیخ به دلیل مزبور چیست؟

۱- علم اجمالی در دوران امر میان اقل و اکثر استقلالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

۲- نسبت به اکثر اشتغال یقینی نیامده تا حکم عقل مستدعی فراغت یقینی باشد چون صرف یک شک بدوی است.

حال آنجا که نسبت به اقل علم تفصیلی وجود دارد، اقل را اتیان می‌کنیم لکن در شک بدوی که صرف شک است و مجرای اصل براءت، براءت جاری می‌کنیم.

ص: ۲۶۲

* پس محل اجرای قاعده اشتغال کجاست؟

۱- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر بین المتباینین است.

۲- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر میان اقل و اکثر استقلالی است.

* پاسخ نقضی شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که شما حضرات از اشباه و نظائر این مورد که همه آنها هم از قبیل اقل و اکثر استقلالی هستند، فتوی به اشتغال و انجام اکثر نداده و احتیاطی نشده‌اید بلکه قائل به انجام اقل و کفایت آن شده‌اید.

* مراد از عبارت (کما لو شك فی مقدار الدین الذی یجب قضاؤه) چیست؟

بیان اولین مورد از مسائل مشابه ما نحن فیه است که حضرات در آن برائتی شده‌اند و آن در باب دین است. فی المثل مکلف شک می‌کند که آیا ۱۰۰ تومان به فلان کس بدهکارم و یا ۲۰۰ تومان حضرات در اینجا می‌گویند:

شما مکلف به پرداخت اقل هستید که مورد یقین شماست و نسبت به ما زاد تکلیفی نداری. حال سؤال شیخ این است که مگر این مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی نیست که در آن برائتی شده‌اید.

* مراد از عبارت (او فی ان الفات منه صلاة العصر فقط او هی مع الظهر) چیست؟

بیان دومین مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی است که حضرات در اکثر برائتی شده‌اند فی المثل شما یقین داری که نماز ظهر امروزت قضاء شده لکن در مورد نماز عصر شک داری که آیا نماز عصر شما نیز قضاء شده یا نه؟ همین حضرات گفته‌اند اتیان اقل کافی است و باید نسبت به ما زاد اصل برائت جاری کن یعنی نماز ظهر را قضاء کن و قضاء عصر لازم نیست.

* مراد از (و کذا لو تردّد فی ما فات عن ابویه) چیست؟

ارائه سومین مورد مشابه با ما نحن فیه است که حضرات در اکثر برائتی شده‌اند و آن این است که اگر پسر بزرگتر در مقدار نماز فوت شده از ویش شک کرد که آیا یک سال مثلا و یا پنج سال باید برای او قضاء بخواند حضرات می‌گویند یک سال را اتیان کن و در اکثر برائت جاری نما.

* پس مراد از (او فی ما تحمله بالاجاره بین الاقل و الاکثر) چیست؟

مورد مشابه دیگری است با ما نحن فیه در نمازهای استیجاری که گاهی اجیر شک می‌کند که آیا برای نماز و روزه یک‌ساله اجیر شده یا بیشتر، که حضرات قائل به اتیان اقل‌اند و در اکثر برائتی. حال سخن شیخ این است که چرا این جور جاها برائتی شده و در ما نحن فیه چنین سخن می‌گویند.

ص: ۲۶۳

متن:

و ربّما يظهر عن بعض المحققين (۱): الفرق بين هذه الأمثلة و بين ما نحن فيه، حيث حكى عنه (۲)- في ردّ صاحب الذخيرة القائل بأنّ مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة (۳)- أنه قال:

إنّ المكلف حين علم بالفوات صار مكلفا بقضاء هذه الفائتة قطعاً، و كذلك الحال في الفائتة الثانية و الثالثة و هكذا، و مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ و أى شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، و بمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ و إن أنكر حجتيه الاستصحاب فهو يسلم أنّ الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

إلى أن قال:

نعم، في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بفوات متعددة يعلم قطعاً تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقّق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقّنه.

إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ المكلف إذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدّد و التبس عليه ذلك كمّا، و أمكنه الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب، و إن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أمّا أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره في الذخيرة. و من هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعدّد في فائتة و علم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، و أمّا غيرها فلا يعلم و لا يظنّ فوته أصلاً، فليس عليه إلّا الفريضة الواحدة دون المحتمل، لكونه شكّاً بعد خروج الوقت، و المنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها (۴)، بل لعلّه المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً، و لا يحضرني الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة في أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى.

۱- هو السيّد بحر العلوم في المصاييح، كما سيأتي.

۲- الحاكي عنه هو السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ۳: ۴۰۹-۴۰۸.

۳- الذخيرة: ۳۸۴.

۴- الكافي ۳: ۲۹۴، الحديث ۱۰.

ص: ۲۶۴

ترجمه:

بحر العلوم از مشهور و ردّ نظر جناب سبزواری در ما نحن فیه

و چه بسا (از آراء) برخی محققین (مثل علامه بحر العلوم) تفاوت میان این امثله (که شیخ ذکر نمود) و ما نحن فیه (که دوران میان اقل و اکثر است) آشکار (و ادعا) می‌شود، آنجا که حکایت شده از ایشان در ردّ صاحب ذخیره (یعنی علامه سبزواری) که مثل شیخ اعظم قائل به این است که مقتضی قاعده در این مقام رجوع به اصل برائت است و فرموده:

مکلف و موظف به قضاء این فائمه می‌شد و همچنین است حال (و وضعیت) در فائمه دوم (در روز دوم) و فائمه سوم (در روز سوم) و هکذا فوائت دیگر در روزهای دیگر یعنی (هر نمازی که از او در هر روز فوت می‌شد به خاطر علم تفصیلی که داشت، قضایش بر او منجز می‌شد).

و صرف عروض فراموشی (در اثر تراکم فوائت و گذر زمان) چگونه از بین می‌برد آن حکم ثابت (و تکلیف منجز شده) از اطلاعات (اقص ما فات) و استصحاب عدم اتیان و بلکه اجماع را.

و چه کسی ممکن است دچار تأمل بشود در اینکه نمازگزار تا قبل از عروض نسیان و فراموشی مکلف (به قضاء فائمه) است و به صرف عروض فراموشی، آن تکلیف ثابت (شده) رفع می‌شود؟

و اگر کسی حجیت استصحاب را انکار کند، پس چنین کسی قبول دارد که اشتغال یقینیه استدعا دارد برائت یقینیه را، تا آنجا که می‌فرماید:

بله، در صورتی که دفعتا (و ابتداء)، برای مکلف، علم اجمالی به اشتغال ذمه‌اش به فوائت متعدّد، حاصل بشود (مثل ما فات عن ابویه) که تعدّد آنها را می‌داند لکن اینکه چه مقدار (و چند تا بوده) نمی‌داند.

پس در این صورت ممکن است گفته شود که: تحقق اشتغال به بیشتر از مقداری که به آن یقین دارد را قبول نداریم (یعنی نسبت به اقل اشتغال داریم و نه نسبت به اکثر) تا آنجا که می‌گوید:

حاصل اینکه اگر قطع به اشتغال به ذمه متعدّد (یعنی اکثر) برای مکلف حاصل شود، در حالی که چند روز بر این منوال گذرانده و امکان خروج از عهده این تکلیف وجود دارد، پس مطلب همین است که اصحاب (شیعه) بدان فتوی دادند (و گفتند: صلی حتی یظنّ الفراغ و یا صلی حتی یعلم الفراغ).

و اگر مطلب مذکور حاصل نشد، به خاطر اینکه تنها میان دو (نماز) و یا سه (نماز) مردّد است لکن بیشتر از آن (دو و سه) یقین ندارد، بلکه (از دو و سه به بالا) احتمالی است که او احتمال می‌دهد.

پس مطلب همان است که جناب سبزواری در ذخیره فرمود (یعنی همان دو و سه را که متیقّن است به جا بیاورد و نه بیشتر). سپس می‌فرماید:

و از اینجا معلوم می‌شود که اصلاً علم به متعدّد ندارد و می‌داند که نماز صبح امروزش فوت شده و اما

ص: ۲۶۵

(به فوت نماز) غیر از (نماز صبح امروزش) اصلاً نه تعلم دارد و نه ظنّ.

پس جز همان فریضه واحده (قضاء شده در آن صبحی که بدان علم دارد) اکثر برعهده او نیست چرا که آنها دیگر شک بعدالوقت‌اند و فرض این است که (اگر بعد الوقت شک نمود) قضاء آنها برعهده او نیست، بلکه فتوای همان است که بر آن داده شده است.

تمام شد کلام سخن بحر العلوم که رفع مقامه.

کلام جناب شیخ در وجه نظر بحر العلوم

اشاره

و وجه نظر در این (کلمات بحر العلوم) از آنچه ما در مطلب قبل گفتیم آشکار می‌شود (و آن این بود که وقتی علم اجمالی منحل شد، تمام ادله براءت نسبت به اکثر جاری می‌شود، چه شک مکلف دفعتا باشد و چه تدریجا). و من تاکنون حکم و فتوایی در وجوب احتیاط در مثل این مقام (یعنی اکثر) از اصحابمان ندیده‌ام. بلکه آنچه از ایشان ظاهر است اجرا اصل براءت است در امثال ما نحن فیه (که همان چهار مثال است که ذکر شد).

ص: ۲۶۶

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و ربّما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الأمثلة و بين ما نحن فيه) چیست؟

تفاوتی است که سید بحر العلوم در دفاع از مشهور میان امثله مذکور با ما نحن فيه یعنی علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر قائل شده است و می‌گوید قیاس شما در این امثله مع الفارق است.

* نظر ایشان در مقام فرق این امثله با ما نحن فيه چیست؟

این است که علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر بر دو گونه است:

۱- گاهی علم اجمالی من مسبوق به یک علم تفصیلی است یعنی آن زمان که نمازهای واجب من فوت می‌شد من می‌دانستم که چند نماز است و آیا از نمازهای صحیح است و یا ظهر و یا ... لکن به مرور زمان و عارض شدن غفلت و ... آن علم تفصیلی از بین رفته و اکنون آن حساب و کتاب از دستم رفته و اکنون میان اقل و اکثر مردّد شده‌ام.

۲- گاهی علم اجمالی من ابتدا به ساکن است یعنی الآن متوجه شده‌ام که تعدادی از نمازهای من فوت شده و اکنون که متوجه شدم شک کردم میان اقل و اکثر و یا اکنون متوجه شدم که لباس من نجس بوده و چندین نماز را در روزهای گذشته در آن لباس خوانده‌ام لکن چند نماز است نمی‌دانم.

* به نظر ایشان تکلیف مکلف در هریک از دو دوران مذکور چیست؟

اگر علم اجمالی من و یا شما ابتدا به ساکن بود چنانکه در چهار مثال شیخ چنین بود، باید اقل را بجا آورم و نسبت به اکثر براءت جاری کنم چنانکه در انحلال علم اجمالی گذشت.

و اگر علم اجمالی ما مسبوق به علم تفصیلی باشد باید اکثر انجام شود و جای قانون اشتغال نیست.

چرا؟

زیرا آنجا که علم اجمالی من مسبوق به علم تفصیلی است، از راه اطلاقات اقص ما فات و استصحاب عدم اتیان تکلیف به اکثر برای من فعلیت پیدا کرده و لذا غفلت و نسیان عارض شده بعدی نمی‌تواند رافع این حکم ثابت شده باشد.

* نظر جناب شیخ در این مطلب بحر العلوم چیست؟

آن را تفاوتی بی‌وجه می‌داند و می‌گوید اقل را که متیقّن است اتیان کن و در ما زاد بر آن براءت جاری نما.

به عبارت دیگر از کجا که از اصل و اساس نسبت به اکثر چنین علم و اشتغالی حاصل شده باشد شاید از اول و در واقع ما نسبت به اقل وظیفه داشته‌ایم.

ص: ۲۶۷

متن:

و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیہ: بأنّ الأصل عدم الإتیان بالصلاة الواجبة، فیرتّب علیہ وجوب القضاء إلّا فی صلاة علم الإتیان بها فی وقتها.

و دعوی: ترتّب وجوب القضاء علی صدق الفوت الغیر الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الاتیان الثابت بالأصل، ممنوعه، لما ینظر من الأخبار (۱) و کلمات الأصحاب (۲): من أنّ المراد بالفوت مجرد الترك كما بیناه فی الفقه (۳). و أمّا ما دلّ علی أنّ الشکّ فی إتیان الصلاة بعد وقتها لا ینتدّ به، فلا یشمل ما نحن فیہ.

و إن شئت تطبیق ذلك علی قاعدة الاحتیاط اللازم، فتوضیحه: أنّ القضاء و إن کان بأمر جدید، إلّا أنّ ذلك الأمر کاشف عن استمرار مطلوبیة الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف، غایة الأمر کون هذا علی سبیل تعدّد المطلوب، بأن ینکون الکلیّ المشترك بین ما فی الوقت و خارجه مطلوباً و کون إتیانه فی الوقت مطلوباً آخر، كما أنّ أداء الدین و ردّ السلام واجب فی أوّل أوقات الإمكان، و لو لم یفعل ففی الآن الثانی، و هكذا. و حیثئذ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة عن ذلك الکلیّ، فإذا شکّ فی براءة ذمّته بعد الوقت، فمقتضی حکم العقل باقتضاء الشغل یقینی للبراءة الیقینیة وجوب الإتیان، كما لو شکّ فی البراءة قبل خروج الوقت، و كما لو شکّ فی أداء الدین الفوری، فلا یقال: إنّ الطلب فی الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصیان، و وجوده فی الزمان الثانی مشکوک فیہ، و كذلك جواب السلام.

و الحاصل: أنّ التکلیف المتعدّد بالمطلق و المقید لا ینافی جریان الاستصحاب و قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا ینکون المقام مجری البراءة.

ترجمه:

دومین دلیل مشهور برای فتویٰ به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم و یا ظن

اشاره

و چه بسا توجیه شده است حکم در ما نحن فیہ به اینکه اصل، عدم انجام نماز واجب است (و اصل این است که این شخص نمازش را نخوانده) پس وجوب قضاء بر آن مترتب است جز در نمازی که علم به انجام آن در وقتش وجود دارد.

۱- الوسائل ۵: ۳۴۷، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفریضة الفائتة بعمد أو ...

۲- ارشاد الأذهان ۱: ۲۷۰ و مفتاح الکرامه ۳: ۳۷۷.

۳- الرسائل الفقهیة للمصنّف: ۲۲۴-۲۲۳.

ص: ۲۶۸

پس ادعای اینکه وجوب قضاء بنا بر اینکه موقوف بر صدق فوتی باشد که با اصل ثابت نمی‌شود و نه بر صرف عدم انجام (تکلیف) ثابت (شده) به وسیله اصل (استصحاب که شما درست می‌کنی) ممنوع است، چرا که از اخبار و کلمات اصحاب نشان می‌دهد که مراد از فوت، همان ترک است چنانکه در فقه بیان نموده‌ایم (و اقص ما لم تأت در زن حائض را آورده‌ایم).
 و اما آنچه دلالت دارد بر اینکه شک در انجام نماز بعد از وقت، استصحاب درش جاری نمی‌شود (بلکه باید قاعده فراغ جاری کنی) شامل ما نحن فیه (که علم اجمالی است) نمی‌شود، بلکه (مربوط به شک بدوی است). و اگر می‌خواهید (و تمایل دارید) که این (اقل و اکثر) را تطبیق کنید بر قاعده احتیاط لازم (یعنی قاعده اشتغال) توضیح آن این است که (وجوب) قضاء (نماز فائمه) اگر به (سبب) امر جدید باشد (و نه امر اول)، این امر جدید کاشف از استمرار و بقای مطلوبیت نماز است از هنگام دخول وقتش تا آخرین زمانی که مکلف قادر بر انجام آن است.
 نهایت امر (که شما پیرسید پس چرا وقت برای آن معین شده) این است که: این استمرار از راه تعدد مطلوب است به اینکه آن (نماز فی المثل ظهر) کلی مشترکی است که در داخل وقت و در خارج وقت یک مطلوب است و انجام آن در این وقت تعیین شده مطلوبی دیگر است.

شاهد مثال و اشباه و نظائر مطلب مزبور

چنانکه دادن قرض (مردم) و پاسخ سلام در اولین وقت ممکن واجب است و چنانچه توسط مکلف در اول وقت انجام نشود در وقت دوم (باید انجام شود)، چرا که مقید ساقط است و نه کلی. و این چنین است که اگر وقت داخل شود، ابراء ذمه از آن کلی (یعنی نماز) واجب است (تا که مقید را امتثال کرده باشد).
 پس اگر (مکلف) بعد از وقت شک کند در براءت ذمه‌اش از آن نماز، مقتضای حکم عقل به علت اقتضاء اشتغال یقینی که مستدعی براءت یقینی است، وجوب انجام اکثر است. همان‌طور که اگر شک نماید در براءت ذمه‌اش (از نماز مزبور) پیش از اتمام وقت (قاعده اشتغال جاری می‌کند).
 و همان‌طور که اگر در پرداخت فوری ادای دین شک کند، گفته نمی‌شود که طلب در زمان اول به سبب عصیان از بین رفته و وجود امر در زمان دوم هم مشکوک است (پس دیگر بدهی ندارم) و هکذا پاسخ و جواب سلام. حاصل مطلب اینکه:
 تکلیف متعدّد به سبب (اینکه یکی) مطلق است (و دیگری) مقید، تنافی با جریان استصحاب و قاعده اشتغال ندارد، منتهی نسبت به مطلق (چرا که مقید از میان رفته است). پس این مقام مجرای اصل براءت نبود و باید قاعده اشتغال را پیاده کنی.

ص: ۲۶۹

(تشریح المسائل)

* مراد از (و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیہ بانّ الاصل عدم الاتیان بالصلاة...) چیست؟
دومین وجه و دلیل مشهور متأخرین در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمه و آن استصحاب عدم اتیان نماز واجب است.

* مراد از مطلب اخیر چیست، بیان کنید؟

بیان مطلب این است که می‌گویند:

۱- نسبت به اقلّ که قدر متیقّن است و باید قضاء شود نیازی به استصحاب نیست.

۲- و نسبت به اکثر گفته می‌شود که همان زمانی که وقت هریک از این نمازهای فوت شده داخل می‌شود، می‌دانست که در اول وقت هریک را انجام نداده، لکن پس از آن شک می‌کند که آیا هریک از این فرائض را در وقت خودش انجام داده یا نه؟
در این صورت است که باید استصحاب کند عدم اتیان را تا آخر وقت، استصحاب هم که حجّت است پس قضاء این نمازها واجب است.

* پاسخ شیخ به نظر مزبور از مشهور متأخرین چیست؟

می‌فرماید:

اولا: شما در باب دین مردّد میان اقلّ و اکثر و همچنین در باب ما تحمله الأجر که استصحاب جاری می‌شد چرا انجام اکثر را واجب نکرید و در اینجا انجام اکثر را واجب می‌کنید؟ آیا این تناقض نیست؟
ثانیا: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

* مراد از مطلب ثانی چیست؟

این است که بر اساس روایات، موضوع وجوب قضاء فوت است چرا که فرموده:

«من فاتته فريضة فليقضها».

لذا در ابتدا باید این موضوع ثابت شود تا وجوب قضا بیاید. اگر بخواهیم این موضوع را با اجراء استصحاب ثابت کنیم اصل مثبت می‌شود یعنی اثبات یک امر وجودی با نفی چیز دیگری، اصل مثبت است بدین معنا که حکم شرعی مع الواسطه ثابت شده است و لذا حجّت نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض مزبور چیست؟

این است که سلّمنا که موضوع وجوب قضاء، فوت باشد لکن بر حسب آنچه از کلمات علماء به دست می‌آید. فوت همان ترک و عدم الاتیان است و وقتی امر عدمی شد استصحاب می‌کنیم عدم را و لذا وجوب قضاء که حکم شرعی است به‌طور مستقیم و بدون واسطه بر خود مستصحب ما بار می‌شود.

ص: ۲۷۰

۳- اگر استصحاب عدم اتیان را داریم، قانون تجاوز را نیز داریم که می‌گوید:

هرگاه پس از تجاوز از محلّ یا پس از تجاوز از وقت شک کردی به شک خود اعتناء نکن و در ما نحن فیه چنین است.

حال: قاعده تجاوز حاکم بر استصحاب و مقدم بر آن است.

اینجا جای قانون تجاوز است و نه استصحاب.

در نتیجه به اتیان اقلّ اکتفا کرده و ملزم به انجام اکثر نمی‌باشی.

* پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل تکلیف است و نه مربوط به موارد علم اجمالی.

* مراد شیخ از مطلب مذکور را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل یک وقت است که:

پس از غروب آفتاب شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده‌اید یا نه؟

قانون تجاوز می‌گوید: به شک خود توجه نکن.

یک وقت است که علم اجمالی دارید که نمازهایی از شما فوت شده و باید قضاء کنید، لکن در اقلّ و اکثر این نمازها شک دارید.

و این شک در مکلف به است و نه شک در تکلیف و لذا جای قاعده تجاوز نیست، چون قاعده تجاوز مربوط به شک در اصل

تکلیف است.

* مگر شیخ نفرمود علم اجمالی منحل می‌شود به اقلّ که قدر متیقّن است و شک بدوی نسبت به اکثر حال مگر اینجا جای قاعده

تجاوز نیست؟

بله، درست است و این پاسخ شیخ به اعتراض فوق صحیح نمی‌باشد.

* مراد از عبارت (و ان شئت تطبیق ذلک علی قاعدة الاحتیاط اللازم ...) چیست؟

سومین وجه و دلیل مشهور در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمه و آن قاعده اشتغال است.

* مگر در دلیل اولّ قانون اشتغال را مطرح نکردند؟

بله، درست است و لکن این قاعده اشتغال که در اینجا آورده شده با آن قاعده اشتغال که به عنوان دلیل اولّ مطرح شد، فرق دارد.

* تفاوت این دو قاعده در دلیل اولّ و سوم در چیست؟

در این است که قاعده اشتغالی که به عنوان دلیل اولّ مطرح شد مربوط به باب علم اجمالی بود بدین

ص: ۲۷۱

معنا که اجمالا می‌دانیم که یا اقل واجب است و یا اکثر. علم اجمالی منجز تکلیف بوده و موجب اشتغال ذمه است. اشتغال مستدعی فراغت است. پس اکثر از باب مقدمه علمیّه جهت حصول فراغت باید اتیان شود. اما قاعده اشتغال دوّم که در اینجا مطرح است، اختصاص به علم اجمالی نداشته و در شک بدوی نیز قابل اجراء می‌باشند بدین معنا که:

۱- امری از مولی صادر شده و اشتغال ذمه به نماز آورده لکن نمی‌دانم که نماز را به جا آورده‌ام یا نه؟

۲- قاعده مزبور می‌گوید:

باید نماز را بجای آوری چه شک تو در وقت باشد و چه در خارج از وقت. لذا از این قاعده به استصحاب اشتغال ذمه تعبیر می‌شود. پس تا زمانی که انجام ندهی یقین به فراغت پیدا نکنی.

* باتوجه به مطالب فوق آیا قضا تابع اداست و یا به امر جدید نیازمند است؟

گاهی قضاء تابع ادا است و گاهی تابع امر جدید.

* کدام یک از دو مبنای فوق در ما نحن فیه اختیار می‌شود؟

۱- گاهی مبنای اوّل یعنی آنجا که قضاء تابع ادا است اختیار شده می‌گوئیم:

با همان امر اوّل در اقم الصلاة لعلوک الشمس الی عسق اللیل، هم وجوب نماز در وقت هم وجوب قضاء آن در خارج وقت ثابت می‌شود، لکن از باب تعدّد مطلوب یعنی دو مطلب مطلوب مولی است:

۱- اصل نماز با قطع نظر از وقت خاص

۲- تحقّق نماز در همین وقت معین شده.

حال براساس این مبنا اگر کسی نماز را در این زمان معین انجام نداد عمدا و یا سهوا و یا جبرا یکی از دو مطلوب مولی که تحقّق نماز در وقت معین باشد فوت شده است لکن تحقّق اصل نماز در هر زمانی که فرصت پیدا شود ممکن است، و لذا عقل ما را به انجام آن می‌طلبد و باید انجام دهیم.

بنابراین در ما نحن فیه، در همان اوّل وقت اشتغال ذمه به نماز حاصل شد.

حال اگر قبل از اتمام وقت و یا پس از اتمام وقت شک کنیم که آیا قانون اشتغال حاکم است پاسخ بله، این است که حاکم است و باید نماز را اتیان کنی.

۲- و گاهی مبنای دوّم را اختیار می‌کنیم و می‌گوئیم:

قضاء نیازمند به امر جدید است که در این فرض نیز دو مبنا وجود دارد.

ص: ۲۷۲

* مبنای اول چیست؟

این است که:

۱- بگوئیم امر دوم که به قضاء تعلق گرفته، امری است جدید و لذا ارتباطی به امر اول ندارد.

۲- امر جدید مبین تکلیف جدید است و لذا قبول نداریم که دو مطلوب با به‌عنوان ذات العمل و کون العمل فی هذا الوقت وجود دارد، خیر با خروج از وقت امر اول مرتفع و از عهده ما برداشته می‌شود.

* مبنای مزبور چه ربطی به ما نحن فیه دارد؟

بر اساس مبنای مذکور، ما نحن فیه جای استصحاب اشتغال نیست، چرا که:

۱- امر اول و وجوب اول که اکنون منتفی شده و دیگر شک نداریم تا که استصحاب کنیم.

۲- امر دوم نیز که امر به قضاء می‌باشد اکنون مشکوک است، چرا که نمی‌دانیم اکثر فوت شده تا امر بیاید یا نه.

پس چون امر دوم از اول مشکوک است اصل برائت و یا عدم جاری می‌شود.

* مبنای دوم چیست؟

این است که و لو قضای فائده با امر جدید باشد، لکن امر جدید کاشف از این است که آن مطلوبیتی که به واسطه امر اول در داخل وقت وجود داشت در خارج از وقت نیز مطلوبیت دارد و اتیان آن به قوت خود باقی است.

* حاصل مطلب در این مبنا چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- هنگامی که وقت داخل شده هم امر به کلی نماز آمد و هم به بودن نماز در این وقت معین.

۲- با خروج وقت این مقید که نماز در این وقت باشد، از میان رفت لکن آن کلی سابق که یقین به آمدن آن داشته و اشتغال ذمه بر آن داشتیم به حال خود باقی است، لکن اکنون شک لاحق در انجام آن داریم. حال سؤال این است که: آیا اشتغال ذمه را برداشته‌ایم یا نه؟

بقاء اشتغال ذمه را استصحاب کرده می‌گوئیم: باید اکثر را بجا آوریم.

* مراد از (و کما لو شک فی اداء الدین الفوری فلا یقال: ...) چیست؟

بیان دو تنظیر است در تبیین مطلبشان.

۱- اینکه مورد اداء دینی که وقت آن تمام شده واجب فوری بوده و امر دارد.

حال در این مورد نیز دو مطلب مطلوب است یکی کلی مطلب، یکی تعجیل در ادای آن.

لکن این گونه نیست که اگر کسی فوراً دین خود را نداد و وجوب اداء از عهده او ساقط شود بلکه کلی

ص: ۲۷۳

و جوب اداء مطلوب است و لو تا ابد.

۲- مورد ردّ سلام است که واجب فوری است که این نیز مثل اداء دین است.

* حاصل مطلب به اعتبار دیگر و لسان ساده‌تر در این مبحث چیست؟

نظر برخی بر این است که: اذا دار الامر بين الاقل والاكثر، باید اکثر را بجا آورد.

اگر از این‌ها سؤال کنیم که چرا در اشباه و نظائر این مسئله شما در اکثر برائت جاری می‌کنید. فی‌المثل:

فی ما تحمله بالاجاره بین الأقل والأكثر، می‌گوئید: اقل را اتیان و در اکثر برائت جاری کن و یا در شك فی مقدار الدین الّذی

يجب قضاؤه، می‌گوئید: اقل را انجام بده و در اکثر برائت جاری کن لکن در ما نحن فيه اکثر را واجب می‌کنید؟

می‌گویند: این مثال که من نمی‌دانم فی‌المثل چند روز نماز از من فوت شده و یا چند ماه با امثله مزبور فرق دارد.

اگر پرسیم فرقی چیست؟

می‌گوید:

۱- یک وقت هست که شما دفعتاً متوجه می‌شوید و همان موقع که متوجه شدید به شك افتادید. مثلاً دیروز پدر شما بدرود حیات

گفت، شما یک دفعه متوجه شدی که نمازهای فوت شده ایشان به عهده توست و همان موقع نیز شك نمود که چه مقدار نماز از او

فوت شده در اینجا اقل را اتیان و در اکثر برائت جاری کن.

۲- لکن اگر همین مسئله تدریجاً به عهده شما آمده باشد، مثلاً هر روز که به دلیلی نماز نمی‌خواندی، می‌دانستی که نمازت فوت

شده و باید آن را قضا کنی، لکن در اثر گذشت زمان و تراکم، حساب آنها را کم کرده از دست تو خارج شد.

حال شك می‌کنی که آیا دو روز بود و یا ۱۰ روز و یا ۶ ماه و یا ...

در اینجا باید اکثر را بجای آوری.

خلاصه اینکه اگر دوران دفعتا بود اقل را اتیان و در اکثر برائت جاری کن و اگر دوران تدریجی بود اکثر را بجای آور.

* اگر از این‌ها پرسیم دلیلتان بر این نظر چیست؟

می‌گویند: هر روزی که نمازی از تو فوت می‌شد، تو توجه کامل بر فوت آن داشتی و لذا قضای آن بر گردن تو منجز می‌شد.

لذا تردید امروز تو سبب رفع تکلیف منجز شده نمی‌شود، پس احتیاط لازم است.

ص: ۲۷۴

* پاسخ شیخ به این حضرات چیست؟

مطلب حضرات را رد می‌کند چرا که تفاوتی نمی‌کند که شما دفعتاً اشتغال ذمه پیدا کنی و یا تدریجاً، چرا؟ زیرا که ملاک بیان است.

یعنی وقتی تکلیف برای شما منجز می‌شود که مطلب برایتان بیان شود.

به عبارت دیگر بله شما قبلاً توجه داشتی لکن اکنون علم تو منحل شده به اقل و اکثر. یعنی در اقل که یقین داری و نسبت به ما زاد شک و این یک شک بدوی است پس جای براءت است.

مثلاً والدی که اکنون بدرود حیات گفته بر نمازهای فوت شده خودش علم داشته و لذا وجوب قضای آن بر او منجز بوده است ولی اکنون به عهده فرزند او آمد، لکن او اکنون در اقل و اکثر آن شک می‌کند چه باید بکند؟

اگر از حضرات پرسیم تکلیف او چیست آیا باید اکثر را اتیان کند؟

خواهند گفت خیر، باید قدر متیقن را که اقل است اتیان و در اکثر براءت جاری کند می‌پرسیم. چرا؟

می‌گویند: چون علم او منحل می‌شود به اقلی که قدر متیقن است و اکثری که در آن شک داریم.

حال سؤال این است که چه فرقی میان این مورد و با امثله مذکور وجود دارد؟

اگر تفاوتی وجود ندارد پس این مورد نیز موجب احتیاط نمی‌شود.

* وجوه و دلایل دیگری که حضرات در فتوی به اتیان اکثر از آن استفاده کرده‌اند، چیست؟

۱- استصحاب است.

فی المثل شما می‌گویید: یک روز نماز از من فوت شده، لکن نمی‌دانم روز بعد هم فوت شده یا نه؟

تکلیف من چیست؟ اصل در اینجا چه می‌گوید؟

اتیان مشکوک را در گذشته نشان می‌دهد یا عدم اتیان را می‌گویند:

هر نمازی که انجام می‌شود در حقیقت از عدم به وجود مبدل می‌شود.

لکن اگر در نمازی شک کنی که از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ اصل، عدم است به عبارت دیگر:

آن اکثری که مراد شماست، اکثری است که شما شک دارید از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ و اصل در اینجا عدم تبدیل است.

حال: به حکم استصحاب عدم اتیان اکثر، باید احتیاط کرده اکثر را که دو روز است قضاء کنی.

* چه اشکالی بر این استصحاب حضرات وارد کرده‌اند؟

ممکن است کسی به حضرات بگوید شما که با استصحاب، عدم اتیان را اثبات کردید؟ اثر این عدم اتیان چیست؟ خواهند گفت:

اقتضای ما فات، بلند شو و اکثر را بجای آر.

ص: ۲۷۵

مستشکل می‌گوید: ولی شارع نفرموده عملی را که بجا نیاوردی قضا کن، بلکه فرموده: اقض ما فات. آنهایی را که فوت شده قضاء کن و این با عدم اتیان فرق دارد.

بله، عدم اتیان را با استصحاب احراز کنیم؟

به عبارت دیگر شارع فرمود: اقض ما فات و نفرموده: اقض ما لم تأت. خواهند گفت:

فوت مصلحتی را نیز با استصحاب احراز می‌کنیم، چرا که فوت امر وجودی است و نه عدمی. به عبارت دیگر:

فوت مثل این است که دزد جیب شما را بزند و پول شما را ببرد. شما پول داشتید لکن با دزدیده شدن از شما فوت شد و حال آنکه عدم اتیان امری عدمی است.

سپس مستشکل می‌گوید:

موضوع وجوب قضاء از نظر شرع فات است و فات هم خودش مورد استصحاب نیست چرا که سابقه ندارد، مگر اینکه از راه عدم اتیان ثابت بشود که این هم می‌شود اصل مثبت یعنی با استصحاب عدم یک شیء وجود شیء دیگر را اثبات کنیم و حال آنکه این درست نمی‌باشد.

* پاسخ شیخ اعظم به این اشکال چیست؟

این است که: ۱- ما فات و لم تأت یکی است.

اگر شارع فرموده: اقض ما فات، مرادش همان اقض ما لم تأت است.

۲- در این ادعا شاهد نیز وجود دارد:

فی المثل شارع به زن حائض می‌فرماید: روزه‌هایی که از تو فوت شده قضاء کن.

حال از شما می‌پرسیم که این روزه زن حائض چه مصلحتی برای او داشته که فوت شده باشد خواهید گفت: روزه ادا در حال حیض مصلحتی ندارد، اگر مصلحتی داشت شارع بدان امر می‌فرمود و حال آنکه نهی فرموده.

خواهیم گفت: پس در قضای آن مصلحت برای او دارد که بدان امر فرموده است. به عبارت دیگر:

آنچه را او بجا نیاورده و اتیان نکرده فرمود: اقض. پس تفاوتی میان ما فات و لم تأت وجود ندارد.

* دیگر اشکال وارده بر استصحاب عدم اتیان از جانب حضرات چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: شما عدم اتیان را در ما نحن فیه استصحاب می‌کنید و حال آنکه در بعد از وقت باید قاعده فراغ را جاری کنید و نه استصحاب را.

فی المثل اگر شما پس از غروب آفتاب شک کردید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده‌اید یا نه؟

استصحاب عدم اتیان جاری می‌کنید و یا قاعده فراغ؟

ص: ۲۷۶

باید قاعده فراغ جاری کنید. چرا؟ زیرا در چنین جایی که شک بعد از وقت است و یا شک بعد از محل است، مسئله غیر قابل اعتنا می‌باشد.

حال چطور شما پس از چند سال که در آن اکثر شک می‌کنید و شک خارج از وقت و محل است، استصحاب و عدم اتیان جاری می‌کنی؟

آیا پس از چند سال، شک بعد از وقت نمی‌باشد؟ این چه استصحابی است؟ و آیا استصحاب مربوط به قبل از خروج وقت نیست؟
* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می‌دهد؟

می‌فرماید: خیر این گونه نیست که شما می‌فرمائید، چرا که:

۱- گاهی ما یک شک بدوی داریم و در شک بدوی استصحاب جاری نمی‌شود و بلکه قاعده فراغ جاری می‌گردد.

۲- لکن گاهی علم اجمالی داریم و در علم اجمالی قاعده فراغ جاری نمی‌شود.

فی المثل پس از غروب آفتاب شک می‌کنیم که آیا نماز ظهر و عصرمان را خوانده‌ایم یا نه؟ این شک یک شک بدوی بوده و جای قاعده فراغ است و نه استصحاب.

اما یک وقت هست که می‌دانی نمازی از تو فوت شده، لکن نمی‌دانی یک نماز است یا دو نماز، در اینجا دیگر قاعده فراغ جاری نمی‌شود و بلکه جای جریان استصحاب عدم اتیان است.

* عیب و اشکال دیگری که بر این استصحاب وارد شده، چیست؟

ممکن است کسی اشکال کند که چطور در اشباه و نظائر این مورد استصحاب جاری نکردید ولی در اینجا استصحاب عدم اتیان جاری کردید؟

فی المثل آنجایی که در اقل و اکثر نماز والدین شک کردید، استصحاب جاری نکردید و گفتید باید اقل را انجام داد ولی در اینجا می‌گوئید: اکثر را بجای آورید.

چه تفاوتی در اینجا و آنجا وجود دارد که چنین فتوایی می‌دهید؟ اگر استصحاب در آنجا قابل خدشه است در اینجا نیز قابل خدشه است.

* مقدمه بفرمائید چه تفاوتی در استصحاب و اشتغال وجود دارد؟

در استصحاب حالت سابقه را لحاظ می‌کنند، ولی در اشتغال مجرد اشتغال به ذمه را.

* قاعده اشتغال چه بود؟

این بود که ما اشتغال ذمه یقینی به یک امر پیدا می‌کنیم و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی بود.

* دیگر دلیلی که حضرات در اثبات انجام اکثر در ما نحن فیه بدان تمسک کرده‌اند، چیست؟

ص: ۲۷۷

قاعده اشتغال است یعنی اگر شما قبل از غروب شک کنی که نمازهایت را خوانده‌ای یا نه؟ در اینجا باید قاعده اشتغال جاری کنی، حال در ما نحن فیه نیز مطلب چنین است. فی المثل شما هر روز اول وقت نماز ظهر و عصر را می‌خواندی، ولی امروز قبل از غروب شک کردید که آیا این دو نماز را خوانده‌ای یا نه؟ در اینجا اشتغال یقینیه وجود دارد، پس فراغت یقینیه می‌طلبد. در نتیجه: باید نمازهای مورد نظر را بخوانی.

* اگر اشکال شود که قاعده اشتغال نیازمند امر است چه پاسخ می‌دهند؟

می‌گویند: امر اول که قطعاً ساقط شد، چرا که وقت آن سپری شد. امر دوم را نیز در حدوث و تحققش شک داریم، چرا که شک داریم که آیا اکثر را بجا آورده‌ایم یا نه؟

به عبارت دیگر اگر نمازها را بجا آورده باشیم که دیگر نه نیازی به امر وجود دارد و نه امر جدیدی حادث می‌شود و اگر نمازها را بجا نیاورده‌ایم امر جدید حادث می‌شود.

حال در اینجا چگونه قاعده اشتغال جاری می‌کنید.

مگر قاعده اشتغال مربوط به آنجائی نیست که شما می‌دانی امری از طرف مولی آمده است ولی نمی‌دانی که آیا این امر از شما ساقط شده یا نه؟

فی المثل قبل از غروب شک می‌کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده‌ای یا نه؟

در اینجا می‌گوئی: شارع فرموده: اقم الصلاة لعلوک الشمس الی ...

لکن من نمی‌دانم که این امر از من ساقط شده یا نه؟ در اینجا قاعده اشتغال جاری می‌کنید حال بفرمائید ببینیم.

در ما نحن فیه به خاطر امر اول نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری می‌کنید یا بخاطر امر دوم اگر بگوئید به خاطر امر اول است که امر اول از بین رفته چرا که وقت آن تمام شده است. چرا که سبب‌های از بین رفتن امر مختلف است. ممکن است با اطاعت یا معصیت یا فناء موضوع امر از بین برود.

و اگر به خاطر امر جدید باشد که در حدوث آن شک داریم.

حال بفرمائید، زیر سایه کدام امر این قاعده اشتغال را جاری می‌کنید؟

* پاسخ جناب شیخ به این ایراد چیست؟

اولاً: امکان دارد کسی بگوید: امر اول ساقط نشده چرا که قضاء تابع اداء است در نتیجه کسانی که نماز فوت شده را قضاء می‌کنند با همان امر اول قضاء می‌کنند؟ چرا؟

چون اقم الصلواتی که وارد شده نماز ظهر را بر ذمه تو آورده و اگر صد سال هم بگذرد باید آن را بخوانی پس در چیزهایی که قضا وجود دارد با معصیت این امر ساقط نمی‌شود، چرا؟

ص: ۲۷۸

زیرا فرمود: نماز بخوان و در این وقت بخوان.

حال اگر وقت گذشت و تو آن نماز را نخواندی یکی از دو مطلب که نماز در وقت معین است ساقط شد، لکن نماز بخوان که از شما ساقط نشد. پس هر وقت که شد باید بخوانی.

فی المثل برای تنظیر می گوئیم:

مولی تشنه است به عبد می گوید: تنگ آب را آب کن و بیاور.

اگر تنگ آب شکسته بود عبد باید بدون آب بیاید و یا می تواند در ظرف دیگری مأموریت خود را انجام دهد. خواهید گفت چون مطلوب دو تا است یک آب در تنگ و یکی آوردن آب اگر تنگ نشد، در ظرف دیگر مطلوب دیگر که آب است را انجام خواهیم داد و لذا حضرات گفته‌اند: قضاء تابع اداء است و ما می توانیم بخاطر همان امر اول قاعده اشتغال را پیاده کرده و نمازها را اتیان کنیم.

* آیا به نظر حضرات امکان دارد در یکجا هم قاعده اشتغال جاری کرد و هم قاعده استصحاب؟

بله؟ مثلاً هنوز آفتاب غروب نکرده و شما شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده‌اید یا نه؟

۱- چون در قاعده استصحاب حالت سابقه لحاظ می شود، استفاده کرده می گوئید من که قبلاً این نماز ظهر و عصر را نخوانده بودم و نمی دانم که بعداً خوانده‌ام یا نه؟ می گوئید: الاصل عدم الاتیان. یعنی اصل این است که خیر من ظهر و عصر را بجا نیاورده‌ام.

۲- از قاعده اشتغال استفاده کرده، می گویی: من می دانم که از جانب مولی بر من امر شده که نماز ظهر و عصر را بخوان، لکن نمی دانم که این دو نماز از من ساقط شده است یا نه؟ حال می گویی اشتغال ذمه یقینی مستدعی فراغت یقینی از ذمه می خواهد و نه حالت سابقه، و لذا نماز را می خوانی.

ص: ۲۷۹

متن:

هذا، و لكنّ الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام. أمّا أولًا: فلائذ من المحتمل - بل الظاهر - على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كلّ من الأداء و القضاء تكليفا مغايرا للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء و وجوب تداركه بعد فوته - كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل (۱) و أمر القضاء به بوصف الفوت (۲)، و يؤيده: بعض ما دلّ على أن لكلّ من الفرائض بدلا و هو قضاؤه، عدا الولاية - لا من باب الأمر بالكلّي و الأمر بفرد خاصّ منه، كقوله: صم، و صم يوم الخميس، أو الأمر بالكلّي و الأمر بتعجيله، كردّ السلام و قضاء الدّين، فلا - مجرى لقاعدة الاشتغال و استصحابه.

و أمّا ثانيا: فلائذ منع عموم ما دلّ على أن الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت (۳) - لا يعتدّ به للمقام، خال عن السند. خصوصا مع اعتضاده بما دلّ على أن الشكّ في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السّلام: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» (۴)، و مع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أمّا ثالثا: فلائذ لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار ما فات منهما، و لا أظنّهم يلتزمون بذلك، و إن التزموا بأنّه إذا وجب على الميت - لجهله بما فاته - مقدار معين يعلم أو يظنّ معه البراءة، وجب على الوليّ قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهرا على الميت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف.

و أضعف منه: التمسك في ما نحن فيه بالنصّ الوارد في: «أن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتّى لا يدري كم صلّى من كثرته» (۵)، بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات و لم يحص، لا أنّه مختصّ بالنافلة. مع أن الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

۱- كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ E، الإسراء: ۷۸.

۲- انظر الوسائل ۵: ۳۵۰، الباب ۲ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأول.

۳- الوسائل ۳: ۲۰۵، الباب ۶۰ من أبواب المواقيت، الحديث الأول.

۴- الوسائل ۱: ۳۳۰، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۲.

۵- الوسائل ۳: ۵۵، الباب ۱۸ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ۲.

ص: ۲۸۰

ترجمه:

پاسخ شیخ از ادعای مشهور

اما انصاف این است که این توجیه حضرات (که قاعده اشتغال را در ما نحن فیه جاری کردند) ضعیف است به فرض که استناد اصحاب ما در این مقام که (اظهار می‌داشتند صلی حتی یظن الفراغ) به این قاعده اشتغال بوده باشد.

و اما دلایل شیخ اعظم بر این ضعف**اشاره**

این است که: اولاً- احتمال دارد و بلکه ظاهر بنا بر اینکه قضاء به سبب امر جدید باشد، این است که وجود هر یک از اداء و قضاء تکلیفی مغایر و جدای از تکلیف دیگر است و این (امر به اداء و امر به قضاء) از قبیل امر به وجوب شیء و امر به وجوب تدارک آن شیء (یعنی بدل) است پس از فوتش.

همان‌طور که کشف می‌شود از آن (تغایر)، تعلق امر به اداء به نفس الفعل (یعنی خود نماز فی المثل ظهر) و امر به قضاء به نماز فوت‌شده. و تأیید می‌کند (تغایر این دو امر را) برخی احادیث که دلالت دارد بر اینکه برای هر یک از فرائض بدل و جایگزینی هست و آن عبارت است از:

قضاء آن فریضه به جز ولایت (که قابل بدل نیست و باید در اهلش قرار داده شود) و نه از باب امر به کلی و امر به فرد خاص (مثل صم و صم فی الیوم الخمیس و ...)

پس (ما نحن فیه جای استصحاب و اشتغال نمی‌باشد).

ثانیاً: اینکه می‌گفتید قاعده فراغ که دلالت دارد بر اینکه شک در انجام (نماز) پس از خروج از وقت مربوط به ما نحن فیه نیست و خالی از استناد است.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب از شروع بحث تا بدین جا در ما نحن فیه چه بود؟

شروع بحث از اینجا بود که آیا شبهه وجوبیه موضوعیه جای برائت است و یا جای احتیاط؟ فی‌المثل اگر من ندانستم که آیا نمازی از من فوت شده تا قضاء بر من واجب باشد و یا فوت نشده تا اینکه چنین قضائی بر عهده من نباشد تکلیف چیست؟ جناب شیخ فرمود: باید اصالة البراءة جاری کنید بدین معنا که چیزی از شما فوت نشده و قضائی بر شما واجب نمی‌باشد. سپس این بحث منجر شد به بحث اقل و اکثر.

شیخ در اینجا نیز فرمود: اگر اجمالا بدانی که نمازی از تو فوت شده، لکن نمی‌دانی اقل است و یا اکثر؟ اقل را که متیقن است اتیان و در اکثر برائت جاری نما. در اینجا بود که طرفین به بحث باهم پرداختند و نتیجه نظر شیخ این شد که: علم اجمالی منحل می‌شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی در اکثر که اقل را اتیان و در اکثر برائت جاری می‌شود و مشهور علماء مخصوصا تا زمان شهیدین معتقد بودند که: قضاء حتی یظن الفراغ و یا قضی حتی یعلم الفراغ.

* حال شیخ به دنبال این بود که ببیند وجه این مطلب مشهور چیست و پاسخ آن چه می‌باشد؟ و لذا چهار وجه برای این فتوای حضرات ذکر نمود. تقریر وجه اول فتوای مشهور توسط شیخ چگونه بود؟

می‌فرماید حضرات مشهور می‌گویند: علم اجمالی داریم، لکن نمی‌دانیم که آیا اقل را باید قضا نمود و یا اکثر را. وقتی پای علم اجمالی به میان آید اشتغال به ذمه حاصل می‌شود. اشتغال ذمه یقینی، مستدعی برائت یقینیه است. و برائت یقینیه به این است که اکثر را من باب مقدمه علمیه اتیان کنی.

* برای روشن شدن مطلب به مثال‌های زیر توجه شود؟

۱- اگر دو ظرف در مقابل شماسه و شما شک دارید که این ظرف خمر است و یا آن ظرف باید من باب مقدمه علمیه از هر دو ظرف اجتناب کنید.

۲- چنانچه شک کردید که ظهر واجب است یا جمع؟ باید من باب مقدمه علمیه احتیاط کرده هر دو را بجای آورید.

۳- هنگام اشتباه قبله باید من باب مقدمه علمیه احتیاط کرده به چهار جهت نماز بخوانید حال:

در ما نحن فیه نیز شما اجمالا می‌دانید که نمازهایی از شما فوت شده چه کم چه زیاد باید براساس قاعده اشتغال و از باب مقدمه علمیه احتیاط کرده اکثر را به جای آوری. این بود خلاصه قاعده اشتغال در باب علم اجمالی.

ص: ۲۸۲

* خلاصه پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

می‌فرماید: بله ما در باب علم اجمالی یک قاعده اشتغال داریم و مقدمه علمیه را نیز در این باب لازم می‌دانیم، لکن آن علم اجمالی که منحل نشود مثل ظهر و جمعه و یا انائین مشتهین و یا اشتباه قبله.

بله در این جور جاها احتیاط واجب است، اما آنجا که علم اجمالی منحل می‌شود، دیگر کالعدم است و فاقد اثر. حال ما نحن فیه نیز از آن دسته علم اجمالی‌هاست که منحل می‌شوند. چرا؟

زیرا که اقل متیقن است و اکثر مشکوک و لذا اقل را اتیان کرده در اکثر براءت جاری می‌کنیم.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل دوم حضرات یعنی استصحاب عدم چگونه بود؟

این بود که فی‌المثل اگر شما شک نمودید که نمازهای دیروزتان را بجا آورده‌اید یا نه؟ اصل، عدم اتیان را اقتضاء دارد یعنی الشک فی وجود کل حادث، عدمه.

چرا؟ زیرا همه حوادث مسبوق به عدم‌اند و لذا هرچه را که شک نمودی انجام داده‌ای یا نه؟ بگو الاصل، عدم الاتیان، پس واجب است که اکثر را انجام دهی.

* پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

نه تنها پاسخی از این استصحاب نداد، بلکه اشکالات وارده بر آن را نیز رد کرد و استصحاب مزبور را سر و سامان داد و لکن پاسخ آن در متن پایانی این بخش خواهد آمد.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل سوم مشهور یعنی: قاعده اشتغال در امر مشکوک چه بود؟

اولا بیان می‌دارد که این قاعده اشتغال غیر از آن قاعده اشتغال است که ابتدا روی آن بحث شد. چرا؟

زیرا آن قاعده اشتغال در مورد علم اجمالی و مقدمه علمیه بود، لکن این قاعده اشتغال مربوط به شک در سقوط یک امر است.

فی‌المثل یک امری آمده بود و ما نمی‌دانیم ساقط شده است یا نه؟ که قاعده اشتغال جاری می‌شود و اشتغال یقینی براءت یقینیه می‌طلبد.

برای مثال اول ظهر امری از جانب مولی متوجه من شد ولی شک دارم که این امر از من ساقط شده است یا نه؟ که این شک، شک در سقوط امر است.

در اینجا نیاز به قاعده اشتغال است و اشتغال هم براءت یقینیه می‌خواهد و ربطی به علم اجمالی ندارد.

* نکته اساسی در اینجا چیست؟

این است که قاعده اشتغال را چگونه در اینجا جاری می‌کنند؟

* پاسخ آنها چیست؟

این است که می‌گویند روی این حساب که امری آمده و نمی‌دانم که این امر ساقط شده یا نه؟

ص: ۲۸۳

* پس سؤال شیخ از چیست؟

این است که در ما نحن فیه که من شک می‌کنم اقلّ از من فوت شده و یا اکثر؟ حضرات می‌گویند: نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری کنید.

* دوباره سؤال شیخ در این است که روی چه امری چنین دستوری می‌دهید؟ آیا روی ملاحظه امر اولّ که فرمود بلند شو و نماز بخوان، اینکه وقتش تمام شد و از بین رفت و یا به خاطر امر جدید یعنی اقص ما فات قاعده اشتغال جاری می‌کنید؟ اگر بگوئید بله روی امر جدید است خواهیم گفت نسبت به اکثر که شک دارم که در حقّ من حادث شده است یا نه؟ یعنی شک دارم که اصلاً اقص ما فات دارم یا نه؟

حال امری که من در حدوث آن شک دارم چه جای قاعده اشتغال است؟

بنابراین بفرمائید ببینیم این قاعده اشتغال را که به احتمال وجود امر جاری می‌کنید چه امری است آیا امر سابق مدّ نظرتان است و یا امر لاحق؟ اگر سابق است که مرتفع شد، اگر لاحق است که مشکوک است؟ چه پاسخ می‌دهید؟
حضرات مشهور پاسخ می‌دهند که:

اولاً: ما معتقدیم که قضاء تابع اداء است به این معنا که امر اولّ که آمد مادامی که انجام نگیرد ساقط نمی‌شود. حال اگر سؤال شود که چرا ساقط نمی‌شود، پس چرا فرموده نماز ظهر را از دلوک شمس تا غسق لیل از شما می‌خواهم و عمر این امر را همراه با مأمور به‌اش مشخص کرده و شما چطور می‌گوئید این مأمور به باقی است و تا انجام نشود امرش به پایان نمی‌رسد و چرا به این می‌گوئید این واجب موقت است پاسخ می‌دهند که: خیر این از باب تعدّد مطلوب است، چرا که مطلوب دوتاست یکی مأمور به آن است که تا انجام نشود از عهده شما ساقط نمی‌شود و یکی انجام آن مأمور به در آن وقت معین است که سپری شده و از بین رفته است.

لذا المقید یسقط و لکن المطلق یبقی.

* نتیجه بحث روی این مبنا چه می‌شود؟

این می‌شود که وقتی شما شک دارید که اکثر را اتیان کرده‌اید یا نه؟ خود احتمال می‌دهید که آن امر اولّ و مطلق مأمور به باقی است، لکن مقید آن بالاطاعه یا بالمعصیه از میان رفته است.

پس روی احتمال بقای امر اشتغال یقینیه حاصل می‌شود و اشتغال یقینی برائت یقینیه می‌خواهد.

پس باید احتیاط کرده، اکثر را بجای آورید. خلاصه اینکه به شما می‌گویند: ما قاعده اشتغال را در ما نحن فیه از روی تعدّد مطلوب درست می‌کنیم.

* چه نتیجه‌ای از این پاسخ حضرات به دست می‌آید؟

ص: ۲۸۴

این نتیجه که اگر مولی هم نمی‌فرمود: اقض ما فات ما به شما می‌گفتیم که اقض ما فات. چرا؟ زیرا که مطلوب مطلق این امر که نماز باشد به حال خود باقی و برعهده توست.

* اگر به مشهور گفته شود که قضا تابع ادا نیست، بلکه تابع امر جدید است چه پاسخ می‌دهید؟ می‌گویند اگر بگوئید قضا تابع ادا نیست بدین معنا که اگر شارع نمی‌فرمود:

اقض ما فات، کسی به شما نمی‌گفت روی امر اولی قضا کنید چرا که معصیت کرده و کار تمام شده است. به شما می‌گوییم: امر دوم تنها جنبه استکشاف دارد و نه جنبه استبداء یعنی: این امر دوم آمده تا قرینه شود و به ما بفهماند که آن امر اول چه مطلق چه مقید از میان رفت و منحل شد.

پس اگر ما قضاء را براساس امر جدید واجب بدانیم، این امر را استکشافی دانسته و نه استبدائی در نتیجه باز هم همان نتیجه را می‌گیریم که:

تولی که شک داری اکثر را بجا آورده‌ای یا نه؟ احتمال می‌دهی که آن امر اول هنوز هم باقی باشد و لذا باید قاعده اشتغال را اجرا کرده، اکثر را اتیان کنی.

* پاسخ شیخ از این استدلال حضرات چیست؟

شیخ در پاسخ به این استدلال که در حقیقت پاسخ از استصحاب قبلی نیز در آن وجود دارد می‌فرماید:

عیب اول این استدلال این است که از کجا معلوم که تعدد مطلوبی در کار باشد؟ و از کجا که امر اول منحل به مطلق و مقید شود؟ بلکه امر اول آمد و نماز را از دلوک شمس تا غسق اللیل واجب نمود و این امر تنها مقید است به آن وقت نه منحل به مطلق و مقید. لذا غروب که شد این امر یا بالاطاعة و یا بالمعصية تمام می‌شود. و اما قضائی که واجب است با امر جدید است، امر جدید نیز استکشافی نبوده بلکه استبدائی و تازه است. امر اول امری بود که رفته بود روی ادا و این امر جدید امری است که رفته روی قضاء به عبارت دیگر: موضوع امر اول ادا بود و موضوع امر دوم قضاء است و شما خلط مبحث کردید.

* و لذا شیخ می‌پرسد بالاخره این قاعده اشتغال را چگونه جاری می‌کنید اگر روی امر اول است که از بین رفته و اگر روی امر جدید است که شک در حدوث آن دارید؟ پس اشکال ما به قوت خود باقی است؟ تشبیه شیخ در مسئله چیست؟

می‌فرماید: ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء یک امر دارد و این یک امر، از قبیل امر به شیء و امر به بدل است. یعنی امری آمده روی شیء و امر دیگری آمده روی بدل آن شیء و این دو امر متغایرنند حال: در ما نحن فیه که مکلف شک دارد، جای قاعده اشتغال نمی‌باشد، چرا که امر به شیء که از میان رفت امر به بدل را هم که در حدوثش شک دارد.

پس ما نحن فیه از قبیل مطلق و مقید نیست که به فرض اگر مقیدش رفت مطلقش باقی باشد.

ص: ۲۸۵

به عبارت دیگر ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء از قبیل امر به کلی و امر به فرد آن کلی نیست.

و در تبیین آن به ذکر مثالهایی پرداخته، می‌فرماید: ما نحن فیه مثل اینجا نیست که مولی به عبدش می‌گوید: روزه بگیر، آن‌هم روز پنج‌شنبه بگیر تا روزه بگیر یک امر کلی باشد و روز پنج‌شنبه بگیر یک امر جزئی. و چنانچه عبد روز پنج‌شنبه روزه نگرفت، هرچند روزه آن روزش از بین رفته ولی روزه مورد نظر مولی سر جایش باشد و او موظف به اتیان آن در زمانی که امکان می‌یابد. پس ما نحن فیه از قبیل امر به شیء است به بدل آن است و نه از اموری که شما گفتید.

* دوّمین پاسخ شیخ چیست؟

می‌فرماید: مگر شما نمی‌گوئید شک پس از وقت قابل اعتناء نیست، حال اگر مکلف شک کرد که آیا دو سال پیش از این نمازهایش را خوانده است یا نه؟ آیا این شک بعد از وقت نیست؟ اگر هست پس چرا قاعده اشتغال جاری می‌کنید؟ اگر این شک قبل از تمام شدن وقت بود، استصحاب شما درست بود، لکن شک بعد از وقت است.

پس باید بدانید شک پس از وقت جای قاعده فراغ است یعنی بگو که ان شاء الله به جا آورده‌ام و این جواب هم از قاعده استصحاب است و هم از قاعده اشتغال.

* سومین پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که چطور قاعده اشتغال را فی ما تحمّله ابویه جاری نکردید و گفتید اقلّ را به جا آورید ولی در ما تحمّله عن نفسه جاری می‌کنید؟

پس: هنگام شک در اقلّ و اکثر نماز ابوین باید این قواعد را جاری می‌کردید چرا نکردید؟

ص: ۲۸۶

المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة و فيه مسائل:

المسألة الاولى فى حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث.

و لا ينبغى الإشكال فى إجراء أصالة عدم كل من الوجوب و الحرمة- بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص- إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي، بل و لو استلزم ذلك على وجه تقدم فى أول الكتاب فى فروع اعتبار العلم الإجمالى.

و إنما الكلام هنا فى حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة و عدمه، فإنّ فى المسألة وجوها ثلاثة:

الحكم بالإباحة ظاهرا، نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب، و التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا و لا واقعا و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه.

و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج فى الفعل و لا فى الترك بحكم العقل، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح.

ص: ۲۸۷

ترجمه:

[مطلب سوم: در جایی که امر بین وجوب و حرمت دایر شود]**مسئله اول [در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل بر یکی از وجوب و حرمت]****اشاره**

در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل (اجمالی) بر یکی از وجوب و حرمت. چنانکه اگر اختلاف کنند امت مسلمان بر دو قول به گونه‌ای است که نبود قول سوم از آن دانسته می‌شود. (مثلاً برخی ردّ سلام را بر مصلی واجب و برخی آن را حرام دانسته‌اند، حال درست است که هیچیک از وجوب و حرمت بر ما معین نشده و لکن اجمالاً می‌دانیم که یکی از این دو برعهده ماست و نه امر دیگری).

مرحله اول از بحث

و اشکال کردن به اجراء اصالت عدم هریک از وجوب و حرمت (که به معنای نفی و برداشتن اثر (و یا آثار) اختصاصی متعلق به هریک از آن دو است شایسته نیست در صورتی که (این اجراء) مستلزم مخالفت (علم اجمالی) و علم تفصیلی عملی نباشد، بلکه بنا بر آن قوی که در اول کتاب در فروع اعتبار علم اجمالی گذشت اگر مستلزم (مخالفت علم اجمالی عملی هم باشد) مشکل ندارد (چرا که برخی گفته‌اند علم اجمالی کالعدم و فاقد اثر است).

مرحله دوم از بحث

سخن ما در اینجا (یعنی: دوران بین المحذورین) در حکم واقعی است از این جهت (که آیا) اصالة البراءة جاری می‌شود یا نه؟ (با اینکه علم اجمالی ما به جنس تکلیف است. یعنی: اجمالاً می‌دانیم که یا وجوب است و یا حرمت).

اقوال و وجوه مختلفه در این مسئله

۱- حکم به اباحه ظاهریه (و اجراء اصل برائت نسبت به هریک از احتمال وجوب و حرمت) مثل: شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه.

۲- توقف است به معنای حکم نکردن به چیزی نه ظاهری و نه واقعی (و بلا- حکم فرض کردن مسئله است) و بازگشت توقّف به القاء شارع است در (بلا- حکم بودن) هریک از دو احتمال، پس به حکم عقل حرجی در فعل و ترک وجود ندارد (در نتیجه: به خاطر بلا حکم بودن هم فعلش جایز است، هم ترکش)، و گرنه (اگر برای یک طرف حکم تراشی کنیم) ترجیح بلا مرجح لازم آید.

۳- وجوب اخذ به یکی از دو طرف وجوب و یا حرمت است بعینه و یا لا بعینه.

(تشریح المسائل)

* دومین اصل از اصول عملیه چه اصلی است؟

اصالهُ التَّخْيِيرِ است که:

۱- یک اصل عقلی محض است، یعنی حاکم به آن عقل مستقل است.

۲- مجرای آن، دوران بین المحذورین است

* دوران بین المحذورین در دو عمل است یا درک عمل؟

۱- گاهی در دو عمل است، مثلاً- علم اجمالی داریم به اینکه در اسلام یا نماز جمعه واجب است و یا شرب خمر حرام، لکن علم

تفصیلی نداریم که حکم شرعی کدام است؟ آیا وجوب جمعه است و یا حرمت شرب خمر؟

* در چنین مواردی باتوجه به وجود علم اجمالی جای جریان احتیاط و یا اجراء اصل عدم؟

چون اجراء اصل عدم در ناحیه احتمال وجوب و احتمال حرمت مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی است و علم اجمالی هم

واقع را در ما منجز می کند، جای جریان احتیاط است. یعنی: هم باید نماز جمعه را اتیان کنیم، هم باید شرب خمر را ترک نماییم. و

گاهی اشتباه واجب با حرام در یک عمل است که از این اشتباه تعبیر به دوران امر بین المحذورین می شود.

* مورد بحث ما در اینجا کدام یک از دو مورد فوق است؟

مورد اخیر است یعنی آنجا که اشتباه واجب با حرام در یک عمل است. مثل اینکه شما شک کنید که آیا جواب سلام بر مصلی

واجب است یا حرام؟ و آیا دفن میت کافی واجب است یا حرام.

* منظور از دوران بین المحذورین چیست؟

این است که مکلف نمی تواند که هر دو طرف وجوب و حرمت را رعایت کند چرا که اجتماع نقیضین پیش می آید. به عبارت

دیگر: نه موافقت قطعیه با هر دو طرف میسورات و نه مخالفت قطعیه.

* پس تکلیف چنین مکلفی چیست؟

این است که:

۱- یا عمل واحد را انجام می دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و موافقت احتمالی حاصل می شود.

۲- و یا عمل واحد را ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت کرده و موافقت احتمالی حاصل می شود.

* صور مختلف شک را جهت یادآوری در یک چارت مختص نشان دهید.

- صور شک به طور کلی ۴۸ صورت است. از مجموعه این صور ۲۴ تا مربوط به استصحاب و ۱۲ تا مربوط به احتیاط و ۱۲ تا مربوط

به دو اصل برائت و تخیر است.

ص: ۲۸۹

* صور اخیر تحت چه عناوینی مطرح شده‌اند؟

تحت عنوان سه مطلب:

- مطلب اول: شك در تكلیف و شبهه وجوبیه است که دارای چهار مسئله بود و بیان آن در بحث براءت گذشت که مجرای اصل براءت است.

- مطلب دوم: شك در تكلیف و شبهه وجوبیه که دارای چهار مسئله و مجرای اصالة البراءة است که مفصلاً مورد بحث قرار گرفت.

- مطلب سوم: شك در (نوع) تكلیف (و نه جنس آن) و دوران بین المحذورین است که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد و مجرای اصالة التخییر است.

* مطلب اخیر دارای چند مسئله است؟

دارای چهار مسئله است:

دوران بین المحذورین بجهت فقدان نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت اجمال نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت تعارض نصّین.

دوران بین المحذورین بجهت شبهه موضوعیه.

* اولین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین یعنی: وجوب و حرمت است

* منشا این شبهه چیست؟

فقدان نصّ.

* آیا مراد از فقدان نصّ در اینجا این است که اصلاً نصّی وجود ندارد؟

خیر، بلکه اجمالاً می‌دانیم که یکی از وجوب و یا حرمت دلیل دارد ولی این حکم کدامیک از وجوب و یا حرمت است نمی‌دانیم.

به عبارت دیگر: دلیل بر تعیین یکی از آن دو نداریم.

فی‌المثل: نصف علماء امت فرموده‌اند نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و نصف دیگر فرموده‌اند:

حرام است.

* با توجه به مقدمات مزبور مراد از (كما اذا اختلفت الأمة علی القولین ...) چیست؟

این است که:

۱- از طرفی برحسب روایات متواتره می‌دانیم که هیچ واقعه و حادثه‌ای خالی از حکم نیست.

ص: ۲۹۰

۲- و از طرف دیگر هر دو گروه امت بر اینکه حکم ثالثی در این واقعه غیر از وجوب یا حرمت وجود ندارد متفق‌اند.

پس: امر منحصر می‌شود به یکی از این دو که جمعه یا واجب است یا حرام، لکن هیچ دلیلی بر تعیین یکی از این دو وجود ندارد:

و یا فی‌المثل:

نصف علماء امت گفته‌اند: دفن میّت کافر واجب است و نصف دیگر گفته‌اند حرام است. یعنی همچون مثال قبل دوران بین المحذورین است.

حال سؤال این است که: در چنین مواردی چه باید کرد؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور جهت روشن شدن محل نزاع بفرمایید مباحث موجود در دوران امر میان وجوب و حرمت راجع به چیست؟

۱- یک بحث راجع به استصحاب عدم هریک از وجوب و حرمت است که به مناسبت اینجا مطرح شده است.

۲- و یک بحث راجع به اصول ثلاثه دیگر است که باید دید ما نحن فیه مجرای کدامیک از آنهاست؟

* حاصل مطلب در (و لا ینبغی الاشکال فی اجراء اصالة عدم کلّ من الوجوب و الحرمة ...) چیست؟

این است که: استصحاب عدم نسبت به آثار مختصه هریک از وجوب و حرمت بلا اشکال است.

فی‌المثل: شما نذر کرده‌ای که اگر زمانی واجبی را انجام دادی به شکرانه آن ۱۰۰ تومان صدقه بدهی.

حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی و یا میّت کافر را دفن کردی شک کنی که آیا نماز جمعه واجب است و شما

واجبی را انجام داده‌ای تا تصدّق و وفاء به نذر بر شما واجب باشد یا نه؟

در اینجا می‌توانی استصحاب کنی عدم وجوب را و نتیجه بگیری که پس تصدّق بر من واجب نیست.

و یا فی‌المثل: نذر کرده‌ای که هرگاه حرامی را ترک نمودی به شکرانه این ترک حرام ۲۰۰ تومان صدقه بدهی.

حاصل آمد و پس از اینکه شرب تنن را ترک کردی شک کنی که آیا شرب تنن حرام است تا تو ترک حرامی کرده و تصدّق بر

تو واجب باشد و یا اینکه نه حرام نیست؟

در اینجا استصحاب می‌کنی عدم حرمت را و نتیجه می‌گیری عدم وجوب تصدّق را بر خودت.

* پس مراد از (بمعنی نفی الآثار المتعلقة بکلّ واحد منهما بالخصوص) چیست؟

این است که: استصحاب عدم چنانکه گذشت تنها در آثار مختصه هریک از وجوب و حرمت اجراء می‌شود و نه در آثار مشترکه

که بر کلّی و قدر جامع بار می‌شود.

ص: ۲۹۱

فی‌المثل: شما قسم می‌خورید که اگر مرتکب یک تکلیف الزامی شدی ۵۰۰ تومان صدقه بدهی حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی شک کنی که آیا نماز جمعه یک تکلیف الزامی است یا نه؟ چه می‌کنی در اینجا نمی‌توانی استصحاب کنی عدم وجوب و یا عدم حرمت جمعه را و نتیجه بگیری عدم وجوب تصدق بر خودت را. چرا؟ زیرا جمعه فی الواقع یا واجب است یا حرام و هر یک از این دو که باشد، شما مرتکب تکلیف الزامی شده‌ای، پس تصدق بر شما واجب است.

* پس مراد از (اذا لم یلزم مخالفة علم تفصیلی ... الی آخر) چیست؟
این است که:

۱- اجرای استصحاب عدم نسبت به آثار مختصه، تا زمانی قابل قبول است که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی نشود.
فی‌المثل: شما نذر کرده‌ای که چنانچه مرتکب حرامی شدی به جهت تنبیه خودتان دو هزار تومان صدقه بدهی و چنانچه واجبی را انجام دادی بعنوان شکرانه آن بیست هزار تومان صدقه بدهی.

حال اگر شما به‌عنوان مصلی پاسخ سلام سلام کننده را دادی و یا میت کافری را دفن کردی دیگر نمی‌توانی بگوئی، اصل عدم وجوب رد سلام است پس دادن ده هزار تومان بر من واجب نیست و نیز نمی‌توانی بگویی اصل عدم حرمت است پس بیست هزار تومان بر من واجب نیست چرا؟

زیرا شما علم اجمالی داری که یکی از ده و یا بیست هزار تومان از ملک شما خارج شده است. لذا با وجود علم اجمالی دیگر اصل عدم، جاری نمی‌شود.

۲- و نیز استصحاب عدم تا زمانی نسبت به آثار مختصه وجوب یا حرمت جاری می‌شود که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی حاصل شده از علم اجمالی نشود.

فی‌المثل: در مثال بالا- اگر با وجود علم اجمالی که ده یا بیست هزار تومان از ملک شما خارج شده، هر دو مقدار را بدهید و جاریه‌ای بخرید و با او مباشرت کنید، علم تفصیلی خواهید داشت بجز اینکه این قرابت و مباشرت حرام است.
یعنی: اجراء اصل عدم وجوب و حرمت منجر به این مفسده می‌شود. پس در اینجا جاری نمی‌شود.

* حاصل مطلب در (انما الکلام هنا فی حکم الواقعة من حیث جریان اصالة البراءة ... الی آخر) چیست؟
این است که:

سخن در ما نحن فیه یعنی دوران میان وجوب و حرمت و اینکه آیا اصالة البراءة در آن جاری می‌شود یا نه؟ که در این مسئله اقوال مختلفی وجود دارد.

ص: ۲۹۲

* قبل از بررسی اقوال مزبور بفرمایید که آیا اصل احتیاط در دوران بین المحذورین جاری می‌شود یا نه؟
قدر مسلم خیر.

* چرا و به چه دلیل؟

چون که احتیاط یعنی موافقت قطعی با تمام صور و حال آنکه فرض بحث در دوران بین المحذورین در جایی است که موافقت قطعی ممکن نیست زیرا که مکلف، اگر انجام دهد با احتمال وجوب موافقت کرده لکن با احتمال حرمت مخالفت نموده و اگر ترک کند با احتمال حرمت موافقت کرده لکن با احتمال وجوب مخالفت نموده.

در نتیجه: دائما موافقت و مخالفت احتمالی می‌باشد، و از اینجا جای احتیاط نیست.

* پس در باب دوران بین المحذورین چه باید کرد؟

پنج قول در این مقام مطرح است که باید یکی پس از دیگری مورد بررسی قرار گرفته

* مراد از (الحکم بالا باحۃ ظاهرا، نظیر ما یحتمل التحريم و غیر الوجوب) چیست؟

این است که: جماعتی در این گونه موارد نسبت به هریک از احتمال وجوب و حرمت اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه نموده‌اند به این معنا که:

۱- در جانب احتمال وجوب دلیل بر تعیین نداریم لذا شک می‌کنیم که آیا واجب است یا نه؟ در نتیجه اصل برائت از وجوب جاری می‌کنیم.

۲- و هکذا در جانب احتمال حرمت هم دلیلی بر تعیین حرمت نداریم لذا شک می‌کنیم که آیا حرام است یا نه؟ در نتیجه اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه می‌کنیم.

* مراد از (و التوقف بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهرا و لا واقعا) چیست؟

این است که جماعتی نیز در ما نحن فیه از نظر فتوا قائل به توقف شده‌اند. به این معنا که نه فتوا به اباحه می‌دهند و نه به وجوب و نه به حرمت و نه برطبق حکم ظاهری و نه واقعی.

بلکه اساسا حکم نکرده و واقعه را بدون حکم فرض می‌کنند آنگاه در مقام عمل در وسعت بوده و عملا لا و لابد یک طرف را انجام می‌دهد و هر طرف که باشد فاقد اشکال است.

یعنی: اگر انجام دهد با احتمال وجوب می‌سازد و اگر ترکش کند با احتمال حرمت می‌سازد.

* مراد از (وجوب الاخذ باحدهما بعینه ...) چیست؟

این است که:

جماعتی می‌گویند در این گونه موارد مکلف باید معینا جانب حرمت را اخذ کند یعنی: یجب علینا الالتزام باحدهما المعین و هو احتمال الحرمة لا الوجوب.

ص: ۲۹۳

* پس مراد از (او لا بعینه) در پایان متن سؤال فوق چیست؟

این است که: در ما نحن فیه، جماعتی فتوا به تخییر استمراری داده‌اند به این معنا که: در دوران بین المحذورین وظیفه ما اخذ به یکی از وجوب حرمت است لا علی التعین.

یعنی: در انتخاب احدهما مخیر هستیم و این تخییر هم استمراری است. یعنی: هر واقعه‌ای از وقایع، حکم جداگانه‌ای دارد و مکلف در هر کدام از آنها مخیر است که جانب حرمت را اخذ کند و عمل را ترک کند و یا احتمال وجوب را ملتزم شود و عمل را اتیان نماید.

۲- و جماعتی فتوا به تخییر ابتدایی داده‌اند به این معنا که:

در مسئله دوران بین المحذورین باید به یک طرف اخذ کنیم ولی کدام طرف باشد در تعیین آن اختیار با ما است، منتهی تخییر ابتدایی است.

یعنی: اولین بار که چنین واقعه‌ای رخ داد و فی‌المثل میت کافری در خارج محقق شد مکلف مخیر است بین الفعل و الترك، لکن وقتی در این حادثه یک طرف را اخذ نمودیم باید در وقایع و حوادث آتیه نیز به همان طرف ملتزم شده و به آن اخذ نماییم. به عبارت دیگر:

اگر وجوب را اختیار کرده وجوب و چنانچه حرمت را برگزیده برای همیشه حرمت باشد.

* مقدمه بفرمایید عملی که امرش دائر است میان وجوب و حرمت تعبدی است یا توصلی؟

از چهار حال خارج نیست:

۱- یا کلاهما تعبدی باشند، بدین معنا که اگر فی الواقع واجب است تعبدی است و اگر حرام است باز هم تعبدی است.

۲- و یا یکی از دو احتمال بطور معین تعبدی و دیگری توصلی است، یعنی اگر مثلاً در واقع واجب باشد، تعبدی است و چنانچه حرام باشد توصلی است که ترکش محتاج به قصد قربت نیست.

۳- و یا یکی از آن دو لا علی التعین تعبدی و دیگری توصلی است، لکن اینکه کدامیک معینا تعبدی و کدامیک توصلی است مشخص نیست.

۴- و یا کلاهما توصلی هستند یعنی اگر در واقع واجب باشد ذات العمل بدون قصد قربت واجب است و چنانچه حرام باشد. ترک العمل نیاز به قصد قربت ندارد.

ص: ۲۹۴

متن:

و محلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب و التحريم توصلينا بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة، لأنّه مخالفه قطعيه عمليه.

و كيف كان: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهرا، لعموم أدلّة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كلّ شيء لك حلال» (۱)، و قولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (۲)، فإنّ كلّا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، و غير ذلك من أدلته، حتّى قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر» على رواية الشيخ (۳)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا، فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر و لا نهى. هذا كلّه، مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذه على كلّ من الفعل و الترك، فإنّ الجهل بأصل الوجوب علة تامّة عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخليّة لانتفاء احتمال الحرمة فيه، و كذا الجهل بأصل الحرمة.

۱- الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ۲.

۲- الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۲۸.

۳- أمالي الطوسي: ۶۶۹، الحديث ۱۴۰۵ / ۱۲.

ص: ۲۹۵

ترجمه:

بیان محل نزع در مسئله

و محلّ (هریک از) این وجوه و اقوال آنجایی است که هریک از احتمال وجوب و احتمال حرمت توصلی باشد (مثل دفن الکافر واجب او حرام، هر کدام که باشد توصلی است).

به طوری که به مجرد موافقت (و دفن کافر، تکلیف) واجب ساقط می‌شود (و بالعکس اگر دفن او حرام باشد و دفن نشود باز حرمت ساقط می‌شود).

زیرا اگر هر دو تعبدی باشند، نیازمند به قصد امتثال تکلیف‌اند و یا یکی از آن دو، بطور معین تعبدی و نیازمند به نیت باشد، در عدم جواز طرح این دو (قول اول و دوم) و رجوع به اباحه اشکالی وجود ندارد (یعنی قول اول و دوم در این صورت بی‌معناست) زیرا (اخذ نکردن احد القولین) مخالفت عملیه است.

ادله شرعیّه و عقلیه در اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین**اشاره**

گاهی در محلّ کلام (یعنی دوران بین المحذورین) قائل به اباحه ظاهریه شده‌اند، به دلیل عموم و شمول ادله ظاهریه، مثل: ۱- قولهم: کلّ شیء لکّ حلال. ۲- و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. زیرا هریک از وجوب و حرمت علمش از بندگان خدا مستور و محجوب شده است (و به دلیل) سایر ادله اباحه ظاهریه حتی این سخن معصوم علیه السلام که می‌فرماید: کلّ شیء مطلق بنا بر روایت شیخ طوسی (چون یرد امر او نهی یعنی: یرد امر تعینا یا یرد نهی تعینا) چرا که ظاهر (حدیث) ورود یکی از این دو است به نحوی که (یکی از وجوب و یا حرمت) تفضیلاً دانسته شود.

پس: در ما نحن فیه صدق می‌کند که نه امری وارد شده (تعینا) و نه نهی (و لذا اباحه ظاهریه و دلالت ادله شرعیّه بر آن در اینجا ثابت است).

علاوه بر حکم عقل به قبح مؤاخذه به هریک از فعل و ترک، زیرا که جهل به اصل وجوب عقلا علت تامّه است برای قبح عقاب بر ترک (یعنی: در ما نحن فیه علم اجمالی به اصل وجوب نداریم بلکه اصل وجوب مشکوک است مثل: دعاء عند رؤیه الهلال که نمی‌دانیم واجب است یا نه برخلاف ظهر و جمعه که ما در اصل وجوب شک نداریم بلکه شک داریم که کدام یک از این دو واجب است)، بدون اینکه عدم احتمال حرمت آن (یعنی: قبح عقاب بلا بیان) مدخلیت داشته باشد (که فی المثل بگوییم: بله هنگامی که شک کردیم در اصل وجوب، قبح عقاب بلا بیان ندارد) و این چنین است (حکم) جهل به اصل حرمت (که جای جریان قبح عقاب بلا بیان است).

ص: ۲۹۶

متن:

و ليس العلم بجنس التكليف المرّد بين نوعى الوجوب و الحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مرّد، حتّى يقال: إنّ التكليف فى المقام معلوم إجمالاً.

و أمّا دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

أنّ المراد بوجوب الالتزام: إن ارید وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه، فإنّ فى الفعل موافقة للوجوب و فى الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقّف الموافقة فى المقام على قصد الامتثال.

و إن ارید وجوب الانقياد و التدین بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدین به كذلك، و إن علم إجمالاً وجب التدین بثبوتها فى الواقع، و لا- ينافى ذلك التدین حيث يباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهرى لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعى من حيث العمل، لا من حيث التدین به.

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ الالتزام و إن لم يكن واجباً بأحدهما، إلّا أنّ طرجهما و الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعى، و هو محرّم. و عليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأئمة على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام فى أحدهما.

توضيح الاندفاع: أنّ المحرّم و هو الطرح فى مقام العمل غير متحقّق، و الواجب فى مقام التدین الالتزام بحكم الله على ما هو عليه فى الواقع، و هو أيضاً متحقّق فى الواقع، فلم يبق إلّا وجوب تعيّد المكلف و تدينه و التزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعى، و هذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً.

ترجمه:

وجه اول در پاسخ به اینکه با وجود علم اجمالی چطور به ابامه رجوع نمودید

این است که: علم به جنس تکلیف که مرّد است میان نوع وجوب و حرمت (یعنی: اصلاً نمی‌دانم که حکم وجوب است یا حرمت) مثل علم به نوع تکلیف که متعلق است به امر مرّد (یعنی: وجوب و یا حرمت را می‌دانم لکن ظهر است و یا جمعه نمی‌دانم) نیست، تا اینکه گفته شود تکلیف در اینجا بالاجمال معلوم است.

ص: ۲۹۷

وجه دوم: در پاسخ به اینکه پس التزام به حکم خدا چه می‌شود

این است که: در ادعای وجوب التزام به حکم خدای تعالی (و ملتزم شدن به آن) بخاطر عمومیت دلیل وجوب انقیاد در برابر شرع (مثل: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...*) که هم شامل علم تفصیلی می‌شود و هم شامل صورت علم اجمالی). مراد از وجوب التزام: ۱- اگر وجوب موافقت عملی (با) حکم خدا اراده شده باشد، که آن در ما نحن فيه حاصل است، چرا که در فعل و انجام (دفن میت کافر مثلاً) موافقت با وجوب (حاصل می‌شود) و در ترک (دفن او) موافقت با حرمت، چرا که فرض در اینجا این است که: موافقت (با حکم خدا) متوقف بر قصد امثال نیست.

۲- و اگر وجوب انقیاد و تدین (قلبی) به حکم خدا اراده شده است که آن (نیز) در ما نحن فيه (یعنی دوران بین المحذورین) تابع علم به حکم است.

پس: اگر تفصیلاً دانسته شود این عمل واجب است یا حرام، (شما هم) تفصیلاً ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی. و اگر اجمالاً دانسته شود که این عمل واجب است (و یا حرام)، (شما هم) اجمالاً ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی فی الواقع (یعنی: علی ما هو علیه فی الواقع).

و این تدین (به حکم الله علی ما هو علیه فی الواقع) منافاتی ندارد با آن (حکم با اباحه ظاهریه) زیرا معلوم المخالفه بودن حکم ظاهری به نحو تفصیلی از جهت عمل با حکم واقعی جایز نیست و نه از جهت تدین به آن (یعنی: منافاتی ندارد که ظاهراً متدین به اباحه باشیم و واقعاً به علی ما هو علیه) و از این مطلب روشن می‌شود پاسخ آنچه گفته شد مبنی بر اینکه:

و اگرچه الزامی نسبت به یکی از این دو (وجوب و حرمت) واجب نبود و لکن طرح و دور انداختن این دو و حکم به اباحه ظاهریه طرح حکم واقعی خداوند است و این حرام است ولی عدم جواز ایجاد قول سوم در زمانی که امت بر دو قول اختلاف نمودند و معلوم است که امام در یکی از دو طرف است بر همین اساس بنا گردید.

توضیح آن دفاع این است که: آنچه حرام است طرح (حکم الله) در مقام عمل است که (در ما نحن فيه) تحقق ندارد. و (آنچه) در مقام تدین واجب است التزام به حکم خدا علی ما هو علیه است که آن هم در واقع (و دل هر مسلمانی) محقق است. پس (اشکالی) باقی نماند جز (اینکه شما قائل به) وجوب تعبد مکلف و تدین او شدید. در برابر آنچه احتمال دارد موافق با حکم واقعی باشد و این از جمله اموری است که اصلاً دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد.

ص: ۲۹۸

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و محلّ هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و الحرمة توصليا) چیست؟
بیان محلّ نزاع است مبنی بر اینکه:

اقوال و وجوه مذکور در جایی متصوّرنند که هر دو احتمال وجوب و حرمت و یا یکی از آن دو لا علی التعمین توصلی باشد. لکن اگر هر دو طرف وجوب و حرمت یا یکی از آن دو علی التعمین تعبدی باشد دیگر قول اول و دوم یعنی: اباحه و توقّف در چنین جایی جریان نخواهد داشت اگرچه اقوال دیگر احتمال جریان دارند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اگر هر دو طرف تعبدی باشد برای اجرای قول به اباحه و قول به توقّف محذور وجود دارد. و آن مخالفت عملیه قطعیه است.

فی المثل: جهر به بسم الله در نمازهای یومیّه یا واجب است یا حرام؟ هریک که باشد قصد قربت لازم دارد، لذا:

اگر گفتید بسم الله واجب است و من دوست دارم آن را جهر بخوانم می‌گوییم این جهری خواندن شما مخالفت عملیه است. چرا؟ زیرا که جهر به بسم الله یا واجب است یا حرام، اگر حرام باشد شما مرتکب حرام شده‌ای و اگر واجب باشد چون بدون قصد قربت است باز هم مخالفت کرده‌ای.

پس در اینجا جریان قول اول و دوم مستلزم مخالفت عملیه است، یعنی: یا واجب را ترک کرده‌ای یا حرام را بدون نیت ترک کرده‌ای. و حال آنکه بحث ما در موردی که مخالفت عملیه ممکن نباشد بلکه مخالفت و موافقت، احتمالی است و این منحصر به اقوال دیگر است.

* آیا اگر احدهما المعین تعبدی باشد باز هم اجرای قول به اباحه و توقّف مخالفت عملیه است؟

بله، چرا که فی المثل:

من نمی‌دانم جهر به بسم الله واجب است یا حرام؟ لکن این را می‌دانم که اگر واجب باشد قصد قربت لازم دارد و چنانچه حرام باشد نه.

حال اگر از شما پرسند که در اینجا قول به اباحه را اختیار می‌کنید و یا قول به توقّف را، چه می‌گویید؟

اگر بگویید قول اول را اختیار کرده و بسم الله را جهر می‌خوانم، به تو می‌گوییم:

این مخالفت عملیه است چرا که یا حرام را مرتکب شده‌ای و یا واجب را بدون قصد قربت اتیان نموده‌ای.

ص: ۲۹۹

و اگر بگویید: قول دوم یعنی جانب ترک را اختیار کرده‌ام باز به تو می‌گوییم:

بله، این انتخاب شما مستلزم مخالفت عملیه نیست، بلکه تنها مخالفت احتمالیه را به دنبال دارد.

بدین معنا که شاید واجب را ترک کرده باشی و لکن علم به مخالفت نداشته‌ای.

* مراد از (لعموم ادله الاباحه الظاهرية ...) چیست؟

دلیل قائلین به اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه: موضوع ادله براءت شرعیه، عدم العلم است و این موضوع در ما نحن فیه نیز موجود است پس این ادله در ما نحن فیه نیز جاری می‌شوند و سبب حکم به اباحه ظاهریه می‌شوند.

* اولین دلیل حضرات از ادله مزبور کدام دلیل است؟

این است که: در احادیث متعدده‌ای آمده است که:

(كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ فَتَدْعَهُ) حال غایت مذکور در این عموم شامل ما نحن فیه نیز می‌شود چرا که در ما

نحن فیه نیز ما علم نداریم که هذا العمل حرام بعینه، بلکه امر بر ما مشتبه است. لذا در ظاهر به حلیت و اباحه حکم می‌کنیم.

نکته: رأی مرحوم آخوند نیز همین است که بیان شد.

* دومین دلیل حضرات از ادله مزبور چیست؟

حدیث حجب است که می‌فرماید: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حال این عموم در ما نحن فیه نیز جاری و ساری است. چرا؟

زیرا که خصوص وجوب علمش از ما محجوب است، خصوص حرمت هم علمش از ما محجوب است، پس از عهده ما مرفوع است و این همان مطلوب ماست.

* سومین دلیل حضرات از ادله مزبور چیست؟

این است که حدیث دیگر می‌گوید: كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ فِيهِ نَهْيٌ:

۱- نسبت به خصوص وجوب، امری نداریم پس اصالة البراءة جاری می‌کنیم.

۲- و نسبت به خصوص حرمت هم نهی نداریم، و لذا حکم می‌کنیم به اباحه ظاهریه به عبارت دیگر می‌توان گفت.

۱- به حکم صدر حدیث در دوران بین المحذورین نیز حکم اباحه و اطلاق است.

۲- و غایت حدیث که حتی یرد ... باشد در ما نحن فیه نیز حاصل نشده است چرا؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: حَتَّى يَرِدَ فِيهِ أَمْرٌ تَفْصِيلاً يَأْتِي فِيهِ نَهْيٌ تَفْصِيلاً

ص: ۳۰۰

و حال آنکه در ما نحن فیه ما علم اجمالی داریم به ورود احدهما و نه علم تفصیلی پس: حکم می‌کنیم به اباحه ظاهریه.

* پس مراد از (مضافا الی حکم العقل بقبح المؤاخذه علی کل من الفعل و الترتک ... الخ) چیست؟

دلیل حضرات است بر جریان براءت عقلی در ما نحن فیه (دوران بین المحذورین) مبنی بر اینکه:

- نسبت به خصوص و جوب در ما نحن فیه بیانی از شارع نرسیده.

- عقاب بلا بیان قبیح است.

پس: مکلف مرخص و آزاد است.

و:

نسبت به خصوص حرمت هم در ما نحن فیه بیانی از شارع به ما نرسیده.

عقاب بلا بیان هم قبیح است.

پس: مکلف مرخص و آزاد است.

به عبارت دیگر:

گاهی شک ما بعنوان شک در تکلیف، شک در اصل و جوب است.

و گاهی شک ما بعنوان شک در مکلف به، شک در مصداق و فرد و جوب است.

حال در قسمت اول که شک ما در اصل و جوب است، عقل حکم می‌کند به اینکه: عقاب بلا بیان قبیح است. بنابراین:

جهل شما به اصل و جوب علت تامه است برای قبح عقاب بر ترک، اعم از اینکه احتمال حرمت در آنجا منتفی باشد مثل مواردی که

در شبهات و جوبیه بود و یا اینکه نه منتفی نباشد بلکه احتمال حرمت هم باشد مثل ما نحن فیه که در حکم عقل تفاوتی وجود

ندارد، چه احتمال حرمت باشد یا نباشد.

رای ابتدا از شیخ نیز همین است که گذشت.

* نظر جناب شیخ را راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه بیان کنید؟

می‌فرماید: این قول اشکال ندارد، چرا که نه حرمت را می‌دانی و نه جوب را

پس: ادله براءت مثل: کل شیء مطلق در مورد تو جریان دارد.

به عبارت دیگر: شما نسبت به هر چیزی تا زمانی که تعیین علم به نهی و یا به امر به آن نداری مرخص و رها هستی.

* نظر اکثر حضرات اصولیین راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه چیست؟

این است که: قول به اباحه را در ما نحن فیه قبول ندارند و معتقد هستند که حتما باید یکی از دو احتمال

ص: ۳۰۱

را اخذ کرده و بدان مستلزم شد و لذا مکلف حق ندارد که هم احتمال وجوب و هم احتمال حرمت را طرح کند و به سراغ حکم سوّمی همچون اباحه ظاهریّه برود. و در اثبات این رأی دلائلی آورده‌اند که شیخ به نقل و نقد آنی پرداخته است.

* اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه چیست؟

وجود علم اجمالی در اینجا و ناسازگاری آن با قول به اباحه است، و لذا می‌گویند: علم اجمالی:

۱- گاهی به جنس تکلیف (یعنی: مطلق الاّزام) است. یعنی: یقین داریم به اینکه یک تکلیف الزامی از جانب مولی برعهده ما آمده است و لکن به تفصیل نمی‌دانیم که این الزام به جانب فعل است (که واجب باشد) و یا به جانب ترک است (که حرمت باشد)؟

۲- و گاهی علم اجمالی به نوع تکلیف است، یعنی یقین داریم که تکلیف الزامی وجوب است و وجوبی برعهده ما آمده و لکن تفصیلاً نمی‌دانیم که آیا واجب و مکلف به، ظهر است و یا جمعه؟

حال: اشکال این است که:

همان‌طور که علم اجمالی به نوع تکلیف منجز تکلیف است و حکم واقعی را برعهده مکلف فعلیت می‌بخشد و احتیاط واجب است و مخالفت قطعیه حرام می‌باشد.

همین‌طور هم علم اجمالی به جنس تکلیف که مورد بحث ماست نیز از همین قبیل است با این تفاوت که:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است، یعنی مکلف می‌تواند هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

۲- در دوران امر بین المحذورین احتیاط ممکن نیست، یعنی مکلف نمی‌تواند هم با احتمال وجوب موافقت قطعیه کند و هم با احتمال حرمت، و لکن ما لا یدرک کله لا یترک کله.

پس: حتماً باید به احد الاحتمالین ملتزم شد و طبق آن انجام وظیفه نمود.

به عبارت دیگر: تو در اینجا می‌دانی که این عمل یا واجب است یا حرام، چطور با داشتن علم اجمالی دو طرف تکلیف را کنار گذاشته و بوسیله ادله برائت حکم به اباحه می‌کنی، این غلط است.

خلاصه مطلب اینکه:

یا علم اجمالی منجز و مؤثر است یا نیست، اگر هست در هر دو باب و اگر نیست در هیچ کدام

* پس مراد از (و لیس العلم بجنس تکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمة کالعلم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف به علم اجمالی به نوع تکلیف قیاسی مع الفارق است.

ص: ۳۰۲

* چرا قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف با علم اجمالی به نوع تکلیف مع الفارق است؟
زیرا دو فرق اساسی در این دو وجود دارد:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است و حال آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۲- در علم اجمالی به نوع تکلیف اجراء اصل در یک طرف ترجیح بلامرجح است و در هر دو طرف مخالفت عملیه قطعیه. حال: هرکجا اجراء اصل مستلزم مخالفت قطعیه باشد جاری نمی‌شود و حال آنکه از اجراء اصل در ما نحن فیه (هر طرف که باشد) مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی‌آید چرا که مکلف: یا انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کند که با احتمال حرمت موافقت شد، پس علم اجمالی در اینجا منجز نیست.

بنابراین: اگر علم اجمالی در آن باب (به نوع تکلیف) مؤثر است دلیل بر آن نیست که در ما نحن فیه هم چنین باشد.

* عبارت اخرای پاسخ مذکور به زبان ساده‌تر و همراه با ذکر مثال چیست؟

این است که: شیخ می‌گوید:

شما اصولیین اشتباه می‌کنید چرا که علم اجمالی گاهی در نوع تکلیف است و گاهی در جنس تکلیف اگر علم اجمالی به نوع تکلیف باشد بله حق اجرای اصل برائت در چنین جایی نداریم.

مثل:

۱- علم اجمالی شما به وجوب یکی از ظهر و جمعه درحالی که شک دارید کدامیک از این دو معینا واجب است.

۲- و علم اجمالی شما به حرمت یکی از دو ظرف، که اجمالا- می‌دانید یکی از دو ظرف خمر است لکن شک دارید که این اناء خمر است یا آن را اناء.

و حال آنکه در ما نحن فیه علم اجمالی به نوع تکلیف نیست بلکه به جنس تکلیف است.

یعنی: ما می‌دانیم که تکلیفی هست اما نوع آن را که واجب است و یا حرمت نمی‌دانیم.

و لذا با وجوب علم اجمالی به جنس تکلیف، اجراء اصل برائت در هریک از دو طرف قضیه مستلزم مخالفت عملیه قطعیه نمی‌شود.

پس: قول به اباحه و اجرای اصل برائت در دوران بین المحذورین بلا اشکال است.

* دومین اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه ظاهریه چیست؟

این است که: احکام خدا نیاز به دو مطلب دارد. ۱- التزام ۲- امتثال.

ص: ۳۰۳

یعنی: هم باید متعهد و ملتزم به احکام الهی باشیم و هم در خارج به آن عمل کنیم، حال شما که در ما نحن فیه وجوب و حرمت هر دو را کنار گذاشته‌اید چه التزامی نسبت به آن دارید.

به عبارت دیگر: در دوران بین المحذورین یا حکم واقعی الهی در جانب وجوب است و یا در جانب حرمت پس: باید به احد الطرفين ملتزم باشیم و مجاز نیستیم که هر دو طرف را طرح کرده و به حکم ثالثی به نام اباحه ظاهریه ملتزم شویم. و الّا گرفتار مخالفت التزامیه می‌شویم. خلاصه اینکه هر کس در ما نحن فیه قائل به اباحه ظاهریه شود ملتزم به تکلیف بالاجمال نشده است.

* مقدمه بفرماید التزام بر چند نوع است؟

دو نوع:

۱- التزام قلبی، یعنی: قلباً به حکم الهی متدین باشیم و به آن گردن گذاریم.

۲- التزام عملی، یعنی در خارج و در مقام عمل با اعضاء و جوارح در برابر حکم الله تسلیم باشیم و به آن عمل کنیم.

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: وقتی شما حکم خدا را نوعاً ندانید می‌گویید:

حکم خدا را علی ما هو علیه فی الواقع ملتزم هستیم، فی المثل می‌گویی: جهر به بسم الله هر حکمی داشته باشد قبول دارم، دفن میت کافر هر حکمی داشته باشد قبول دارم.

و این غیر از این است که: شما بگویید حتماً باید احد الحکمین را انتخاب کرد.

به عبارت دیگر: از نظر التزام علی ما هو علیه فی الواقع را ملتزم می‌شوم لکن از نظر حکم، قائل به اباحه می‌شوم.

به عبارت دیگر: اگر مراد شما از وجوب التزام در ما نحن فیه، التزام عملی و موافقت عملیه با حکم الهی باشد به شما می‌گوییم:

۱- قطعیه در دوران بین المحذورین ممکن نیست.

۲- موافقت احتمالیه نیز در اینجا به خودی خود حاصل است چرا که به حسب فرض هر دو احتمال توصلی هستند.

حال مکلف: یا انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کند که با احتمال حرمت موافقت شده است. و اگر

مراد شما از وجوب التزام، وجوب التزام قلبی باشد به شما می‌گوییم:

اولاً: التزام قلبی در احکام شرعیّه فرعیّه یعنی: بخش احکام و اعمال جوارحی واجب نیست بلکه در مسائل عقیدتی واجب است

آن‌هم وجوب نفسی.

ص: ۳۰۴

ثانیا: بر فرض که وجوب التزام قلبی در فروع دین باشد به شما می‌گوییم:

وجوب التزام تابع علم به حکم است و نه یک حکم شرعی مستقل و لذا:

اگر علم تفصیلی به حکم داشته باشیم باید التزام تفصیلی هم به آن داشته باشیم، یعنی: معتقد شویم به خصوص وجوب صلاه و یا به خصوص حرمت شرب خمر و ...

و اگر علم اجمالی به حکم داشته باشیم باید به واقع آن‌گونه که هست ملتزم می‌شوم.

حال در ما نحن فیه:

مكلف ملتزم به حکم است علی ما هو علیه فی الواقع، بدین معنا که خدایا حکم تو را در این واقعه هر چه که هست قبول داشته و تسلیم هستم.

لکن چون تفصیلا آگاه به حکم نیست علی الظاهر ملتزم به اباحه می‌شود و التزام به اباحه در ظاهر بالتزام به واقع علی ما هو علیه منافاتی ندارد، چرا که حکم ظاهری نباید با حکم واقعی در مقام عمل مخالف باشد، لکن در مقام دلیلی بر این مخالفت وجود ندارد.

کما اینکه در باب شک در تکلیف و شبهات وجوبیه یا تحریمیّه احتمال می‌دهیم که در واقع عمل واجب باشد یا در واقع حرام باشد ولی در ظاهر اباحه را مستلزم شدیم.

* مراد از (من ان الالتزام و ان لم یکن واجبا باحدهما الا...) چیست؟

سومین و مهم‌ترین اشکال بر قول به اباحه است مبنی بر اینکه:

سَلَمْنَا که التزام باحدهما المعین در ما نحن فیه لازم نباشد چرا که وجوب چنین التزامی تابع علم تفصیلی به حکم واقعی است.

اما ما در اینجا یک چنین علم تفصیلی نداریم لکن طرح هر دو وجوب و حرمت و التزام به اباحه جایز نیست. چرا؟

چون مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح واقع نیز حرام است.

پس: باید یکی از آن دو را ملتزم شویم و در انتخاب و التزام مخیر هستیم.

* شاهد حضرات بر این مدّعی چیست؟

این است که بر همین اساس که طرح حکم واقعی جایز نیست حضرات گفته‌اند:

اگر علماء امت در موردی اختلاف کرده برخی قائل به حکمی شده و برخی دیگر قائل به حاکم دیگر در حالی که ما یقین به وجود

امام در یکی از دو گروه داریم، حق نداریم که هر دو قول را کنار گذاشته و احداث قوم سوم کنیم، چرا که مستلزم طرح قول امام

یعنی حکم واقعی است.

حال: به همان ملاک و معیار که در مسئله اختلاف امت بر دو قول احداث قول سوم جایز نیست.

ص: ۳۰۵

به همان ملاک در ما نحن فیه نیز التزام به اباحه ظاهریه نیز جایز نیست.

نکته: مناط همان طرح حکم واقعی است.

* عبارة اخراى اشکال حضرات به لسان ساده تر چیست؟

این است که:

حکم ظاهری نباید معلوم المخالفه للواقع باشد، بلکه باید طوری باشد که در آن احتمال موافق بودن با واقع داده شود.

حال آنکه شما می‌خواهید در ما نحن فیه یک حکم ظاهری پیاده کنید که مطابق با واقع نیست.

فی‌المثل: شما که می‌دانی دفن میت کافر یا واجب است یا حرام، اگر هر دو را کنار گذاشتی اصلاً احتمال می‌دهید که مطابق با واقع

باشد یا نه؟

خواهید گفت که خیر، چون قطع داری که یا واجب است یا حرام و اباحه‌ای در کار نیست.

پس: حکم به اباحه در اینجا که علم داریم به مخالفت با واقع درست نیست.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: از آنها سؤال می‌کند مرادتان از اینکه التزام به اباحه مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح حکم واقعی حرام است.

کدام طرح است؟ طرح در مقام عمل و یا طرح در مقام التزام.

۱- اگر مراد شما طرح التزامی است و حکم ظاهری التزاماً مخالف حکم واقعی بشود، این بلاشکال است. چرا؟ زیرا در دوران بین

المحدورین هرگز در اثر حکم به اباحه ظاهریه طرح عملی و مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی‌آید، چرا که شما بعنوان مکلف یا دفن

کافر را انجام می‌دهی و یا اینکه نه انجام نمی‌دهی، چون که شق سوّمی وجود ندارد. اگر دفن کردی با احتمال وجوب می‌سازد و

چنانچه دفن نکردی با احتمال حرمت می‌سازد.

۲- و اگر مراد شما طرح عملی باشد بدین معنا که حکم ظاهری عملاً مخالف حکم واقعی بشود بله حرف شما درست بوده و چنین

طرحی حرام است فی‌المثل:

۱- شما نمی‌دانی ظهر واجب است یا جمعه؟ اگر نه ظهر را بپذیرید و نه جمعه و حکم به اباحه ظاهریه کنید نتیجه‌اش این می‌شود

که شما اصلاً نماز نمی‌خوانی.

بله این مخالفت عملیه قطعیه با حکم واقعی است که یا ظهر است و یا جمعه.

۲- در انائین مشتبهین شما نمی‌دانی که این اناء نجس است یا آن اناء؟ حال اگر اصالة الاباحه جاری کرده و از هر دو اناء بخورید،

نتیجه‌اش این می‌شود که با حکم واقعی که فرمود: اجتنب الخمر عملاً مخالفت کرده‌ای و این حرام است و حق با شماست.

ص: ۳۰۶

۳- و اگر مرادتان این است که طرح در مقام التزام قلبی حرام و موافقت در مقام التزام واجب است به شما می‌گوییم: التزام در ما نحن فیه به یکی از دو صورت ذیل قابل تصور است:

۱- اینکه ملتزم شویم به احد الامرین معینا، که هیچ‌گونه دلیلی بر چنین التزامی نداریم.

۲- و اینکه ملتزم شویم به حکم الله واقعی علی ما هو علیه که این در ما نحن فیه حاصل است چرا که ما منکر حکم الله واقعی خداوند نیستیم بلکه آن را روی چشمان می‌گذاریم. لکن براساس روایات براءت و اباحه ظاهریه قائل به اباحه ظاهریه می‌شویم و این دو التزام تنافی ندارند.

* پس مراد از (و الحاصل: انّ الواجب شرعا هو الالتزام و التدين ... الخ) چیست؟

این است که: التزام و تدين به احکام واقعیه بر فرض وجوب، یک حکم شرعی مستقل نیست که مثل بقیه احکام شرعیه روی ذوات و طبایع رفته بر مکلف واجب باشد چه بداند یا نه؟ تا که کسی بگوید پس عند الجهل هم باید احتیاط بکند. خیر.

بلکه وجوب التزام به واقع، تابع علم به حکم واقعی است، یعنی: ۱- اگر علم تفصیلی به واقع دارم باید التزام تفصیلی هم داشته باشم و الا چنین التزامی در کار نیست.

فی المثل: بتوانم بگوییم: ۱- هذا واجب ۲- کلّ واجب يجب الالتزام به / فهذا يجب الالتزام به.

۲- و اگر علم اجمالی به واقع دارم باز باید به واقع علی ما هو علیه ملتزم شوم و این قبول و تصدیق واقع، منافاتی با التزام به اباحه ظاهریه ندارد. چرا؟

زیرا عمومات ادله براءت شامل ما نحن فیه هم می‌شود و گرنه در شبهات وجوبیه و تحریمیه هم امکان دارد که آنچه واقع است حرمت و یا وجوب باشد درحالی که ما قائل به اباحه ظاهریه می‌شویم.

ص: ۳۰۷

متن:

و الحاصل: أن الواجب شرعا هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي يحصل من ضمّ صغرى معلومة تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، و ليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلي.

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالة أحدهما على الأمر و الآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين (۱).

و لا يمكن أن يقال: إنّ الاستفادة منه - بتنقيح المناط - وجوب الأخذ بأحد الحكمين و إن لم يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، و هذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالا في المسألة الفرعية بواحد من الفعل و الترك، بل و لو لا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة، و الالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السّلام في بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (۲). و قوله عليه السّلام: «من باب التسليم» إشارة إلى أنّه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتمدة من أخبار الأئمة عليهم السّلام - كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السّلام، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنّا ثقاتنا» (۳) - و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتمدة المتعارضين ممتنعا، وجب التسليم لأحدهما مختيرا في تعيينه.

ثمّ إنّ هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشة أو منع، إلّا أنّ مجرد احتمالته يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، فافهم.

۱- الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴۲.

۲- الوسائل ۱۸: ۸۰، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۱۹.

۳- الوسائل ۱۸: ۱۰۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴۰.

ص: ۳۰۸

ترجمه:

عدم صحت قیاس ما نحن فیه با باب تعارض خبرین**اشاره**

و از مطالبی که گذشت، قیاس ما نحن فیه (یعنی: دوران بین المحذورین به جهت فقدان نصّ) با باب تعارض خبرین (یعنی: مسئله سوم) که هر دو خبر جامع شرایط حجّیت‌اند دو یکی از آن دو دلالت بر وجوب (دفن میت کافر) دارد و دیگری بر حرمت (آن)، باطل می‌شود.

چنانچه این (أحدهما یأمر و الآخر ینهی) مورد و مسئله بعضی اخبار وارده در تعارض خبرین است. و امکان ندارد که گفته شود: آنچه از روی تنقیح مناط از تعارض خبرین استفاده می‌شود، وجوب اخذ به یکی از دو حکم است. اگرچه دلیل معتبری برای معارض بودن هریک از این دو با دیگری نباشد (یعنی: و لو تعارض نصّین نباشد، بلکه اجمال نصّین و یا فقدان نصّین باشد).

استدراک

البته ممکن است گفته شود: سرّ مطلب در حکم شارع در آنجا (یعنی: مسئله سوم) به اخذ یکی از دو طرف، این است که: شارع اخذ به هریک از دو خبر را که به حسب فرض هر دو دارای شرایط حجّیت‌اند واجب فرموده است. پس: اگر اخذ به هر دو (ی آنها) باهم امکان نداشته باشد، ناگزیر از اخذ و اختیار یکی (از آن دو) هستیم (چنانکه فرموده: اذن فتخیر).

و این (اذن فتخیر) تکلیفی شرعی است که مربوط به (آن جنبه‌ای است که) در مسأله اصولیه است (یعنی: حجّیت الخبرین) که غیر از آن تکلیف (یعنی: وجوب یا حرمت) است که اجمالاً- تعلقش در مسئله فرعیّه به یکی از فعل (یعنی دفن کافر) و یا ترک (دفن او) معلوم است. بلکه اگر این نصّ حاکم به تخیر (یعنی: اذن فتخیر امام) در اینجا نبود، قول به تخیر از این جهت (در اینجا) امکان داشت (و خود چنین حکم داشتیم). به خلاف مسأله وجوب التزام، چرا که جز اخذ و اختیار به آنچه واقعا در این واقعه و حادثه صادر شده تکلیفی وجود ندارد. (یعنی: همان حکم الله واقعی). و التزام به این (حکم الله واقعی هم) که بدون نیاز به اخذ (و انگشت گذاشتن روی خصوص یکی از آن دو) حاصل است.

شاهد شیخ بر تفاوت میان باب فقدان نصّ با باب تعارض نصوص**اشاره**

و اشاره دارد به آنچه ما در این وجه گفتیم (که عجز تو باعث صدور اذن فتخیر شد): این قول امام علیه السلام در اخبار علاجیه است که فرمود:

ص: ۳۰۹

هریک از دو خبر را از باب تسلیم الحجّه اخذ کنی، تو را در وسعت قرار می‌دهد.

و این فراز از فرموده امام علیه السّلام که می‌فرماید: من باب التسلیم؛ اشاره دارد به هنگامی که تسلیم در برابر تمام اخبار وارده از ائمه، از طرق معتبره واجب است.

چنانکه این مطلب از اخبار وارده در باب تسلیم نیز آشکار می‌گردد، و از جمله این اخبار این سخن امام علیه السّلام است که می‌فرماید: هیچ عذر و بهانه‌ای برای احدی از پیروان ما در تشکیک در آنچه افراد مورد ثقّه ما از ما روایت می‌کنند وجود ندارد.

و حال آنکه تسلیم در برابر دو خبر متعارض وارده شده از طرق معتبره غیرممکن است پس تسلیم در برابر یکی از آن دو واجب و حال آنکه (مکلف) در تعیین (آن یکی) مخیر است.

احتمال سببیت هم در اینجا مانع از تعدی است.

سپس بدان که:

این وجه (که ما ذکر کردیم و گفتیم که: فرق است میان وجوب التزام به احد الحکمین و وجوب تسلیم در برابر احد الخبرین) اگرچه خالی از مناقشه و یا منع نیست، اما مجرّد احتمالی بودن این مطلب برای فرق میان مسئله مورد بحث ما (یعنی فقدان نصّ) و

مسئله سوّم (که تعارض نصّین است)، صلاحیت دارد.

و مانعی است که (شما) حکم ما نحن فیه را از حکم شارع به تخییر در مقام تعارض، استفاده کنی (چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

ص: ۳۱۰

(تشریح المسائل)

* مراد از (و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض) چیست؟

بیان چهارمین دلیل حضرات اصولیین است بر ابطال قول به اباحه مبنی بر اینکه: همان‌طور که در باب تعارض نصین که نصی دلالت بر وجوب دفن میت کافر دارد و نصی دیگر دلالت بر حرمت آن، از اخبار علاجیه استفاده کرده می‌گوییم: طرح هر دو حدیث صحیح نمی‌باشد و باید یکی از دو طرف را امثال نمود و در انتخاب آن یک طرف هم مخیر هستیم. همین‌طور هم در باب فقدان نصّ نمی‌توانیم هر دو طرف را طرح کرده به سراغ اباحه رویم بلکه باید یکی از آن دو را ملترم شده که در انتخاب آن نیز مخیر هستیم.

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

این است که: قیاس باب فقدان نص با باب تعارض نصوص مع الفارق است.

چرا که:

۱- در باب متعارضین هریک از دو خبر جامع الشرائط، حجّت هستند و الّا تعارض نمی‌کردند و عمل به هریک بر ما واجب می‌بود.
۲- لکن در اثر تعارض امکان اخذ به هر دو وجود ندارد، و لذا نوبت می‌رسد به اینکه باید به یکی از آن دو اخذ کنیم و از آنجا که اخذ به احدهما معینا مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

پس: نوبت به تخییر می‌رسد عقلا.

اما در ما نحن فيه ادله وجوب التزام به حکم الله، دلالت نمی‌کنند بر وجوب التزام به هر حکمی بخصوصه تا شما بگویید.

۱- در ما نحن فيه التزام به هر دو ممکن نیست پس باید به یکی ملترم شد.

۲- التزام به یکی ترجیح بلا مرجح است.

پس: باید تخییر را پذیرفت.

* پس مراد از (و یشیر الی ما ذکرنا من الوجه: قوله عليه السلام فی بعض ...) چیست؟

دلیل و شاهد شیخ است بر این فرق‌گذاری و تفاوت میان باب فقدان نصّ و باب تعارض نصوص مبنی بر اینکه: در برخی روایات متعارضین آمده: بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک.

حال: از طرفی کلمه: التسلیم دلالت دارد بر اینکه مکلف باید به هر آنچه از طرق معتبره از ائمه می‌رسد ملترم باشد.

ص: ۳۱۱

از طرفی تسلیم در برابر هر دو حدیث متعارض غیرممکن است.

از طرفی تسلیم در برابر احدهما المعین نیز ترجیح بلامرجح است.

پس: الّا و لا بد باید قائل به تخییر شد.

* مراد از (ثم ان هذا الوجه و ان ا... یخل) چیست؟

ضمن اشاره به اشکالی که در وجه مذکور وجود دارد و برای حکم به تخییر در متعارضین از آن استفاده شد و بعنوان شاهدی بر

تفاوت ما نحن فیه و باب متعارضین مطرح گردید، این استفاده بر مبنای سببیت درست است.

* چرا وجه مذکور مبتلا به اشکال است؟

زیرا در باب حجّیت خبر واحد دو قول وجود دارد: ۱- قول به سببیت ۲- قول به طریقت.

حال: وجه مذکور بر مبنای سببیت درست است و نه بر مبنای طریقت.

* چرا وجه مزبور بر مبنای سببیت صحیح است و اشکال این مبنا چیست؟

زیرا:

مسئله تعارض خبرین براساس سببیت، از باب تراحم مصلحتین است و قانون تراحم مصلحتین نیز این است که: اگر اهم و مهم بودند،

معینا باید اهم را اخذ و عمل نمود.

و اگر متساوین بودند عقل حاکم به تخییر می کند و بیان شارع مؤکد حکم عقل می شود.

* چرا وجه مزبور بر مبنای طریقت صحیح نبوده، و مبتلا به اشکال است؟

زیرا قاعده اولیه بر مبنای طریقت یا تساقط است یا توقّف، و حکم تخییر خلاف این قاعده و براساس نصوص است.

و لذا به مناط رعایت احکام واقعیه نباید واقع طرح شود.

حال: به همین مناط باید در ما نحن فیه نیز چنین کرد.

پس: وجه مذکور مبتلا به اشکال است لکن همین مقدار که سببیت را احتمال بدهیم کافی است که حق تعدی نداشته باشیم.

ص: ۳۱۲

متن:

و بما ذكرنا، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب و الحرمة. و ما ذكره في مسألة اختلاف الامية لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقاً. على: أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير - كما سيجيء - هو إرادة التخيير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة، و لذا اعترض عليه المحقق (۱): بأنه لا- ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأنّ التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.

و إن انتصر للشيخ بعض (۲): بأنّ التخيير بين الحكمين ظاهراً و أخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام. لكن ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه يابى عن ذلك، قال في العدة: إذا اختلفت الامّة على قولين فلا يكون إجماعاً، و لأصحابنا في ذلك مذهباً: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدلّ على أن المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقط و وجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، و هذا القول ليس بقوى. ترجمه:

اولاً: آنچه در مسأله اختلاف (علما) امت على القولين گفته‌اند، شمولش بر ما نحن فيه كه از (طرح دو قول) و رجوع به قول ثالث از جهت عمل مخالف قول امام نمى‌باشد (و صرفاً مخالفت التزامیه ظاهريه است) معلوم نيست. ثانياً: عدم جواز رجوع به قول ثالثى كه مطابق با اصل است، اجماعى و اتفاقى نيست (بلكه عده‌اى قائل‌اند كه يطرح القولان و يرجع الى الاصل).

ثالثاً: ظاهر كلام شيخ طوسى رحمه الله كه قائل به تخيير است (چنانكه در آينده خواهد آمد) همان اراده تخيير واقعى است كه مخالف قول امام عليه السلام است در اين مسئله (چون امام يا با اين گروهى است كه تعيينا

۱- المعارج: ۱۳۳.

۲- هو سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم و تبعه صاحباً القوانين و الفصول، انظر المعالم (الطبعة الحجرية): ۱۸۱، حاشية سلطان العلماء المبدوة بقوله: «هذا ممنوع فى العمل ... الخ»، و القوانين ۱: ۳۸۳، و الفصول: ۲۵۷.

ص: ۳۱۳

گفته وجوب و لا- غیر و یا با آن گروه است که گفته حرمت است و لا- غیر و حال آنکه شما گفتید تخییر و این خود قول سومی است که مخالف با آن دو قول است.)

اعتراض محقق رحمه الله به شیخ طوسی رحمه الله

و لذا جناب محقق برایشان اعتراض نموده به اینکه:

این تخییر (شما) جهت فراز از رجوع به قول ثالثی که (دیگران گفته‌اند) مطابق اصل است سودی ندارد، چرا که این تخییر (خود) طرح قول امام علیه السلام است.

اگرچه کمک کرده‌اند شیخ طوسی را برخی (مثل سلطان العلماء در معالم) به اینکه، این تخییر (شیخ طوسی) میان دو حکم ظاهری است و ملتزم شدن به یکی از آن دو طرف، همان مقدار ممکن است که از قول شارع در این مقام اخذ می‌شود (و به دست می‌آید).

لکن ظاهر کلام شیخ طوسی از این (تخییر ظاهری) ابا دارد، چرا که شیخ در عده فرموده است: وقتی امت اختلاف کردند بر دو قول (این دیگر) اجماع بسیط نمی‌باشد (بلکه اجماع مرکب است) و برای اصحاب ما در این مسئله دو مذهب است:

۱- برخی از ایشان می‌گویند: اگر این دو گروه متساوی‌اند در حالی که با هیچیک از این دو گروه دلیلی که موجب علم تفصیلی (ما) به صدق بشود و یا دلالت کند بر اینکه امام داخل در آن گروه است نباشد (هر دو قول) سقوط می‌کنند و تمسک به مقتضای عقل (اعم از اینکه اصل اولی در اشیاء) خطر باشد و یا اباحه، واجب می‌شود: (البته) بنا بر اختلاف مذاهبشان. و این قول (که یطرح القولان و یرجع الی الاصل) قول قوی و (قابل قبولی) نیست.

ص: ۳۱۴

متن:

ثم علله باطراح قول الإمام عليه السلام، قال: و لو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه و العمل بما في العقل. و منهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأي القولين، و ذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى.

ثم فرغ على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، و على القول الثاني عدم جواز ذلك، معللا بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، و قد قلنا: إنهم مخيرون في العمل، و لو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى.

و ما ذكره من التفرغ أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي، و إن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا، و قد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب، عند التكم في فروع اعتبار القطع، فراجع.

و كيف كان: فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم ب «طرح قول الإمام عليه السلام» الطرح من حيث العمل، فتأمل.

ترجمه:

سپس: این (عدم قوت و غیر قابل قبول بودن) را معطل کرده به (اینکه این قول مستلزم) طرح قول امام علیه السلام است و فرموده: اگر در اینجا طرح قول امام جایز باشد، ترک قول امام نیز در صورت تعیین و عمل به آنچه عقل حکم می کند جایز خواهد بود.

و برخی از علماء می گویند: ما در عمل مخیر هستیم به هر یک از دو قول (که بخواهیم) عمل کنیم. و این دو قول جاری مجرای دو خیراند هنگامی که تعارض می کنند.

سپس متفرغ نموده (و نتیجه گرفته):

- ۱- بر قول اول (که مطرح القولان و يرجع الی الاصل است) جواز اتفاق و اجماعشان بر یک قول را پس از اختلاف.
- ۲- و بر قول دوم (که تخییر بود) عدم جواز این اتفاق را پس از اختلاف، و علت آورده است (این عدم جواز اتفاق را) به اینکه لازم می آید از این (اتفاق نظر) بطلان قول دیگر درحالی که ما گفته بودیم که ایشان

ص: ۳۱۵

در عمل مخیرند و حال آنکه اگر اجماع ایشان بر یکی از دو قول باشد ناقض آن قول حق است (چرا که ایشان گفتند: در لوح محفوظ نوشته است که دفن کافر واجب و حرام بدین معنا که هر دو حق است حال چگونه می‌شود بر یک مسئله توافق کرده و آن را که حق می‌دانسته ناحق اعلام کند).

هرطور که باشد: این تفریع (و نتیجه) را که شیخ طوسی ذکر کرده قوی‌ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی (از جانب ایشان) است، اگرچه این قول به تخییر خالی از اشکال نیست.

پس (آنچه) پس از فک و تأمیل در عبارات ارباب فقه در باب اجماع مرکب آشکار است اراده ایشان (از) طرح قول امام علیه السلام، طرح قول امام از جهت عمل است.

حاصل و خلاصه مطلب به زبان ساده:

اشاره

- اصل بحث؛ اذا دار الامر بين المحذورين است و اقوالی در این مسئله مطرح است.
 - برخی حکم به اباحه کرده‌اند، چرا که معتقدند ادله اباحه و ادله برائت در اینجا جاری است.
 - ادله اباحه همچون: کل شیء مطلق و کل شیء لک حلال.
 - ادله برائت همچون: قبح عقاب بلا بیان و رفع ما لا يعلمون.
 - برخی نیز با قول به اباحه مخالفت کردند و وجوهی را در اثبات مخالفتشان ذکر نمودند.
 - وجه هفتمی نیز در کار است که شیخ رحمه الله متعرض آن نشده است و آن عبارتست از اینکه:
 اگر کسی در وقایع متعدده و تدریجی حکم به اباحه کند، منجر به مخالفت عملیه خواهد شد.
 فی‌المثل: شما گاهی اقدام به دفن میت کافر کرده و گاهی این عمل را ترک گفته‌ای حال اگر این عمل حرام بوده شما مرتکب شده‌ای و چنانچه واجب بوده ترکش نموده‌ای و این مخالفت عملیه تدریجیه است، چرا که گاهی واجب را و گاهی حرام به بطور متناقض انجام داده‌ای لکن اگر امر و جوب و حرمت در یک واقعه جمع بشود، حکم به اباحه اشکالی ندارد، زیرا مخالفت عملیه‌ای پیش نمی‌آید.

فی‌المثل: نذر کرده‌اید که گوسفندی را ذبح کنید، اما اکنون نمی‌دانید ذبح این گوسفند بر شما واجب است یا حرام؟ در اینجا: اگر حکم به اباحه کنید یا این عمل را انجام می‌دهید که با احتمال جوب می‌سازد و یا انجام نمی‌دهید که با احتمال حرمت می‌سازد، تکرار و تدریجی هم در کار نیست که نقیضی حاصل شود. حاصل و نتیجه این وجه: هرکجا حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیه است مثل: رد السلام علی المصلی یا دفن الکافر باید به یکی از دو طرف ملتزم شد. و هرکجا که واقعه واحد بود و حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیه نبود، حکم به اباحه فاقد اشکال است. سپس شیخ به بررسی بیشتر یکی از اقوال گذشته می‌پردازد و آن قول این بود که: اگر شما حکم به اباحه کنید، مستلزم طرح قول امام و یا حکم واقعی است. اگرچه شیخ در آنجا مطلب را پاسخ گفت، لکن در اینجا همان پاسخ را با اضافاتی در اینجا می‌دهد.

ص: ۳۱۶

حال باید دید این اضافات چیست؟ این است که: این اذا اختلف الامم على القولین، لا- یجوز طرحهما و الرجوع الی الثالث یک مطلب اتفاقی و اجمالی نیست. بلکه عده‌ای نیز گفته‌اند: یجوز طرحهما و الرجوع الی الاصل. ما نیز همین حرف را در اینجا زده‌ایم و گفته‌ایم که: می‌توان هر دوی وجوب و حرمت را با اصالة الاباحه کنار گذاشت و حکم به اباحه ظاهریه کرد چرا؟ زیرا: اولاً: آنجایی که گفته‌اند: لا- یجوز، مربوط به جایی است که مخالفت قطعیه عملیه لازم بیاید و نه طرح التزامی. ثانیاً: این لا یجوز اجمالی نیست بلکه قول بسیاری نیز طرح دو طرف و رجوع به اباحه ظاهریه است. ثالثاً: آنها را هم که گفته‌اند: لا- یجوز و قائل شده‌اند به احد القولین و حکم به تخییر کرده‌اند خود بر دو دسته‌اند:

۱- برخی قائل به تخییر ظاهری‌اند، بدین معنا که، تویی که نمی‌دانی این عمل واجب است یا حرام اصالة التخییر که یکی از اصول عملیه اربعه است جاری کن و این مستلزم طرح حکم واقعی نیست و ما به حکم واقعی علی ما هو علیه هرچه باشد ملتزم هستیم؟
 ۲- و برخی چنانکه از سخنان شیخ طوسی رحمه الله استفاده می‌شود قائل به تخییر واقعی‌اند بدین معنا که فی المثل: حکم دفن کافر واقعاً تخییر بین الوجوب و الحرمة است. حال: اگر کسی در این مسئله قائل به تخییر واقعی شد لازمه‌اش طرح دو طرف و رجوع به قول ثالث است. چرا؟ چون معنای اختلاف امت علی قولین این است که:

یک گروه می‌گویند: دفن میت کافر واجب است و لا غیر (یعنی: تخییر در کار نیست)

یک گروه می‌گویند: دفن میت کافر حرام است و لا غیر، و این یعنی: تخییر در کار نیست.

حال: وقتی شما قائل به تخییر واقعی می‌شوید معنایش این است که: هم واجب است هم حرام و این تخییر است و چنین تخییری مخالفت با قول امام است، چرا؟

زیرا که امام داخل در یک گروه است که گفته‌اند این است و لا غیر و حال آنکه شما با قول به تخییر این قول را رد کرده‌اید: اگر از شیخ پرسند که از کجای کلام شیخ طوسی استفاده کردید که منظور ایشان تخییر واقعی است؟ شیخ پاسخ می‌دهد که:

از اعتراض جناب محقق به ایشان است چرا که اگر تخییر ظاهری را از کلام ایشان نمی‌فهمید اعتراض نمی‌کرد و حال آنکه می‌گوید: جناب شیخ (طوسی)

شما یطرح القولان و الرجوع الی الثالث را نپذیرفتید و گفتید مستلزم طرح قوم امام است و حال آنکه سخن شما به طریق اولی مستلزم طرح قول امام است.

ص: ۳۱۷

(تشریح المسائل)

* مراد از (بما ذکرنا، يظهر حال قیاس ما نحن فيه علی حکم المقلد ... الخ) چیست؟

پنجمین دلیل مخالفین قول به اباحه است که ما نحن فيه را با تخییر المقلد عند اختلاف المجتهدین قیاس کرده می‌گویند: اگر دو مجتهد از تمام جهت مساوی بوده و اعلمیت یکی به دیگری معلوم نباشد لکن یکی از این دو راجع به فلان واقعه فتوای به وجوب بدهد و دیگری فتوای به حرمت، وظیفه مقلد چیست؟ اگر بگویید باید هر دو فتوا را طرح کند و به سراغ حکم دیگر برود، به شما می‌گوییم علماء چنین اجازه‌ای به او نداده بلکه او را مکلف می‌کنند به اخذ و عمل به یکی از دو فتوا

اگر بگویید اشکالی ندارد یکی از دو فتوا را معینا انتخاب می‌کند به شما می‌گوییم: تعیین احدهما و اخذ به یکی از آن دو معینا ترجیح بلا مرجح است. در نتیجه: نوبت به تخییر می‌رسد که باید یکی را اختیارا اخذ نماید. سر مطلب هم این است که: مقلد حق طرح هر دو را نداشته و باید حتی الامکان حکم واقعی رعایت شود. حال: همان‌طور که در مسئله مزبور حکم تخییر است در مسئله مورد بحث ما یعنی دوران بین المحذورین نیز حکم تخییر است و مکلف مخیر است که یکی از دو احتمال را اخذ و عمل نماید تا حکم واقعی حتی الامکان رعایت شود.

* دلیلشان در این قیاس چیست؟

اتحاد این دو باب در مناط مذکور یعنی: رعایت حکم واقعی است حتی الامکان

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

همان پاسخ به دلیل چهارم ایشان است فراجع.

* پس مراد از (و ما ذکره فی مسألة اختلاف الائمة لا يعلم شمول لما نحن فيه ...) چیست؟

همان شاهدی است که حضرات در دلیل سوم آوردند و در اینجا بعنوان یک دلیل مستقل در اثبات اصل تخییر در ما نحن فيه از آن استفاده کرده‌اند مبنی بر اینکه:

اگر علماء امت در مسئله‌ای دو گروه شدند و ما یقین کردیم که امام با یکی از دو گروه است، دیگر قائل شدن به قول ثالث معنا ندارد چرا که مستلزم طرح حکم واقعی است و چنین طرحی حرام است.

حال به همین مناط در دوران بین المحذورین نیز طرح هر دو احتمال جایز نیست، چرا که مستلزم طرح حکم واقعی است. این است که:

۱- اینکه می‌گویید قائل شدن به قول سوم جایز نیست چون مستلزم طرح قول واقعی است، مربوط به مواردی است که احداث قول سوم مستلزم طرح عملی و مخالفت عملیه با قول و یا حکم واقعی شود.

و لذا شامل مواردی مثل ما نحن فيه که صرفا مخالفت التزامیه ظاهریه است نمی‌شود. چرا که در

ص: ۳۱۸

ما نحن فیه از طرح هر دو احتمال نیز مخالفت عملیه‌ای حاصل نمی‌شود، چرا که یا انجام می‌دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می‌کند که با احتمال حرمت توافق نموده است.

۲- عدم جواز بر احداث قول ثالث اجمالی نبوده و خود اختلافی است چرا که عده‌ای هر دو قول را رد کرده و به اصل رجوع کرده‌اند.

۳- در همین مسئله اختلاف امت علی قولین، شیخ طوسی رحمه الله فتوای به تخییر داده است و حال آنکه قول به تخییر خود طرح قول امام است. چرا؟ زیرا امام تعیینی است و نه تخییری. و لذا این مسئله که خود اختلافی است نمی‌تواند دلیلی به ما نحن فیه باشد.

* مقدمه بفرماید تخییر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- تخییر ظاهری ۲- تخییر واقعی.

* چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و واقعی وجود دارد؟

تخییر ظاهری مربوط به زمانی است که ما دسترسی به واقع نداریم و ظاهرا در اخذ یک طرف مخیریم. مثل: تخییر ما بین متعارضین که صوری و مادامی است.

اما تخییر واقعی این است که: حکم واقعی راجع به یک واقعه همان تخییر است.

مثل: باب خصال کفاره که شما واقعا مخیر هستید میان عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکینا.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و ان انتصر للشیخ بعض: بان التخییر...) چیست؟

این است که: اگر کسی به دنبال توجیه سخن شیخ طوسی باشد به این معنا که بگوید:

مراد شیخ از تخییر، تخییر ظاهری است مثل تخییر ما بین المتعارضین که چنین تخییری با التزام به واقع علی ما هو علیه تنافی ندارد.

پس: قول شیخ به تخییر مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام علیه السلام نمی‌باشد. به او می‌گوییم:

خیر، ظاهر کلام شیخ طوسی ابای از این مطلب داشته و نشان می‌دهد که مراد ایشان تخییر واقعی است چرا که شیخ طوسی در «عده» فرموده: در مسئله اختلاف امت علی قولین دو نظریه وجود دارد.

۱- برخی می‌گویند: اگر امت در مسئله‌ای دو قولی شدند به نحوی که:

الف: هیچ‌یک از دو طرف رجحانی بر دیگری نداشته باشد.

ب: هیچ‌یک از دو طرف هم دلیلی نداشت که برای ما نسبت به دخول امام در آن دسته علمی تفصیلی بیاورد. هر دو قول ساقط

می‌شود. لذا وظیفه مجتهد در چنین موردی مراجعه به مقتضای حکم عقل اوست حال: برخی می‌گویند: اصل اولی در اشیاء اباحه

است و برخی می‌گویند: حظر است.

ص: ۳۱۹

سپس می‌فرماید: این رأی باطن است چرا که مستلزم طرح قول امام است.

۲- و برخی از جمله خود شیخ طوسی می‌گویند: آنجا که امت در مسئله‌ای به نحو فوق دو قولی شدند حکم تخییر است و ما میان اخذ به جانب و جوب و یا حرمت مخیر هستیم.

* پس مراد از (فزع علی القول الاوّل جواز اتّفاقهم ... الخ) چیست؟

بیان ثمره‌ای است مبنی بر اینکه:

۱- بنا بر قول اوّل که وظیفه مجتهد رجوع به اصل است، اتفاق بعد از اختلاف جایز است.

یعنی: اگر پس از مدتی هر دو گروه متوجه شدند که مدرک یکی از دو قول باطل است می‌توانند بر قول واحد و اجماع بسیط اتفاق نمایند، و لذا وظیفه رجوع به اصل از میان می‌رود؟

چرا؟ زیرا رجوع به اصل، ظاهری و مادامی است و لکن با آمدن قطع به یک طرف و انکشاف واقع چه علما و چه ظنا دیگر جایی برای آن وجود ندارد.

۲- و بنا بر قول دوم که تخییر احدهما هست. اتفاق بعد از اختلاف جایز نیست.

چرا؟ زیرا معنای اتفاق بر قول واحد این است که قول طرف مقابل درست نیست و حال آنکه حکم بر مبنای دوّم تخییر است و معنای تخییر اعتراف به صحت هر دو طرف است.

پس: جمع اختلاف و اتفاق در اینجا تناقض است.

* عبارة اخراى این مطلب به لسان توضیح چیست؟

این است که شیخ طوسی وجه دیگری را به‌عنوان ثمره مطرح می‌کند مبنی بر اینکه:

وقتی گفته شد: اذا اختلف الأمة علی القولین: یا گفتید: ۱- یرجع الی التخییر

۲- یا گفتند: یرجع القولان و یرجع الی الاصل، و در نتیجه به حقانیت هیچیک ملتزم نشده و دچار توقف شدید و ناچارا به سراغ اصالة الاباحه رفتید.

حال: اگر از کسانی هستید که قائل به تخییر شدند دیگر اتفاق و اجماع بعد الخلاف ممکن و معقول نیست. و اگر از کسانی هستید که قائل به اصالة التخییر شدند اتفاق و اجماع بعد الخلاف بلاشکال است.

یعنی: اگر میان علماء بر یک قول توافق حاصل شد و شما به حقانیت یک طرف پی بردید به همان قول عمل کرده و با دیگران اتفاق می‌کنید.

اگر برسید چرا اتفاق بعد الاختلاف برای قائلین به تخییر ممکن نیست به شما می‌گوییم:

وقتی نصف علماء امت گفتند این عمل واجب است و نصف دیگر گفتند حرام است شما با قول به تخییر گفته‌اید که: خدا در لوح محفوظ نوشته است دفن میت کافر واجب و حرام علی البدیل. که این اجماع مرکب است.

ص: ۳۲۰

حال: وقتی با اجماع مرکب به این قول رسیدید آیا توافق علی القول الواحد ممکن است باید بگوییم: خیر، چرا؟ چون آنچه در لوح محفوظ فهمیدی واجب و حرام است، و حال آنکه آنچه در توافق علی القولین است واجب لا- غیر و یا حرام لا غیر است.

در نتیجه: اتفاق و اجماع بعد الخلاف پس از قول به تخییر واقعی معقول نیست لکن اتفاق بعد الخلاف پس از قول به اباحه و یا تخییر ظاهری اشکالی ندارد.

* مراد از (و ما ذكره من التفریع اقوی شاهد علی ...) چیست؟

این است که: این ثمره‌ای که شیخ طوسی بیان فرمود قوی‌ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی است.

چرا؟ زیرا تخییر ظاهری مثل مقتضای سایر اصول به مجرد علم به حکم واقعی مرتفع می‌شود و حال آنکه تخییر واقعی قابل ارتفاع نیست.

پس: مراد شیخ طوسی: تخییر واقعی است و نه ظاهری و هو مستلزم لطح قول الامام

* پس مراد از (و کیف كان: فالظاهر بعد التأمل فی کلماتهم ...) چیست؟

این است که: اگر کسی در کلمات ارباب فقه و در باب اجماع مرکب دقت نماید متوجه می‌شود که مراد آنها این است که: طرح قول امام در مقام عمل جایز نمی‌باشد.

و حال آنکه مفروض در ما نحن فیه این است که اگر به اباحه ملتزم شویم مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام نمی‌باشد، التزام قلبی هم که تابع علم است.

* حاصل مطلب و تلاش شیخ در مسئله مزبور تا به اینجا چه بود؟

شیخ می‌خواست ثابت کند که ادله براءت و اباحه شامل دوران بین المحذورین هم می‌شود و لذا در اینجا نیز ما ملتزم می‌شویم به اباحه ظاهریه.

ص: ۳۲۱

متن:

و لكنّ الإنصاف: أن أدلّة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب، و أدلّة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلّا عدم المؤاخذه على الترك و الفعل، و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مختيراً فيه.

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود، فاللازم هو التوقف، و عدم الالتزام إلّا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، و لا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب. ثمّ على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة، أو يتخير بينه و بين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

يستدل على الأوّل - بعد قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين -:

بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة، فإنّ الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة.

و بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية: من أنّ الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، و في الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسدة أتمّ.

و يشهد له: ما ارسل عن أمير المؤمنين عليه السّلام: من أن «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات» (۱)، و قوله عليه السّلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات» (۲).

و لأنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده، لأنّ مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب (۳)، انتهى.

و بالاستقراء، بناء على أنّ الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، و مثل له بأيام الاستظهار، و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

۱- غرر الحكم: ۸۱، الفصل الأوّل، الحكمة ۱۵۵۹.

۲- غرر الحكم: ۱۹۶، الفصل الرابع، الحكمة ۲۲۵.

۳- نهاية الوصول (مخطوط): ۴۶۰، و حكاة عنه في شرح الوافية (مخطوط): ۲۹۹.

ص: ۳۲۲

ترجمه:

عدول جناب شیخ از قول به اباحه و قبول توقف در دوران بین محذورین**اشاره**

انصاف این است که: ادله اباحه (مثل: کل شیء مطلق) در محتمل الحرمة، انصراف دارند به محتمل الحرمة و غیر الواجب (یعنی: شبهه تحریمیة). و ادله نفی تکلیف (مثل: رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلا بیان)، در آنچه (که) نوع تکلیف (در آن) معلوم نیست. فایده‌ای ندارد جز (دلالت بر) عدم مؤاخذه و عقاب بخاطر ترک یا فعل و عدم تعیین وجوب یا حرمت (برای تو)، و این مقدار (دلالت این ادله)، با وجوب اخذ و اختیار یکی از این دو (اباحه و یا تخیر) تنافی ندارد (چرا که صرفاً گفته مؤاخذه وجود ندارد).
 بله، این وجوب (اخذ به احدهما که تخیر است) نیازمند به دلیل است که (چنین دلیلی) در اینجا وجود ندارد، و لازمه این عدم الدلیل، توقّف است و ملتزم نشدن جز به حکم واقعی علی ما هو علیه فی الواقع، مضافاً به اینکه وقتی نیازی به آن (انگشت گذاشتن روی احدهما) در عمل نمی‌باشد، هیچ دلیلی بر خالی بودن این واقعه از حکم ظاهری وجود ندارد.

مثل آنجا که امر دائر است میان وجوب و استصحاب (پس قول به توقف هم درست نمی‌باشد).

سپس می‌فرماید: بنا بر اینکه اخذ و اختیار (احد الحکمین) واجب باشد، آیا اخذ و اختیار جانب حرمت (برای مکلف) تعیین می‌یابد (و لازم می‌شود) و یا اینکه مخیر است بین حرمت و بین اخذ به وجوب؟

دو وجه و بلکه دو قول در (پاسخ به این مسئله) وجود دارد:

۱- استدلال می‌شود بر قول اول (یعنی: تعیین که اخذ به جانب حرمت است)، پس از تمسک به قاعده احتیاط، از آن جهت که امر دائر است میان تخیر (بین الوجوب و الحرمة) و تعیین حرمت (مثل: اینکه گفته شود آیا تقلید از اعلم متعین است و یا ما مخیر هستیم بین اعلم و غیر اعلم و این دوران بین التعمین و التخییر است).

۱- به سبب ظهور اخباری که دلالت دارد بر وجوب، هنگام برخورد با شبهه، چون ظاهر کلمه توقّف، همان (حرکت نکردن و) داخل نشدن در شبهه است.

۲- و به سبب اینکه دفع مفسده اولی از جلب منفعت است، چون از نهایتاً علامه نقل شده است که:

الف) غالباً در حرمت (برخی از اشیایی که حرام شده‌اند) دفع مفسده‌ای وجود دارد که ملازم با انجام (آن شیء) است (مثل: شرب خمر که مفسده‌اش زوال عقل شارب است).

ب) و در وجوب (برخی از اشیاء) کسب و تحصیل مصلحتی است که ملازم با انجام (آن شیء) است و اهتمام شارع و عقلاء به دفع مفسده بیشتر است (از جلب منفعت).

و گواه است بر این (اهمیت دفع مفسده)، حدیثی که مرسل از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده به اینکه:

ص: ۳۲۳

دوری از گناهان ارزشمندتر است از بدست آوردن حسنات (از طریق مستحبات). و این سخن امام علیه السلام که می‌فرماید: بدست آوردن حسنات دوری کردن از گناهان است.

ج) و اینکه: رساندن حرمت (انسان را) به هدفش افضل است از رساندن وجوب (انسان را) به هدفش.

چرا که: هدف حرمت با ترک حاصل می‌شود چه این ترک همراه با قصد و اراده باشد، چه (همراه با) غفلت.

به خلاف انجام واجب (که علم و اراده و حرکت همه را لازم دارد).

۳- و به سبب استقراء (در امثله فقهیه) است. بنا بر اینکه: غالباً در مواردی که مصادیق واجب و حرام مشتبه است، شارع جانب حرمت را غلبه داده است و مثال زده شده در (اثبات) این مدّعی، به ایام استظهار (که زن عبادتش را ترک می‌کند) و حرمت استفاده از آبی که مشتبه به نجاست است (به انائین مشتبهین).

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و لكن الانصاف: انّ ادلّه الاباحه فی محتمل الحرمة ...) چیست؟

اشاره شیخ اعظم است به مهم‌ترین اشکال وارده بر قول به اباحه مبنی بر اینکه:

ادلّه اباحه ظاهریه مربوط به شبهات تحریمیّه و وجوبیه است و شامل دوران بین المحذورین نمی‌شوند و لذا ثابت‌کننده اباحه ظاهریه در آن نمی‌باشند. و باید قائل به توقف گردید.

* دلیل جناب انصاری بر مدّعی مذکور چیست؟

این است که: ادله برائت و اباحه ظاهریه بر دو دسته‌اند:

۱- دسته‌ای از این ادله ظهور در اباحه و حلیت ظاهریه دارند مثل: کلّ شیء لک حتّی تعرف انه حرام بعینه.

۲- دسته‌ای هم تنها دلالت دارند بر نفی عقاب و عدم تکلیف که این دسته شامل دوران بین المحذورین نیز می‌شود: یعنی: در دوران بین محذورین هم نه بر فعل عقابی هست و نه بر ترک و لکن این مطلب مثبت حکم ظاهری نمی‌باشد. بلکه با قول به تخییر سازگار است.

* مراد شیخ از این تقسیم‌بندی بطور روشن چیست؟

این است که:

۱- دسته اول انصراف دارند به باب شبهات تحریمیّه: هم انصراف بدوی که منشأ آن غلبه وجودی است، هم انصراف ظهوری که منشأ آن غلبه استعمال است. چرا؟ زیرا غالباً لفظ حلیت در مقابل لفظ حرمت بکار می‌رود حال از آنجا که وقتی احتمال حرمت می‌دهیم حکم به حلیت می‌کنیم این انصراف خود مانع از تمسّک به اطلاق است. پس: با توجه به انصراف این دسته از ادله به شبهات تحریمیّه نمی‌توان به اطلاق آنها تمسّک کرده و حکم دوران بین المحذورین را از آنها بدست آورد.

ص: ۳۲۴

۲- و دسته دوم هم که دلالتشان بر نفی عقاب و عدم عقوبت است بر هریک از فعل و یا ترک، بر این مطلب هم دلالت دارند که نه جانب حرمت در اینجا معین است و نه جانب وجوب.

* آیا در چنین موردی حکم به اباحه می‌شود یا به تخییر؟

باید گفت: هریک از این دو محتمل است لکن بر هیچ کدام دلیل بخصوصی وجود ندارد.

پس: باید قائل به توقف شویم.

* معنای توقف از نظر جناب شیخ چیست؟

این است که: واقع علی ما هو علیه فی الواقع را پذیرفته، بدان ملتزم شویم، اگرچه می‌توانیم علی الظاهر به هیچ حکمی ملتزم نگردیم، نه اباحه و نه به جانب حرمت و نه تخییر.

یعنی: مسئله را بلاحکم فرض کنیم.

* پس مراد از (نعم، هذا الوجوب یحتاج الی دلیل و هو مفقود؛ فاللازم هو التوقف) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه: از طرفی روایات متواتره می‌گویند: هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست. از طرفی ادله التزام می‌گویند: باید به آن حکم ملتزم بود.

پس: مسئله مورد بحث ما نیز دارای حکمی است یا اباحه و یا وجوب اخذ به احد الاحتمالین در نتیجه توقف جا ندارد. و لذا شیخ می‌فرماید: بله هیچ واقعه‌ای خالی از حکم واقعی نیست و حتما من عند الله دارای حکمی است لکن اینکه در ظاهر هم دارای حکم باشد و ما ملتزم بدان، بدون دلیل است، چنان که:

حضرات در دوران امر میان وجوب و استحباب که هر دو تعبدی باشند می‌گویند:

همین قدر که عمل را به قصد قربت انجام دهیم کافر است و نیازی به التزام ظاهری به وجوب و یا استحباب معینا نداریم، چرا؟ زیرا که دلیل می‌خواهد و دلیلی وجود ندارد.

* اگر به شیخ بگویند در برخی موارد و در مقام عمل نیاز به التزام ظاهری است چه می‌گویند؟

می‌گویند: بله آنجا که عملاً نیاز به التزام حکم ظاهری باشد مثل اینکه هریک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی باشد، چاره‌ای جز اخذ به احد الاحتمالین در ظاهر نداریم.

چرا که باید اطاعت ممکن باشد و الا مخالفت قطعیه عملیه لازم آید و هو حرام لکن ما از ابتدا گفته‌ایم که بحث ما در توصیّات است، لذا:

۱- عدم التزام به حکمی علی الظاهر مستلزم مخالفت قطعیه عملیه نمی‌باشد.

۲- بر حرمت مخالفت التزامیه ظاهریه هم دلیلی وجود ندارد.

* حاصل مطلب در این دو مرحله از بحث چه شد؟

در مرحله اول بحث نتیجه گرفت قول به اباحه را.

ص: ۳۲۵

در مرحله دوم به اینجا رسید که دلیلی نداریم بر اخذ حتی احد الاحتمالین پس باید توقف کرد.

* مراد از (ثم علی تقدیر وجوب الاخذ، هل یتعین الاخذ بالحرمة، او یتخیر بینه و بین الاخذ بوجوب) چیست؟

این است که: شیخ می‌فرماید: سلّمنا که التزام و اخذ به احد الامرین لازم است، لکن اگر از شما پرسیم که آیا معینا باید اخذ به جانب حرمت کرده به آن ملتزم شویم و یا اینکه معینا باید به جانب وجوب قائل و به آن ملتزم شویم و یا اینکه نه، ما مخیر به اختیار احد الاحتمالین هستیم؟

حال: اگر احتمال اخذ به جانب وجوب به خاطر عدم دلیل بر آن ساقط و باطل باشد چه پاسخی به دو احتمال دیگر می‌دهید؟

* چه پاسخی از این سؤال شیخ داده شده است؟

برخی گفته‌اند: یتعین الاخذ بجانب الحرمة، و در اثبات این مطلب دلایلی آورده‌اند

* قبل از بررسی دلائل قائلین مزبور بفرمایید در دوران بین التعین و التخییر چه باید کرد؟

باید جانب تعیین را گرفته و معینا همان را انجام داد.

فی المثل: در کفاره ماه رمضان اگر شک کردم که معینا صیام واجب است و یا اینکه میان صیام و اطعام مخیرم؟ باید از باب اینکه اشتعال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است، صیام را اختیار کنم، چون با اختیار و عمل به جانب تعیین امتثال حاصل می‌شود.

* باتوجه به مقدمه فوق اولین دلیل مستدل بر تعین الاخذ بجانب الحرمة چیست؟

این است که: ما نحن فیه فردی از افراد دوران بین تعیین و تخییر است، چرا که امر دائر است میان التزام به جانب حرمت معینا و یا تخییر میان حرمت و وجوب.

حال: اگر ملتزم به حرمت شویم ادله التزام امتثال می‌شود لکن اگر به وجوب ملتزم شویم معلوم نیست که این ادله امتثال شوند.

پس: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت، یعنی به خصوص حرمت ملتزم شد.

چرا که قدر متیقن همین است، چون اگر مخیر باشیم، اخذ به جانب حرمت یک طرف قضیه است و اگر معین هم باشد باز باید اخذ به جانب حرمت نمود.

* عبارة اخراى مطلب مذکور چیست؟

این است که: گروهی از اصولیین از جمله علامه در مسئله دوران بین المحذورین ملتزم به تعیین‌اند.

یعنی می‌گویند: اولاً: يجب الالتزام بأحد الحكمين ثانياً: این احدهما، هم باید حرمت باشد.

یعنی: يجب الاخذ بجانب التحريم.

ص: ۳۲۶

* دوّمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین چیست؟
عمومات توقف است:

یعنی: روایات فراوانی دلالت بر توقّف دارند به این معنا که اگر به شبهه‌ای رسیدی اقدام نکن و امر مشتبه را ترک نما. و این مطلب با التزام به حرمت می‌سازد و نه با تخییر و التزام به وجوب، چرا که در این صورت توقف وجود ندارد. پس: باید ملتزم به حرمت شد.

* سوّمین دلیل حضرات بر مدّعی فوق چیست؟
این است که: دفع المفسده اولی من جلب المصلحه؛
توضیح مطلب اینکه وقتی امر دائر است:

- میان انجام عمل تا اینکه با احتمال وجوب موافقت شود، هرچند در واقع حرام باشد و سبب فروغلطیدن ما در مفسده شود.
- و میان ترک آن عمل تا که با احتمال حرمت موافقت شود، هرچند در واقع واجب باشد و در اثر این ترک منفعتی از دست ما برود. اگرچه مبتلا به مفسده و ضرری نشده باشیم.

تمام عقلاء عالم و عقل و شرع حاکم هستند به اینکه: دفع مفسده اولی از جلب منفعت است.
فی المثل:

در یک معامله تنها سود نمی‌برم لکن ضرر هم نمی‌دهم.

در معامله دیگر نه تنها سود نمی‌برم بلکه ضرر هم می‌دهم.

لذا: اگر عاقل باشم همان عدم السود را انتخاب می‌کنم که مستلزم عدم الضرر است.

حال در ما نحن فیه نیز این چنین است و باید جانب حرمت را گرفت تا دچار مفسده نشد.

نکته: برخی روایات از جمله آنجا که می‌فرماید: اجتناب السيئات اولی من اکتساب الحسنات اشاره به همین مطلب دارد.

* مراد از (لأنّ افضاء الحرمه الى مقصودها اتم من ...) چیست؟

چهارمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه:

۱- هدف اصلی از حرمت، ترک و عدم الاتیان است.

۲- هدف اصلی از وجوب، فعل و انجام عمل است.

۳- بلاشک رسیدن به هدف از جانب حرمت آسان‌تر از رسیدن به هدف از جانب وجوب است.

چرا؟ زیرا: ترک العمل، هم با اراده و کفّ النفس حاصل می‌شود، هم با غفلت و عدم التفات لکن، اتیان

ص: ۳۲۷

الفعل محتاج به التفات، اراده و انجام است، یعنی: مقدمات بیشتری می‌خواهد.

در نتیجه: عقل تا طریق آسان‌تر وجود داشته باشد سراغ راه سخت‌تر نمی‌رود.

پس: اخذ به جانب حرمت اولی و مقدم بر اخذ به جانب وجوب است.

* مراد از (و بالاستقراء؛ بناء علی انّ الغالب فی موارد اشتباه مصادیق...) چیست؟

پنجمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت است در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه:

پس از تفحص در موارد مختلف دوران بین المحذورین به این نتیجه رسیدیم که:

در هر کجا که دوران امر میان واجب و حرام باشد شارع مقدّس جانب تحریم را بر جانب وجوب مقدم داشته و امر نموده به اخذ به جانب حرمت.

فی المثل:

۱- نسبت به ایام استظهار اول حیض برای زنانی که مبتدئه هستند و نه ذات العادت، و نمی‌دانند که آیا این سه روز اول را حیض قرار دهند تا عبادت بر آنها حرام باشد یا اینکه آن را استحاضه قرار دهند تا عبادت بر آنها واجب باشد، فرموده است: در ایام استظهار، عبادت بر چنین زنی حرام است.

یعنی: در دوران میان حرمت و وجوب عبادت، جانب حرمت را غلبه داده است.

۲- و نسبت به استظهار آخر حیض نسبت به ذات العادت العدویّه که هر ماه هفت روز حیض می‌بیند ولی در این ماه از این مقدار گذشته و به ۱۰ روز رسیده، و اکنون شک می‌کند که آیا این سه روز ایام حیض است یا استحاضه، در نتیجه نمی‌داند که آیا صوم و صلاه در این سه روز بر او واجب است یا حرام؟

می‌فرماید: باید عبادت را ترک کند، یعنی که جانب حرمت را غلبه داده است.

۳- و یا نسبت به دو اناء مشتبّه که یکی قطعاً پاک است و دیگری قطعاً نجس و غیر از این دو هم آبی وجود ندارد و او شک می‌کند و نمی‌داند کدامیک معیناً پاک است، فرموده: باید از خیر هر دو بگذری و اگر می‌خواهی نماز بخوانی اقدام به تیمّم کنی. لذا در اینجا نیز جانب حرمت را مقدم داشته است.

* چه نتیجه‌ای از امثله فوق می‌گیرند؟

به یک نتیجه کلی می‌رسند و آن اینکه: همه جا در دوران بین المحذورین جانب حرمت مقدم است.

ص: ۳۲۸

متن:

و یضعف الأخير: بمنع الغلبه. و ما ذكر من الأمثلة- مع عدم ثبوت الغلبه بها- خارج عن محلّ الكلام، فإنّ ترك العباده في أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور (۱). و لو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة أصالة بقاء الحيض و حرمة العباده. و أمّا ترك غير ذات الوقت العباده بمجرّد الرؤيه، فهو للإطلاقات (۲) و قاعده «كلّ ما أمكن»، و إلّا فأصالة الطهاره و عدم الحيض هي المرجع. و أمّا ترك الإناءين المشتبهين في الطهاره، فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام، لأنّ الظاهر- كما ثبت في محله (۳)- أنّ حرمة الطهاره بالماء النجس تشريعيه لا ذاتيه، و إنّما منع عن الطهاره مع الاشتباه لأجل النصّ (۴). مع أنّها لو كانت ذاتيه، فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين، و بالجملة: فالوضوء من جهه ثبوت البدل له لا يزاحم محرّما. مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفه القطعيه في الواجب لأجل تحصيل الموافقه القطعيه في الحرام، لأنّ العلماء و العقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظا عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنبى عمّا نحن فيه قطعاً. ترجمه:

مناقشه شیخ انصاری در ادله قائلین به جانب حرمت

اشاره

۱- تضعیف می شود استدلال اخیر به سبب منع غلبه. و امثله (سه گانه‌ای) که ذکر شد، علاوه بر عدم ثبوت غلبه در آنها، خارج از محل بحث (یعنی: دوران بین المحذورین است) زیرا ترك عبادت در ایام استظهار بنا بر عقیده مشهور علماء واجب نیست (تا شما بگویید: تقدیم جانب الحرمة، بلکه مشهور فتوا داده‌اند به اینکه: احتیاط؛ جمع تروك حائض و افعال مستحاضه است، چرا که ترك عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه نیست بلکه از باب حرمت

۱- انظر المدارك ۱: ۳۳۳، و مفتاح الكرامه ۱: ۳۸۱.

۲- انظر الوسائل ۲: ۵۳۷، الباب ۳ من أبواب الحيض، الحديث ۲.

۳- انظر المدارك ۱: ۱۰۶، و الجواهر ۱: ۲۸۹.

۴- الوسائل ۱: ۱۱۶، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱۴.

ص: ۳۲۹

تشریحیه است و حرمت تشریحیه نیز بستگی دارد به نیت، یعنی اگر زن بخواهد در حال حیض با قصد قربت نماز بخواند حرمت تشریحیه دارد چرا که امر ندارد، اما اگر بخواهد در حال استظهار به احتمال امر، نماز بخواند، احتیاط است).

و لذا اگر کسی قائل شود به وجوب (ترک عبادت در ایام استظهار مثل ایام حیض) شاید به خاطر رعایت اصالت بقاء حیض و حرمت عبادت باشد (در استظهار آخر الدّم که شاید حرمت را در اینجا ذاتیه بداند و لذا در ایام استظهار استصحاب می‌کند بقاء حرمت را که این می‌شود بین الحرمة و نه تقدیم جانب الحرمة).

و امّا (اگر کسی) به مجرد دیدن خون (در استظهار اول الدّم قائل به وجوب) ترک عبادت در زنی شود که صاحب عادت وقتیه نیست، به خاطر اطلاقات و قاعده کلّ ما امکن حیضا فهو حیض (یعنی روی قاعده ثانویه و دلیل خارجی) است، و گرنه (اگر اصل ثانوی نبود) اصالة الطهارة و عدم حیض، محل رجوع این شخص بود (یعنی به استصحاب مراجعه کرده و نماز را بر زن حائض واجب می‌دانست).

- و امّا کنار گذاشتن دو ظرف مشتبه (به پاک و نجس بودن) در مقام وجوب، از قبیل دوران امر میان واجب و حرام نیست (بلکه شبهه وجوبیه است)، چرا که ظاهر امر چنانکه در فقه ثابت شده است این است که: حرمت طهارت (و وضوء گرفتن) با آب نجس، (حرمت) تشریحیه است و نه (حرمت) ذاتیه (درمان حرمت تشریحیه هم که با نحوه نیت است)، و (اگر) منع شده است از وضوء گرفتن در صورت مشتبه بودن بخاطر نصّ (و دلیل خارجی) است.

با این وجود اگر (این حرمت) ذاتیه (و این انائین دوران بین المحذورین) هم باشد، وجه و دلیل این ترک واجب که وضو است، وجود بدل برای آن است و آن (بدل هم) تیمّم است، چنانکه اگر ظرف طلا، با ظرف غیر طلایی مشتبه شود، در صورتی که آب هم منحصر در این دو ظرف است (هر دو ظرف را کنار گذاشته و تیمّم می‌کنیم).

خلاصه مطلب اینکه: وضوء از این جهت که بدل دارد با حرمت تراحم (پیدا) نمی‌کند.

مضافا به اینکه: قائل به تغلیب جانب حرمت (در دوران بین المحذورین هم که در این گونه جاها) نمی‌گوید: تحصیل مخالفت قطعیه با واجب بخاطر تحصیل موافقت قطعیه با حرام جایز است.

چرا که علما و قاطبه عقلا بر عدم جواز ترک واجب به خاطر محفوظ ماندن از دچار شدن به حرام، اتفاق دارند.

یعنی (هیچ کس نمی‌گوید: با واجب مخالفت کنید تا با حرمت موافقت کرده باشید).

پس این مثال از ما نحن فیه بیگانه است.

(تشریح المسائل)

* مراد از عبارت (و یضعف الاخیر، بمنع الغلبه... الخ) چیست؟

ابطال دلیل پنجم حضرات یعنی استقراء است و لذا می‌فرماید: استقراء بر دو قسم است: ۱- تام؛ ۲- ناقص. آنکه ارزشمند است استقراء تام است چرا که یقین آور است و لکن این استقراء امری مشکل و بلکه محال عادی است و جز معصومین علیهم السّلام کسی نمی‌تواند چنین ادعا داشته باشد. و آنکه ممکن و میسر است استقراء ناقص است که آنهم حد اکثر گمان آور است و گمان ذاتا حجیت ندارد مگر دلیلی بر آن باشد، دلیل قاطعی هم که وجود ندارد. پس: باید از خیر استقراء گذشت چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

* تکلیف امثله‌ای که حضرات در تبیین این مسئله آوردند چه می‌شود؟

این امثله نیز از محلّ بحث ما یعنی: دوران بین المحذورین خارج هستند.

* چرا ایام استظهار آخر نسبت به ذات العادة العددیّه از محل بحث ما خارج‌اند؟

چون‌که:

اولاً: ترک عبادات در این ایام به عقیده مشهور واجب نمی‌باشد بلکه می‌گویند: چنین کسی باید احتیاط نموده و میان افعال مستحاضه یعنی گرفتن روزه‌ها و خواندن نمازها و تروک حائض یعنی خودداری از ورود در مسجد و خواندن سور عزائم، جمع نماید. و لذا کسی قائل به وجوب ترک نشده تا شما بگویید دوران میان حرمت است و وجوب.

ثانیاً: سلّمنا که ترک عبادات در ایام استظهار واجب باشد و انجامشان حرام، امّا این مطلب بخاطر اجراء اصل موضوعی یعنی استصحاب بقاء حیض است. حال اگر چنین باشد باز مسئله از باب دوران بین محذورین نخواهد بود بلکه صرفاً حرمت است و احتمال وجوب بدون معنا است.

* چرا ایام استظهار اول نسبت به غیر ذات العادة الوقتیه از محل بحث ما خارج است؟

زیرا این مورد نیز از باب دوران بین المحذورین نمی‌باشد. چرا؟ زیرا این نیز به لحاظ اصل موضوعی یعنی استصحاب عدم حیض باید حکم به وجوب نماییم.

حال اگر جمعی حکم بر ترک عبادات برای او کرده‌اند.

۱- یا به خاطر قواعد ثانویه تبعدیّه است. که همان اطلاقات روایات باشد که تعیّدا حکم کرده که این خون، در ذات العادة، خون حیض است چه وقتیّه باشد چه نباشد.

۲- و یا به خاطر قاعده مسلّمه: کَلِّمَا امکن کونه حیضاً فهو حیض، و لذا به صرف امکان، حکم به حیضیت می‌کنند. حال: ایام استظهار داخل در این قاعده است و لذا عبادات حرام است، و الّا ما با قطع نظر از ادله مزبور براساس قواعد اولیه حکم به وجوب عبادات می‌نمودیم.

ص: ۳۳۱

در نتیجه: مسئله از باب دوران بین المحذورین نیست.

* قبل از ابطال مثال سوم حضرات، چه تفاوتی میان محرّمات ذاتیه و محرّمات تشریحیه وجود دارد؟

محرّمات ذاتیه، محرّماتی هستند که مستقیماً از سوی شارع مقدّس مورد نهی واقع شده‌اند.

یعنی: متعلّق نهی مولوی هستند، مثل: شرب خمر، اکل میتة و ...

و محرّمات تشریحیه، محرّماتی هستند که حرمتشان به خاطر این است که از جانب شارع به آن امر نشده‌ایم یعنی که امر مولوی ندارند بلکه تنها احتمال می‌دهیم که واجب باشند.

حال: چنین اعمالی را: اگر به قصد احتیاط انجام دهم مطلوب است و حرمتی ندارند. لکن - اگر به قصد امتثال امر مولوی انجام دهم، بدعت و تشریح است، چرا که ادخال ما لم يعلم کونه من الدین فی الدین است، تشریح هم به حکم ادله اربعه حرام است.

در نتیجه: حرمت این گونه اعمال از باب عدم الامر به آنهاست و نه از باب نهی از وجود آنها، که به این حرمت، حرمت تشریحی گویند. حال آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین راجع به حرمت و وجوب ذاتی است و نه تشریحی به عبارت دیگر: در ما نحن

فیه ما اجمالاً - می‌دانیم که خطابی از جانب مولی صادر شده لکن نمی‌دانیم که آیا مولا ما را به این عمل امر کرده و فرموده است افعال تا واجب ذاتی باشد و یا اینکه نهی کرده و فرموده لا تفعل تا حرام ذاتی باشد.

* باتوجه به مقدّماتی که گذشت چرا امثال انائین مشتبّهین از محل بحث ما خارج است؟

زیرا از باب دوران بین المحذورین نیست. چون: ۱- حرمت طهارت مثل وضو گرفتن و یا غسل کردن با آبی که فی الواقع نجس است و ما نیز به نجس بودن آن علم داریم، فقها یک حرمت تشریحی است.

یعنی: حرمت آن از این باب است که امر بدان نداریم نه از این باب است که نهی دارد.

حال: وقتی حکم نسبت به نجس معلوم چنین است در ما نحن فیه که نجس مشتبّه است بدین نحو است که به هر انائی که دست بزنیم شاید همان اناء پاک باشد و لذا تحصیل طهارت با آن واجب.

پس: مشتبّه الوجوب است و چنانچه به قصد امر انجام دهیم حرام و اگر به قصد احتمال امر و احتیاط انجام دهیم بلا اشکال و بلکه راجح است. در نتیجه: حرمت طهارت با اشتباه نجس به طاهر، تنها تعبدی و از باب نصّ خاص است و نه از باب تقدیم جانب

حرمت بر جانب وجوب. چرا؟ زیرا فرض این است که:

احتمال حرمت از باب تشریح است که با قصد احتیاط مرتفع می‌شود.

ص: ۳۳۲

متن:

و یضعف ما قبله: بأنه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب، لا لنفی التخییر.

و أمّا أولویة دفع المفسدة فهي مسلمة، لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضا مفسدة، و إلا لم یصلح للإلزام، إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحاله فیما قبل الفوت، لا یصلح وجها للإلزام شیء على المكلف ما لم یبلغ حدًا یكون فی فواته مفسدة، و إلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر(۱).

و بما ذكر یبطل قیاس ما نحن فيه على دوران الأمر بین فوت المنفعة الدنیویة و ترتب المضرة الدنیویة، فإن فوات النفع من حیث هو نفع لا یوجب ضررا.

و أما الأخبار الدالة على التوقف، فظاهرة فی ما لا یحتمل الضرر فی تركه، كما لا یخفی.

و ظاهر كلام السید الشارح للوافیة: جریان أخبار الاحتیاط أيضا فی المقام(۲)، و هو بعید.

و اما قاعدة «الاحتیاط عند الشك فی التخییر و التعیین» فغیر جار فی أمثال المقام ممّا یكون الحاکم فيه العقل، فإنّ العقل إما أن یستقلّ بالتخییر و إما أن یستقلّ بالتعیین، فلیس فی المقام شك على كلّ تقدیر، و إنما الشك فی الأحكام التوقیفیة التي لا یدركها العقل.

إلا أن یقال: إن احتمال أن یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمة- و لو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه- كاف فی الاحتیاط و الأخذ بالحرمة.

ترجمه:

- و تضعیف می شود وجه ما قبل استقراء (یعنی: آسان تر بودن حرمت برای رسیدن به هدف) به اینکه (وجهی استحسانی است و) می تواند وجهی باشد برای جلوگیری از تعیین وجوب (که اگر کسی بگوید وجوب متعین است، بگوئیم: حرمت راحت تر است) نه (اینکه حرمت را ثابت کند) و تخییر را نفی کند.

- و اما اولویت دفع مفسده نیز مسلم (و عقلانی) است، لكن مصلحت فوت شونده به سبب ترك واجب نیز (چون مصلحت ملزومه است) خود مفسده است (چرا که دوران بین المحذورین یعنی: دوران بین المفسدین). و إلا (اگر مصلحت ملزومه نبود) صلاحیت الزام و وجوب (عمل بر انسان را) نداشت (بلکه این مصلحت ملزومه است که عملی را واجب و یا حرام می کند). زیرا صرف فوت منفعت از شخص و یکسان بودن حال او قبل از فوت منفعت و پس از فوت آن (مادامی که نرسد به حدی که در فوتش مفسده باشد)

۱- الوسائل ۳: ۱۹-۱۵، الباب ۶ و ۷ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

۲- شرح الوافیة (مخطوط): ۲۹۹.

ص: ۳۳۳

نمی‌تواند وجه (و دلیلی) باشد برای الزام حکمی (مثل: وجوب و حرمت) بر مکلف، و آنگاه (اگر فوت مصلحت در واجبات مفسده نداشته باشد. ارتکاب) کوچک‌ترین محرمات بزرگتر از ترک مهم‌ترین واجبات خواهد بود (چرا که مهم‌ترین فرائض را ترک بکنی یک منفعتی از تو فوت شده ولی مفسده‌ای نداشته)، در صورتی که ترک نماز از بزرگترین گناهان قرار داده شده است. (و لذا جای این قاعده در اینجا نیست بلکه کاربردش در دار الامر بین الحرمه و الاستحباب است).

- و با آنچه ذکر شد (یعنی: همان تحقیق) قیاس دوران بین المحذورین با دوران امر بین فوت منفعت دنیوی و ضرر دنیوی باطل می‌شود، چرا که از بین رفتن نفع از آن جهت که نفع است دیگر موجب ضرر نمی‌شود (لکن در ترک الواجب تنها فوق المنفعه بما هو منفعه نیست بلکه مفسده دارد).

- و اما اخباری که دلالت بر توقف دارد (مثل: قف عند الشبهه)، ظاهر است در آنچه احتمال ضرر در ترکش نمی‌رود (یعنی: مربوط به شبهه تحریمی است) چنانکه بر کسی پوشیده نیست.

- و ظاهر عبارت سید صدر، شارح وافیه (که) جریان اخبار احتیاط (مثل: احتط لدینک) در این مقام (یعنی: دوران بین المحذورین) است، (امری) بعید (و غیر معقول) است.

- و اما قاعده الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعمین (که اولین دلیل حضرات بود و گفتند: احتیاط در دوران میان تعیین و تخییر و شک در مکلف به، همان اخذ به تعیین است) در این مقام (که دوران بین المحذورین است) جاری نیست.

چرا که حاکم در دوران بین المحذورین عقل است و عقل (نیز) یا مستقل است (در حکم) به تخییر و یا مستقل است (در حکم) به تعیین پس در این مقام و بر هر فرضی (و به هر عقلی که مراجعه کنید) شکلی وجود ندارد، و البته شک مربوط به احکام توقیفیه است که عقل آنها را درک نمی‌کند (مثل: اطعام و صیام...).

مگر گفته شود: احتمال اینکه از جانب شارع حکمی توقیفی در ترجیح جانب حرمت وارد شود، و لو به خاطر احتمال شمول اخبار توقف نسبت به دوران بین المحذورین، در حکم به احتیاط و تعیین جانب حرمت کافی است. (البته چنین نیست و اخبار توقف مربوط به شبهه تحریمی است).

ص: ۳۳۴

(تشریح المسائل)

* مراد از (و یضعف ما قبله، بانه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است در ابطال دلیل چهارم حضرات مبنی بر اینکه: مطلب شما می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه جانب احتمال و جوب تعیین پیدا نمی‌کند.

لکن نمی‌تواند دلیلی بر ردّ تخییر و قول به تعیین جانب حرمت باشد. چرا؟

زیرا دلیل شما می‌گوید: انتخاب حرمت آسان‌تر ما را به هدف اصلی می‌رساند، لکن دلالتی ندارد بر اینکه ما حق نداشته باشیم جانب و جوب را بگیریم. و این تنها رجحان را می‌رساند و نه وجوب را.

* مقدمه بفرمایید مصلحت محتمله بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- مصلحت محتمله‌ای که در جانب وجود است بدون اینکه مفسده‌ای در جانب ترک باشد.

مثل: باب مستحبات محتمله که: اگر عمل فی الواقع مستحب باشد دارای مصلحت است و چنانچه مباح باشد نه مصلحت دارد و نه مفسده.

۲- مصلحت محتمله‌ای که در جانب وجوب است لکن در جانب عدم و ترک همراه با مفسده است.

مثل: واجبات محتمله که: اگر فی الواقع واجب باشد انجامش دارای مصلحت ملزومه و ترکش دارای مفسده ملزومه و موجب عقاب است. پس: اخذ به جانب عدم و ترک، صرف عدم النفع نمی‌باشد.

* باتوجه به مقدمه فوق بفرمایید مراد از (و اما اولویة دفع المفسده فهی مسلمة لکن ...) چیست؟

ابطال دلیل سوم حضرات است مبنی بر اینکه: ما نیز قانون دفع المفسده اولی من جلب المنفعة را قبول داریم لکن در خصوص مواردی که دوران میان حرمت و استحباب باشد. که شاید حرام و مفسده‌دار باشد و شاید هم مستحب و دارای مصلحت. که در اینجا دفع مفسده اولی است.

لکن در ما نحن فیه که دوران میان وجوب و حرمت است، مصلحتی در کار نیست تا دفع مفسده اولی از آن باشد، بلکه دوران امر میان دو مفسده ملزومه است.

یکی اینکه اگر حرام باشد انجامش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است و اگر واجب باشد، ترکش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است. لذا در اینجا نمی‌توان گفت: دفع این مفسده اولی از دفع آن یکی مفسده است. پس: الّا و لابدّ نوبت به تخییر می‌رسد و جای تعیین جانب حرام نمی‌باشد.

* پس مراد از (لکن المصلحه الفائتة بترك الواجب ...) چیست؟

ادله شیخ است مبنی بر اینکه: در باب واجبات، تنها مصلحت ملزومه در انجام نیست. بلکه مفسده ملزومه نیز در ترک هست.

ص: ۳۳۵

* دلیل اول شیخ در مدّعی مزبور چیست؟

این است که:

۱- اگر ترک واجب مفسده نداشت و حرام نمی شد مستلزم این بود که آن عمل واجب نباشد. زیرا صرف فوت منفعت و یکسان ماندن حال انسان قبل الفوت و بعد الفوت سبب وجوب نمی شود. چرا؟

زیرا بسیاری از مردم می توانند بگویند: ما نه نعمتهای بهشتی را می خواهیم و نه الزام اعمال در دنیا را.

۲- از طرفی اگر تنها انجام واجبات دارای مصلحت بود بدون اینکه ترکشان دارای مفسده باشد.

مستلزم این بود که کوچکترین امر حرام شده از بزرگترین امر واجب شده مهم تر باشد.

چرا؟ زیرا ارتکاب آن حرام کوچک سبب عقوبت و جهنم می شد و لکن ترک آن واجب بزرگ فاقد عقوبت بود و تنها عدم النفع داشت.

حال، نه شما و نه خود مستدل به چنین چیزی ملتزم نیستید و ترک نماز را از کبائر می دانید.

* پس مراد از (و بما ذکر یبطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الامر ...) چیست؟

ابطال دلیل دیگری است از جانب حضرات مبنی بر اینکه در باب منافع و مضارّ دنیوی: اگر امر دائر شود میان دفع ضرر محتمل و جلب منفعت محتمله، عقلاً جانب دفع ضرر را مقدم می دارند.

حال: در ما نحن فیه نیز که پای مصالح و مفاسد و احکام و یا به عبارت دیگر نفع و ضرر در میان است، دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است.

* چرا قیاس ما نحن فیه با باب ضرر و نفع دنیوی مع الفارق است؟

زیرا:

۱- در دوران امر میان ضرر و منفعت دنیوی که دفع ضرر مقدّم دانسته می شود به خاطر این است که:

در جانب منفعت تنها عدم النفع است و نه ضرر

۲- ولی در ما نحن فیه در جانب وجوب هم عدم النفع است هم مفسده و ضرر و لذا در دوران میان دو ضرر مساوی جایی برای رجحان یک طرف وجود ندارد.

پس: باید ما نحن فیه را با باب دوران بین الضررین مقایسه کرد و نه با باب دوران میان نفع و ضرر.

* مراد از عبارت (و اما الاخبار الدّالة علی التوقف ... الخ) چیست؟

ردّ دلیل دوّم حضرات یعنی اخبار توقف است مبنی بر اینکه:

اخبار مورد نظر شما به قرینه تعلیلی که در ذیل بیشتر آنها وجود دارد ظهور دارند در باب شبهات تحریمیّه که دوران بین حرمت و غیر وجوب است و لذا شامل دوران بین محذورین نمی شود.

* تعلیل مزبور چیست و چرا شامل ما نحن فیه نمی شود؟

ص: ۳۳۶

این است که: در ذیل این روایات آمده است که: فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و این بدین معناست که: ترک اقدام در شبهه بهتر است از افتادن در هلاکت بواسطه انجام آن.

حال: آنچه که اقدام به آن و انجامش تنها افتادن در هلاکت است شبهه تحریمیه است و نه ما نحن فیه. چرا؟ زیرا در ما نحن فیه هریک از فعل و ترک بطور مساوی می‌تواند سبب افتادن در هلاکت باشد.

* پس مراد از (و ظاهر کلام السید الشارح للوافیه: جریان اخبار الاحتیاط ایضا ...) چیست؟

اشاره به دلیل دیگری از حضرات است در مدّعی مورد بررسی مبنی بر اینکه:

سید صدر جهت تغلیب جانب تحریم به اخبار احتیاط نیز تمسک نموده است.

* پس مراد از (و هو بعید) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه این تمسک بعید است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط مربوط به مواردی است که احتیاط و در نتیجه احراز واقع ممکن باشد و حال آنکه در دوران بین محذورین ممکن نیست، و لذا تمسک به اخبار احتیاط هم درست نیست.

* مقدمه و بطور خلاصه بفرمایید چرا استحباب در احکام عقلیه جایز نیست؟

زیرا در هر جا که عقل حاکم باشد در حکم خود تردید ندارد، یعنی مادامی که موضوع حکم عقل محرز باشد، عقل قاطعانه حکم می‌کند. حال اگر موضوع حکمش از میان رفت یا برخی از قیود آن برداشته شد باز قاطعانه حکم به عدم می‌کند. فی المثل: وقتی حکم می‌کند که: راستی نافع نیکوست و راستی ضررزننده قبیح، تردیدی در این حکمش ندارد.

* پس شک در چه صورتی حاصل می‌شود؟

در احکامی که توقیفی هستند و عقل در درک آنها مستقل نیست، به عبارت دیگر، در احکامی که نیازمند به بیان شارع هستند ولی از جانب شارع هم علی الظاهر بیانی نرسیده است.

* باتوجه به مقدمه فوق بفرمایید مراد از (و اما قاعدة الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعین فغیر جار ...) چیست؟

این است که: شیخ به حضرات می‌فرماید: این قاعده‌ای که شما در دوران بین المحذورین ذکر کردید مربوط به احکام شرعیه‌ای است که در آن احکام تردید وجود دارد و به درد موارد مستقلات عقلیه نمی‌خورد و در این دوران قابل جریان نمی‌باشد. چرا؟ زیرا حاکم در این دوران عقل است و عقل در حکم خود تردید ندارد. بلکه:

۱- یا مستقل به تخییر است؛ و این با این لحاظ است که در دوران بین المحذورین هر طرف را که

ص: ۳۳۷

بگیرد، مفسده محتمله‌ای وجود خواهد داشت و دوران میان دو مفسده است.

۲- و یا مستقل به تعیین است؛ و این با این لحاظ است که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است چنانکه عقل مستقل نیز این جنبه را ملاحظه و حکم به تعیین نمود و در آن تردید نکرد.

* قاعده مزبور از جانب حضرات چه بود؟

این بود که: در دوران میان تعیین و تخییر باید احتیاط نمود و معینا جانب حرمت را گرفت.

* خلاصه نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که: این قاعده مربوط می‌شود به احکام شرعی‌ای که ما تردید داریم در اینکه آیا شارع معینا فرموده: اطعم و یا مخیرا فرموده: صم او اطعم.

حال در چنین مواردی است که جانب تعیین را گرفتن اولی از تخییر است.

و لذا این قاعده به درد ما نحن فیه نمی‌خورد که از موارد مستقلات عقلیه است.

در نتیجه: شیخ حکم به تخییر کرده و در این حکم تردیدی هم به خود راه نداده است چنانکه رأی صاحب کفایه نیز تخییر است.

* پس مراد از (الّا ان یقال: انّ احتمال ان یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمة...) چیست؟

این است که: اگر کسی بگوید: اگرچه عقل بما هو عقل در حکم خود تردید ندارد ولی احتمال دارد که از جانب شارع حکمی تعیدی وارد شده باشد مبنی بر ترجیح جانب حرمت چه منشا این احتمال نسبت به ما نحن فیه شمول اخبار توقّف باشد و یا دلیل استقراء.

و لذا همین احتمال کافر است که عقل را در صدور حکم متوقّف کرده و او را به اخذ به جانب حرمت ملزم سازد.

پس: این قانون در دوران بین المحذورین قابل جریان است.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

اولا: ما چنین احتمالی نمی‌دهیم.

ثانیا: سلمنا که چنین احتمالی هم باشد. این احتمال مانع از اجرای حکم عقل نمی‌شود، چرا که تا بیان شارع محرز نشود حکم عقل به قوت خود باقی است.

ص: ۳۳۸

متن:

ثم لو قلنا بالتخیر، فهل هو فی ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يستدلّ للأول: بقاعدة الاحتياط، و استصحاب الحكم المختار، و استلزام العدول للمخالفة القطعيّة المانع عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر.

و يضعف الأخير: بأنّ المخالفة القطعيّة في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد في رأيه، أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر - من موت، أو جنون، أو فسق - أو اختياراً على القول بجوازه.

و يضعف الاستصحاب: بمعارضه استصحاب التخیر الحاكم عليه.

و يضعف قاعدة الاحتياط: بما تقدّم، من أنّ حكم العقل بالتخیر عقليّ لا احتمال فيه حتّى يجرى فيه الاحتياط.

و من ذلك يظهر: عدم جریان استصحاب التخیر، إذ لا إهمال في حكم العقل حتّى يشكّ في بقاءه في الزمان الثانی.

فالأقوى: هو التخیر الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثانی كما حكم به في الزمان الأول.

ترجمه:

اگر قائل به تخیر شویم این تخیر ابتدایی است و یا استمراری

سپس می‌فرماید: (حال که دلیلی بر اثبات جانب حرمت پیدا نکردیم)، در اینکه: اگر قائل به تخیر شویم. آیا این تخیر در ابتداء امر (و ابتدایی) است و در نتیجه عدول از (حکم) مختار برای مکلف جایز نیست و یا (این تخیر) مستمر است و در نتیجه برای (او حق) عدول از (یک حکم به حکم دیگر)، مطلق است (تا تخیر استمراری باشد) و یا (اینکه این استمرار) به شرط بناء استمرار مختار است (تا تخیر استمراری نباشد بلکه استمرار المختار باشد). وجوهی است:

مواردی که در اثبات تخیر ابتدایی به آنها تمسک شده است

۱- استدلال شده است بر مطلب اول (یعنی: تخیر ابتدایی):

الف: به قاعده احتیاط (یعنی: در دوران بین تعیین و التخیر، احتیاط، تعیین تخیر ابتدایی است.

ص: ۳۳۹

ب: به استصحاب حکم مختار (یعنی: آن حکم مختار را استصحاب کن).
ج: و به استلزام عدول، به خاطر مخالفت قطعیه عملیه که (در مباحث قبل) مانع از رجوع به اباحه (شد) از اول امر.

مناقشه شیخ در این ادله

- و تضعیف می‌شود این کلام اخیر (که لزوم مخالفت تدریجیه است) به اینکه مخالفت قطعیه در مثل این مطلب (که روزی انگشت روی وجوب بگذاریم و روزی روی حرمت) دلیلی بر حرمتش وجود ندارد، همان‌طور که اگر برای مجتهد، بدا در رأیش حاصل شود و یا مقلد به خاطر عذری از جمله موت یا دیوانگی یا فاسق شدن و یا از روی اختیار از مجتهدش عدول کند. بنا بر قول به جواز عدول از مجتهد (ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و لذا وقتی انسان در تبدل حالاتش حجت داشته باشد اشکالی ندارد. این غیر از اباحه است).

- و تضعیف می‌شود استصحاب المختار به سبب معارضه با استصحاب تخییر که حاکم به آن (استصحاب المختار) است.
- و تضعیف می‌شود قاعده احتیاط، به سبب آنچه قبلاً گذشت که حکم عقل به تخییر عقلی است و شکی در آن پیدا نمی‌شود تا قاعده احتیاط در آن جاری شود.

- و از این مطالب (و پاسخ به وجوه مذکور) عدم جریان استصحاب التخییر روشن می‌شود (همان‌طور که عدم جریان استصحاب المختار و اصالة الاحتیاط روشن شد) چرا که هیچ اهمال و سستی در حکم عقل وجود ندارد (و انسان متخییر باقی نمی‌ماند) تا در بقاء تخییر در زمان دوم شک بشود.

از نظر شیخ قول قوی‌تر همان تخییر استمراری در وقایع متعدده است.

پس: قول قوی‌تر همان تخییر استمراری است و لکن نه بخاطر استصحاب التخییر، بلکه به دلیل حکم عقل (مستقل) در زمان دوم، همان‌طور حکم نمود به آن در زمان اول:

(تشریح المسائل)

* مقدمه بفرمایید منظور از تخییر ابتدایی چیست؟

این است که: مکلف، نسبت به اولین واقعه مخیر است میان اینکه جانب حرمت را بگیرد و یا وجوب را، لکن باید تا آخر عمرش به آنچه در ابتدا انتخاب کرده ملتزم و پایبند باشد.

* منظور از تخییر استمراری چیست؟

این است که: مکلف در واقعه‌ای که برای او رخ می‌دهد، مخیر است که هر طرف را که می‌خواهد انتخاب و بدان ملتزم شود و عمل کند.

امروز جانب حرمت را بگیرد و میت کافر را دفن نکند و فردا جانب وجوب را بگیرد و او را دفن کند.

* تخییر استمراری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استمراری مطلقا ۲- استمراری به شرط بناگذاری.

* منظور از تخییر استمراری مطلقا چیست؟

این است که: مکلف در اولین واقعه‌ای که یک طرف را اختیار می‌کند.

۱- از اول بنا داشته باشد که تا آخر همان طرف را ادامه دهد.

۲- و یا از اول بنا داشته باشد که در وقایع بعدی نیز تخییر را ادامه دهد.

۳- و یا از اول بنایش بر بلا بنایی باشد.

* منظور از تخییر بشرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار چیست؟

این است که:

اگر از اول بنا دارد که همان طرف اختیار کرده را تا آخر ادامه دهد، سپس در وقایع بعدی هم مخیر است. و اگر از اول بنا دارد بر استمرار تخییر، تنها دفعه اول مخیر است و در دفعات بعدی مخیر نمی‌باشد و باید همان را که اختیار کرده دنبال کند.

* حاصل مطلب در (ثم لو قلنا بالتخییر، فهل هو ... الخ) چیست؟

تبیین نظر قائلین به تخییر است در ما نحن فیه مبنی بر اینکه:

اگر در دوران بین المحذورین التزام به یکی از دو طرف محتمل، واجب باشد. و اگر ما نیز قائل به تخییر شویم و بگوییم: مکلف در این گونه موارد باید به یکی از دو طرف ملتزم شود و در انتخاب یکی از دو طرف حرمت و یا وجوب، اختیار با خود اوست، این

سؤال مطرح می‌شود که آیا این تخییر یک تخییر ابتدایی است و یا یک تخییر استمراری؟

یعنی:

ص: ۳۴۱

آیا مکلف در اولین واقعه میان فعل و ترک مخیر است و لکن هر طرف را که اختیارا برگزید در وقایع بعدی نیز الی الابد باید همان را اختیار کند؟

فی المثل:

اگر در اولین واقعه جانب وجوب را در دفن میت کافر برگزید برای همیشه باید در برخورد با میت کافر او را دفن کند.

و اگر جانب ترک را اختیار کرد در برخورد با میت‌های بعدی نیز نباید آن را دفن کند.

و یا اینکه نه تخییر استمراری است و مکلف برای همیشه و در هر واقعه‌ای که پیش می‌آید همچون واقعه اولیه میان فعل و ترک مخیر است.

یعنی: در هر واقعه‌ای حق عدول دارد و می‌تواند از آنچه در وقایع پیشین اختیار نموده برگردد و جانب دیگر را اخذ نماید؟

و اگر این تخییر استمراری باشد باز سؤال این است که آیا استمراری مطلق است و یا اینکه استمرار به شرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار؟

* مراد از (یستدلّ للاوّل: بقاعده الاحتیاط، و ...) چیست؟

تبیین اوّل دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران امر میان تعیین و تخییر است چرا؟

زیرا: با فرض تخییر نمی‌دانیم که آیا فقط در واقعه اوّل مخیر هستیم و یا نه در وقایع بعدی هم مخیر هستیم؟

و لذا: در اینجا از باب حکم عقل به احتیاط و امثال یقینی، قدر متیقن را که تخییر ابتدایی است اختیار می‌کنیم.

* مراد از (و استصحاب الحکم المختار ...) چیست؟

اشاره به دومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

بار اوّل که مکلف یک طرف را اختیار کرد مثلاً وجوب را، و این وجوب وظیفه او شد و باید انجام دهد اگر در بارهای بعدی شک

کند که آیا همان حکم مختارش باقی است یا نه؟ استصحاب می‌کند بقاء آن را حکم را.

* مراد از (و استلزام العدول للمخالفة القطعیة المانعۀ عن الرجوع الی الاباحۀ ...) چیست؟

بیان سومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه: تخییر استمراری مستلزم مخالفت عملیۀ قطعیه تدریجیه است و مخالفت

قطعیه با حاکم مولی حرام است.

ص: ۳۴۲

پس: باید قائل شد به تخییر ابتدایی.

به عبارت دیگر: اگر مکلف مستمرّاً و در همه حوادث مخیر باشد، لازمه‌اش آنست که:

گاهی جانب وجوب را برگزیده و بدان عمل کند و گاهی جانب حرمت را انتخاب و عمل را ترک نماید آنگاه به مرور زمان مخالفت قطعیه عملیه تدریجیه پیش می‌آید. چرا؟

زیرا:

یا حکم واقعی وجوب بوده پس عمل اولش صحیح است و دومی باطل و یا بالعکس حکم واقعی حرمت بوده و عمل اولش باطل و دومی صحیح: یعنی وقتی واقعه بعدی ضمیمه شود یقین می‌کنیم که یا در واقعه قبلی مخالفت شده و یا در این واقعه بعدی.

مخالفت قطعیه با حکم مولی هم حرام است چه دفعی باشد و چه تدریجی، پس باید به همان تخییر ابتدایی قائل شد.

* حاصل مطلب در (و یضعف الاخیر: بانّ المخالفه القطعیه فی مثل ذلک لا دلیل علی حرمتها ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی مبنی بر اینکه: مخالفت قطعیه:

۱- گاهی بدون التزام به احد الحکمین است، مثل: قول به اباحه، که اگر ما ملتزم به اباحه شویم و یک بار انجام دهیم، یک بار ترک کنیم، مستلزم مخالفت است و مخالفت جایز نیست.

۲- و گاهی همراه با التزام به احد الحکمین است که فرض در ما نحن فیه این است که: ما در هر واقعه به یک طرف ملتزم شده و با التزام آن را عمل کنیم.

این نحو از مخالفت قطعیه دلیلی بر حرمتش وجود ندارد. بلکه در شرع مقدس نیز نمونه‌هایی وجود دارد که چنین مخالفت‌هایی را تجویز کرده است.

* مراد از (کما لو بدا للمجتهد فی رأیه ...) چیست؟

ارائه اولین نمونه است مبنی بر اینکه:

۱- فقیه‌ی تاکنون رأیش بر وجوب فلان امر تعلق داشت و خود را ملتزم به آن می‌دانست.

۲- اکنون در اثر دسترسی به ادله دیگر از رأی مزبور عدول کرده، فتوا به حرمت داده و بدان ملتزم می‌شود. حال:

این مجتهد به مخالفت عملیه تدریجیه یقین پیدا می‌کند. چرا؟ زیرا:

یا آنچه را تاکنون بدان ملتزم بوده و عمل می‌کرده معصیت مولی بوده و یا آنچه را از حالا به بعد به آن ملتزم است و عمل می‌کند.

اما چون عمل او مع الالتزام بوده مانعی ندارد بلکه باید از رأیش عدول کند.

ص: ۳۴۳

* مراد از (او عدل المقلد عن مجتهده لعذر...) چیست؟

بیان دومین نمونه در ذیل دلیل مذکور است مبنی بر اینکه:

مقلدی تاکنون از مجتهدی تقلید می کرده که او فتوای به وجوب دفن کافر داده بود و لذا علاوه بر اینکه ملتزم بدان فتوای بود برطبق آن نیز عمل می کرد.

لکن اکنون از آن مجتهد عدول کرده و به تقلید از مجتهد دیگری پرداخته که فتوای به حرمت دفن میت کافر داده است و لذا مقلد به این فتوای ملتزم و از حالا به بعد بدان عمل می کند.

حال: این مقلد یقین دارد که یا فعل اولش غلط بوده و یا ترک بعدیش. لکن چون هر دو روی التزام بوده مانعی ندارد.

پس: مخالفت قطعیه همراه با التزام بلامانع است و ما نحن فیه از همین قبیل است.

* حاصل مطلب در (و یضعف الاستصحاب: بمعارضه استصحاب التخییر الحاکم علیه) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل دوم قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

اولاً: استصحاب حکم مختار معارض است با استصحاب حکم به تخییر.

ثانیا: استصحاب تخییر مقدم است بر استصحاب مختار. چرا؟

زیرا:

شک ما در وجوب بقاء بر حکم مختار مسبب است از شک ما در بقاء تخییر.

یعنی:

اگر گفتیم تخییر از میان رفت پس باید حکم مختار، بماند و اگر گفتیم تخییر باقی است، پس نوبت به وجوب بقاء بر حکم مختار نمی رسد.

و لذا: هنگام شک در بقاء تخییر، استصحاب می کنیم تخییر را، یعنی می گوئیم:

در واقعه اولی تخییر بود، در وقایع بعدی شک داریم در بقاء آن در نتیجه: استصحاب می کنیم بقاء آن را. پس: دیگر نوبت به استصحاب حکم مختار نمی رسد.

* مراد از (و یضعف قاعدة الاحتیاط: بما تقدم...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اول حضرات است که بیان آن گذشت و نیاز به تکرار ندارد.

* حاصل مطلب در (فالاقوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب...) چیست؟

بیان دلیل قائلین به تخییر استمراری مطلقاً، یعنی: الاستصحاب تخییر است.

بدین معنا که: مکلف در واقعه اول مخیر بود میان فعل و ترک، حال اگر در وقایع بعدی شک کند در بقاء آن تخییر، استصحاب می کند بقاء آن را چه بنایی و چه غیر بنایی.

ص: ۳۴۴

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که: رأی ما نیز تخییر استمراری است لکن نه براساس استصحاب تخییر بلکه به دلیل اینکه حاکم به تخییر در دوران بین المحذورین عقل است و عقل در حکم به تخییر مستقل و در حکم خود تردیدی ندارد. تا جایی برای جریان استصحاب باشد. یعنی: از طرف همین عقلی که در واقعه اول حکم به تخییر کرد، در واقعه دوم نیز حاکم بوده و باز هم حکم به تخییر می‌کند، پس نیازی به استصحاب نیست.

و از طرف دیگر: مشکل مخالفت قطعیه تدریجیه را نیز با مسئله التزام برداشتیم.

* آیا در اینجا قول دیگری نیز وجود دارد که شیخ متعرض آن نشده باشد؟

بله و آن عبارتست از اینکه:

کسی که روز اول احد الحکمین را اختیار می‌کند. آیا بنایش بر این است که تا آخر عمر همین حکم را عمل کند و یا اینکه بنا داشته است که در هر واقعه‌ای که تکرار می‌شود حکم را عوض کند؟

اگر بنایش بر استمرار المختار بوده باشد این خود استمرار التخییر است. چرا؟

کسی که احد الحکمین را اختیار می‌کند و برای همیشه به آن ملتزم می‌شود، از اختیار خود استفاده کرده و در این اختیار از ابتدا تا انتها از تخییر استفاده کرده است.

و اگر بنایش بر استمرار التخییر بوده باشد، این خود استمرار المختار است، چرا که هر وقت که بخواهی آن طرفی را که اراده می‌کند اختیار می‌نماید. و مسئله را عوض می‌کند.

در نتیجه: استمرار التخییر، استمرار المختار می‌آورد و استمرار المختار استمرار التخییر می‌آورد.

* به طور کلی چه اقوالی در این مسئله بود؟

۱- تخییر ابتدایی

۲- تخییر استمراری که وجه مطلب در آن حکم عقل بود و شیخ فرمود.

۳- قول به تفصیل به این معنا که گاهی تخییر ابتدایی است و گاهی استمراری.

* پاسخ قول به تفصیل در مسئله تخییر چیست؟

این است که: وقتی عقل حکم نمود بر اینکه تخییر استمراری است و یا حکم نمود به اینکه تخییر ابتدایی است بین بناهای شما فرقی نمی‌گذارد.

* به نظر شما نظر شیخ در دوران بین المحذورین و فقدان نص چیست؟

حاصل و خلاصه نظر شیخ این است که:

اگر واقعه واحده باشد تا موجب مخالفت عملیه تدریجیه نشود. آنجا قائل به توقف است و مسئله را

ص: ۳۴۵

بلا حکم فرض می‌کند که در بررسی مطالب از آن سخن به میان آمد.

فی المثل در شبهات موضوعیه، اگر شما گوسفندی نذر کرده باشید و اکنون شک کنید که آیا ذبح آن بر شما واجب است یا حرام؟

به شما می‌گوییم که چون واقعه واحده است می‌توانید توقف کنید و مسئله را بلا حکم فرض کنید و لذا حد اکثر مطلب این است که اگر ذبح نکردید با حرمت می‌سازد و چنانچه ذبح نمودید با وجوب.

و امّا اگر وقایع متعدده باشد مثل: دفع الکافر که ممکن است شما در طول عمرتان بارها به آن برخورد کنید. بهتر است احد الحکمین را اختیار کنید و همیشه روی حکم المختار باقی بمانید، چرا که در اینجا مخالفت عملیه تدریجیه لازم می‌آید. خلاصه اینکه: با دقت در سخنان شیخ و از لابلای نقد و بررسیها می‌توان دریافت که:

هرچند شیخ فرموده: الاقوی تخییر الاستمراری و تصریح به مطلب دیگری نکرده و لکن می‌توان گفت که ایشان: در واقعه واحده قائل به توقف است چرا که دلیل بر اباحه ندارد و لکن در واقعه متعدده قائل به تخییر استمراری است و نه توقف.

* حاصل و خلاصه مطالب در مسئله اول به زبان ساده چیست؟

- این است که شیخ اعظم رحمه الله در دوران بین محذورین ابتدا قائل شد به اینکه: یطرح القولان و یحکم بالاباحه الظاهریه.

در اثبات این مدعی دلیل آورد و موانع را یکی پس از دیگری از سر راه برداشت.

- پس از آن دلیل خود را پس گرفت و گفت دلیلی که ما ارائه کردیم دلالت بر اباحه نداشته و بلکه مربوط به شبهه تحریمیّه است.

اما دلیلی هم بر قول به تخییر نیافت و قائل به توقف شد و مسأله را از نظر حکم واقعی و یا ظاهری بلا حکم فرض نمود.

- از نظر عمل نیز بالاخره یا باید فعل را اختیار کرد و یا ترک را چرا که ارتفاع نقیضین محال است.

- امّا بنا بر اینکه حکم به اباحه و توقف باطل و غیر قابل قبول باشد و لکن ما ملزم به پیدا کردن حکمی باشیم فرمود: فقد یقال بتخییر احد الحکمین.

- یعنی: برخی قائل شده‌اند به اینکه باید یکی از دو حکم وجوب و حرمت را اختیار نمود که آنهم عبارتست از حرمت.

- در اثبات این مطلب نیز جوهری ذکر شده که جناب شیخ به بررسی آنها پرداخته است:

۱- قاعده احتیاط:

ص: ۳۴۶

گفته‌اند دوران بین محذورین از قبیل شک در مکلف به است و احتیاط در باب شک در مکلف به واجب است. چرا؟ زیرا: یا لزوم اخذ بالحرمة را احتمال می‌دهیم که می‌شود تعیین و یا لزوم اخذ باحدهما را احتمال می‌دهیم.

پس: امر دائر است بین تعیین الحرمة و بین تخییر احدهما الحکمین.

حال: احتیاط در دوران بین تعیین الحرمة و بین تخییر احد الحکمین این است که: جانب تعیین را بگیریم. مثل: آنجایی که دو مجتهد وجود دارد و ما نمی‌دانیم از کدام باید تقلید کنیم اعلم و یا غیر اعلم و یا اینکه مخیر هستیم از هر کدام که شد تقلید کنیم؟ در اینجا به حکم احتیاط باید اعلم را معینا تقلید کنیم.

۲- توقّف عند الشبهة:

گفته‌اند: شارع فرموده: قف عند الشبهة و یا الوقوف عند الشبهة خیر ...

حال: دوران بین المحذورین نیز شبهه است چرا که می‌گوییم: شاید واجب باشد و شاید حرام.

یعنی: از طرفی اخبار توقّف فرموده: قف عند الشبهة، از طرفی اخبار فرموده: التزم بحکم الله حال سؤال این است که، کدام یک از این دو طرف وجوب و حرمت را باید ملتزم شویم که با توقّف سازگار باشد

یقینا: حرمت را، چرا که اگر وجوب را اختیار کنیم در حقیقت عمل را انجام داده‌ایم و این با توقّف و حرکت نکن سازگاری ندارد.

۳- دفع المفسدة اولی من جلب المنفعة:

یعنی: عقل می‌گوید: شما از خیر و جوبش بگذرید و خود را گرفتار مفسده نکنید.

۴- امتثال الحرمة اسهل من امتثال الوجوب.

یعنی: اگر بخواهیم اخذ به واجب بکنیم ابتدا باید علم به این مطلب پیدا کنیم که فلان عمل واجب است، بعد ملتفت به حال چنین عملی باشیم و دچار غفلت نشویم سپس اراده کنیم و بعد اقدام به عمل کنیم، تا بشود امتثال واجب.

اما: در باب حرام آنچه می‌خواهند ترک است و ترک هم نیازی به مئونه ندارد.

نه علم می‌خواهد نه التفات و نه اراده و لذا امتثال حرمت خیلی آسان‌تر از امتثال وجوب است.

پس: در دار الامر بین الحرمة و الوجوب، جانب حرمت را اختیار می‌کنیم که آسان‌تر است.

۵- استقراء

یعنی: با بررسی در فقه متوجه شدیم هرکجا که امر دائر است بین الوجوب و الحرمة، شارع جانب حرمت را مقدم داشته است که در

اثبات این مدّعی به ذکر سه مثال اقدام می‌کنیم:

ص: ۳۴۷

۱- مثل: زنی که ذات العادت العددیة است و روزهای عادتش ۷ روز می‌باشد، لکن این بار از ۷ روز گذشته است و لذا شک می‌کند که این ادامه حیض است و یا اینکه استحاضه می‌باشد؟

- گفته‌اند: از این ۷ روز که بگذرد تا روز دهم ایام استظهار است، بدین معنا که باید منتظر بماند تا مشخص شود که این حیض است یا نه؟

و لذا اگر تا ده روز قطع شود می‌فهمد که همه ۱۰ روز حیض بوده، لکن اگر از ۱۰ روز گذشت مشخص می‌شود که این ما عدا العادة استحاضه بوده است.

حال: این زن نمی‌داند که عبادت در ایام استحاضه بر او واجب است یا حرام؟ این می‌شود دار الامر بین الوجوب و الحرمة.

و لذا شارع در اینجا فرموده:

تا ۱۰ روز باید عبادتش را ترک کند، لکن پس از این اگر معلوم شد که حیض بوده عبادتی برعهده او نیست و چنانچه معلوم شود که استحاضه بوده است باید نماز و یا روزه‌اش را قضا نماید.

در نتیجه: متوجه می‌شویم که شارع در اینجا جانب حرمت را مقدم داشته است:

۲- مثل: زنی که صاحب عادت وقتیه نیست، این زن خونی را می‌بیند لکن نمی‌داند که حائض شده و یا که این خون، خون استحاضه است.

به او گفته می‌شود که:

اگر این رؤیت خون از سه روز گذشت معلوم می‌شود که حیض بوده است و چنانچه از سه روز کمتر بود معلوم می‌شود که استحاضه بوده است، که به این ایام استظهار گفته می‌شود.

حال: این زن نمی‌داند که عبادت بر او واجب است یا حرام؟

به او گفته می‌شود اگر حائض هستی حرام و الا اگر مستحاضه هستی واجب.

خوب: این دار الامر بین الوجوب و الحرمة است و شارع نیز در اینجا جانب حرمت را مقدم داشته و فرموده: باید عبادت را ترک کنی.

۳- مثل: انائین مشتبهین: دو ظرف وجود دارد و شما نمی‌دانید کدامیک از این دو پاک و کدام نجس است. از طرفی می‌خواهید برای نماز وضو بگیرید و آبی هم جز آب موجود در این دو ظرف ندارید چه باید بکنید؟

- با آب هر یک که بخواهید وضو بگیرید چنانچه پاک باشد یجب و اگر نجس باشد یحرم.

- و لذا این دار الامر بین الوجوب و الحرمة است.

- شارع در اینجا فرموده: هر دو را ترک و تیمم کن، یعنی: جانب حرمت را مقدم داشته است.

ص: ۳۴۸

و اما حاصل مطلب در سه مثال فوق این است که:

هر کجا امر دائر است بین وجوب و حرمت، شارع جانب حرمت را مقدم دانسته است.

حال: بین وجوه پنجگانه در اثبات تقدم جانب حرمت گذشت و باید دید نظر جناب شیخ اعظم در این مورد چیست.

شیخ می‌فرماید: هیچیک از وجوه مذکور تمام نیست و یکی پس از دیگری آن را رد می‌کند.

- اما استقراء:

اولاً: با پیدا کردن دو یا سه مثال در فقه، استقراء مفید علم و یا اطمینان حاصل نمی‌شود.

ثانیاً: هیچیک از سه مثال فوق از قبیل دوران بین المحذورین نیست، بلکه این‌ها یا از قبیل شبهه وجوبیه‌اند و یا از قبیل بین الحرمه.

- قبل از پرداختن به هر یک از این امثله باید بدانیم که:

حرمت دو جور است ۱- ذاتیه ۲- تشریحیه

حرمت ذاتیه، این است که: یک شیء متعلق نهی باشد. مثل: لا تشرب الخمر

حرمت تشریحیه، این است که: شیء امر ندارد مثل خوردن آب که از امور مباح است.

حال چیزی که امر ندارد چنانچه به قصد امر انجام شود، تشریح است و حرام.

و اما استظهار آخر دم:

که عادات ماهیانه‌اش ۷ روز است و لکن این بار پس از ۷ روز هنوز هم خون می‌بیند که گفته شد که آن سه روز اضافی (اگر از ۱۰

روز نگذرد) ایام استظهار است و باید عبادت را ترک کند.

حال باید دانست که:

حرام بودن عبادت در زن حائض، حرمت ذاتیه نیست، بلکه حرمت تشریحیه است.

چرا؟

چون مادامی که زن حائض نشده امر دارد به نماز، لکن وقتی مبتلا شد به عادت دیگر امر به نماز ندارد، خوب وقتی امر نداشت،

عبادت کردن او بدون امر تشریح است و حرام.

چرا؟

چون این زن اگر بخواهد نماز را بدون نیت بخواند ملعبه است، با نیت بخواند چون بدون امر است تشریح است.

بنابراین: اگر عبادت در ایام حیض حرمت تشریحیه دارد، در ایام استظهار فقط شبهه وجوبیه است و نه تحریمیه.

ص: ۳۴۹

یعنی: ۷ روز که گذشت شک می‌کند که آیا امر آمد تا نماز بر او واجب باشد یا نیامده و در نتیجه عبادتش حرام باشد؟ چرا؟ چون قبل از حیض امر بر نماز داشت لکن در این ۷ روز حیض دیگر امر بر نماز نداشت و لذا پس از ۷ روز این شک برای او حاصل می‌شود که آیا امر قبل از حیض دوباره آمده یا نه؟ خوب این می‌شود شبهه وجوبیه.

* و لذا از شما می‌پرسیم که در شبهه وجوبیه احتیاط به ترک است یا به فعل؟

گفته شد که احتیاط به فعل است. و لذا این زن باید در ایام استظهار عبادتش را انجام دهد احتیاطاً و لذا: بیشتر فقها در رساله‌های خود نوشته‌اند که:

بهرتر است چنین زنی میان افعال مستحاضه و تروک حائض جمع نماید. یعنی: احتیاطاً.

به عبارت دیگر: باید واجبات را به جای آورد و مستحبات را ترک کند: مثلاً: نماز را بخواند لکن به مسجد نرود.

بله کسانی که حرمت را حرمت ذاتیه می‌دانند ترك العبادۀ فی ایام الاستظهار را واجب می‌دانند.

آیا این وجوب به خاطر این است که حرمت را مقدم می‌دارند؟

می‌گوییم: خیر از این باب است که این‌ها، حرمت را بین می‌دانند.

یعنی چه؟

- یعنی وقتی به ایام استظهار رسید شک می‌کند حرمت عبادت رفت یا نه؟ در نتیجه:

استصحاب می‌کند بقاء حرمت را.

- حال وقتی بقاء حرمت را استصحاب نمود، آیا بین الحرمه می‌شود یا دوران بین محذورین؟

قطعا: بین الحرمه.

حاصل مطلب اینکه:

اگر ترك عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه حرمت باشد، در ایام استظهار ترك عبادت از باب استصحاب الحرمه و یا بین الحرمه واجب خواهد بود.

و اگر ترك عبادت در ایام حیض از باب حرمت تشریحیه باشد، در ایام استظهار ترك عبادت واجب نیست، بلکه چون شبهه وجوبیه است می‌تواند از روی احتیاط عبادت را انجام دهد.

* حال از شما می‌پرسیم کجای این مطلب دار الامر بین المحذورین و ترجیح جانب حرمت است؟

خواهید گفت: بله:

در یک فرض شبهه وجوبیه است که اتیان از روی احتیاط جایز است.

و در یک فرض بین الحرمه است بخاطر استصحاب حرمت.

ص: ۳۵۰

- و اما مثال: استظهار اول الدم بمجرد الرؤیة.

به نظر ما اینجا نیز شبهه وجوبه است و نه تحریمیة. چرا؟

زیرا وقتی دمی در خود دید شک می‌کند که امر به عبادت از او برداشته شد، یا نه؟

ا بر اینکه: حرمت تشریحیه باشد این می‌شود شبهه وجوبیه

* حال از شما می‌پرسیم حق در شبهه وجوبیه چیست؟

خواهید گفت: اتیان به احتیاط مستحب است و عده‌ای هم گفته‌اند که بهتر است.

مضافا به اینکه: استصحاب اینجا را بین الوجوب کرده.

چرا؟ زیرا که می‌گوید:

عبادت قبل از دیدن خون واجب بود یا نه؟ می‌گوید بله واجب بود، پس حالا که شک کرده که آیا وجوب برداشته شده یا نه؟

استصحاب می‌کند وجوب را.

در نتیجه: اینجا بین الوجوب است و اتیان آن فاقد اشکال و بلکه لازم می‌باشد.

منتهی؛ این اصل ثانوی است که آمده و گفته است که: (کل دم امکان کونه حیضا فهو حیض).

حال: آنهایی که ترک عبادت را جایز می‌دانند این حکم را حمل می‌کنند به جواز ترک، چرا که چنین زنی محکوم به حیض است.

و می‌تواند ترک کند.

و آنهایی که عبادت را در این حال اجازه نداده‌اند، این حکم را حمل می‌کنند به وجوب، یعنی حتما باید عبادت را ترک کند.

در هر صورت:

دیدن خون در اول حیض، از قبیل دوران بین المحذورین نیست، این از باب شبهه وجوبیه و بلکه بین الوجوب است و علی القاعده

اتیانش واجب است.

البته اگر کسی بگوید اتیانش حرام است از باب قاعده ثانوی کل دم گفته است نه اینکه دوران بوده باشد و ترجیح جانب الحرمة.

- و اما انائین مشتهین: که گفته شد از هر دو بگذرد و تیمم کن.

این نیز نه شبهه تحریمیة است و نه دوران بین المحذورین، بلکه شبهه وجوبیه است.

چرا؟ زیرا: وضو گرفتن با آن نجس حرمت ذاتیه ندارد و شارع از آن نهی نفرموده بلکه حرمت تشریحیه دارد. یعنی چه؟

یعنی اگر کسی با آب نجس وضو بگیرد قربه الی الله، تشریح است و حرام، چون وضو گرفتن با آب نجس امر ندارد. چه قربه الی

اللهی؟

ص: ۳۵۱

بنابراین: وقتی این دو آب باهم مشتبه شده روی هریک که انگشت بگذارید شبهه وجوبیه است.

به عبارت دیگر: وقتی می‌گوییم: این طرف پاک است تا اینکه يجب الوضوء به یا اینکه ناپاک است تا اینکه لا يجب الوضوء به. در حقیقت دچار شبهه وجوبیه هستی.

خوب: نسبت به آن یکی ظرف هم مسئله همین‌طور است،

پس: هر دو می‌شود شبهه وجوبیه

حال از شما می‌پرسیم در شبهه وجوبیه، احتیاط در فعل و یا در ترک؟

خواهید گفت: در فعل است.

می‌گوییم: پس احتیاط در این است که: با هر دو وضو بگیرد.

حال: اگر کسانی گفته‌اند که: از هر دو اناء اجتناب کن، بخاطر وجود نصّ است و نه بخاطر اینکه دوران بین المحذورین بوده و ترجیح جانب حرمت.

یعنی: اگر این دلیل خارجی نبود باز ما می‌گفتیم احتیاط در فعل است چون شبهه وجوبیه است حاصل بررسی امثله حضرات این است که:

اولاً: در این مثال‌ها دوران بین المحذورین و ترجیح جانب الحرمة وجود ندارد.

ثانیاً: نباید مثال وضو را با نحن فیه مقایسه کنید. چرا که در وضوء که هر دو اناء را کنار می‌گذارید بخاطر وجود بدل است چرا که تیمم بدل از وضو است.

لکن در دوران بین المحذورین مثل دفن الکافر واجب او حرام که بدل وجود ندارد تا که هر دو طرف را کنار گذاشته به بدل عمل کنیم.

– از این گذشته: در مثال انائین مشتبّهین اگر هر دو را کنار می‌گذاریم از جهت جانب الحرمة نیست.

البته آنهایی که می‌گویند: جانب الحرمة را ترجیح بدهید، در جایی این حرف را می‌زنند که ترجیح دادن جانب الحرمة پایمال‌کننده واجب معلومی نباشد.

مثل: دفن کافر که یا واجب است یا حرام.

اگر در اینجا جانب حرمت را اختیار کنید واجب معلومی را پایمال نکرده‌اید بلکه شاید واجب محتملی را پایمال کرده باشید.

و حال آنکه: اگر هر دو اناء را در اینجا کنار بگذارید واجب معلومی را ترک کرده‌اید. چرا؟

زیرا: وقتی شما هر دو ظرف را کنار می‌گذارید، بخاطر اینکه یکی از آن دو حرام است، در حقیقت موافقت قطعیه با حرمت و

مخالفت قطعیه با واجب کرده‌اید. چرا؟

چون یکی از دو ظرف پاک است و دیگری نجس.

ص: ۳۵۲

- آنکه پاک است وضو با آن واجب است و آنکه نجس است وضوء با آن حرام. اگر هر دو را کنار بگذاریم تا حرمت را امتثال کرده باشی، موافقت قطعیه با حرمت کرده‌ای، لکن با وجوب مخالفت قطعیه نموده‌ای.

و لذا هیچ کس در چنین جایی نمی گوید: جانب حرمت رجحان دارد بر جانب وجوب پس از این شیخ اعظم می فرماید: حکم به اباحه که ناتمام بود، توقف هم که درست نیست، وجوه پنجگانه بر جانب حرمت را بررسی کردیم و هیچ یک را نپذیرفتیم و دلیلی بر تعیین جانب حرمت در دوران بین المحذورین نیافتیم.

پس چه باید کرد؟

* اگر قائل به تخییر شویم، این تخییر چه قسم تخییری است؟

حال ما قبل از پاسخ به این سؤال باید بدانیم که سه قسم تخییر متصور است:

۱- تخییر ابتدایی:

یعنی: شما که نمی دانی دفن الکافر واجب است یا حرام دفعه اول مخیر هستی که وجوب را اختیار کنی و یا حرمت را. منتهی هریک را که اختیار نمودی تا آخر عمر باید به همین حکم عمل کنی و در دفعات بعد حق اختیار حکم دیگری را نداری. به چه دلیل؟

۱- به سبب قاعده احتیاط:

چرا که دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران بین التعیین المختار و التخییر است. به چه دلیل؟ به این دلیل که: به فرض تخییر نمی دانیم که آیا تنها در واقعه اول مخیر هستیم؟ و یا نه در وقایع بعدی هم مخیریم؟

۲- به سبب استصحاب المختار

یعنی: اگر مکلف روز اول یک طرف مثلا وجوب را برگزید و در روز دوم شک کرد که آیا حق دارد حکم دیروز را عوض کند یا نه؟

استصحاب می گوید: باید به همان حکمی که دیروز ملتزم شدی، امروز هم ملتزم باشی.

۳- اگر تخییر ابتدایی نباشد و ما هر روز قادر بر تغییر و عوض کردن حکم باشیم، این منجر می شود به مخالفت عملیه تدریجیه.

- مخالفت عملیه تدریجیه نیز ممنوع است.

پس: تخییر باید ابتدایی باشد.

حال: اگر از ابتدا ملتزم به احدهما الحکمین شدید و روی آن پابرجا ماندید، حد اکثر این است که:

مخالفتش، مخالفت احتمالیه است و نه قطعیه عملیه.

ص: ۳۵۳

نکته: این وجه سوم، همان وجه هفتم است که شیخ در وجوه مذکور متعرض آن نشده بود.

یعنی: با همان دلیلی که جلوی اباحه را گرفتیم، در اینجا نیز جلوی تخییر استمراری را می‌گیریم.

لکن شیخ می‌فرماید: هیچیک از این وجوه سه‌گانه نیز دارای ارزش نمی‌باشد.

چرا؟ چون همین وجه اخیر که گفتیم اگر تخییر استمراری باشد منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می‌شود خود فاقد اشکال است.

چرا؟ زیرا که تخییر می‌تواند روی التزام باشد. فی‌المثل:

امروز از این مجتهد تقلید می‌کنیم، روز دیگر از آن مجتهد، درحالی که این یکی می‌گوید: فلان عمل حرام است.

دیگری می‌گوید: خیر واجب است و این مطلب فاقد اشکال است، چرا که:

۱- امروز ملتزم می‌شوم به فتوای این مجتهد، فردا ملتزم می‌شوم به فتوای آن مجتهد و این اشکال ندارد.

۲- و یا در تعارض خبرین می‌توانیم یک روز ملتزم به این خبر باشیم، روز دیگر ملتزم به آن خبر.

۳- و یا در دوران بین المحذورین یک روز انگشت روی وجوب می‌گذاریم، روزی هم انگشت روی حرمت پس: مخالفت عملیه

تدریجیه:

اگر منشأ آن اباحه باشد غلط است چون منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می‌باشد و لذا نمی‌توانی یک روز انجام بدهی و یک روز

ترک کنی. چرا که نمی‌توانی به چیزی ملتزم شوی.

و اگر منشأ آن التزام به احد الحکمین باشد اشکالی ندارد، چرا که استصحاب می‌کنیم و تا پایان عمر به آن ملتزم می‌مانیم.

سپس می‌گوید: این استصحاب المختار تعارض می‌کند با استصحاب التخییر، چرا که مختار آن عملی است که روز اول اختیار

کردیم و حال آنکه تخییر شک و تردید است.

به عبارت دیگر:

یکی می‌گوید: استصحاب کن مختار را یعنی همان وجوب روز اول و یا همان حرمت روز اول را و دیگری می‌گوید خیر

استصحاب کن تخییر را یعنی بگو من که روز اول تخییر داشتم، امروز و فردا و فرداها حالت تخییر را دارم.

- و اما وجه اول شما که گفتید: احتیاط:

گفتید: در دار الامر بین التعین و التخییر، احتیاط این است که تعین المختار را بگیرید، لکن باید بدانید که:

ص: ۳۵۴

این مسئله یک مسئله عقلیه است و در مسئله عقلیه تردیدی پیش نمی‌آید، و شکی در مکلف به پیش نمی‌آید تا احتیاج به احتیاط باشد.

بله: اگر دوران بین تعیین و التخییر در مسئله شرعیه پیش بیاید مثل: اطعام و صیام، باید گفت احتیاط جانب تعیین است. لکن اینجا حاکم عقل است که یا بطور قاطع می‌گوید: وظیفه تو تعیین است، یعنی: الحکم المختار و یا بطور قاطع می‌گوید: وظیفه تو همیشه تخییر است.

حال از اینجا که این مسئله، عقلیه است و شک در مسئله عقلیه معنا ندارد باید بدانیم که آن استصحابات المختار و آن استصحاب التخییر نیز در اینجا بی‌معنا است و غلط، چرا که استصحاب مربوط به شک است.

خلاصه شیخ می‌فرماید: من نیز قائل به تخییر استمراری هستم لکن نه بخاطر استصحاب، بلکه بخاطر حکم عقل. یعنی: همان عقل که بار اول به شما گفت: انت مخیر، همان عقل در بار دوم و سوم و دفعات بعد هم می‌گویند: انت مخیر.

ص: ۳۵۵

متن:

المسألة الثانية إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدليل إمّا حكماً، كالأمر المردّد بين الايجاب و التهديد، أو موضوعاً، كما لو أمر بالتحزّز عن أمر مردّد بين فعل الشيء و تركه. فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

ترجمه:

مسئله دوم وقتی امر دائر است میان وجوب و حرمت بجهت اجمال نص

یا (این اجمال نص) حکمی است، مثل امر مردد میان ایجاب و تهدید و اینکه موضوعاً مجمل است مثل: آنجایی که مولی امر نماید به تحزّز از یک چیزی که (آن چیز) مردد است میان انجامش و یا ترکش، که حکم در این مسئله همان است که در مسئله قبلی بود.

ص: ۳۵۶

متن:

المسألة الثالثة لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهة تعارض الأدلّة فالحكم هنا: التخيير، لإطلاق ادلّته (۱)، و خصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر و الآخر نهى (۲).

خلافًا للعلامة رحمه الله في النهاية (۳) و شارح المختصر (۴) و الأمدى (۵)، فرجّحوا ما دلّ على النهي، لما ذكرنا سابقًا، و لما هو أضعف منه.

و في كون التخيير هنا بدويًا، أو استمراريًا مطلقًا أو مع البناء من أوّل الأمر على الاستمرار، وجوه تقدّمت، إلّا أنّه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و يشكل: بأنّها مسوقة لبيان حكم المتخيّر في أوّل الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنّ ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار.

إلّا أن يدعى: أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتخيّر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمل. و سيّضح هذا في بحث الاستصحاب، و عليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

۱- الوسائل ۱۸: ۷۵، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۱۹ و ۴۰.

۲- الوسائل ۱۸: ۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۴۴.

۳- نهاية الوصول (مخطوط): ۴۶۰.

۴- شرح المختصر الأصول: ۴۸۹.

۵- الاحكام للامدى ۴: ۲۵۹.

ص: ۳۵۷

ترجمه:

مسئله سوم اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر تعارض نصین (حکم چیست؟)**اشاره**

(دلیل بر حکم به تخییر در تعارض نصین)

حکم در اینجا تخییر است به دلیل اطلاق ادله (در متعارضین (که شامل دوران بین المحذورین هم می‌شود)، و به دلیل خصوص برخی از اخبار که وارد شده‌اند (در حل مسأله) دو خبر (متعارض) که یکی از آن دو امر (می‌کند) و دیگری نهی. برخلاف علامه رحمه الله در نهایت و شارح مختصر و جناب آمدی که (در ما نحن فیه با تخییر مخالفت کرده‌اند). و لذا: ترجیح داده‌اند که خبری را که دلالت بر نهی (و جانب حرمت) دارد و (این) به خاطر آن مطلبی است که سابقاً (در نفی این مسئله) گفته‌ایم، و به خاطر یک وجه ششمی است که ضعیف‌تر از وجوه قبلی است (و آن این است که می‌گویند: امر قوی الدلالة است و یا نهی؟ می‌گویند: نهی قوی الدلالة است. چرا؟

زیرا نهی ترک طبیعت را می‌خواهد و ترک الطبیعه لا-تحصل الا بترك جميع افراده و حال آنکه امر ایجاد طبیعت را می‌خواهد و ایجاد الطبیعه يحصل بايجاد فرد واحد.

حال: در اینکه آیا این تخییر (در اذن فتخیر)، تخییر ابتدایی است و یا استمراری مطلقاً است و یا بنائش از اول امر بر استمرار بوده است، وجوه (سه گانه‌ای است) که گذشت، جز اینکه در اینجا گاهی به اصالة الاطلاق (که از اصول لفظیه است) تمسک می‌شود.

اشکال شیخ به بیان مذکور

این رأی دارای اشکال است، چرا که اخبار تخییر سوق داده شده است برای بیان حکم (آن فرد) متحیر و سرگردان در اول بار. و لذا متعرض حکم آن شخص پس از اخذ به احدهما نشده است.

بله، استصحاب التخییر در اینجا ممکن است از آن جهت که (این استصحاب التخییر) به حکم شارع ثابت شده است، مگر اینکه کسی ادعا بکند که موضوع مستصحب (یعنی: تخییر) و یا قدر متیقن از موضوع تخییر، همان (فرد) متحیر است و حال آنکه، پس از اخذ به احدهما (دیگر) متحیر نیست.

پس: بیندیش (که با این چیزها موضوع عوض نمی‌شود) و این مطلب در بحث استصحاب توضیح داده می‌شود. پس لازم این شد که (انسان) روی آن حدیثی که اختیار کرده است مستمر بماند به دلیل عدم ثبوت تخییر در زمان دوم.

ص: ۳۵۸

(تشریح المسائل)

* دومین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم یعنی دوران بین المحذورین و یا اصالة التخییر چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است لکن به دلیل اجمال نصّ.

یعنی: نصّی از جانب شارع وارد شده است لکن مجمل است و امرش دائر میان وجوب و حرمت می‌باشند. و لذا منشا شبهه همین اجمال نصّ است.

* اجمال نصّ از چه ناحیه‌ای است؟

۱- گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم دارد. مثل: اعملوا ما شئتم.

که: مولی امر فرموده به چیزی، لکن من نمی‌دانم که آیا این امر، ایجابی بوده و دلالت دارد بر وجوب متعلق و یا تهدیدی است و در مقام تهدید بر فعل است.

۲- و گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر موضوع حکم دارد. مثل: تحرّز عن رغبة النکاح که مولی امر فرموده و لکن من نمی‌دانم که رغبت بعنوان موضوع حکم، به معنای میل است تا معنایش این باشد که از میل به نکاح دوری کن و یا به معنای اعراض است تا معنایش این باشد که بپرهیز از ترک نکاح.

حال: اگر رغبت به معنای میل باشد دال بر حرمت نکاح است و اگر به معنای اعراض باشد دال بر وجوب نکاح است، لکن چون نصّ مجمل است امر بر ما مشتبه است.

سؤال این است که: در اینجا چه باید کرد؟

* شیخ اعظم رحمه الله چه پاسخی به این سؤال می‌دهد؟

می‌فرماید: اجمال نصّ ملحق به فقدان نصّ است، یعنی: ادله‌ای که در آنجا آمد در اینجا نیز هست و لذا آنچه در آنجا مختار ما بود در اینجا نیز مختار ماست.

* سومین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است به جهت تعارض نصّین، فی المثل:

دو حدیث از حضرات معصومین علیهم السّلام رسیده است که یکی دلالت دارد بر اینکه دفن میت کافر واجب است و دیگری دلالت دارد بر اینکه حرام است.

و لذا این تعارض باعث شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که دفن میت کافر در اسلام واجب است یا حرام؟ حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد؟

* مراد از (فالحکم هنا: التخییر... الخ) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه فتوای ما در تعارض نصّین، تخییر است.

ص: ۳۵۹

* مراد از (لاطلاق ادلته، و خصوص بعض منها ...) چیست؟

این است که: در باب متعارضین، اخبار فراوانی وجود دارد که معروف به اخبار علاجیه‌اند. لکن این اخبار بر دو دسته‌اند:

۱- یک دسته به دلیل اطلاقشان شامل ما نحن فیه می‌شوند که تعارض به نحو امر و نهی است.

۲- و یک دسته اصلاً موردشان ما نحن فیه است بدین معنا که:

از امام علیه السلام سؤال می‌کنند که ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله دو خبر از شما رسیده که یکی امر می‌کند به فلان عمل و دیگری نهی می‌کند از آن، تکلیف ما چیست و چه باید کرد؟ حضرت فرمان به تخییر داده است.

* پس مراد از (خلافاً للعلامة رحمه الله فی النهایه، و ...) چیست؟

این است که: در مقابل قول مشهور، از جمله خود شیخ، جناب علامه رحمه الله و برخی دیگر مدعی هستند که قول به تخییر مربوط به مواردی است که متعارضین، متساوین بوده و هیچ‌یک نسبت به دیگری رجحان نداشته باشد. و حال آنکه در ما نحن فیه، خبری که دلالت بر نهی و حرمت دارد، مرجح داشته و معینا باید بدان ملتزم شده و عمل را ترک نماییم.

* مراد از (لما ذکرنا سابقا ...) چیست؟

اشاره به همان ادله خمس است که قائلین به تعیین حرمت در مسئله اول داشتند که در اثبات مدعی فوق نیز به این ادله تمسک شده است.

* پس مراد از (و لما اضعف منه) چیست؟

دلیل دیگری است علاوه بر ادله پنج‌گانه مذکور در اثبات مدعی مزبور که ضعیف‌تر از آن ادله است مبنی بر اینکه: دلالت نهی قوی‌تر است از دلالت امر، چرا که نهی دلالت بر استمرار و تکرار دارد.

یعنی: ترک عمل در هر واقعه‌ای و هر زمانی.

در حالی که امر دلالت دارد بر ایجاد طبیعت آنهم برای یک بار. و لذا: هر یک از امر و نهی که دلالت اقوی باشد آن مقدم است و نهی دلالت اقوی از امر است. پس: نهی مقدم بر امر است.

* چه پاسخی به دلیل فوق داده می‌شود؟

گفته می‌شود که در این جهت هیچ فرقی میان امر و نهی وجود ندارد. چرا؟ زیرا: مدلول امر ایجاد طبیعت و مدلول نهی ترک ایجاد و اعدام آن است.

ص: ۳۶۰

* پس امر و نهی از چه جهت باهم متفاوت‌اند؟

از جهت لوازم عقلی. چرا؟- زیرا: عقل:

۱- در جانب ایجاد می‌گوید: الطبیعه توجده بوجود فرد واحد و این ربطی به مدلول مطابق امر ندارد.

۲- و در جانب اعدام می‌گوید: الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افراده که این مطلب هم ربطی به مدلول نهی ندارد.

حاصل مطلب اینکه: وجهی برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر نیست و حکم همان تخییر است.

* مراد از (و فی کون التخییر هنا بدویا، او استمراریا...) چیست؟

این است که: علی القول به تخییر باز این سؤال مطرح است که آیا این تخییر، ابتدایی است یا استمراری؟ اگر استمراری است، مطلقا است یا بشرط البناء من اول الامر علی استمرار و بقاء بر حکم مختار؟ حال: تمام احتمالاتی که در فقدان نص و اجمال نص مطرح بود در اینجا نیز مطرح است.

جز اینکه یک امتیاز در ما نحن فیه یعنی تعارض نصین وجود دارد.

* مراد از (الآنّه قد یتمسک هنا للاستمرار باطلاق الاخبار) چیست؟

بیان همان امتیاز مورد نظر است مبنی بر اینکه برخی مدعی شده‌اند که:

تخییر در ما نحن فیه یعنی تعارض نصین یک تخییر استمراری است و نه ابتدایی. و در اثبات این مدعی به اطلاق اخبار تخییر استدلال نموده‌اند به این معنا که اخبار تخییر به قول مطلق فرموده‌اند: در متعارضین شما مخیر هستید.

و لذا وقایع از اول تا انتها و همیشه مشمول این اطلاق هستند.

* مراد از (و یشکل: بأنّها مسوّقه لیان حکم المتخیر فی اول الامر،...) چیست؟

اشکالی است که شیخ بر این اطلاق وارد کرده است مبنی بر اینکه:

این اخبار مجمل هستند و نه مطلق، یعنی: در مقام بیان این مطلب هستند که اگر به واقعه‌ای مثل دفن میت برخوردید و در رابطه با آن به دو دسته از روایات متعارض برخوردید و در تشخیص وظیفه خود مردّد و متخیر شدید، تکلیف شما تخییر است.

یعنی: به هر طرف که خواستید اخذ و عمل نمایید و لکن آیا پس از اخذ به یک طرف و رفع حیرت در وقایع بعدی نیز مخیر هستید و یا می‌توانید معینا به همان حکم مختار عمل کنید؟

* خود شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می‌دهد؟

می‌فرماید: این معنا که پس از اخذ به یک طرف و رفع حیرت باز هم مکلف مخیر باشد و یا اینکه بتواند معینا همان رأی مختار را عمل کند از اخبار تخییر بدست نمی‌آید بلکه قدر متیقن در اخبار مزبور این است

ص: ۳۶۱

که تنها وظیفه مکلف را در بدو امر روشن می‌کند، و لذا قابل استدلال نیستند.

* پس مراد از (نعم، یمكن هنا استصحاب التخییر؛ حیث اَنَّهُ ثبت بحکم الشارع...) چیست؟

این است که: بله ممکن است کسی بگوید:

حکم واقعه اولیّه را اخبار تخییر روشن می‌کند لکن وقتی مکلف نسبت به وقایع بعدی در بقاء تخییر شک می‌کند استصحاب می‌کند تخییر را.

حال: در اینجا دیگر شما نمی‌توانید اشکال کنید که در مستقلات عقلیه و مواردی که عقل حاکم است جای استصحاب نیست.

چرا؟

زیرا: بنا بر فرض در متعارضین، شارع حاکم به تخییر است و اگر ما شک کنیم در بقاء حکم شرعی جای استصحاب هست. و گرنه مقتضای قاعده عقلی، تساقط و یا توقف بود.

بنابراین: با استصحاب تخییر و با اخبار تخییر، فتوای به تخییر استمراری می‌دهیم.

* پس مراد از (ألا ان یدعی: ان موضوع المستصحب او...) چیست؟

این است که: شاید به دنبال پاسخ مذکور کسی بگوید:

اینجا جای استصحاب نیست چرا که یکی از شرایط استصحاب وحدت موضوع است که در اینجا به دلیل عوض شدن موضوع وجود ندارد. چرا؟ زیرا مستصحب ما که تخییر است موضوعش:

۱- یا عنوان المتخیر است که با اخذ به یک طرف، تحیر از بین می‌رود و دیگر بقاء ندارد.

۲- و یا عنوان المكلف است که قدر متیقن از آن، المكلف المتخیر است که با اخذ به یک طرف، دیگری از بین می‌رود.

سپس: قید موضوع از بین رفته و دیگر جای استصحاب نیست.

* حاصل مطلب در (فتأمل) چیست؟

اشاره شیخ است به این مطلب که:

اولاً: موضوع مستصحب، پس از اخذ نیز باقی است، چرا که متخیر یعنی کسی که نمی‌داند حکم واقعی او وجوب است و یا حرمت؟

پس از اخذ به یک طرف نیز، معینا نمی‌داند حکم واقعی کدام طرف است.

ثانیا: موضوع در باب استصحاب عرفا باید باقی باشد و نه با دقت فلسفی

* منظور از (فاللازم الاستمرار علی ما اختار...) چیست؟

این است که: به فرض که به دلیل عوض شدن موضوع نتوانیم حکم تخییر را در اینجا استصحاب

ص: ۳۶۲

کنیم، باز نوبت می‌رسد به استصحاب حکم مختار که اصل مسببی باشد و این اصل مثبت تخییر ابتدایی است و نه استمراری.
* حاصل و خلاصه مسأله دوم به زبان ساده چیست؟

اولاً: دوران میان دو محذور بخاطر اجمال نصّ است.

ثانیا: اجمال گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الحکم و گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الموضوع.
در اینجا نیز:

۱- گاهی لفظی که دلالت بر حکم دارد اجمال دارد مثل اینکه:

پدری به فرزندش بگوید: فلان کار را انجام بده، در حالی که فرزند نمی‌فهمد که این امر ایجابی است و یا تهدیدی؟
اگر این امر برای ایجاب و انجام باشد می‌شود واجب و اگر برای تهدید باشد می‌شود حرام و لذا صیغه افعال نزد این فرزند عند الوجوب و الحرمة مجمل شده است.

۲- و گاهی لفظی که دلالت بر موضوع دارد مجمل است، فی المثل: مولی فرموده: تحرّز رغبه النکاح خوب رغبه در اینجا به چه معناست؟ آیا به معنای اعراض است و یا به معنای تمایل است؟

باید بدانیم که:

اگر رغبه تقدیراً با حرف (عن) متعدی بشود به معنای اعراض است و چنانچه با (فی) متعدی بشود به معنای میل است.
به عبارت دیگر: رغبه فیه یعنی مایل شدن به آن و رغبه عنه: یعنی اعراض عنه حال: اگر رغبه به معنای مال باشد، حرمت را می‌رساند و چنانچه به معنای اعراض باشد وجوب را.

چرا؟

زیرا: وقتی مولی می‌گوید: تحرّز بکن از اعراض نکاح معنایش این است که: ازدواج بکن.

و اگر بفرماید تحرّز بکن از میل به نکاح معنایش این است که: ازدواج نکن.

پس: این لفظ رغبه از نظر وجوب و حرمت عند المکلف مجمل می‌شود.

و لذا: وقتی انسان به خاطر اجمال الخطاب مردد شد بین الوجوب و الحرمة چه باید کرد؟

می‌گوییم: هر پاسخی که در مسأله اول دادیم در اینجا نیز همان پاسخ را می‌دهیم فراجع.

* حاصل و خلاصه مسأله سوم چیست؟

اولاً: مسأله مربوط به آنجایی است که امر دائر است میان وجوب و حرمت لکن به جهت تعارض نصین

ص: ۳۶۳

فی المثل: نصی از امام علیه السّلام نقل شده دالّ بر اینکه دفن الکافر واجب است و خبر دیگری از ایشان رسیده که دفن الکافر حرام. حال در اینجا چه باید کرد؟

می‌گوییم: هیچیک از اقوال اباحه، توقف و تعیین الحرمة معنا ندارد.

اگر پرسید چرا؟

می‌گوییم: ائمه علیهم السّلام تکلیف مکلف را در این گونه موارد با دستور خود مشخص فرموده‌اند.

اگر پرسید چه دستوری داده‌اند؟

می‌گوییم فرموده‌اند: اذن فتخیر، هر یک را که خواستی اختیار کن و عمل کن.

اگر پرسید این تخییر ابتدایی است یا نه؟ استصحاب المختار مطلقا است و یا استمراری به شرط البناء و یا اینکه بستگی به نیت دارد؟ در پاسخ شما می‌گوییم: هر سه مورد در اینجا جاری می‌شود و لکن یک تفاوت عمده‌ای که در مسأله اول و دوم با این مسئله وجود دارد این است که: تخییر در آنجا عقلی بود و در اینجا شرعی.

چرا که امام فرموده اذن فتخیر. و لذا از جهات مختلفی با تخییر عقلی تفاوت پیدا می‌کند. چگونه؟ بدین صورت که:

در تخییر عقلی، استصحاب معنا نداشت و حال آنکه در اینجا می‌توان از اطلاقات و استصحابات استفاده نمود.

حال: اگر کسی بگوید، من می‌خواهم بدون استفاده از اصول عملیه، از اصول لفظیه استفاده کنم چه باید بکنم؟ فی المثل:

۱- امام فرموده: اذن فتخیر و حال آنکه من نمی‌دانم دفعه اول مخیر هستم و یا همیشه مخیر هستم. به او می‌گوییم: اصالة الاطلاق جاری کن.

۲- مولی به عبدش گفته: اعتق رقبه، و عبد نمی‌داند رقبه مؤمنه مراد مولی است و یا مطلق رقبه؟ به او می‌گوییم: اصالة الاطلاق جاری کن.

۳- اگر شما بگویید من می‌خواهم استصحاب تخییر جاری کنم، به او می‌گوییم: همان تخییری که امام دستورش را داده جاری کن. پس: هم می‌توان اصالة الاطلاق را جاری نمود و هم استصحاب التخییر را.

* اگر پرسید نظر شیخ راجع به بیانات فوق چیست؟

می‌گوییم: شیخ نه اصالة الاطلاق را در اینجا پذیرفته و نه استصحاب التخییر را.

ص: ۳۶۴

اگر برسید چرا؟ به شما می‌گوییم:

۱- اصله الاطلاق را نپذیرفت چرا که می‌گوید فرموده امام است و نه مطلق بدین معنا که دو حدیث به دست فردی رسیده بود درحالی که متحیر مانده و سرگردان شده بود که چگونه به این دو حدیث متعارض عمل کند و لذا خدمت امام رسید و امام در پاسخ به او فرمود: اذن فتخیر اما پس از اینکه او احدهما را اختیار نمود حیرت و سرگردانیش برطرف شد.

حال سؤال این است که: آیا خطاب امام که رفع سرگردانی از این شخص نمود، شامل افراد غیر سرگردان هم می‌شود؟ شیخ می‌گوید: معلوم نیست که امام همه را مورد خطاب قرار داده باشد، شاید فقط همان فرد مورد نظرشان بوده.

۲- استصحاب التخییر را نپذیرفت، چرا که می‌گوید: موضوع در اینجا عوض شده است، زیرا فرد مزبور ابتدا سرگردان بود لکن پس از اخذ به احدهما از سرگردانی خارج شد و حالتا دیگر او نیست.

حال: وقتی فرد به‌عنوان موضوع حالتش عوض شده چگونه می‌شود استصحاب را جاری نمود.

البته: در پایان می‌فرماید:

وظیفه این مکلف استصحاب المختار است که در تشریح المسائل آمده است.

ص: ۳۶۵

متن:

المسألة الرابعة لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع و قد مثل بعضهم له باشتباه الحليّة الواجب وطؤها- بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره- بالأجنبيّة، و بالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.

و يرد على الأول: أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم الزوجيّة بينهما، و أصالة عدم وجوب الوطء. و على الثاني: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمة، جمعا بين أصالتي الإباحة و عدم الحلف على شربه. و الأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدو و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة. و الحكم فيه كما في المسألة الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه أطراح لقول الإمام عليه السّلام، إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعيّ الكلّيّ الذي بيّنه الإمام عليه السّلام، و ليس فيه أيضا مخالفة عمليّة معلومة و لو إجمالا، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالا في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعيّة.

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة، و عكسه، و دوران الأمر بينهما.

و أمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

و ملخصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك و بين الإباحة نظير المقامين الأولين، و دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهة نظير المقام الثالث. و لا إشكال في أصل هذا الحكم، إلّا أنّ إجراء أدلة البراءة في صورة الشكّ في الطلب الغير الإلزاميّ - فعلا أو تركا- قد يستشكل فيه، لأنّ ظاهر تلك الأدلة نفى المؤاخذه و العقاب، و المفروض انتفاؤهما في غير الواجب و الحرام، فتدبر.

ص: ۳۶۶

ترجمه:

مسئله چهارم دوران بین المذورین به جهت اشتباه موضوع

اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر مشتبه بودن موضوع و مثال زده‌اند برخی از مشهور در (تبیین) شبهه موضوعیه:
 ۱- زوجه‌ای را که آمیزش با او یا به وجوب اصلی (در هر چهار ماه) و یا به وجوب عرضی بخاطر قسم و یا نذر به زنی که اجنبیه و نامحرم است.

(و لکن بر فرد مشتبه است که آیا این زن حلیله اوست تا مباشرت با او واجب باشد یا نه؟)

۲- و به سرکه‌ای که بر شرب آن قسم خورده شده و (اکنون) مشتبه به خمر است.

ایراد و اشکال شیخ به امثله مشهور

و ایراد وارد می‌شود:

۱- بر مثال اول: به اینکه: حکم در اینجا به دلیل اصل عدم علقه زوجیت بین این دو نفر تحریم آمیزش و مباشرت است.
 ۲- و بر مثال دوم به اینکه: حاکم در اینجا عدم وجوب شرب و عدم حرمت آن است، به خاطر جمع دو اصل اصالة الاباحه و عدم تعلق سوگند به شرب خمر (یعنی الاصل عدم تعلق الحلف بشرب الخمر که با این اصل، احتمال وجوب برداشته می‌شود و با اصالة الاباحه، احتمال حرمت شرب از ناحیه خمیریت آن مرتفع می‌شود).

و سزاوارتر فرض این مثال است در جائی که اکرام علمای عادل واجب و اکرام دانشمندان فاسق حرام است، و حال آنکه حال زید از جهت فسق و عدالت (بر مکلف) مشتبه است و حکم در این مسئله، همانند حکم در مسئله اول است، که اخذ به یک طرف (بر ما) واجب نیست.

بلکه در اینجا اولی است (که یا ملتزم به اباحه شویم و یا به توقف) چرا که در ما نحن فیه طرح قول امام هم وجود ندارد، چرا که شک و تردیدی در حکم کلی شرعی که امام علیه السلام آن را بیان فرموده وجود ندارد.

و همچنین مخالفت عملیه با معلوم بالاجمال نیز (در اینجا) پیش نمی‌آید در صورتی که مخالفت با معلوم بالاجمال در عمل و در باب شبهات موضوعیه فراوان و غیر قابل شمارش است.

این بود تمام کلام در مطالب سه گانه یعنی: دوران الامر میان وجوب و غیر حرمت و عکس آن و دوران امر میان وجوب و حرمت.

ص: ۳۶۷

و امّا دوران امر میان غیر وجوب و غیر حرمت از سایر احکام (یعنی: کراهت و اباحه) با ملاحظه و دقت در آنچه گفته شد، معلوم می‌شود.

و خلاصه (حکم) آن این است که:

۱- دوران الامر میان طلب فعل (استحباب) و بین الاباحه مثل دوران میان وجوب و غیر حرمت است.

۲- و دوران الامر میان استحباب و کراهت مثل دوران میان وجوب و حرمت است.

و اشکالی در اصل این حکم وجود ندارد (یعنی: همان‌طور که اصالة البراءة در آن موارد نسبت به وجوب یا حرمت جاری می‌شود، در این موارد هم نسبت به استحباب و کراهت جاری می‌شود).

جز اینکه: اجزاء ادله برائت در صورت شک در طلب غیر الزامی مبتلا به اشکال است چرا که ادله برائت برای نفی مؤاخذه و عقاب جاری می‌شوند. درحالی که فرض بر این است که: اصلا مؤاخذه و عقاب در غیر واجب و حرام منتفی است.

پس: اندیشه کن.

ص: ۳۶۸

(تشریح المسائل)

* چهارمین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران امر میان وجوب و حرمت است و منشا این دوران هم امور خارجیه است و نه خطاب شارع.

* مراد از (و قد مثل بعضهم له باشتباه الحلیة الواجب وطؤها ...) چیست؟

ذکر مثالی است از مشهور در تبیین شبهه موضوعیه مبنی بر اینکه:

مردی یا به وجوب اصلی که هر چهار ماه یکبار حق همسر است و یا به وجوب عرضی که قسم خورده و یا نذر کرده با زوجه‌اش جماع کند، حال این مطلب بر او واجب شده است، و لکن با زنی برخورد می‌کند که شک دارد آیا حلیله اوست تا مجامعت با او واجب باشد؟ و یا اجنبیه است تا مجامعت با او حرام باشد؟

این دوران میان وجوب و حرمت است و شبهه هم موضوعیه می‌باشد.

* مراد از (و یرد علی الاوّل: انّ الحکم فی ذلک هو تحریم الوطء لاصالة عدم الزوجیة ...) چیست؟

این است که: مثال مذکور باطل است. چرا؟

زیرا با وجود اصلی موضوعی حاکم در اینجا نوبت به اصول حکمیه نمی‌رسد.

* اصل موضوعی حاکم در اینجا چیست؟

اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن است.

به عبارت دیگر:

۱- اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن در اینجا حاکم است.

۲- شک در وجوب یا حرمت وطی نیز مسبب از شک در وجود و عدم این علقه زوجیت است.

پس: بلا تردید جماع با این زن حرام است.

* مراد از (و علی الثانی: انّ الحکم عدم وجوب الشرب و عدم حرمته، ...) چیست؟

دلیل بر ردّ دومین مثال مشهور در تبیین شبهه موضوعیه است مبنی بر اینکه:

۱- می‌دانیم که شرب خمر در اسلام حرام است.

۲- گاهی شرب سرکه بواسطه نذر و قسم و یا ... واجب می‌شود.

حال:

۱- کسی قسم خورده که سرکه بنوشد.

۲- در خارج به مایعی برمی‌خورد لکن تردید می‌کند که آیا این مایع سرکه است تا شرب آن بر او واجب باشد و یا خمر است تا

که شربش حرام باشد، می‌ماند که چه کند؟

این دوران میان وجوب و حرمت بوده و شبهه موضوعیه نام دارد.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیفزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه
 ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال
 دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان
 تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:
www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور
 کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی
 جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل
 و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق
 روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱
 ۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
 ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده
 است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار
 شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،
 هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی
 اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رسانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از
 پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال،
 خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رها کردن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی
 همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش
 از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند
 آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

