



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

ترجمین و شرح کامل

رسائل شرح انصاری

پہ درویش پرورش و پاسبان

جلد اول : کتاب القطع

استاد سیدنی

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 دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۱
۱۰	مشخصات کتاب
۱۲	مقدمه مؤلف:
۱۲	اشاره
۱۸	مقدمه مولف
۲۰	اقسام مکلف نسبت به حکم شرعی
۳۳	مقصد اول: قطع و احکام آن
۳۳	اشاره
۵۰	(فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی)
۶۳	خاصیت قطع طریقی و قطع موضوعی
۸۱	(تنبیها ت مبحث قطع)
۸۱	تنبیه اول اقطاع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله ای که اثبات کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد
۸۱	اشاره
۹۳	مناقشه شیخ در ادله قائلین به حرمت تجزی
۱۰۲	تأییدی بر تفاوت عصیان با تجزی
۱۱۶	(انتقاد شیخ به کلام صاحب فصول)
۱۱۶	اشاره
۱۳۳	تحقیق شیخ
۱۴۱	جمع میان دو دسته اخبار
۱۴۲	(اقسام تجزی و شرط تحقق هر یک)
۱۵۱	بیان شهید اول در قواعد
۱۵۷	دوم: [آیا قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجّت است یا نه؟]
۱۵۷	اشاره

- ۱۵۷ (بیان اخباریها در عدم حجیت قطع)
- ۱۶۵ (کلام محدث استرآبادی در فوائد مدنیه)
- ۱۶۵ اشاره
- ۱۷۱ ادامه گفتار استرآبادی
- ۱۸۱ (بیان شیخ پیرامون جزم و قطع)
- ۱۸۲ (بیان محدث بحرانی)
- ۱۸۲ اشاره
- ۱۹۱ (اشکالات شیخ به گفتار محدث بحرانی)
- ۱۹۹ توجیه نظر اخباریها توسط شیخ
- ۱۹۹ اشاره
- ۲۰۵ (پاسخ شیخ از توجیهی که ذکر شد)
- ۲۲۰ [نظر شیخ پیرامون اخبار مذکور]
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۰ (استدراک و انصاف)
- ۲۳۲ تنبیه سوم (کلام در قطع قطع و انتقادات شیخ به بیان کاشف الغطاء)
- ۲۳۲ اشاره
- ۲۳۲ انتقاد شیخ به کاشف الغطاء
- ۲۳۵ توجیه صاحب فصول
- ۲۳۵ اشاره
- ۲۳۵ نقد شیخ به صاحب فصول
- ۲۵۱ تنبیه چهارم (سخن در علم اجمالی)
- ۲۵۱ اشاره
- ۲۵۴ (مقام دوم) کلام در کفایت علم اجمالی نسبت به مقام امثال
- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۴ (دعوی و دفع آن)
- ۲۵۴ (عدم جواز احتیاط در عبادات)

- ۲۵۴ اشاره
- ۲۵۶ (سخن در احتیاطی که متوقف بر تکرار نیست)
- ۲۶۹ بحث پیرامون ظنّ تفصیلی
- ۲۷۱ دوران امر میان احتیاطی که متوقف بر تکرار و عمل به ظنّ تفصیلی
- ۲۷۱ اشاره
- ۲۷۱ استدراک
- ۲۸۷ (دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و عمل به علم اجمالی)
- ۲۸۷ اشاره
- ۲۸۹ (یک توهم و دفع آن)
- ۲۹۱ (وهم و دفع)
- ۳۱۰ مقام اول کفایت علم اجمالی در اثبات تکلیف همچون علم تفصیلی است
- ۳۱۰ اشاره
- ۳۱۰ (سخن شیخ در صور علم اجمالی)
- ۳۱۲ بیان دو مقدمه
- ۳۲۳ (موارد موهم خلاف)
- ۳۲۶ (موارد دیگر)
- ۳۲۶ (استشهاد)
- ۳۲۷ (موارد دیگر)
- ۳۲۷ اشاره
- ۳۳۸ (پاسخ از موارد مذکور)
- ۳۴۲ (بیان شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)
- ۳۵۱ (سخن شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)
- ۳۶۱ حکم مخالفت التزامیه
- ۳۶۱ اشاره
- ۳۶۱ (دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه)
- ۳۶۵ (دلیل بر جواز مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه)

- ۳۶۵ اشاره
- ۳۶۷ (تحقیق شیخ)
- ۳۸۶ (تأیید نظر کسانی که مخالفت التزامیه را جایز نمی دانند)
- ۳۸۶ اشاره
- ۳۹۸ استدراک
- ۳۹۸ (انصاف)
- ۴۰۸ (حکم مخالفت عملیه)
- ۴۰۸ اشاره
- ۴۰۸ (اشکال)
- ۴۰۸ اشاره
- ۴۱۰ (جواب)
- ۴۱۱ اشکال
- ۴۳۲ (سخن در اشتباه حکم به اعتبار شخص مکلف)
- ۴۳۲ (سخن در حکم موضوع مردّد میان دو شخص)
- ۴۳۴ (برخی از فروع مسئله اشتباه موضوع)
- ۴۳۴ از جمله این فروع، به دوش کشیدن، یکی از دو فرد جنب مشتبه است فرد دیگر را و داخل نمودن اوست به مسجد الحرام،
- ۴۴۱ (فرع دوم) و از جمله فروع مسئله در اینجا، اقتداء فرد سوّمی است در یک نماز یا دو نماز به این دو
- ۴۴۱ اشاره
- ۴۴۱ (مختار شیخ)
- ۴۴۳ (استدراک)
- ۴۴۹ (کلام در خنثی و احکام آن)
- ۴۴۹ اشاره
- ۴۵۶ استدراک شیخ
- ۴۵۶ اما حکم ستر خنثی در نماز
- ۴۵۸ (حکم جهر و اخفات در نماز خنثی)
- ۴۶۶ (حکم معامله غیر با خنثی)

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» / جمشید سمیعی.

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: ۱۵ ج.

شابک: ۱۵۰۰۰ ریال: ج. ۱: 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 ۹۷۹-۹۶۴-۹۳۸۳۹-۵-۹؛ 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: ۹۶۴-۸۳۷۸-۵-۳؛ 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: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۷۸-۲۱-۴؛ 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 الثاني. - ج. ۴. کتاب الظن. - ج. ۵. کتاب الظن. - ج. ۶. البرائه. - ج. ۷. المقصد الثالث فی الشک تنبيه البرائه - اصله 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/الف ۸ف ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

مقدمه مؤلف:

اشاره

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

جمشید سمیعی

ص: ۳

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 » / جمشید سمیعی .

مشخصات نشر : اصفهان : خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲ -

مشخصات ظاهری : ۱۵ ج .

ص : ۴

بلغ العلى بكماه

كشف الدجى بجماله

حسنت جميع خصاله

صلوا عليه و آله

ص: ٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دلّ على وجوب وجوده افتقار الممكنات، و على قدرته و علمه احكام المصنوعات، المتعالي عن مشابهه الجسمانيات المنزه بجلال قدسه عن مناسبه الناقصات، نحمده حمدا يملأ اقطار الارض و السموات، و نشكره شكرا على نعمه المتظاهرات المتواترات و نستعينه على نبيه محمّدا (صلى الله عليه و آله) صاحب الآيات و البينات، المكمل بطريقته و شريعته سائر الكمالات.

و على آله الهادين من الشبه و الضلالات، الذين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم من الزلات، صلاه تتعاقب عليهم، كتعاقب الآنات.

اهل دانش و صاحبان فضيلت و فن آوران اصول فقاهت می دانند که یکی از چهره های درخشان فقهی و اصولی و از نوابغ روزگار حضرت شیخ مرتضی انصاری رضوان الله تعالی علیه و یکی از کتابهای عظیم علم اصول که بسان نورافکنی قوی فرا راه عالمان و محققان قرار گرفته و آنان را به قعر اقیانوس احکام راهنمایی می کند کتاب فرائد الاصول (مشهور به رسائل) ایشان است که از ناحیه شاگردان ایشان و یا از جانب دیگر بزرگان حواشی و شروحي به زبان عربي و فارسی بر آن نگاشته شده که هر یک در جای خود دارای مزایا و ارزشهای غیر قابل تردیدی می باشد؛ لکن اینجانب به یاری خدای متعال و الطاف خفیه امام زمان (عج) جهت تسریع در فهم مطالب و دست یابی به عمق مطالب و استفاده بهینه از زمان گذرا، روش پرسش و پاسخ را برگزیدم، و لذا پس از

ترجمه ای که به اصل متن بسیار نزدیک است به طرح سؤالات از عین عبارات پرداخته و براساس محتوای متن به پاسخ آنها همت گماشتم و امیدوارم که مورد استفاده طلاب فاضل، دانش پژوهان و دانشگاهیان محترم قرار گیرد و لذا ذکر چند نکته در ابتدای کار لازم و ضروری است.

۱- مرجع ضمائر در متن، در ترجمه مشخص گردیده و لذا نیازی به تعیین آنها بطور مجزا نمی باشد.

۲- در برخی موارد قبل از پرداختن به سؤالات متن، نکات و مطالبی را در رابطه با لغات و اصطلاحات توضیح داده ام.

۳- برخی پاسخها را جهت دست یابی به غرض اصلی در دو عبارت توضیح داده و از نظریات بزرگان استفاده کرده و مثال مناسب بحث را آورده ام.

۴- از آنجا که آدرس مطالب و نظریات در پاورقی های متن آمده است از تکرار آنها در شرح خودداری کرده ام.

۵- پژوهشگران و طلاب عزیز توجه کنند که هر سؤال و پاسخ مربوط به آن را قدم به قدم در تطبیق با متن، مورد مطالعه قرار دهند

۶- از آنجا که (الانسان محلّ السّهو و النسیان)، هر کس به اشکال و ایرادی برخورد نمود به اینجانب تذکر داده تا در اصلاح آن اقدام شود.

در پایان وظیفه خود می دانم که از برادر مخلص جناب شریعتی مدیر محترم انتشارات خاتم الانبیاء که در طبع و نشر و تنظیم این کتاب متحمل رنج و زحمت شده است، کمال قدردانی و تشکر را نموده و از خداوند متعال توفیق ایشان و عزّت و عظمت علمای اسلام را مسئلت دارم. بحقّ محمد و اله الطاهرین.

ص: ۸

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ، وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ، وَ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ.

اما بعد (۱) فاعلم أنّ المكلف اذا التفت الى حكم شرعی، فإما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ.

فان حصل له الشكّ فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيّة الثابتة للشاك في مقام العمل، و تسمى بالاصول العمليه.

و هي منحصره في الاربعه، لان الشكّ اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا؛ (فالاول مجرى الاستصحاب، و الثاني إما أن يكون الشكّ فيه في التكليف أم لا؛ فالاول مجرى أصاله البراءه و الثاني اما أن يمكن الاحتياط فيه أم لا) (۲) فالاول مجرى قاعده الاحتياط، و الثاني مجرى قاعده التخيير.

و ما ذكرنا هو المختار في مجارى الاصول الاربعه، و قد وقع الخلاف فيها، و تمام الكلام في كلّ واحد موكول الى محلّه.

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثه: الاول في القطع، و الثاني في الظنّ، و الثالث في الاصول العمليّه المذكوره التي هي المرجع عند الشكّ.

اما الكلام في:

ترجمه:

اقسام مكلف نسبت به حكم شرعی

بدان وقتی که مکلف به حکم شرعی فرعی توجه کند یا این است که برای او نسبت به آن (حکم شرعی) شک حاصل می شود یا قطع و یا ظن.

چنانچه برای او شک حاصل شود که محل رجوع هنگام شک، قواعد شرعیه کلیه ای است که در مقام عمل برای شاک ثابت است و اصول عملیه نامیده می شوند.

این قواعد شرعیه منحصر در چهار قسم اند. زیرا در هنگام شک یا حالت قبلی در نظر گرفته می شود یا نه.

فرض اول مجرای اصل استصحاب و فرض دوم؛ یا شک در آن از قبیل شک در تکلیف

ص: ۹

۱- الى هنا أثبتناها من احدى النسخ التي بأيدينا.

۲- ما أثبتناه هو من احدى النسخ، و لكن العبارة في بعض النسخ هكذا: «لان الشكّ اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، و على الثاني فاما أن يمكن الاحتياط أم لا؛ و على الاول فاما أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به؛ فالاول مجرى

الاستصحاب، و الثاني مجرى التخيير، و الثالث مجرى أصله البراءة، و الرابع مجرى قاعده الاحتياط» و في بعض النسخ اتى
بالعبارتين معا.

است یا نه صورت اول (شک در تکلیف) مجرای اصله البراءه است و صورت دوم نیز یا احتیاط در آن ممکن است و یا ممکن نیست اگر احتیاط در آن ممکن بود مجرای قاعده احتیاط است و گرنه مجرای قاعده تخییر است.

و آنچه گفتیم رأی و نظر ماست در مجاری اصول چهارگانه. و حال آنکه در موارد و مجاری این اصول میان اصولیین اختلاف واقع شده که بحث کامل درباره هر یک از این اصول به محل خودش واگذار شده است.

پس مطالب ما در سه مقصد بیان می شود.

مقصد اول: در قطع، مقصد دوم در ظن، مقصد سوم در توضیح اصول عملیه ای که گفته شد هنگام شک باید به آنها رجوع شود.

تشریح المسائل* مکلف بر چند نوع است؟

ج: بر چهار نوع است:

۱- مکلف مجتهد؛ ۲- مکلف غیر مجتهد؛ ۳- مکلف شأنی؛ ۴- مکلف فعلی.

* مراد از مکلف مجتهد چه کسی است؟

ج: کسی است که خود با استفاده از طرق استنباط و منابع فقهی احکام مورد نیاز را به دست آورد.

* مراد از مکلف غیر مجتهد چه کسی است؟

ج: کسی که قادر بر استنباط احکام نبوده و نیازمند رجوع به کارشناسی احکام دارد.

* مراد از مکلف در عبارت شیخ کدام یک از دو مکلف مذکور می باشد؟ و چرا؟

ج: مکلف مجتهد، زیرا بحث اصولی: اولاً: پیرامون وظایف و تکالیف مجتهد است.

ثانیاً: قطع و ظن و شک برای غیر مجتهد پدید نمی آید.

* مراد از مکلف شأنی چه کسی است؟

ج: شخص بالغ، عاقل و توانائی که شأنیّت خطاب را دارد و لکن حالت التفات را ندارد

* مکلف شأنی در چه صورتی فعلی می شود؟

ج: در صورتی که از حالت غفلت خارج و متوجه خطاب شود.

* مراد از مکلف فعلی چه کسی است؟

ج: فرد بالغ عاقل و توانائی که ملتفت و متوجه است نه غافل

ص: ۱۰

* مراد شیخ از مکلف مجتهد در این مقام، مکلف شأنی است یا فعلی و چرا؟

ج: مکلف شأنی است زیرا که:

مکلف فعلی حالت التفات و توجه را دارد و حال آنکه شیخ فرمود: «إذا التفّت»

* التفات بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: ۱- اجمالی ۲- تفصیلی

* مراد از التفات اجمالی چیست؟

مراد علم اجمالی مجتهد است به اینکه فلان موضوع مورد توجهش در اسلام دارای حکمی از احکام می باشد و لکن تفصیلاً آن را نمی داند.

* مراد از التفات تفصیلی چیست؟

ج: این است که: مجتهد بعد از فحص در میان منابع و مدارک احکام درمی یابد که فلان امر حکم فلان موضوع است که این دریافت یا بصورت قطع است یا بصورت ظنّ و یا شک

* مراد شیخ از التفات در متن کدام یک از التفات اجمالی و تفصیلی است و چرا؟

ج: مراد التفات اجمالی می باشد زیرا که:

اگر التفات تفصیلی باشد، بعد الفحص بیش از یک حالت در آن متصوّر و متحقّق نیست و لکن در التفات اجمالی و قبل الفحص سه حالت برای مکلف متصوّر است و آن عبارت است از اینکه:

پس از کنکاش در منابع احکام یا قاطع می شود یا ظان و یا شاک.

* ظن بر چند قسم است؟

ج: اجمالاً بر دو قسم است ۱- ظن معتبر ۲- ظن غیر معتبر

* چه تفاوتی میان ظن غیر معتبر و شک وجود دارد؟

ج: ۱- ظن غیر معتبر در حکم شک است عند المشهور

یعنی: دستور العمل هایی که عند الشک محل رجوع مکلفین هستند، عند الظن غیر معتبر نیز محل رجوع می باشند.

۲- بعضی شک را اعم از شک متساوی الطرفین و ظن غیر معتبر می دانند

۳- بعضی هم شک را در معنای مستقل خودش در نظر می گیرند و ظن غیر معتبر را از نظر حکم به شک ملحق می سازند.

* چرا جناب شیخ برای بیان مجاری اصول عملیه دو عبارت آورده است؟

ج: زیرا عبارت اول جناب شیخ دارای اشکال است

* عبارت یا بیان اول شیخ در حصر اصول چهارگانه چه بود؟

ص: ۱۱

ج: فرمود، هنگامی که در حکمی از احکام یا موضوعی از موضوعات احکام شرعیه شک می کنیم این شک از دو حال خارج نیست.

۱- یا در این شک حالت سابقه در نظر گرفته می شود و شارع با توجه به آن حالت سابقه دستورالعملی را صادر می کند.

۲- یا حالت سابقه مورد نظر شارع نیست، خواه حالت سابقه داشته باشد و لحاظ نشود و خواه حالت سابقه نداشته باشد.

اما:

نوع اول از شک، مجرای اصاله الاستصحاب است چه احتیاط ممکن باشد و چه احتیاط ممکن نباشد.

و نوع دوم از شک نیز یا احتیاط در آن ممکن است یا اینکه احتیاط ممکن نیست.

حال:

شکی که در آن احتیاط ممکن نیست مجرای اصاله التخییر است چه شک در اصل تکلیف باشد و چه در مکلف به

و شکی که در آن احتیاط ممکن است خود بر دو قسم است از جمله اینکه:

یا شک در اصل تکلیف است، یعنی: اصل الزام برای مکلف مشکوک است

یا شک در مکلف به است، یعنی: به اصل تکلیف علم اجمالی داریم و لکن متعلق این تکلیف برای ما مشکوک می باشد که آیا این شیء است یا آن شیء؟

حال:

آنجا که شک در اصل تکلیف است محل جریان اصاله البراءه است

و آنجا که شک در مکلف به است مجرای اصل براءت است.

* اشکال بیان فوق چیست؟

ج: این است که بنا به فرموده جناب شیخ در موردی که احتیاط ممکن نباشد باید به تخییر تمسک نمود چه شک در اصل تکلیف باشد و چه در مکلف به.

و حال آنکه موارد عدیده ای وجود دارد که احتیاط در آنها ممکن نیست ولی جای اصل براءت می باشند و نه تخییر.

* در تبیین اشکال فوق مواردی را مثال بزنید؟

۱- دوران امر بین الوجوب و الحرمة و الاباحه

یعنی: امر دایر است بین اینکه فلان شیء واجب است یا حرام و یا مباح که در این صورت نظر مصنف حکم به برائت است و حال آنکه مقتضای عبارت تخییر می باشد، چون حالت

ص: ۱۲

سابقه لحاظ نشده و احتیاط هم ممکن نمی باشد

۲- مثل دوران امر بین الوجوب و الحرمة و الاستحباب و الكراهه.

یعنی: امر دایر باشد میان اینکه فلان شیء واجب باشد یا حرام و یا مستحب که به فرموده شیخ جای تمسک به تخییر است و حال آنکه از نظر اصولیین محل جریان اصل برائت است.

۳- دوران امر بین الوجوب و الحرمة:

یعنی: امر دایر باشد بین اینکه فلان شیء واجب یا حرام باشد که رأی و نظر شیخ در این موارد یا جریان برائت است و یا توقّف و حال آنکه لازمه عبارت در اینجا جریان تخییر است.

* دومین اشکال به عبارت اول شیخ چیست؟

ج: از عبارت شیخ برداشت می شود که برائت و احتیاط هر دو از مصادیق موارد ممکن الاحتیاط هستند و آنجا که احتیاط ممکن نباشد چه شک در تکلیف باشد و چه در مکلف به باید قائل به تخییر شد و این بیان درست نمی باشد.

* به نظر شما کلام حق کدام است؟

ج: از آنجا که شک یا در تکلیف است یا در مکلف به باید بگوئیم که:

اگر شک ما در تکلیف بود مجرای اصل برائت است مطلقاً (چه احتیاط ممکن باشد چه نباشد).

و اگر شک ما در مکلف به باشد چنانچه احتیاط ممکن باشد، احتیاط و گرنه مجرای تخییر است.

پس احتیاط و تخییر از افراد شک در مکلف به و برائت در مقابل آن دو می آید.

در نتیجه این بیان شیخ که برائت و احتیاط را در یک مقسم مشترک قرار داد و تخییر را در مقابل آنها، درست نمی باشد.

* پس مراد شیخ از عبارت (لأنّ الشكّ اما ان يلاحظ فيه الحالة السابقة ام لا) چیست؟

ج: اینست که: از آن اشکال قبلی (یعنی: تقریر بر حصر) رهایی یابد

و حاصل مطلب اینست که:

در هنگام شک یا حالت سابقه و حکم سابقه بر آن لحاظ می شود یا نه

اگر حالت سابقه در هنگام شک ملاحظه شد مجرای استصحاب است.

فی المثل:

شخصی هنگام دخول وقت ظهر در بقاء وضوئش شک می کند، اگر به زمان قبل از آن برگشت و حدوث وضوء را اعتبار نموده وظیفه اش اینست که

ص: ۱۳

بگویند وضوء باقی است، این حرکت را استصحاب گویند.

و اگر حالت سابقه در هنگام شك ملاحظه نشد، این شك یا در تکلیف است یا در مکلف به. حال:

* اگر شك در تکلیف بود، احتیاط ممکن است و مجرای اصل برائت است.

فی المثل:

مکلف شك دارد که آیا استعمال سیگار حرام است یا مباح که ترک آن سهل و مقدور است.

* و اگر شك در مکلف به بود از دو حال خارج نیست؛ یا احتیاط در آن ممکن است یا نه؟

اگر احتیاط در شك در مکلف به ممکن باشد مجرای قاعده احتیاط است

فی المثل:

۱- مکلفی شك دارد که در روز جمعه نماز ظهر واجب است و جمعه مستحب یا بالعکس در اینجا؛ احتیاط آنست که، هر دو را بخواند.

۲- مکلف شك دارد که وظیفه اش خواندن نماز قصر است یا تمام. در اینجا، احتیاط به اینست که، هر دو را بخواند.

و اگر احتیاط در شك در مکلف به امکان نداشت مجرای اصل تخییر است.

فی المثل: مکلف نداند، فلان عبادت، آیا واجب است یا حرام.

در اینجا، احتیاط ممکن نیست، بلکه از باب دوران بین المحذورین می باشد.

* چرا در عبارت (فأما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن) حالت مکلف ملتفت، محصور در امور سه گانه شده؟

ج: زیرا هنگام توجه، یا اعتقاد به حکم در او حاصل است یا که نیست، اگر اعتقاد به حکم در او حاصل است، یا این اعتقاد بدون احتمال خلاف است که او قاطع است و اگر اعتقاد به حکم در او حاصل است و لکن مقرون با احتمال خلاف است، که او ظان است.

* مراد شیخ از قواعد شرعیه در عبارت (فالمرجع فيه هي القواعد الشرعيه) چیست؟

ج: اینست که: محل رجوع برای احکام و چاره جوئی در حالت شك همه اصول و قواعد مربوطه مطرح است یعنی اعم است از استعمالات متعارفه در اصول.

حاصل مطلب اینکه: اصول عملیه، از قبیل برائت، تخییر و احتیاط عقلی نیز در آن داخل اند.

* مراد از عبارت (و تسمی بالاصول العملیه ...) چیست؟

ج: بیان وجه تسمیه اصول عملیه است که شیخ آن را تبیین فرموده است.

ص: ۱۴

* وجه تسمیه این قواعد به اصول عملیه چیست؟

ج: اینست که: این قواعد، صرفاً وظیفه شک را در مقام عمل بیان می کنند چه مکلف را به واقع برسانند یا نه.

* پس دلیلی که با بیان وظیفه جاهل، او را به واقع می رساند چه نام دارد؟

ج: اماره و دلیل اجتهادی نام دارد.

* مراد از اصول موضوعیه چیست؟

ج: مراد اصولی می باشد که جهت احراز موضوعات خارجی بکار گرفته می شود مثل: اصالة الصحة و ...

* حال بفرمایید جناب شیخ اعظم برای فرار از آن اشکال (نفر بر حصر) عبارت بعد را چگونه بیان نمود؟

ج: فرموده است که:

یا حالت سابقه در هنگام شك لحاظ می شود یا نه

اگر حالت سابقه در هنگام شك لحاظ شد مجرای استصحاب است

اگر حالت سابقه در هنگام شك ملاحظه نشد این شك یا در تکلیف است و یا در مکلف به اگر شد در تکلیف بود مجرای

اصل برائت است

حال:

و اگر شك در مکلف به بود از دو حال خارج نیست یا احتیاط در آن ممکن است یا نه

اگر احتیاط در شك در مکلف به ممکن باشد مجرای قاعده احتیاط است.

و اگر احتیاط در شك در مکلف به امکان نداشت مجرای اصل تخییر است.

ص: ۱۵

(المقصد الاول) فى القطع فنقول:

لا- اشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا، لانه بنفسه طريق الى الواقع، و ليس طريقته قابله لجعل الشارع اثباتا و نفيا.

و من هنا يعلم ان اطلاق الحجّه عليه ليس كاطلاق الحجّه على الامارات المعتمده شرعا، لان الحجّه عباره عن الوسط الذى به يحتج على ثبوت الا- كبر للاصغر، و يصير واسطه للقطع بثبوته له- كالتغير لاثبات حدوث العالم- فقولنا: الظن حجّه، او فتوى المفتى حجّه، يراد به كون هذه الامور اوساطا لاثبات احكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. و كذلك قولنا: هذا الفعل ما اُفتى المفتى بتحريمه او قامت البيئه على كونه محرّما، و كل ما كان كذلك فهو حرام.

و هذا بخلاف القطع، لانه اذا قطع بوجوب شىء فيقال: هذا واجب، و كل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته.

و كذلك العلم بالموضوعات، فاذا قطع بخمرية شىء فيقال: هذا خمر، و كل خمر يجب الاجتناب عنه، و لا يقال: ان هذا معلوم الخمرية، و كل معلوم الخمرية حكمه كذا، لان احكام الخمر انما تثبت الخمر، لا لما علم انه خمر.

و الحاصل ان كون القطع حجه غير معقول، لان الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب، فلا يطلق على نفس القطع.

هذا كله بالنسبه الى حكم متعلق القطع- و هو الامر المقطوع به- و اما بالنسبه الى حكم آخر فيجوز ان يكون القطع مأخوذا فى موضوعه، فيقال: ان الشىء المعلوم- بوصف كونه معلوما- حكمه كذا، و حينئذ فالعلم يكون وسطا لثبوت ذلك الحكم و ان لم يطلق عليه الحجّه (اذ المراد بالحجّه فى باب الادله ما كان وسطا لثبوت احكام متعلقه شرعا، لا لحكم آخر) كما اذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا- على نفس الخمر، و كترتب وجوب الاطاعه عقلا- على معلوم الوجوب لا- الواجب الواقعي.

و بالجملة، فالقطع قد يكون طريقا للحكم و قد يكون مأخوذا فى موضوع الحكم.

ترجمه:

مقصد اول: قطع و احكام آن

اشاره

در لزوم پيروى از قطع و عمل بر مبنای آن تا زمانى كه وجود داشته باشد اختلافى وجود ندارد، زیرا كه قطع به خودى خود طريق به واقع است، و طريق بودنش از حيث اثبات و نفى قابل جعل شارع نمى باشد. و از اینجا معلوم مى شود كه اطلاق حجت بر قطع مانند اطلاق

حجت بر امارات معتبره شرعی نمی باشد، زیرا حجت عبارت است از:

حد وسطی که به واسطه آن استدلال می شود بر ثبوت اکبر برای اصغر، مضاف بر اینکه واسطه قطع به ثبوت اکبر واقع می شود مثل: (تغییر) نسبت به اثبات (حدوث) عالم.

پس از این سخن ما که: ظن یا بینة یا فتوای مفتی، حجت است، اراده می شود که این امور حد وسط برای اثبات احکام متعلقات خود هستند، در نتیجه گفته می شود که:

هذا مظنون الخمریة و کلّ مظنون الخمریة یجب الاجتناب عنه و کلّ ما کان کذلک فهو حرام.

و این امر در قطع برخلاف آن است، زیرا هنگامی که به وجوب چیزی قطع حاصل می شود گفته می شود که:

«هذا واجب: و کل واجب یحرم ضده یا یحب مقدمته»

و همچنین است علم و قطع به نفس موضوعات و لذا اگر قطع حاصل شود به خمر بودن چیزی گفته می شود:

«هذا خمر و کل خمر یجب الاجتناب عنه» و گفته نمی شود که «ان هذا معلوم الخمریه و کل معلوم حکمه کذا» زیرا احکام خمر برای نفس خمر ثابت شده اند نه برای خمر معلوم.

حاصل کلام آنکه:

حجت بودن قطع طریقی معقول نیست زیرا که حجت دلیلی است که علت حصول قطع به مطلوب می شود، لذا اطلاق حجت بر نفس قطع درست نمی باشد.

تمام این مطلب که (قطع در موضوع حکم اخذ نشده و حد وسط برای آن قرار نمی گیرد) نسبت به متعلق قطع است که امر مقطوع به است.

اما نسبت به حکم دیگری (که متعلق آن نباشد) جایز است که قطع در موضوعش اخذ شود پس گفته می شود که: شیء معلوم به وصف معلوم بودن حکمش چنین است و در این صورت اینست که قطع حد وسط برای ثبوت آن حکم می باشد.

و اگر (در این فرض نیز) بر قطع اطلاق حجت نمی شود (چه آنکه مراد و مقصود از حجت در باب ادله آنست که، وسط برای ثبوت احکام متعلق خودش واقع شود نه حکم دیگر)

همان طور که شارع مقدس حکم به حرمت را بر خمر معلوم مترتب نموده از آن جهت که خمر است نه بر نفس خمر و مانند اینکه، وجوب اطاعت را بر معلوم الوجوب جعل نموده نه بر واجب واقعی.

خلاصه کلام اینکه:

قطع گاهی برای حکم، طریق و گاهی در موضوع آن حکم اخذ می شود.

ص: ۱۷

تشریح المسائل* به طور کلی در این مقصد چه بخش هایی پیرامون قطع و اقسام و احکام آن وجود دارد؟

ج: پنج مطلب مهم، چهار تنبیه دقیق.

* مقدمه بفرمایید هریک از مفاهیم قطع، ظن و شک به حکم شرعی تعلق می گیرند یا به موضوع آن؟

ج: گاهی به طور مستقیم به خود حکم شرعی تعلق می گیرند و گاهی به موضوع حکم شرعی.

* مراد از این بحث، تعلق هریک از اصطلاحات سه گانه به حکم شرعی است یا موضوع آن؟

ج: مراد از بحث تعلق هریک از این اصطلاحات به حکم شرعی است.

* در تبیین تعلق اصطلاحات فوق به حکم شرعی مثال بزنید؟

ج: مثل اینکه ما قطع به وجوب یا ظن به وجوب و یا شک در وجوب و یا حرمت پیدا کنیم.

* در تبیین تعلق هریک از اصطلاحات مذکور به موضوع حکم شرعی مثال بزنید؟

ج: مثلاً ما قطع پیدا می کنیم که فلان مایع خمر است و یا اینکه مظنون به خمریت آن می شویم.

* در چه زمانی پیروی نمودن از یک حکم واجب است؟

ج: زمانی که به آن حکم و یا موضوعی از موضوعات آن حکم قطع حاصل شود.

* آیا پیروی از یک حکم بعد از حصول قطع همیشگی است؟

ج: مادامی که قطع باقی است پیروی از آن واجب است و الا فلا

* حاکم به وجوب متابعت از حکم چه کسی است؟

ج: اگر مورد از مستقلات عقلیه باشد مثل مورد مزبور، حاکم به وجوب متابعت، عقل است.

* حکم عقل به وجوب متابعت بر چه اساسی است؟

ج: بر این اساس است که قطع طریق به واقع است چون واقع را به تمامه به مکلف نشان می دهد.

* مرادتان از مشاهده واقع به تمامه چه می باشد؟

ج: یعنی مکلف، مصلحت ملزمه و یا مفسده لازم الاحتراز را درک می کند و حالت منتظره ای برای او باقی نمی ماند و لذا

قاطعانه حکم به امتثال و یا احتراز می نماید.

* آیا طریقت قطع به سوی واقع مجعول به جعل شارع است؟

ج: خیر، طریقتش به سوی واقع ذاتی است و مجعول کسی نمی باشد.

* پس طریقت چه اموری مجعول به جعل شارع است؟

ج: ظنون معتبره، زیرا در مورد آنها فرمود است (نَزَلَهُ مِنَ الْعِلْمِ)

ص: ۱۸

* آیا طریقت عین ذات علم است یا از لوازم ذات علم؟

ج: العلم ذات ثبت له الانکشاف

* آیا طریقت از علم قابل انفکاک است؟

ج: خیر، چون عاقلانه نیست که قطع بیاید لکن طریقت نداشته باشد.

* این عبارت اصولیین در مورد قطع که می گویند: (لا تناله ید الجعل نفیا و اثباتا) به چه معناست؟

ج: یعنی دست جعل و اعتبار از دامان قطع کوتاه است چه اثباتا و چه نفیا

* چرا نمی توان طریقت را برای قطع جعل نمود؟

ج: چون ذاتی قطع است، اصلا قطع خود طریقت است و دادن طریقت به قطع تحصیل حاصل است و آن هم محال است.

* چرا نمی توان طریقت را از قطع سلب نمود؟

ج: چون سلب طریقت از قطع مستلزم تناقض است اولاً و مستلزم سلب الشیء عن نفسه می باشد ثانیاً و این هر دو از محالات اند.

* حاصل مطالب فوق در پاسخ به سؤالات چیست؟

ج: این است که «لا اشکال فی وجوب متابعه القطع ما دام موجودا»

* بحث اصولیین پیرامون قطع مطابق با واقع است یا اعم از آن؟

ج: پیرامون مطلق القطع است چه این قطع مطابق با واقع باشد چه نباشد.

* معنای کلمه حجت در استعمالات مختلف اصولیین چیست؟

به معنای:

۱- وجوب متابعت

۲- طریق الی الواقع

۳- معذور بودن هنگام خطا

۴- منجز بودن للواقع عند الاصابه

۵- ما به يحتج على الغير

۶- قياس منطقي

۷- حد وسط در قياس

۸- هر چیزی که متعلقش را ثابت می کند و به درجه قطع نمی رسد.

* کدام یک از معانی فوق بر قطع و کدام یک بر امارات ظنیه معتبره اطلاق می شود؟

ج: پنج معنای اول هم بر قطع و هم بر امارات ظنیه معتبره اطلاق می شود.

* کدام یک از معانی فوق معنای حجت در اصطلاح اصولی است؟

ص: ۱۹

ج: از نظر شیخ اعظم معنای هفتم، معنای حجت در اصطلاح اصولی است یعنی حد وسط در استدلال، زیرا به واسطه آن اکبر برای اصغر ثابت می شود.

* به نظر شما کدام یک از معانی فوق معنای حجت در اصطلاح اصولی است؟

ج: از آن جهت که معنای هفتم و هشتم تفاوت ماهوی ندارند هر دو می توانند معنای حجت در اصطلاح اصولی باشند.

* لب اللباب نظر شیخ در معنای حجت چیست؟

ج: این است که حجت در اصطلاح اصولی عبارت است از حد وسطی که، حکمی به واسطه آن برای موضوعی اثبات می کنیم.

* مراد از قطع به نتیجه چیست؟

ج: مراد از قطع به نتیجه، همان ثبوت الحکم للموضوع است و حد وسط واسطه در این قطع می باشد.

* آیا حجت به معنای حد وسط بر امارات ظنیه معتبره اطلاق نمی گردد و چرا؟

ج: چرا اطلاق می گردد زیرا امارات ظنیه نیز واسطه می شوند در اثبات احکام برای موضوعاتشان.

* شیخ اعظم در تبیین وساطت امارات ظنیه در اثبات احکام برای موضوعاتشان چه مثالی آورده است؟

ج: فی المثل می گوید:

هذا مظنون الخمریه (چون بینه بر خمریت آن ظن آور است) صغری

و کلّ مظنون الخمریه حرام کبری

فهذا حرام نتیجه

* نقش (ظن) در قیاس فوق چیست؟

ج: واسطه است برای اثبات وجوب اجتناب از خمر مظنون.

* چه نتیجه ای از قیاس فوق حاصل می شود؟

ج: اینکه اطلاق حجت بر ظن جایز است.

* جناب شیخ در وساطت امارات، در باب احکام چه مثالی آورده است؟

مثال اول: اگر مکلف از طریق ظن معتبر صاحب ید ظن پیدا نمود که فلان مایع خمر است قیاس زیر را شکل می دهد.

هذا الفعل (خوردن گوشت خرگوش) ممّا أفتى المفتی علی تحريمه صغری

و کلّ ما أفتى المفتی بتحريمه فهو حرام کبری

فهذا حرام فیجب الاجتناب عنه نتیجه

ص: ۲۰

* حد وسط در استدلال فوق چیست و چه نتیجه ای از آن می گیرید؟

ج: فتوای مفتی: که حرمت تناول گوشت خرگوش را اثبات می کند.

در نتیجه: اطلاق حجت بر فتوی اطلاق حقیقی است.

مثال دوم: اگر مکلف بینه و دلیل ظنی بر حرمت امری پیدا نمود قیاسی به شکل زیر سروسامان می دهد.

که هذا الفعل ممّا قامت البینه علی کونه محرما صغری

و کلّ فعل یکون کذلک فهو حرام کبری

فهذا حرام فیجب الاجتناب عنه نتیجه

* حد وسط در استدلال فوق کدام عبارت است؟

ج: بینه: زیرا واسطه است برای اثبات حکم تحریم نسبت به متعلّقش که فعل کذایی باشد پس اطلاق حجت بر این بینه و دلیل ظنی درست است.

* مراد از عبارت (و هذا بخلاف القطع لانه) چه می باشد؟

ج: در مثال های شیخ اماره ظنیه (از قبیل بینه در موضوعات و فتوای مفتی) برای اثبات حرمت یا نجاست موضوعاتشان، حد وسط واقع شدند یعنی این امارات واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع شدند.

و حال آنکه، حجت به این معنا بر قطع اطلاق نمی شود، بلکه در باب قطع خود واقع را آورده و حکم را روی آن سوار می کنیم.

* چرا مطلب فوق را ادعا می کنید؟

ج: زیرا هنگامی که به وجوب موضوعی قطع حاصل می کنیم نباید بگوییم

هذا معلوم الوجوب

کلّ معلوم الوجوب یجب مقدّمته

فهذا یجب مقدّمته

یا اینکه

هذا معلوم الوجوب

و كلّ معلوم الوجوب يحرم ضده

فهذا يحرم ضده

بلکه باید بگوییم که:

۱- هذا واجب

و كلّ واجب يجب مقدّمته (مبنى بر اینکه مقدمه واجب واجب می باشد)

فهذا يجب مقدّمته

۲- هذا واجب

و كلّ واجب يحرم ضده (مبنى بر اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدش می باشد)

فهذا يحرم ضده

ص: ۲۱

* اگر در باب موضوعات به نفس موضوعی (مثلاً: خمر بودن یک مایع) قطع و یقین حاصل نمودیم چه باید بگوییم؟

ج: باید بگوییم

۳- هذا خمر

و کلّ خمر حرام

فهذا حرام

و نباید بگوییم

هذا معلوم الخمریّه

و کلّ معلوم الخمریّه حرام

فهذا حرام و يجب اجتنابه

نکته: در قیاس های ۱ و ۲ و ۳ متعلق قطع (یعنی: واجب و خمر) حد وسط قرار گرفته اند بدون اینکه نامی از قطع برده شود.

* حاصل مطلب: چیست؟

ج: این است که؛ قطع طریقی (چه در احکام و چه در موضوعات) هنگامی که به امری تعلق گرفت، متعلق را حد وسط قرار داده و قیاس را به شکل های مزبور تشکیل می دهیم.

به خلاف امارات جعلی و تنزیلی (مثل: ظنّ معتبر یا فتوای مفتی و یا شهادت بینّه) که بعد از تعلق گرفتن آنها به موضوع یا حکمی، از خود آنها در تشکیل قیاس استفاده می گردد و آنها را حد وسط قرار می دهیم. همان طور که در شکل های بالا ملاحظه شد.

* چرا در مثال دوم (قیاس ۳) نفس خمر را حد وسط قرار داد نه معلوم الخمریه را؟

ج: به جهت آنکه، حکم به وجوب اجتناب و سایر احکام از قبیل نجاست و عدم مالیت و ... برای نفس خمر ثابت شده است نه برای معلوم الخمریه.

و لذا وجهی ندارد که در حد وسط، قطع را جزء موضوع بیاورد.

* مراد شیخ از عبارت (تثبیت للخمر لا لما علم أنّه خمر) در متن چیست؟

ج: اینست که: قطع واسطه اثبات اکبر برای اصغر واقع نمی شود و لکن ظن واسطه در اثبات واقع می شود

زیرا اگر قطع بخواهد واسطه اثبات قرار بگیرد دو تالی فاسد دارد و حال آنکه، این تالی فاسدها در وساطت مظنه پیش نمی آید.

* اولین تالی فاسدی که هنگام وساطت قطع حاصل می شود چیست؟

ج: ایجاد دور است که آن هم امر باطل و محالی است.

توضیح: چونکه احکام شرعیه مثلا (حرمت) برای عناوین واقعیه (مثلا ذات خمر) ثابت می باشند و به ملاحظه وجود واقعی آنها جعل شده اند بدون اینکه قطع و یا جهل مکلف در اصل ثبوت حکم برای موضوع دخالت داشته باشد جز در تنجز حکم؛

اگر علم در جعل آنها مدخلیت داشته باشد مستلزم دور خواهد شد و این امر باطلی است.

ص: ۲۲

نتیجه اینکه:

اگر عبارات (و کل مقطوع الوجوب يجب مقدمته) و (کلّ مقطوع الخمریّه یحرم) به عنوان کبرای قیاس باطل می باشند، به خاطر اینست که:

شارع مقدس مقطوع الخمریّه و مقدمه معلوم الوجوب را تحریم و یا واجب نکرده، بلکه خمر واقعی را حرام کرده و یا مقدمه واجب واقعی را واجب نموده است.

* آیا این نظر شیخ که اگر ظن واسطه در اثبات اکبر برای اصغر واقع شود تالی فاسد فوق را ندارد درست است؟

ج: خیر، زیرا در موردی هم که ظن واسطه شده و در کبرای قیاس گفته شود که:

و کل مظنون الخمریه حرام، این هم سخن باطلی است چرا که شارع مقدس خمر واقعی را حرام کرده است نه مظنون الخمریه را.

* مراد شیخ از عبارت (انّ کون القطع حجّه غیر معقول) چیست؟

ج: بیان دومین تالی فاسد از وساطت قطع در اثبات اکبر برای اصغر است.

توضیح: بر مبنای آن معنایی که شیخ از حجت نمود، اطلاق حجت بر قطع معقول نمی باشد زیرا از نظر ایشان حجت عبارت بود از آن حد وسطی که به واسطه آن قطع به مطلوب پیدا می کردیم و در تبیین مطلب این مثال را فرمود که:

العالم متغیر

کل متغیر حادث

فالعالم حادث

حال، ما به واسطه (تغییر) است که به حدوث عالم قطع و یقین پیدا می کنیم و لذا چگونه می شود که حجت را بر خود قطع اطلاق نمود.

آنچه قابل توجه است این است که، بعد از تعلق قطع به آن حکم ثابت، آن حکم به مرحله تنجّز می رسد.

* مگر اساساً بعد از حصول قطع نیازی به تشکیل قیاس و ترتیب آن می باشد؟

ج: خیر، نیازی نبوده و ترتیب آن امر معقولی نمی باشد چرا که مستلزم تحصیل حاصل است.

* چرا ترتیب قیاس بعد از حصول قطع مستلزم تحصیل حاصل است؟

ج: زیرا ترتیب قیاس به منظور دست یابی به قطع است و حال آنکه قطع قبلاً حاصل شده است.

* اماره در اصطلاح اهل اصول به چه معناست؟

ص: ۲۳

ج: در اصطلاح اصولیین دلیلی است که در موضوعات و برای نشان دادن آن‌ها اقامه می‌شود مثل (ید)، (اقرار)، (شهادت عدلین)، (سوق المسلمین)، (ظنون معتبره).

* به نظر شما تفاوت بارز (حجت) و (قطع) در چیست؟

ج: حجت واسطه در ثبوت احکام برای موضوعات است و قطع کاشف از ثبوت این احکام برای آن موضوعات یعنی نشان می‌دهد که فلان حکم واقعی مربوط به فلان موضوع است.

نکته: قطع در ثبوت احکام واقعی‌ای که تابع مصالح و مفاسد نفس‌الأمریه هستند و به اقتضای این مصالح و مفاسد برای آن موضوعات ثابت می‌باشند، هیچ نقشی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (فالقِطْعُ قَدْ یُکُونُ طَرِيقًا لِلْحُكْمِ) در متن چیست؟

ج: مراد قطع طریقی است و آن در موردی است که حکم (وجوب یا حرمت و یا ...) در لسان دلیل به نفس واقع تعلق گرفته باشد. مثل یحرم الخمر یا حرمت علیکم المیتة و ... یعنی قطع صرفاً یک راهی است به سوی واقع و هیچ گونه خصوصیت و موضوعیتی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (و قد یكون مأخوذاً فی موضوع الحکم) در متن چه می‌باشد؟

ج: مراد ملاحظه قطع است در لسان دلیل به عنوان تمام الموضوع یا جزء الموضوع به عبارت دیگر:

خود صفت قطع از آن جهت که صفتی از صفات نفس است در مقابل دو صفت ظن و شک، در موضوع حکم شرع دخالت دارد، یعنی حکم شرع دایر مدار حالت قطع است.

* مراد از جزء الموضوع بودن قطع چیست؟

ج: این است که در وجوب اطاعت و حرمت مخالفت حکم، دو امر دخالت دارد از جمله:

۱- تحقّق قطع ۲- تعلق قطع به واقع

فی المثل بگوئید: یجب الاجتناب عن معلوم البولیة منتهی قطع را به عنوان اینکه صفت راجح و حالت مطلوبی در نفس انسان است اعتبار می‌کنند.

* مراد از تمام الموضوع بودن قطع چیست؟

ج: این است که وجوب امثال و حرمت مخالفت حکم، تنها به تحقق قطع می‌باشد اعم از اینکه، متعلق قطع مطابق واقع باشد یا

به عبارت دیگر، خود قطع را صرفاً موضوع حکم قرار دادن است لکن به اعتبار اینکه سبب رساندن به واقع است.

ص: ۲۴

الفرق بين القطع الطريقي و الموضوعي ١- ثم ما كان منه طريقا لا يفرق فيه بين خصوصياته من حيث القاطع و المقطوع به و أسباب القطع و أزمانه، اذ المفروض كونه طريقا الى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، و لا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

فاذا قطع كون مائع بولاً من أي سبب كان، فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته او عدم وجوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى و كبرى، أعني قوله: «هذا بول، و كل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه». فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له، إلا اذا فرض عدم (كون النجاسة و وجوب الاجتناب) من أحكام نفس البول، بل من أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السبب او الشخص او غيرهما، (فخرج العلم حينئذ عن كونه طريقا) فيكون مأخوذاً في الموضوع. و ما كان منه (موضوعاً) حكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه.

ترجمه:

(فرق بين قطع طريقي و قطع موضوعي)

١- سپس قطعی که طریق است (در رسیدن به حکم) بین خصوصیاتش از جهت قاطع یا مقطوع یا اسباب حصول قطع و ازمان (تحقق قطع) فرقی نمی باشد زیرا فرض این است که چنین قطعی راه رسیدن به متعلقش می باشد در نتیجه، احکام متعلق بر آن مترتب می شود و جایز نیست (که در چنین صورتی) شارع مقدس از عمل به آن نهی بفرماید چرا که چنین نهی مستلزم تناقض در کلام خود شارع است.

پس وقتی مکلف قطع پیدا نمود که یک مایع بول است (از هر سببی که باشد) برای شارع جایز نیست که حکم به عدم نجاست آن (بول) یا عدم وجوب اجتناب از آن (بول) نماید. زیرا فرض این است که به مجرد دست یابی به قطع، صغری و کبری قیاس برای او حاصل می شود و می گوید:

(این بول است، هر بولی واجب الاجتناب است، پس از این بول نیز باید اجتناب کرد) و لذا حکم شارع به اینکه اجتناب (از آن بول) واجب نیست با نتیجه قیاس متناقض است.

مگر فرض شود که، نجس بودن و وجوب اجتناب، از احکام خود بول نبوده، بلکه از احکام معلوم البولیه (یعنی: قطع) باشند که (آن قطع) به طرز مشخصی از حیث سبب یا شخص یا غیر این دو (مثل قاطع، مقطوع و زمان) حاصل شده باشد که در این فرض، قطع در موضوع حکم اخذ شده و حکم آن (قطع موضوعی) این است که امثال می شود از حیث معتبر بودن

(حکم موضوعی) بدون لحاظ خصوصیت (از جهت قاطع و مقطوع و سبب و زمان قطع) یا در صورت خاصی دلیل آن حکم ثابتی که قطع (علم) در موضوع آن اخذ شده.

۲- فقد يدلّ على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به مطلقا بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للانكشاف.

كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبعوضاً، فإنّ مدخلية القطع بالمطلوبية او المبعوضيه في صيروره الفعل حسنا او قبيحا عند العقل لا يختص ببعض أفراد.

و كما في حكم الشرع بحرمة ما علم أنه خمر او نجاسته بقول مطلق، بناء على أنّ الحرمة و النجاسة الواقعتين انما تعرضان موارد هما بشرط العلم، لا في نفس الامر، كما هو قول بعض (۱).

ترجمه: ۲- پس گاهی (دلیل) دلالت دارد بر ثبوت حکم برای موضوعی به شرط تحقق علم (نسبت به آن موضوع) یعنی آشکار شدن موضوع برای مکلف بدون دخالت خصوصیتی در این آشکار شدن.

مثل: حکم عقل به حسن امتثال امری که عبد قطع پیدا نموده که آن (امر) مطلوب مولا است و قبح ارتکابش (امری را) که قطع پیدا نموده آن امر مبعوض و مکروه مولا است چه آنکه دخالت قطع در مطلوبیت یا مبعوضیت در اینکه فعل را از نظر عقل حسن یا قبیح کند اختصاص به برخی از افراد آن (قطع) ندارد.

همان طور که در حکم شارع به حرمت خمر معلوم و نجاستش بدون هر قید و شرطی مبنی بر اینکه، حرمت و نجاست واقعی بر موارد و موضوعات خود (مشروط به علم) عارض شوند نه بر نفس الامر (یعنی بر موضوعات واقعی بدون دخالت علم) چنانچه بعضی علما علم را دخیل دانسته اند.

۳- و قد يدلّ دليل ذلك الحكم على ثبوت لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاصّ او شخص خاصّ، مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب و السنه، كما سيجيء (۲)، و ما ذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى (۳).

ص: ۲۶

۱- كالمحدّث البحراني، راجع الحدائق، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲- في التنبيه الثاني.

۳- ذهب اليه ابن الجنيّد كما في الانتصار، ص ۲۳۷.

ترجمه: ۳- و گاهی (دلیل آن حکم) دلالت دارد بر ثبوت آن (حکم) برای موضوعی به شرط حصول قطع به آن (شیء) از سبب خاص یا شخص معینی مثل قول اخباریین به عدم جواز عمل در شرعیات به علمی که از کتاب و سنت حاصل نشده، کما سیأتی ان شاء الله.

و مثل آنچه بعضی از فقها فرموده اند که قاضی در حقوق الله نمی تواند به علم خود عمل کند.

۴- و أمثله ذلك بالنسبة الى حکم غیر القاطع کثیره، کحکم الشارع علی المقلد بوجوب الرجوع الى الغير فی الحکم الشرعی اذا علم به من الطرق الاجتهادیة المعهوده. لا- من مثل الرّمل و الجفر، فانّ القطع الحاصل من هذه و ان وجب علی القاطع الاخذ به فی عمل نفسه، ألّا أنّه لا- يجوز للغير تقلیده فی ذلك و كذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق او غیر الامامی من الطرق الاجتهادیة المتعارفه، فانّه لا يجوز للغير المعمل بها؛ و کحکم الشارع علی الحاکم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحسّ لا من الحدس، الى غیر ذلك.

ترجمه: ۴- و مثال های قطع (موضوعی) نسبت به (حکم) غیر قاطع بسیار است.

مانند: حکم شارع بر شخص مقلد در وجوب رجوعش به کسی که از طرق اجتهادی متعارف (یعنی از راه کتاب، سنت، عقل و اجماع) بدان حکم علم یافته است نه از طریق رمل و جفر، چرا که علم حاصل از رهگذر این امور اگرچه در حق خود قاطع حجت است و در عمل فردیش واجب است که آن قطع را اخذ کند و لکن برای دیگران جایز نیست که در آن (حکم) یا احکام) از او تقلید کنند.

همین طور است علمی که برای مجتهد فاسق یا غیر شیعی از طریق اجتهاد متعارف حاصل می شود که دیگری حق ندارد به آن (حکم مجتهد فاسق) عمل کند و مثل حکم نمودن شارع بر حاکم و قاضی که به خبر عادل در صورتی عمل نماید که از راه حس آن را به دست آورده نه از راه حدس و گمان و غیر این موارد و امثله.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (خصوصیات) در متن چیست؟

ج: افراد و مصادیق قطع

* مراد از عبارت (من حیث القاطع) در متن چیست؟

ج: این است که قاطع مجتهد باشد یا عامی فرقی نمی کند

* مراد از عبارت (مقطوع به) در عبارت چیست؟

ج: این است که آنچه بدان قطع حاصل می شود فرقی نمی کند که موضوع خارجی باشد مثل بول و خمر یا که حکم شرعی باشد مثل وجوب طهارت و حرمت شرب.

* مراد از عبارت (اسباب القطع) در متن چیست؟

ج: یعنی در اعتبار قطع شرط نیست که از سبب خاصی حاصل شود، بلکه از هر سببی که حاصل شود حجت می باشد.

* مراد از عبارت (ازمانه) در متن چیست؟

ج: یعنی اعتبار قطع منوط به زمان خاصی نمی باشد و لذا چه در حال اختیار و چه در وقت اضطرار هر کدام حاصل شود حجت است.

* مراد از عبارت (الا اذا فرض عدم كون النجاسه و ...) در متن چیست؟

ج: این است که اگر فرض کنیم که: نجاست و وجوب اجتناب از احکام خود بول نباشد تا قطعی هم که حاصل می شود طریقی نباشد بلکه نجاست و وجوب اجتناب از احکام معلوم البولیه باشد، در اینجا قطع حاصل موضوعی است. حال حکم قطع موضوعی به خلاف حکم قطع طریقی است.

یعنی این گونه نیست که قطع موضوعی از هر راهی و در هر شخصی و در هر زمانی و از هر سببی به دست آمد معتبر بوده و حجت باشد خیر باید آن دلیلی را که قطع به حکم را در موضوع آن اخذ نموده ملاحظه کرد و دید قطع را چگونه ملاحظه کرده آیا مثل قطع طریقی به طور مطلق و بدون لحاظ خصوصیتی به آن اعتبار داده یا اینکه خصوصیات مورد توجه قرار گرفته.

* قاعده اولیه در قطع، طریقت است یا موضوعیت؟

ج: طریقت است.

* اگر قاعده اولیه در قطع طریقت است هنگام شك چگونه عمل می کنیم؟

ج: براساس قاعده عمل می کنیم یعنی حکم به طریقت می نمایم.

* اولین تفاوت اساسی میان قطع طریقی و قطع موضوعی از نظر شیخ چیست؟

ج: قطع طریقی در اثبات الحکم برای موضوع، (یعنی آنجا که حکم شرعی برای عنوان واقعی (متعلق خود قطع) ثابت می گردد) وسط واقع نمی شود و صرف طریق است، به خلاف قطع موضوعی که وسط واقع می شود.

* آیا در هیچ موردی قطع وسط واقع نمی شود؟

ج: در مواردی که حکم شرعی برای مقطوع به از آن جهت که مقطوع به است ثابت می گردد و صفت قطع در موضوع دخیل است، صفت قطع وسط واقع می شود.

ص: ۲۸

مثلا: در دو مثال:

۱- هذا معلوم الخمریه

و کل معلوم الخمریه حرام (شرعا)

فهذا حرام و یجب اجتنابه

۲- هذا معلوم الوجوب

و کلّ معلوم الوجوب یجب طاعته (عقلا)

فهذا یجب طاعته

که یکی از احکام شرعیه و دیگری از احکام عقلیه است حکم بر عنوان واقعی (یعنی خمر واقعی و وجوب واقعی) مترتب نگردیده است، بلکه در هر دو بر الامر مقطوع به (یعنی خمر مقطوع و معلوم الوجوب) مترتب شده است. پس در اینجا قطع (علم) وسط واقع شده است.

* با توجه به اینکه قطع موضوعی در اثبات حکم برای موضوع وسط واقع می شود چرا در اصطلاح اصولی به آن حجت اطلاق نمی شود؟

ج: زیرا حجت عبارتست از واسطه در اثبات و حال آنکه قطع موضوعی واسطه در اصل ثبوت است.

* مراد از واسطه در اثبات و واسطه در ثبوت چیست؟ (منطق)

ج: واسطه در ثبوت عبارتست از: علّت واقعی حکم مثل: برآمدن خورشید برای ثبوت روز.

لذا می گوییم: اکنون خورشید برآمده است.

هرگاه که خورشید برآید روز است.

پس اکنون روز است.

واسطه در اثبات عبارتست از: سخنی که به واسطه آن مطلوب را استوار و محکم نماییم.

لذا می گوییم: جهان متحوّل است.

هر متحوّل حادث است.

پس جهان حادث است.

* دومین فرق اساسی میان قطع طریقی و قطع موضوعی چیست؟

ج: در موردی که، قطع به عنوان طریق و راه رسیدن به واقع ملاحظه شود از جهت قاطع یا مقطوع به یا سبب حصول قطع یا زمان تحقّقش، میان افراد آن قطع تفاوتی نیست بدین معنا که:

۱- در (لا فرق من حیث القاطع)، قطع از هر کسی باشد در حق خودش حجت است

یعنی: چه انسان متعارف و معمولی باشد چه فردی ساده و زودباور

چه آنکه وی مرد باشد یا زن و یا کسی که از هر راهی برای او قطع حاصل می شود.

اگر قطع آمد واجب الاتباع است.

ص: ۲۹

۲- و در (لا فرق من حیث المقطوع به)، قطع برای قاطع واجب الاتباع است.

یعنی مقطوع به: چه موضوع حکم باشد یا خود حکم شرعی باشد.

چه حکم کلی شرعی باشد یا حکم شرعی جزعی

چه حکم شرعی اصلی باشد یا حکم شرعی فرعی

به هر یک قطع تعلق بگیرد برای قاطعش حجت و واجب الاتباع است.

۳- و در (لا فرق بین اسباب القطع)، مکلف از هر راهی که قطع حاصل نماید، امتثال از قطعش لازم است.

یعنی قطع: چه از طریق متعارفه حاصل شود یا از راه رمل و جفر

چه از طریق اسباب شرعیه، مثل آیات و روایات حاصل شود.

چه از راه اسباب و مقدمات عقلیه حاصل گردد.

لازم الاتباع است.

۴- و در (لا فرق بین الازمان القطع)، با آمدن قطع امتثال آن برای قاطع لازم است.

یعنی قطع: چه در حال اختیار حاصل شود یا در حال اضطرار

چه در زمان انفتاح باب علم حاصل شود چه در زمان انسداد.

لازم الاتباع است.

* دلیل شما بر تعمیم حجیت قطع در تمام موارد مذکور چیست؟

ج: این است که؛ وقتی قطع طریقی است برای رسیدن به واقع و نشان دادن آن بدون دخالت خصوصیات قاطع یا مقطوع به و یا ... با حصول قطع مکلف واقع را به تمامه می بیند و دیگر حالت منتظره ای برای او وجود ندارد، لذا احکام واقع مترتب می شود.

* چرا کسی (حتی شارع) نمی تواند به قاطع بگوید قطع خودت را طریقی به سوی واقع قرار نده؟

ج: چون مستلزم تناقض است.

* لزوم تناقض فوق را از ناحیه نهی شارع توضیح دهید؟

چون پس از حصول قطع (به واقع) حکم شارع متوجه مکلف قاطع می شود که امتثال تکلیف لازم است حال اگر جایز باشد که بعد از حکم به امتثال بفرماید که از عمل به قطع خودداری کن، لازم می آید که صدور این دو حکم (لزوم امتثال و عدم آن) جمع میان متناقضین باشد و لازمه این تناقض وجود اراده و عدم اراده در نفس شارع است که امری محال است.

* در تبیین تناقض فوق در قطع طریقی مثالی بنید؟

ج: فی المثل: مکلف قطع حاصل می کند، که این مایع خمر است (حال از هر راهی که

ص: ۳۰

باشد) قطع که آمد به خودی خود مقدمات قیاس در ذهن او به شکل زیر صورت می پذیرد که:

هذا المائع خمر صغری

و کلّ الخمر یجب الاجتناب عنه کبری

فهذا المائع یجب الاجتناب عنه نتیجه

و لذا شارعی که خود خمر را حرام و لازم الاحتراز دانسته نمی تواند بگوید خیر این مایع حرام و واجب الاجتناب نیست.

* در تبیین تناقض مذکور در قطع موضوعی مثالی بنویسید؟

ج: فی المثل: اگر فرض کنیم که، شارع مقدس فرموده (اذا قطعت بخمریه شیء فهو لک الحرام) در اینجا هیچ خصوصیتی در طرق حصول قطع ذکر ننموده، پس مطلق القطع موضوعیت دارد.

* مگر شما نگفتید که قطع در موضوع دخالت ندارد؟

ج: بله بر مبنای امامیه قطع در موضوع دخالتی نداشته و حکم روی عناوین واقعیه بار می شود و شارع می تواند قطع خاصی را در موضوع خطابش اخذ نماید.

فی المثل بگویید: اگر از این راه و یا سبب خاص قاطع شدی این حکم وجود دارد و الا باید از دلیل پیروی نمود.

نکته: مثال مذکور بر مبنای اشاعره می باشد.

* مراد شیخ از عبارت (امثله ذلک بالنسبه الی حکم غیر القاطع کثیره) در متن چیست؟

ج: مرادش مثال های قطع موضوعی است نسبت به غیر قاطع است.

مثل:

حکم شارع بر شخص مقلد در احکام شرعیّه اصلیه و فرعیّه و رجوعش به کسی که علمش از طرق اجتهاد متعارف (یعنی از راه کتاب و سنت، عقل و اجماع) حاصل شده باشد.

به عبارت دیگر: اخباریین معتقدند که در باب احکام شرعیّه قطع خاصی معتبر است، یعنی:

اگر از طریق اسباب شرعیّه (مثل: کتاب و سنت و ...) قطع به حکمی حاصل شود ارزش دارد، لکن اگر قطع ما حاصل از حکم عقل (یعنی: رمل، جفر و قضایای عجیبه باشد) فاقد ارزش است و مقلد نمی تواند از او در این گونه احکام پیروی کند هرچند این قطع برای مجتهد ارزش دارد و متابعت از چنین قطعی برای خودش لازم است. و یا مثل قطعی که برای مجتهد فاسق از راه

های متعارف حاصل می شود که در چنین صورتی مقلد حق ندارد که از وی تقلید کند هرچند متابعت از این قطع بر خود مجتهد لازم است. و یا، حکم شارع بر قاضی، که می گوید: در صورتی به خبر فرد عادل عمل کن که از طریق حس آن را درک کرده باشد نه از طریق حدس.

ص: ۳۱

توضیح:

گاهی قاضی نمی تواند به علم خودش عمل کند، بلکه باید به علم و قطع شهود عمل نماید منتهی علم شاهد باید از روی مشاهده و یا هرگونه حضور حسی باشد نه از روی حدس بنابراین قاضی حق ندارد به هرگونه قطعی از جانب شاهد و لو عن حدس قضاوت کند.

ص: ۳۲

خواصّ القطع و حجّيته (٢-)- ١- ثم من خواصّ القطع الذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعيّه و بعض الاصول العمليّه مقامه فى (العمل)، بخلاف الماخوذ فى الحكم على وجه الموضوعيّه، فأنّه تابع لدليل ذلك الحكم:

فان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيّه للموضوع قامت الامارات و بعض الاصول مقامه.

و ان ظهر منه اعتبار صفه القطع فى الموضوع من حيث كونها صفه خاصّه قائمه " بالشخص لم يقيم مقامه غيره، كما اذا فرضنا أنّ الشّارع اعتبر صفه القطع على هذا الوجه فى حفظ عدد الركعات الثنائيه و الثلاثيه و الأوليين من الرباعيه، فأنّ غيره- كالظنّ بأحد الطرفين او اصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه ألاّ بدليل خاصّ خارجيّ غير ادلّه حجّيه مطلق الظنّ فى الصلاه و أصاله عدم الاكثر.

(٢-)- و من هذا الباب عدم جواز «أداء الشهاده» استنادا الى البيّنه أو اليد على قول (١) و أن جاز تعويل الشاهد فى «عمل» نفسه بهما اجماعا، لأنّ العلم بالمشهود به فى مقام «العمل» على وجه الطريقيّه بخلاف مقام «أداء الشهاده»، ألاّ أن يثبت من الخارج أنّ كلّ ما يجوز العمل به من الطرق الشرعيّه يجوز الاستناد اليه فى الشهاده، كما يظهر من روايه حفص الوارده فى جواز الاستناد الى اليد. (٢)

و ممّا ذكرنا يظهر أنّه لو نذر أحد أن «يتصدّق كلّ يوم بدرهم ما دام متيقّنا بحياه ولده» فأنّه لا يجب التصدّق عند الشكّ فى الحياه لاجل استصحاب الحياه، بخلاف ما لو علّق النذر بنفس الحياه، فأنّه يكفى فى الوجوب الاستصحاب.

*** (٣-)- ثم أنّ هذا الذى ذكرنا- من كون القطع مأخوذا تاره على وجه الطريقيّه و اخرى على جهه الموضوعيه- جار فى الظنّ أيضا، فانه و ان فارق العلم فى كيفيه الطريقيّه- حيث أنّ العلم طريق بنفسه، و الظنّ المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطا فى ترتّب أحكام متعلّقه، كما أشرنا اليه سابقا- الا- أنّه أيضا قد يؤخذ طريقا مجعولا الى متعلّقه يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيّه، و قد يؤخذ موضوعا لحكم، فلا بدّ من ملاحظه دليل ذلك ثمّ الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبره مقامه، لكنّ الغالب فيه الأوّل.

ص: ٣٣

١- نسب ذلك الى المحقق فى النافع، و لعله يظهر من عباره النافع: ص ٢٨١.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٢١٥ ب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم و أحكام الدعوى ح ٢.

خاصیت قطع طریقی و قطع موضوعی

۱- از جمله خواص قطعی که راه است به سوی رسیدن به واقع جانشینی امارات شرعی و برخی از اصول عملیه به جای آن (قطع) است. به خلاف قطعی که در حکم به عنوان موضوع اخذ شده است زیرا که این قسم از قطع تابع دلیلی است که آن حکم را جعل نموده است.

لذا اگر معلوم شود که اعتبار قطع در موضوع به نحو طریقت لحاظ شده است امارات و بعضی اصول عملیه جانشین آن می شوند.

و اگر از دلیل یا قرینه خارجیه به دست آید که صفت قطع در موضوع از آن جهت که، صفتی خاص است و قائم به شخص (آنچه از کمالات نفسانی است) چیزی غیر از خودش جانشین نمی شود.

همان طور که اگر فرض کنیم که شارع مقدس صفت قطع را بر همین وجه (وصفی) در موضوع وجوب حفظ عدد رکعات (نماز) صبح و مغرب و دو رکعت اول و دوم از نمازهای چهار رکعتی اعتبار نموده است، ظنّ به یکی از دو طرف احتمال و یا اصاله عدم زاید (در صورت شک در زیادی تعداد رکعات) قائم مقام قطع نمی شود مگر به سبب دلیل خاص خارجی دیگری غیر از ادله حجّیت مطلق ظنّ در نماز یا حجّیت اصاله عدم الاکثر، که می توان در خصوص مورد بحث، ظن یا اصلی مزبور را به جای قطع حجّت قرار داد.

۲- و از همین قبیل است عدم جواز شهادت دادن درحالی که استناد شاهد به یثینه یا (ید) باشد بنا بر قول برخی فقها اگرچه اعتماد شاهد، در عمل خودش به آن شهادت جایز است به اجماع فقها، زیرا علم به مورد شهادت در مقام عمل شخص به آن، به نحو طریقت اعتبار شده است به خلاف مقام اداء شهادت، مگر از خارج و به کمک دلیلی جداگانه ثابت شود که در مقام عمل به طرق و امارات شرعی ای که می توان اعتماد کرد، عیناً در مقام شهادت هم جایز است که به آنها استناد نمود و ملاک اداء شهادت قرار داد، چنانچه این معنا از روایت حفص که در جواز استناد به ید وارده شده، استفاده می شود.

از آنچه گفتیم روشن می شود که اگر شخصی چنین نذر کند که مادام که به حیات فرزندش یقین دارد روزانه یک درهم صدقه دهد، این صدقه هنگام شک در حیات فرزندش واجب نیست به خاطر استصحاب حیات (زیرا موضوع وجوب صدقه، یقین به حیات، آن هم به نحو موضوعی محض می باشد) و لذا استصحاب قائم مقام آن نمی شود به خلاف صورتی که نذر را به نفس حیوه معلق کنند (یعنی، بگویند: مادامی که فرزندم زنده باشد روزی یک درهم صدقه می دهم) که در این فرض در صورت شک بر حیات فرزندش به مقتضای استصحاب (به خاطر

اینکه فرزندش محکوم به زنده بودن است) ناچار دادن صدقه بر او واجب است.

۳- سپس، آنچه تا بدین جا گفتیم که قطع یک بار به نحو طریقت اخذ می شود و بار دیگر به طرز موضوعیت، عینا درباره ظن هم جاری است اگرچه (ظن) در کیفیت طریقت با علم فرق دارد، زیرا طریقت علم ذاتی است و ظن معتبر طریقتش مستند به جعل شارع است.

بدین معنا که ظن در وسط واقع شدن جهت ترتب احکام متعلقش نیاز به جعل دارد چنان که سابقا نیز به آن اشاره نمودیم.

لکن ظن هم گاهی نسبت به متعلقش طریق قرار داده شده خواه موضوع به نحو طریقت برای متعلقش یا موضوع برای حکم دیگر باشد که در این صورت، سایر طرق و ادله شرعیه به جای آن قرار می گیرند در نتیجه گفته می شود که حجت است.

و گاهی ظن موضوع قرار داده می شود اما نه به نحو طریقت برای متعلقش یا حکم دیگر که در این صورت اطلاق حجت بر آن نمی شود و سایر طریق و ادله شرعیه جانشین آن نمی شود.

پس ناگزیر از ملاحظه دلیل آن (ظن)، (که به چه صورت ظن را دلیل قرار داده است) و سپس حکم (نمودن) به جانشینی اموری غیر از ظن (از امارات و ادله معتبره) به جای آن (ظن)، لکن غالب در ظن وجه اول است (یعنی آن را به مناط طریقت قرار داده اند).

تشریح المسائل * سومین امتیاز قطع طریقی از قطع موضوعی چه می باشد؟

ج: این می باشد که:

امارات معتبره مثل خبر واحد ثقه و اصل عملی معتبر به جای قطع طریقی است می نشینند و حال آنکه، چنین مطلبی در قطع موضوعی وجود ندارد.

* چرا امارات معتبره و یا اصل عملی معتبر می توانند قائم مقام از قطع طریقی واقع شوند؟

ج: چون خود صفت قطع خصوصیتی ندارد و صرفا راه به سوی واقع است چیز دیگری که اعتبار آن از نظر شرعی ثابت شده باشد می تواند جانشین قطع شود.

* آیا میان قطع و آنچه قائم مقام آن واقع می شود تفاوتی وجود ندارد؟

ج: خیر، آثار و احکامی که قطع داشت جانشین او هم می تواند داشته باشد.

* در تبیین جانشینی امارات هنگام عدم دست یابی به قطع مثال بزنید؟

ج: اگر به وجوب یا عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت قطع حاصل نشد و لکن خبر واحد ثقه (که حجت است) بر وجوب

جمعه اقامه گردید، لازم الاتباع است.

ص: ۳۵

* در تبیین قائم مقامی اصول عملیه معتبره از قطع مثال بزنید؟

ج: در صورتی که ما قطع به وجوب جمعه در زمان غیبت پیدا نمودیم به خبر ثقه ای نیز دست نیافتیم، چنانچه اصل استصحاب دلالت نماید بر وجوب جمعه در زمان حضور امام (عج)؛ و ما در زمان غیبت، شک در بقاء وجوب جمعه پیدا نماییم. استصحاب می کنیم بقاء وجوب را، پس امثال لازم می آید چون استصحاب امر ظاهری می آورد.

* چرا امارات معتبره و اصل عملی معتبر نمی تواند جانشین قطع موضوعی شوند؟

ج: زیرا در قطع موضوعی، حالت قطع در برابر سایر حالات نفسانیه مکلف (ظن و شک ...) موضوعیت دارد و حکم وجودا و عدما دایر مدار قطع است، چیز دیگری نمی تواند جانشین قطع شود.

در نتیجه: تا زمانی که قطع موجود است حکم هم وجود دارد و به مجرد از بین رفتن قطع، حکم هم برداشته می شود، چه ظن باشد یا نه، چه اصل عملی باشد یا نه که در چنین صورتی امثال لازم نمی باشد.

* ویژگی قطع طریقی چیست؟

ج: این است که، حکم در قطع طریقی بر ذات یک موضوع واقعی حمل می شود و دخالتی در تشریح آن نسبت به مکلف ندارد، و اعتبارش تنها به این است که طریق است و واقع را نشان می دهد.

و لذا هر اماره معتبره و اصل شرعی و عقلی از اصول عملیه معتبره که دارای خصوصیت مذکور باشد یعنی بتواند واقع را نشان دهد (مثل: بینه و استصحاب) می تواند به جای قطع قرار گرفته و فایده ای را که بر قطع مترتب است افاده کند و از این جهت فرقی با قطع ندارد.

* در تبیین جانشینی امارات و اصول عملیه به جای قطع طریقی مثال بزنید؟

ج: فی المثل: اگر ما نسبت به وجوب جمعه در عصر غیبت قطع پیدا نکردیم لکن خبر واحد ثقه که شرعا حجّت است قائم شد بر وجوب جمعه، لازم الاتیان است.

یا مثلاً: اگر در دلیل آمده است که (الخمر حرام) و مکلف به خمر بودن مایعی که در برابر اوست قطع پیدا نمود باید از آن اجتناب کند.

حال اگر به خمر بودن آن قطع پیدا نکرد ولی بینه ای بر خمر بودنش اقامه شد باز باید اجتناب کند یا اگر بینه هم اقامه نشد و لکن مکلف می دانست که سابقاً در فلان ظرف خمر بوده و اکنون در خمر بودنش شک دارد، استصحاب بقاء خمر، او را موظف به اجتناب از آن مایع می کند.

* تفاوت اساسی قطع طریقی با امارات معتبره در چیست؟

ج: در این است که؛ اعتبار و حجیت قطع طریقی ذاتی ولی در امارات و اصول عملیه جعلی است.

* مراد از عبارت (اعتباره علی وجه الطریقیه للموضوع) در متن چیست؟

ج: اشاره به بعضی از انحاء قطع موضوعی است.

* قطع موضوعی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- طریقی ۲- وصفی

* مراد از قطع موضوعی طریقی چیست؟

ج: این است که آن قطعی که در موضوع دلیل شرعی اخذ شده است صرفاً طریقت دارد و الا خصوصیت دیگری ندارد.

* چگونه می توان فهمید که قطعی که در لسان دلیل مأخوذ است، طریقت دارد؟

ج: از دو راه:

الف) یکی از راه تصریح خود شارع در لسان دلیل که فی المثل بفرماید: اذا قطعت بخمریه شیء ینبى الاجتناب عنه و به دنبال این بیان تصریح نماید که: (هذا القطع مجرد طریق)

ب: یکی از راه دلیل خارجی، که فی المثل دلیل می گوید: الخمر المقطوع حرام لکن اجماع به عنوان یک دلیل خارجی قائم شده بر اینکه قطع طریقت دارد.

مراد از قطع موضوعی وصفی چیست؟

ج: قطعی است که موضوع حکم صرفاً نفس قطع است و بما انه صفة من صفات النفسانیة در موضوع خطاب قائم به شخص لحاظ شده است.

* اینکه شما گفتید امارات و اصول عملیه قائم مقام قطع موضوعی نمی شوند مرادتان کدام قسم از قطع موضوعی بود؟

ج: قطع موضوعی وصفی و الا قطع موضوعی طریقی قائم مقام می پذیرد.

* به چه دلیل قطع موضوعی طریقی قائم مقام می پذیرد؟

ج: چون در ظاهر موضوعی است لکن در واقع طریقت دارد لذا جانشین می پذیرد.

* به طور کلی در کدام یک از اقسام پنج گانه قطع، امارات و اصول جانشین قرار می گیرند؟

ج: در دو صورت آن یعنی: قطع تمام موضوع به نحو صفتی و قطع جزء موضوع به نحو صفتی امارات و اصول به جای قطع قرار نمی گیرند.

و در دو صورت آن یعنی قطع طریقی محض و قطع موضوعی به ملاک طریقیّت، امارات و اصول جانشین قرار می گیرند اعم از اینکه جزء موضوع باشد یا تمام موضوع.

* مراد از عبارت (لا یقوم مقامه الا بدلیل خاصّ.....) چه می باشد؟

ص: ۳۷

ج: مراد این است که اگر امارات یا اصول عملیه بخواهند جانشین قطع موضوعی محض (چه جزء الموضوع باشد و یا تمام الموضوع) بشوند باید دلیل خاصی بر جواز قیام این امارات اقامه شود.

* توجیه نقش دلیل خارجی به چه نحو است؟

ج: دلیل خاصّ و خارجی اقامه شده، نسبت به دلیل شرعی که قطع را موضوع قرار داده است وارد یا حاکم می شود و این قاعده به عنوان کبری مسئله مورد اتفاق اصولیین است.

* پس نزاع اصولیین در قطع موضوعی بر سر چیست؟

ج: نزاع در صغریات و موارد است یعنی بعضی اصولیین قطع را در آن موضوعی محض دانسته اند و برخی طریقی لحاظ کرده اند.

* از موارد و صغریاتی که در موضوعی بودن علم یا طریقی بودنش بین حضرات اختلاف است به نقل از شیخ کدام مورد است؟

ج: اعتبار قطع در عدد رکعات نماز صبح، مغرب و رکعت های اول و دوم نمازهای چهار رکعتی است.

توضیح:

۱- جناب شیخ معتقد است که قطع به حفظ رکعات در این مورد، موضوعی محض اعتبار شده است، لذا اگر کسی در رکعات نماز صبح یا مغرب شک نماید نمازش باطل است.

در نتیجه قواعدی از قبیل قاعده ظنّ و گمان به یک طرف از دو طرف شک یا اصاله عدم الاکثر نمی تواند مصحح نماز باشد و یا قائم مقام قطع واقع شود. چنان که در خصوص دو رکعت اول و دوم نمازهای چهار رکعتی نیز نظرشان همین است.

حاصل کلام اینکه: شیخ در این مسئله غیر از قطع صفت دیگری را معتبر نمی داند و لذا این گواهی است بر اینکه شیخ مورد مذکور را از مواردی می داند که قطع به نحو موضوعی محض مورد حکم واقع گردیده است و لذا قرار دادن غیر قطع از امارات به جای قطع نیاز به دلیل خاصّی دارد که آن دلیل خاص وارد و یا حاکم شود بر دلیلی که قطع را موضوعی محض قرار داده است در نتیجه مجرد دلیلی که مطلق ظن را حجت قرار داده است برای این معنا کافی نمی باشد.

۲- برخی معتقدند که، در حفظ رکعات، صفت یقین معتبر است چون ادله وارده در این باب تنها وصف یقین را اعتبار نموده و آن را مناط امتثال قرار داده است

حال:

از آنجا که صفت یقین در سایر امارات و اصول عملیه وجود ندارد لذا نمی تواند قائم مقام

یقین واقع شود پس گمان به یکی از دو طرف یا اصل عدم زاید در اینجا جایی ندارد.

۳- برخی معتقدند که مراد از اعتبار قطع جهت طریقت آن است و وصف یقین فاقد هرگونه خصوصیتی می باشد پس یقین در این مورد از قبیل یقین موضوعی مشوب می باشد در نتیجه ظنّ به یکی از دو طرف یا اصاله عدم الاکثر می تواند جانشین یقین شوند.

* نظر غالب در موارد و آراء فوق کدام رأی است؟

ج: نوعاً اعتقاد به جانشینی ظن و اصاله عدم الاکثر به جای یقین هستند و لذا می گویند اگر کسی در نماز صبح یا مغرب یا دو رکعت اول و دوم نمازهای چهار رکعتی شک نماید و ظن و گمانش به یک طرف میل پیدا نماید نمازش باطل می باشد. یعنی اگر ظنّ شاک به طرفی میل پیدا کند نمازش صحیح است و این دلالت بر نظریه غالب جانشینی در مسئله فوق دارد.

* دومین مورد از موارد و صغریاتی که در موضوعی بودن علم یا طریقی بودن آن حضرات اصولیین اختلاف دارند کدام مورد است؟

ج: عدم جواز شهادتی است که مستند به (ید) یا (بینه) باشد.

یعنی: شارع مقدّس قطع به مشهود به را به نحو موضوعی لحاظ و اعتبار نموده و لذا در آن تصرف نموده و تنها قطعی را که از راه حس برای شاهد حاصل شود منوط قرار داده است در نتیجه، موردی را که قطع به آن از راه ملاحظه (ید) یا (اظهار بینه) حاصل شود مجوز اداء شهادت قرار نداده است.

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل: زید و بکر بر سر یک خانه مسکونی با هم نزاع داشته و هریک ادعای مالکیت آن را می کند لکن یکی از آن دو، ذو الید می باشد.

حال اگر دو نفر عادل بخواهند شهادت بدهند که خانه ملک کدامیک از آن دو نفر است می توانند در عمل شهادتشان به امارات ظنیّه قناعت نمایند و بگویند (ید) اماره ملکیت است و آثار ملکیت را بر آن ملک جاری نمایند پس در اینجا اماره به جای قطع می نشیند لکن در مقام شهادت، علم موضوعیت دارد و لذا اگر علم و یقین دارند جایز است شرعاً که شهادت دهند و گرنه شهادتشان قبول نمی باشد جز به دلیل خاص.

* چنانچه ذکر شد در بعضی موارد به دلیل خاص برای ما ثابت شده است که قطع مأخوذه، در فلان خطاب طریقت دارد که ما از دلیل پیروی می کنیم و در برخی موارد هم ثابت شده است که قطع مأخوذه در فلان خطاب موضوعیت دارد باز هم از دلیل تبعیت می کنیم حال در مواردی که قطعی در موضوع خطابی اخذ شده است و ما نمی دانیم که بر وجه طریقت اخذ شده است یا بر وجه وصفیت مقتضای قاعده چه می باشد؟

ج: مقتضای قاعده و صفت است یعنی: قطع موضوعیت دارد و در حکم دخیل است و الّا آوردن آن عبث می بود و لذا در موارد مشکوکه از این قاعده کمک می گیریم.

* ثمرات بحث در طریقی بودن و موضوعی بودن چیست؟

ج: یکی از ثمرات این بحث در باب نذر آشکار می شود.

فی المثل من نذر می کنم تا زمانی که فرزندم در قید حیات است هر روز یک درهم صدقه بدهم حال تا دیروز یقین به حیات او داشتم و پرداخت صدقه بر من واجب، لکن امروز شک به حیات او دارم، در اینجا استصحاب می کنم حیات فرزندم را که باز هم صدقه بر من واجب است.

لکن یک وقت نذر می کنم (مادامی که به حیات فرزندم یقین دارم) روزانه یک درهم صدقه بر من واجب است، حال تا دیروز یقین به حیات داشتم و صدقه می دادم اما امروز شک به حیات او دارم چه باید بکنم آیا استصحاب یا بینه کافی است، پاسخ مطلب این است که خیر، زیرا قید نموده بودم (مادامی که یقین به دارم) لذا با نبود یقین حکمی هم در کار نیست.

* مراد شیخ از عبارت (جار فی الظنّ ایضا...) در متن چیست؟

ج: این است که: همان طور که قطع به طریقی و موضوعی و قطع موضوعی به طریقی و وصفی تقسیم شد

همین طور ظن هم به طریقی و موضوعی و ظن موضوعی به طریقی و وصفی تقسیم می شود.

* ظن طریقی چگونه ظنی است؟

ج: تنها راهی به سوی واقع بوده و هیچ گونه خصوصیتی ندارد.

* ظن موضوعی چگونه ظنی است؟

ج: صفت ظن دارای خصوصیت است و حکم از حیث بود و نبود دایر مدار مظنه است.

* ظن موضوعی طریقی چگونه ظنی است؟

ج: ظن مأخوذ در موضوع خطاب صرفا به عنوان راه به سوی واقع اخذ شده و این معنا را می توان از راه تصریح شارع و یا از راه اجماع به دست آورد.

* ظن موضوعی وصفی چگونه ظنی است؟

ج: صفت ظن از آن جهت که صفتی از صفات نفسانیه است خصوصیت دارد و حکم شرعی دایر مدار آن است یعنی اگر ظن باشد حکم هست و گرنه حکمی نباشد.

* مراد از عبارت (سواء كان موضوعا....) در متن شیخ چیست؟

ج: این است که: آن ظنی را که نسبت به متعلقش (یعنی امر مظنون) طریق قرار داده اند از

ص: ۴۰

دو حال خارج نمی باشد.

۱- یا اینکه، ظنّ را موضوع حکم متعلّقش قرار داده اند، مثل اینکه: در دلیل چنین بیاید که: (اذا ظننت الی جانب أنّه قبله فیجب الصلاه الیها)

که در این مثال ابتدا ظنّ نسبت به قبله طریق قرار داده شده و سپس ظنّ به قبله را موضوع برای وجوب نماز به آن سوی که حکم متعلق است به نحو موضوع علی وجه الطریقیه اخذ نموده.

به عبارت دیگر: وجوب نماز به قبله مضمونه بار شده است.

۲- و یا اینکه: ظنّ را موضوع حکم غیر متعلّقش (یعنی: یک موضوع دیگری) اخذ نمایند، مثل اینکه در یک دلیل وارد شود که:

(اذا ظننت بثبوت الهلال فعلیک بالتصدّق)

هنگامی که به ثبوت اول ماه گمان پیدا نمودی بر تو واجب است که صدقه بدهی، که در این مثال ابتدا ظنّ طریق برای ثبوت هلال قرار گرفته و سپس آن را موضوع برای حکم غیر هلال (یعنی: وجوب تصدّق به نحو موضوع علی وجه الطریقیه) لحاظ نموده اند.

* حاصل مطلب در دو فرض مذکور چیست؟

ج: این است که: چون در دو فرض مذکور ظنّ طریق بوده است در صورت فقدانش (یعنی فقدان ظن) امارات معتبره و اصول عملیه می توانند قائم مقام آن بشوند.

* این جانشینی در دو فرض مذکور به چه نحو صورت می پذیرد؟

در فرض و مثال اول: اگر مکلف نتوانست ظنّ به قبله بودن هیچ یک از اطراف پیدا کند لکن دو فرد عادل به او خبر دادند که فلان طرف جهت قبله است لازم است که به همان طرف نماز بخواند.

و در فرض و مثال دوم: اگر شیاع حاصل شد که فردا اول ماه است یا اینکه دو فرد عادل به چنین امری خبر دادند، حتما صدقه دادن بر چنین مکلفی واجب می شود و لذا چنین ظنی، حجّت می باشد.

* چرا به ظنّ مذکور در مثال های فوق، اطلاق حجّیت می شود؟

ج: زیرا ظنّ موضوعی علی وجه الطریقیه نسبت به احکام متعلّقش حدّ وسط واقع شده است.

* مراد از عبارت (و لا یطلق علیه الحجّه حینئذ) در متن شیخ چه می باشد؟

ج: این است که: ظنّ، در این فرض (که ظنّ موضوعی محض لحاظ شده) ممکن است حد وسط قرار بگیرد. فی المثل: مکلف بگوید:

ص: ۴۱

هذا مظنون الخمریّه

و كلّ مظنون الخمریه نجس

فهذا نجس

* آیا در قیاس فوق بر ظنّ، اطلاق حجّیت می شود؟

ج: خیر، زیرا که ظن در مثال فوق، وسط واقع شده برای اثبات حکم مظنون البولیه یا نفس بول که متعلّق آن می باشد

و حال آنکه:

حجّت عبارتست از آنکه وسط واقع شود برای اثبات احکام متعلّقش نه غیر آن و بدیهی است که متعلّق ظنّ نفس بول است نه مظنون البولیه.

* مراد از عبارت (و لا یقوم مقامه سائر الطّرق الشرعیّه) در متن شیخ چه می باشد؟

ج: مراد عدم قیام امارات به جای ظنّ موضوعی محض می باشد.

* چرا امارات قائم مقام ظنّ موضوعی محض واقع نمی شوند؟

ج: چون که، این قسم از ظنّ، حصولش در ترتّب حکم و عدمش در زوال حکم دخالت دارد.

* ظنّ و قطع هر دو طریق به سوی واقع اند پس تفاوت اساسی آن دو در چیست؟

ج: طریقت قطع بذاته می باشد و طریقت ظنّ مجعول به جعل شارع است.

* ویژگی مجعولیت برای ظنّ در چیست؟

ج: در این است که زمام امر در دست شارع بوده و برعهده اوست که همه ظنون را از هر راهی که حاصل می شوند حجت قرار دهد یا اینکه ظنّ خاصّی را.

* تفاوت های اساسی میان ظنّ موضوعی و ظنّ طریقی چه می باشد؟

الف: ظنّ طریقی باشد یا موضوعی وسط واقع می شود، با این تفاوت که:

به ظنّ موضوعی وصفی کلمه حجّت اطلاق نمی شود. چون واسطه در ثبوت است و حال آنکه ظنّ موضوعی طریقی واسطه در اثبات واقع شده و حجت می باشد.

ب: در ظنّ طریقی امارات و اصول عملیه قائم مقام ظنّ می شوند و حال آنکه ظنّ موضوعی وصفی جانشین ندارد.

نکته: از آنجا که زمام امر ظنّ (چه طریقی باشد چه موضوعی) در دست شارع است باید تابع دلیل باشیم.

* نظر نهایی شیخ در مورد ظنّ چیست؟

ج: می فرماید در غالب مواردی که ظنّ در لسان دلیل اخذ می شود طریقت دارد.

ص: ۴۲

و ينبغي التنبيه على امور الاول (هل القطع حجه سواء صادف الواقع ام لم يصادف) ١- أنه قد عرفت أنّ القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه الى أزيد من الأدله المثبتة لاحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى للصغرى قطع بها فيقطع بالنتيجه. فاذا قطع بكون شىء خمرا و قام الدليل على كون حكم الخمر فى نفسها هى الحرمة فيقطع بحرمة ذلك الشىء.

٢- لكنّ الكلام فى أنّ قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع و ان كان مخالفا للواقع فى علم الله فيعاقب على مخالفته، او أنّه حجه عليه اذا صادف الواقع؟، بمعنى أنّه لو شرب الخمر الواقعى عالما عوقب عليه، فى مقابل من شربها جاهلا، لا أنّه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمرا و ان لم يكن خمرا فى الواقع.

٣- ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتّفاق على الاول، كما يظهر، من دعوى جماعه الاجماع على أنّ ظانّ ضيق الوقت اذا آخر الصلاه عصى و ان انكشف بقاء الوقت، فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان، فيشمل القطع بالضيق.

٤- نعم حكى عن النهايه و شيخنا البهائى التوقف فى العصيان، بل فى التذكرة: «لو ظنّ ضيق الوقت عصى لو آخر ان استمرّ الظنّ، و ان انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان» (١)، انتهى، و استقرّب عدم سيّد مشايخنا فى المفاتيح. (٢)

٥- و كذا لا- خلاف بينهم ظاهرا فى أنّ سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه معصيه يجب اتمام الصلاه فيه و لو بعد انكشاف عدم الضرر فيه، فتأمل. و يؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجرى.

٦- و قد يقرر دلالة العقل على ذلك: بأننا اذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع احدهما بكون مائع معيّن خمرا و قطع الآخر بكون مائع آخر خمرا فشرباهما، فاتفق مصادفه أحدهما للواقع و مخالفه الآخر، فاما أن يستحقّ العقاب، او لا يستحقّ أحدهما، او يستحقّ من صادف قطعه الواقع دون الآخر، او العكس. لا سبيل الى الثانى و الرابع، و الثالث مستلزم لاناظه استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، و هو مناف لما يقتضيه العدل، فتعيّن الأوّل.

ص: ٤٣

١- تذكره الفقهاء ج ١، ص ٨٦.

٢- المفاتيح، ص ٣٠٧.

(تنبیهات مبحث قطع)

تنبیه اول [قاطع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله ای که اثبات کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد]

اشاره

۱- دانستی که، قاطع در عمل به قطعش به بیشتر از ادله ای که اثبات کننده احکام مقطوعش هستند نیازی ندارد در نتیجه: دلیل مزبور را کبری برای صغرائی که بدان قطع پیدا نموده (یعنی: مقطوعش) قرار می دهد و به نتیجه قطع پیدا می کند.

مثلاً: وقتی به خمر بودن مایعی قطع پیدا نماید و دلیل هم دلالت نماید که حکم خمر ذاتاً حرمت است پس به حرام بودن آن مایع قطع حاصل می کند.

۲- لکن، فعلاً سخن در این است که آیا قطع قاطع از جانب شارع در حقّ وی حجّت است یا نه؟ هرچند مخالف با واقع باشد و در صورت مخالفت با آن (قطع) مؤاخذه می شود؟ یا این که در صورتی این قطع بر او حجّت است که موافق با واقع باشد؟

یعنی: اگر (مکلف قاطع) خمر واقعی را آشامید درحالی که علم به شراب بودن آن دارد آیا عقاب می شود؟ در مقابل کسی که از روی جهل آن را می نوشد؟ یا اینکه مؤاخذه می شود (قاطع) به خاطر شرب و نوشیدن چیزی که به خمر بودنش قطع داشته، اگرچه در واقع خمر نباشد.

۳- ظاهر کلمات علما در بعضی موارد اتفاق نظر بر حکم اول است (یعنی: عقاب بر مخالفت قطع هرچند مطابق واقع نباشد). همان طور که (این امر) ظاهر می گردد از ادعای اجماع جمعی از علما بر اینکه، اگر کسی به تنگ بودن وقت گمان داشته باشد مع ذلک نمازش را به تأخیر بیندازد معصیت کرده هرچند معلوم شود که وقت باقی است.

و اما تعبیر ایشان (مشهور) به ظنّ ضیق به جهت بیان فرد ضعیف از رجحان (یعنی ظن) است پس (عقاب)، بالاولی شامل قطع به ضیق می شود.

۴- بله از نهاییه (علامه) و شیخ بهائی؛ توقّف در تحقق معصیت حکایت شده است، بلکه (علامه حلی در تذکر فرموده است که: اگر کسی به تنگی وقت گمان داشته باشد و نمازش را به تأخیر اندازد گناه کرده است البته اگر گمانش ادامه یافته (و کشف خلاف نشود) و اگر خلاف آن (ضیق وقت) کشف شود، گناه نکرده است.

سید مجاهد در کتاب مفاتیح الاصول عدم تحقق عصیان را اقرب دانسته است.

۵- و به حسب ظاهر میان مشهور در اینکه پیمودن راه مظنون الخطر یا مقطوع الخطر معصیت است خلافی نیست اتمام نماز در آن (سفر یا مقطوع الخطر) لازم است هرچند بعد از انکشاف نبود ضرر در آن سفر باشد.

و این رأی (قول مشهور) و استحقاق عقاب را بناء و سیره عقلا و حکم عقل به قبح تجزی تأیید می کند.

۶- و گاهی دلالت عقل بر تجزی این گونه تقریر می شود که اگر دو فرد قاطع را فرض کنیم که یکی به شراب بودن مایع معینی قطع دارد و دیگری به خمر بودن مایع معین دیگری و هر دو آن دو مایع را می آشامند، سپس یکی از دو قطع مطابق با واقع و دیگری مخالف با واقع در آمد یا بالعکس.

احتمال دوم و چهارم ناصحیح، احتمال سوم مستلزم این است که استحقاق عقاب منوط به امری باشد که خارج از اختیار فاعل است و این با قواعدی که عدل اقتضاء دارد منافی می باشد، پس احتمال اول معین می شود.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (لا یحتاج... الی ازید من الادله...) در متن چیست؟

ج: این است که، مکلف پس از قطع به بولیت فلان مایع جهت حکم برای مقطوع و تکلیفش نسبت به آن قیاسی به شکل زیر صورت می دهد که:

این بول است صغری

هر بولی نجس است کبری

پس این مایع نجس است نتیجه

حال چنان که ملاحظه می شود در حکم به نجاست مقطوع غیر از دلیل که حکم به نجاست بول از آن به دست آمده نیاز به امر دیگری نمی باشد، لازم به تذکر است که این دلیل (کبری کلی) از شارع به ما رسیده است و لذا دلیل مذکور (کلّ بول نجس) را کبری و مقطوع خودش (بولیت مایع) را صغری و به نتیجه می رسد.

یا فی المثل:

مکلف پس از قطع به خمریت یک مایع برای دست یابی به حکم مقطوعش با استفاده از یک دلیل رسیده قیاس زیر را شکل می دهد:

این مایع خمر است. صغری

هر خمری حرام است. کبری

پس این مایع حرام است. نتیجه

* آیا در باب ظنّ هم برای رسیدن به حکم، تنها نیاز به دلیل رسیده از جانب شارع داریم؟

ج: خیر، علاوه بر اینکه کبری کلی از جانب شارع است باید روی ظنّ مکلف نیز صحّه

بگذارد یعنی: ظنی را که مکلف از راه بی‌نه تحصیل نموده حجت بداند، تا نتیجه حاصل شود.

* مراد از عبارت (لکن الکلام فی انّ قطعه ...) در متن چیست؟

ج: این است که: آیا قطع قاطع از جانب شارع در حقّ او حجت است مطلقاً (چه مطابق واقع باشد یا نباشد)

به عبارت دیگر: قطع قاطع:

۱- گاهی مطابق با واقع است

فی المثل: مکلف قطع به وجوب پیدا کرده و در واقع هم وجوب است، چنین قطعی حجت بوده و مخالفت با آن مؤاخذه دارد و این همان معصیت است.

۲- و گاهی مخالف با واقع و در حقیقت جهل مرکب است.

فی المثل: یقین به حرمت پیدا نموده درحالی که حکم واقعی وجوب است.

حال سخن در این است که: آیا همان طور که مخالفت نمودن با قطع، مخالف واقع بوده و مؤاخذه دارد، مخالفت با قطع مخالف واقع (جهل مرکب) بوده و مؤاخذه دارد؟

یعنی: اگر کسی قاطع به خمریت یک مایع بود و این قطعش مخالف واقع (جهل مرکب) باشد، مع ذلک با وجود قطع به خمریت، آن مایع را نوشید و سپس خلاف آن ظاهر شد آیا مؤاخذه می شود.

یا اینکه، صرفاً مخالفت قطعی که مطابق واقع است عقاب آور است؟ که در نتیجه مفهومش این است که اگر کسی از روی جهل شرابی را نوشید یا اینکه با قطع به شراب بودنش آن را نوشید و بعد معلوم شد که شراب نبوده عقاب ندارد.

به عبارت دیگر آیا اگر قطع مصادف با واقع شد مخالفت آن مؤاخذه دارد یا اینکه قطع مطلقاً حجت است و لو مطابق با واقع نباشد؟

* تعبیر دیگر بحث و مطلب فوق چیست؟

ج: تعبیر دیگر این بحث، تجزّی است. یعنی: کسی که قطع به حرمت چیزی دارد مع ذلک آن را مرتکب می شود و سپس معلوم می شود که حرام نبود.

* مراد از عبارت (ظاهر کلماتهم ... الاتفاق علی الاوّل) در متن چیست؟

ج: رأی مشهور فقهاء متقدم است که مخالفت قطع را حرام و مخالف با قطع را مستحقّ عقاب می دانند و برای اثبات مدّعیانشان تمسک به اجماع نموده اند.

به عبارت دیگر: بیان دلیل اول است در اثبات قول مشهور که تجزی را همچون عصیان موجب عقوبت می دانند.

* دلیل اول مشهور بر مدعای فوق چیست؟

ص: ۴۶

ج: می گویند با فحص و بررسی در فقه مشاهده می کنیم که تمام فقها فتوی داده اند که فلائن امر (که از مصادیق تجزی است) موجب عقوبت است و لذا از این موارد کشف می کنیم.

* مراد از عبارت (علی أنّ ظانّ ضیق الوقت) در متن چه می باشد؟

ج: بیان وجه عصیان است بدین صورت که:

شخص ظانّ وظیفه دارد به ظنش عمل کند و حال آنکه او این وظیفه واجب را ترک و با آن مخالفت نموده است و مخالف با واجب، عاصی است.

فی المثل:

اگر مکلفی گمان کرد که وقت نماز تنگ شده مع ذلک نمازش را به تأخیر بیندازد و لکن بعدا معلوم شود که در واقع وقت تنگ نبوده است، بلکه به اندازه چندین فرد نماز به غروب وقت داشته است، در این مسئله جمعی از فقها قائل اند که چنین کسی معصیت کار است.

* مراد از عبارت (تعبیرهم بظن الضیق لیان ...) در متن چه می باشد؟

ج: پاسخ به یک اشکال مقدر و یا موجود می باشد.

* اشکال مذکور را بیان کنید؟

ج: مستشکل می گوید: اجماع مذکور در صدر مطلب در خصوص مخالفت با ظنّ بوده است و ربطی به مسئله قطع ندارد.

لذا تمسک به این اجماع مفید به حال ظنّ نمی باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

ج: می فرماید: تعبیر مشهور علما به ظنّ به این منظور است که فرد ضعیف رجحان را معرفی کرده بگویند: مخالفت با این فرد (ضعیف) موجب استحقاق عقاب است، پس این عقاب مخالف قطع (به ضیق) را به طریق اولی شامل می شود.

* آیا به نظر شیخ این مسئله اجماعی است؟

ج: خیر، به نظر جناب شیخ این مسئله اجماعی نیست، زیرا شیخ بهایی در این مسئله قائل به توقف است و مرحوم علامه معتقد است که:

چنین فردی اگر ظنّ به ضیق وقت داشت و نمازش را به تأخیر انداخت و سپس کشف خلاف هم نشد، عاصی و در صورت کشف خلاف، غیر عاصی می باشد.

و مرحوم سید مجاهد فرموده:

مکلف اگر با ظن به ضیق وقت نماز را به تأخیر بیندازد و سپس کشف خلاف شود عقاب ندارد.

* مراد از عبارت (لا خلاف ... فی انّ سلوک الطريق المظنون الخطر ... معصیه) چیست؟

ص: ۴۷

ج: بیان یک مثال در تبیین دلیل اول مشهور است بدین صورت که:

مکلف در سفر معصیت باید نمازش را تمام بخواند اگر چنین مکلفی گمان دارد که این راه امانت نداشته و خطرناک است و یا به عدم امانت آن یقین داشته باشد و اقدام به سفر نماید معصیت کرده و لذا بر او واجب است که نمازش را تمام بخواند هر چند بعد از پیمودن راه و اقدام به سفر معلوم شود که خطری در کار نبوده است.

بنابراین: همین که قاطع بود و برخلاف قطع و اعتقادش عمل نمود تجزی کرده و معاقب است.

* مراد شیخ از عبارت (فتأمل) در پایان این دو مثال چیست؟

ج: اشاره دارد به اینکه بحث ما در قطع طریقی است و در این مثال مشهور، ظن یا قطع به ضرر، موضوعیت دارد و لذا از بحث ما بیگانه است.

* مراد از عبارت (یؤیده بناء العقلاء....) در متن چه می باشد؟

ج: مراد بیان دلیل دوم مشهور است که می گویند:

هنگامی که به عقلاء عالم مراجعه می کنیم، سیره آنها بر این است که انسان متجزی را مستحق مذمت می دانند.

* مراد از عبارت (و حکم العقل بقبح التجری...) در متن چه می باشد؟

ج: تبیین دلیل سوم بر مدعای مشهور می باشد و آن عبارتست از اینکه:

وقتی به عقل خود مراجعه می کنیم، می بینیم عقل ما حکم به قبح و زشتی تجری می کند؛ زیرا تجری یعنی جسارت در برابر مولا و نادیده گرفتن حرمت فرامین و نواهی ولی نعمت خود و چنین امری عقلاً مذموم و ناپسند است.

* چه تفاوتی بین حکم العقل و بنای عقلاء وجود دارد؟

ج: در بناء عقلاء اتفاق نظر همه عقلاء وجود دارد و حال آنکه در حکم عقل، تنها عقل مکلف قاضی در قضاوت است و کاری به بنای عقلاء ندارد هر چند بنای عقلاء نیز از همین عقل سرچشمه می گیرد.

* مراد از عبارت (و قد یقرّر دلاله العقل علی قبح التجری) در متن چیست؟

ج: مراد بیان دلیل چهارم مشهور است و آن عبارتست از حکم عقل استدلالی.

می گویند: فی المثل اگر دو شخص زید و عمر هر کدام قطع پیدا کنند که فلان مایعی که نزد اوست خمر است، مع ذلک با علم به خمر بودن آن (مایع) آن را نوشیدند، اتفاقاً مایعی که زید نوشیده شراب و آنچه را که عمر آشامیده آب بوده است، حال در اینجا چهار حالت متصور است:

۱- یا هر دو مستحق عقاب اند. ۲- یا هیچ یک عقاب نمی شوند ۳- یا زید عقاب شده ولی عمر معاقب نیست ۴- و یا عمر معاقب و زید بدون عقاب است.

حال: فرض دوم باطل است، چون با اجماع قطعی مخالف است، زیرا مرتکب گناه با قطع به آن به اتفاق علماء معاقب است.

فرض چهارم باطل است، زیرا مستلزم این است که، مرتکب حرام واقعی فرار و تارک آن عقاب شود و این امر مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح می باشد.

فرض سوم باطل است، زیرا مستلزم تایید ظلم و اثبات آن برای مبدأ عالم است که غیر قابل قبول است. زیرا ملاک استحقاق عقاب منوط به امری می باشد که از اختیار فاعل خارج است چرا که تنها آشامیدن مایع در اختیارش بوده است، کما اینکه عمر نیز چنین اختیاری را داشته است.

بنابراین: اگر میان این دو نفر تفاوت قائل شده و تنها زید را معاقب بدانیم و نه عمر، باید گفت: این تفاوت تنها می تواند به خاطر این باشد که فعل زید مطابق با حرام واقعی بوده و فعل عمر مطابق با واقع درنیامده است.

و حال آنکه، نفس مطابقت، امر اختیاری نیست و نمی تواند دایر مدار عقاب و عدم عقاب باشد و لذا فرض سوم با تالی فاسد روبروست پس، غیر قابل قبول است.

در نتیجه:

باقی می ماند فرض اول یعنی هم زید معاقب است که عصیان کرده؛ هم عمر معاقب است که متجری است.

ص: ۴۹

و يمكن الخدشه في الكلّ.

١- اما الاجماع، فالمحصّل منه غير حاصل، و المسأله عقليه، خصوصا مع مخالفه غير واحد، كما عرفت من النهايه و ستعرف من قواعد الشهيد، قدّس سرّه، و المنقول منه ليس حجه في المقام.

٢- و اما بناء العقلاء، فلو سلّم فإنّما هو على مذمّه الشخص من حيث أن هذا الفعل يكشف عن وجود صفه الشقاوه فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنّه بحيث لو قدر على قتل سيّده لقتله، فإنّ المذمه على المنكشف، لا الكاشف.

٣- و من هنا يظهر الجواب عن قبح التجزّي، فإنّه لكشف ما تجزّي به عن خبث الفاعل لكونه جريئا عازما على العصيان و التمرّد، لا عن كون الفعل مبغوضا للمولى.

٤- و الحاصل: أنّ الكلام في كون هذا الفعل - الغير المنهّي عنه واقعا، مبغوضا للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضا، لا في أنّ هذا الفعل ينبئ عن سوء سريره العبد مع سيّده و كونه جريئا في مقام الطغيان و المعصيه و عازما عليه، فإنّ هذا غير منكر في هذا المقام، كما سيجي ء، و لكن لا يجدي في كون الفعل محرما شرعيّا، لأنّ استحقاق المذمّه على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل. و من المعلوم أنّ الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنّما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل.

٥- و اما ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنّه عصي اختيارا، دون من لم يصادف.

قولك: «أنّ التفاوت بالاستحقاق و العدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار»، ممنوع، فإنّ العقاب بما لا يرجع بالآخره الى الاختيار قبيح، ألّا أنّ عدم العقاب لامر لا يرجع الى الاختيار قبحه غير معلوم.

٦- كما يشهد به الاخبار الوارده في أنّ: «من سنّ سنّه حسنه كان له مثل أجر من عمل بها، و من سنّ سنّه سيّئه كان له مثل وزر من عمل بها».

٧- فاذا فرضنا أنّ شخصين سنّا سنّه حسنه او سيّئه و اتّفق كثرة العامل باحدهما و قلّه العامل بما سنّه الآخر، فإنّ مقتضى الروايات كون ثواب الأوّل او عقابه اعظم.

و قد اشتهر أنّ للمصيب اجرين و للمخطئ اجرا واحدا و الاخبار في امثال ذلك في طرف الثواب و العقاب بحدّ التواتر.

٨- فالظاهر أنّ العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمّه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريره مع المولى لا- في استحقاق المذمّه على الفعل المقطوع بكونه معصيه.

مناقشه شیخ در ادله قائلین به حرمت تجزی

خدشه در تمام ادله (مشهور) ممکن است

۱- اما اجماع، پس محصل از آنکه در دست نیست، از آن گذشته این مسئله عقلی است مخصوصا با مخالفت بسیاری از علماء در آن چنانچه از کلام علامه در نهایه متوجه شدید و به زودی از فرموده شهید اول در کتاب قواعد دانسته خواهد شد.

و اجماع منقول از آن نیز در این مقام حجت نیست.

۲- و اما بناء العقلاء، به فرض وجود آن (بناء) بر سرزنش (متجری) از این جهت است که این فعل (صادر از او) کاشف از وجود صفت شقاوت در وی (متجری) می باشد نه بر نفس فعل واقع از او (متجری) مثل کسی که عند العقلاء از احوالش کشف گردیده که اگر بر کشتن مولایش دست یابد او را خواهد کشت و این مذمت بر صفت شقاوت متجری است که برای عقلاء کشف شده نه بر آن فعلی که از متجری صادر شده است و از اینجا: (انّ المذمه علی المنکشف، لا الکاشف):

۳- و از اینجا جواب از قبیح بودن تجری و حرمت آن نیز آشکار می شود، زیرا قبیح تجری به شقاوت فاعلی متوجه است (که به واسطه فعل صادره کشف می شود) چون که فاعل، جری و عازم بر عصیان و سرکشی است نه اینکه، نفس فعل صادره (از فاعل) مبعوض مولی باشد.

۴- حاصل کلام اینکه: سخن ما در این فعل (صادر از متجری) است که در واقع منهی نبوده و تنها از آن جهت که متعلق اعتقاد فاعل است مبعوض مولی است، نه در اینکه این فعل صادر که به اعتقاد مکلف (فاعل)، منهی عنه است از باطن بدو شقیّ عبد نسبت به مولایش، جری بودن در مقام سرکشی و گناه و تصمیم بر طغیان او خبر می دهد؛

چه آنکه این (انباء و اخبار) در مبحث تجری مورد انکار نیست. چنانچه بزودی خواهد آمد، لکن این (قبیح فاعلی متجری) باعث تحریم شرعی فعل صادره نمی باشد، زیرا استحقاق سرزنش بر قبیح فاعلی (شقاوت درونی) که فعل صادره از فاعل، کاشف آن است باعث استحقاق مذمت بر خود فعل فاعل نمی شود. و بدیهی است که حکم عقل به استحقاق مذمت زمانی با استحقاق عقاب تلازم دارد که به فعل تعلق بگیرد نه به فاعل.

۵- و اما دلیل عقلی که ذکر شد، ما ملتزم به استحقاق عقاب کسی می شویم که قطعش مطابق با واقع است زیرا که او از روی اختیار عصیان کرده نه کسی که قطعش مصادف با واقع نبوده.

۶- اما این سخن شما که (تفاوت به استحقاق و عدم استحقاق عقاب، حسنی ندارد که

منوط شود به امری که از اختیار مکلف خارج است) ممنوع است. زیرا عقاب نمودن به واسطه فعلی که حتی در مرحله اخیر هم به اختیار منتهی نمی شود قبیح است مگر عدم العقاب بر فعلی که به اختیار منتهی نمی شود و قبحش نامعلوم است.

۷- چنانچه گواه است به این (کون العقاب علی امر اختیاری) اخبار و روایات وارده در اینکه (من سن سنه حسنه کان له مثل اجر من عمل بها، و من سن سنه سیئه کان له مثل وزر من عمل بها)؛ ترجمه: کسی که سنت نیکویی گذارد پاداش او مثل پاداش کسی است که به آن عمل نماید و کسی که سنت زشتی گذارد وزر و وبال او مثل وزر و وبال کسی است که مرتکب آن می شود

۸- بنابراین اگر فرض کنیم که دو شخص سنت پسندیده ای را تأسیس نمودند یا اینکه هر دو عمل زشتی را پایه گذاری کردند و اتفاقاً عاملین به طرح یکی بسیار و عاملین به طرح دیگری کم باشند، مقتضای روایات این است که ثواب یا عقاب اولی بیشتر است از فرد دومی.

۹- ولی مشهور این است که برای مصیب دو اجر و برای مخطی یک اجر می باشد.

اخبار و روایات وارده در امثال این امور (افعال و اعمالی که به مناط اختیاری بودن جزء اخیرشان ثواب و عقاب بر آن مترتب است) و اشتباه این امور در دو طرف ثواب و عقاب بر افعال به حد تواتر است.

۱۰- پس ظاهر چنین است که: حکم عقل به تساوی این دو شخص در استحقاق مذمت از حیث شقاوت و قبح فاعل است در مقابل مولی، نه از جهت علم و قطع به معصیت بودن فعل.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (فالمحصّل منه غیر حاصل) در متن چه می باشد؟

ج: خدشه بر دلیل اول مشهور است که از قید (منه) استفاده می شود که دارای اقسامی است از جمله ۱- اجماع محصل ۲- اجماع منقول.

* اجماع محصل چگونه اجماعی است؟

ج: اجماعی است که، مکلف مجتهد خود شخصا به واسطه فحص کامل، آن را تحصیل نموده باشد.

* چرا شیخ اجماع محصل را غیر حاصل می داند؟

ج: زیرا اجماع را زمانی مفید قطع می دانند که محقق و محصل باشد و حال آنکه چنین اجماعی وجود ندارد یعنی آنها هم که بدنبال تحصیل اجماع رفته اند اجماع دارای ارزشی را تحصیل نکرده اند.

* مراد از عبارت (و المسأله عقليه) در متن چیست؟

ج: اشاره به عدم حجیت اجماع است در مسئله مورد بحث

یعنی این مسئله که آیا تجزی عقاب دارد یا نه یک مسئله عقلی محض است و نیاز به برهان دارد و حال آنکه اجماع به اعتبار اینکه کاشف از قول معصوم است در مسائل فقهی و شرعی حجت است و لذا در مسائل عقليه همچون مسئله مورد بحث نمی توان به اجماع تمسک نمود.

* چرا در مسائل عقليه محض نمی توان به اجماع تمسک نمود؟

ج: زیرا اجماع و اتفاق آراء فقها بر امر عقلی حتی اگر محقق و محصل هم باشد، کاشف از رأی و نظر معصوم نمی باشد چه رسد به این مسئله که این همه مورد اختلاف است چنانکه، شیخ معتقد است که تجزی عقاب آور نیست و تنها قبح فاعلی دارد نه فعلی، مشهور معتقدند که تجزی موجب عقوبت است.

و کثیری از فقها، قائل به عدم حرمت تجزی هستند.

* مراد از عبارت (فالمقول منه لیس بحجّه) در متن چیست؟

ج: این است که: وقتی اجماع محصل در ما نحن فیه حجیت ندارد به طریق اولی اجماع منقول که حتی در مسائل تعبّدی شرعی فاقد حجیت است، حجّت نمی باشد.

* غرض از اجماع منقول چیست؟

ج: غرض اجماعی است که، خود مکلف مجتهد آن را تحصیل نکرده، بلکه فرد عادل آن را نقل کرده است.

* مقدمه بفرمایید مذمت بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- مذمت فعلی ۲- مذمت فاعلی

* مراد از مذمت فعلی و فاعلی چیست؟

ج: مذمت فعلی یعنی: عمل شخص یک عمل زشت و ناپسند است.

مذمت فاعلی یعنی: فرد مکلف، شقی و دارای نیت زشت و افکار پلید است هرچند در خارج کار زشتی از او سر نزنند و یا اینکه قادر بر اقدام نباشد.

* عبارت اخرای مذمت فعلی و فاعلی چیست؟

ج: قبح فعلی و قبح فاعلی

یعنی: گاهی عنوان قبح، صفت فعل است و گفته می شود فلان فعل قبیح است، و گاهی صفت فاعل است که گفته می شود فلان شخص قبیح است.

* چه نسبتی از نسب اربع میان قبح فعلی و فاعلی برقرار است؟

ص: ۵۳

ج: عموم و خصوص مطلق

بدین معنا که قبح فعلی لازمه اش قبح فاعلی است و لکن قبح فاعلی لازمه اش قبح فعلی نمی باشد چرا که کار قبیح از فاعل قبیح صادر می شود، لکن چنین نیست که هر جا فاعل قبیحی هست فعل قبیح از او سر می زند، بلکه از بعضی سر می زند و از بعضی سر نمی زند.

* عقاب در شرع مقدس دایر مدار کدام قبح است؟

ج: قبح فعلی

* مراد شیخ از عبارت (و اما بناء العقلاء) چه می باشد؟

ج: ردّ دلیل سؤم مشهور است بر عقوبت متجری. چنانچه خود می فرماید:

سَلْمَنَا که چنین سیره ای بر مذمّت متجری وجود داشته باشد و لکن این تقبیح بر صدور فعل نیست چون عمل صادره عمل قبیحی نیست و چه بسا عملی از او سر نزده باشد و لکن تصمیم دارد عمل زشتی را که به زشتی و قبح آن قطع دارد انجام دهد پس او شخصا پلید است زیرا دارای صفت شقاوت است و لذا عقلا متجری را سرزنش و تقبیح می کنند.

لذا، مذمت عقلاء به اعتبار قبح فاعلی است نه قبح فعلی.

* مراد از عبارت (کمن انکشف لهم) در متن چه می باشد؟

ج: ایراد یک مثال است در قبح متجری و عدم عقوبتش.

می گوید: از نظر عقلاء اگر بنده ای تصمیم بر قتل مولای خود بگیرد و لو هنوز فعل خود را انجام نداده باشد، سرکش و مستحقّ مذمّت است.

بنابراین: مذمّت در باب تجری مذمّت فاعلی است نه فعلی و عقاب دایر مدار مذمّت فعلی است؛ در نتیجه:

متجری عقاب ندارد و شما از آوردن دلیلی که حرمت فعل را اثبات کند عاجزید.

* مراد شیخ از عبارت (فنتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع) چیست؟

ج: ردّ دلیل چهارم مشهور است بر عقوبت متجری. لذا می فرماید: ما ملتزم می شویم به اینکه: اگر قاطعی قطعش مطابق با واقع درآید چون از روی علم و اراده مرتکب گناه شده است همچون دیگر عاصیان مستحقّ عقوبت و مجازات است و لکن فردی که قطعش مطابق با واقع درنیامده مستحقّ مجازات نیست چون مرتکب عاصیان و گناه نشده است.

* مراد شیخ از عبارت (قولک ممنوع) در متن مربوطه چه می باشد؟

ج: بیان یک اشکال است. و حاصل اشکال مستشکل این است که: در فرض مذکور که دو فرد مکلف با قطع به شراب بودن مایعی که در اختیارشان بود آن را نوشیدند و اتفاقا مایعی را که زید نوشید خمر و آنچه را عمر نوشید آب از کار درآمد، فعل این دو نفر از جهت اختیار با هم

ص: ۵۴

مساوی است.

زیرا هر دو از روی علم، اختیار و اراده مایع مقطوع به را نوشیدند و لذا از نظر حسن و یا قبح فعلی با هم تفاوتی ندارند الا اینکه فعل زید مطابق با واقع در آمد و فعل عمر مخالف با واقع و لکن این مسئله در اختیار هیچ یک نبوده است.

در نتیجه: هر دو مرتکب فعل قبیح شده اند و لذا مستحق عذاب اند.

حال:

اگر تنها زید را معاقب بدانید و عمر را غیر معاقب، بین این دو تفاوت گذاشته و ملاک این تفاوت را نیز امری قرار داده اید (یعنی: مصادفت و عدم مصادفت) که از اختیار این دو خارج است و این عمل حسنی نداشته و از عدالت بیرون است.

* غرض شیخ از عبارت (فانّ العقاب بما لا يرجع بالآخره...) چه می باشد؟

ج: جواب از اشکال و استدلال مستشکل است به اینکه:

اولاً: عدم عقاب بر امر غیر اختیاری قبحی ندارد و لذا طرح آن در اشکال، جایی ندارد. و آنچه قابل طرح و اشکال است، عقاب و عذاب بر امر غیر اختیاری است.

ثانیا: عقاب هر یک از دو شخص زید و عمر قابل مناقشه نیست چرا که عمل وی (یعنی:

نوشیدن شراب) از روی علم و اختیار صورت گرفته است پس عقاب زید بر امر غیر اختیاری (یعنی: مطابقت فعل با واقع) مترتب نمی باشد، بلکه بر امر اختیاری (یعنی: اراده عمل از روی علم و اختیار)، مترتب است و حال آنکه در عمر چنین نمی باشد.

یعنی: آخرین عمل وی موجب وقوع در محرم واقعی نشد پس وجهی بر مؤاخذة او وجود ندارد. حاصل مطلب:

اگر عقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبیح است ولی عدم العقاب منوط به امر غیر اختیاری باشد قبحی ندارد.

* مراد شیخ از عبارت (كما یشهد به الاخبار الواردة...) چه می باشد؟

ج: ذکر شواهدی است مبنی بر اینکه: ثواب و عقاب بر امر اختیاری واقع شده و آن جزء اخیر عمل است که مکلف با علم به حسن یا قبحش آن را انجام داده است و این امر اختیاری است که در قوت و کثرت ثواب یا عقاب دخالت دارد.

* شاهد و گواه اول شیخ در تثبیت این مدّعی چیست؟

ج: روایت (من سن سنه حسنه کان له مثل اجر من عمل بها)

فی المثل: دو نفر برای برگزاری نماز جماعت و عبادت بندگان خدا به نیت بردن ثواب مستقلاً اقدام به ساختن مسجد می کنند.

ص: ۵۵

حال، در یکی از دو مسجد نمازگزار و عبادت کننده بیشتر و در دیگری، کمتر حاضر می شوند در اینجا آن مسجدی که پذیرای جمعیت بیشتری است ثواب مؤسسش نیز بیشتر است در حالی که کثرت و قلت جمعیت در اختیار مؤسس نمی باشد، بلکه امری اتفاقی و بیرون از اختیار مؤسس می باشد. لکن، همین امر غیر اختیاری در زیادت و نقصان ثواب مؤثر است.

* گواه دوم شیخ بر ترتب ثواب و عقاب بر امر اختیاری و تأثیر امر غیر اختیاری در زیادت و نقصان ثواب یا عذاب چیست؟

ج: عبارتست از روایت (من سن سנה سیئه کان له مثل وزر من عمل بها) مثلاً اگر هر یک از زید و عمر مستقلاً اقدام به ساخت و بنای یک مرکز فساد نمودند، و برحسب اتفاق در یکی از این دو مرکز جمعیت بیشتری جهت انجام گناه حاضر شوند و در دیگری عمل گناهی صورت نپذیرد، بدیهی است آن مؤسسی که بنایش پایگاه جرم و جنایت بیشتری است دارای جرم سنگین تر و عقاب زیادتری است.

حال استقبال از یک مرکز فساد و عدم استقبال از مرکز دیگر، خارج از اختیار مؤسسین است و لکن در کثرت و قلت عقاب مؤسس، مؤثر می باشد.

* مراد از عبارت (قد اشتهر أنّ للمصیب اجرین و للمخطئ اجرا واحدا) چه می باشد؟

ج: استناد به استشهاد دیگری است بر اینکه عقاب و ثواب، مترتب بر امر اختیاری است هر چند امر غیر اختیاری در کثرت و قلت ثواب مؤثر است یعنی مجتهدی که فتوی داده و اجتهادش مطابق با واقع باشد دارای دو اجر است یکی در مقابل رنج و زحمتی که برای افتاء برده است و یکی بابت رسیدن به واقع. لکن مجتهدی که فتوی داده و اجتهادش مطابق با واقع نبوده و خطا کرده دارای یک اجر است آن هم به خاطر رنج و زحمتی که در افتاء کشیده است و لذا مشاهده می شود که:

اصابت به واقع و عدم اصابت به واقع اگرچه بیرون از اختیار است مع ذلک در کثرت و قلت ثواب تأثیر دارد بدون اینکه در این حکم بی عدالتی شده باشد.

* مراد شیخ از عبارت (فالظاهر أنّ العقل أنّما يحکم بتساویهما من....) چه می باشد؟

ج: بیان نتیجه بحث است بدین معنا که:

هیچ استبعادی ندارد که عدم المصادفه با واقع، در مسئله مورد بحث ما موجب عدم العقاب شود.

بنابراین: عقل عقلاء، این دو شخصی را که با قطع خود مخالفت نموده اند و یکی مطابق با واقع درآمد و دیگری نه، در اصل مذمت و توبیخ فاعلی مساوی می دانند و لکن در مذمت فعلی هیچ گاه مساوی نمی باشند.

١- و ربّما يؤيّد ذلك أنّا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبه الذّم بين من صادف قطعه الواقع و بين من لم يصادف، ألّا أن يقال: أنّ ذلك أنّما هو في المبعوضات العقلانيّه من حيث أنّ زياده العقاب من المولى و تأكّد الذّم من العقلاء بالنسبه الى من صادف اعتقاده الواقع لاجل التشفّي المستحيل في حقّ الحكيم تعالى. فتأمل.

هذا.

٢- و قد يظهر من بعض المعاصرين التفضيل في صورته القطع بتحريم شىء غير محرّم واقعا، فرجّح استحقاق العقاب بفعله:

ألّا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه، فانه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقا أو في بعض الموارد نظرا الى معارضه الجبهه الواقعيه للجبهه الظاهريّه؛ فإنّ قبح التجزّي عندنا ليس ذاتيا، بل يختلف بالوجه و الاعتبار.

٣- فمن اشتبهه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنّه ذلك الكافر و تجزّى فلم يقتله، فإنّه لا يستحقّ الذّم على هذا الفعل عقلا عند من انكشف له الواقع، و ان كان معذورا لو فعل.

٤- و أظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبيّ أو وصيّ فتجزّى و لم يقتله.

٥- ألا ترى أنّ المولى الحكيم اذا أمر عبده بقتل عدوّ له فصادف العبد ابنه و زعمه ذلك العدو فتجزّى و لم يقتله، أنّ المولى اذا اطّلع على حاله لا يذمّه على هذا التجزّي بل يرضى به و ان كان معذورا لو فعل.

٦- و كذا لو نصب له طريقا غير القطع الى معرفه عدوّه فأدّى الطريق الى تعيين ابنه فتجزّى و لم يفعل.

٧- و هذا الاحتمال حيث يتحقّق عند المتجزّي لا يجديه ان لم يصادف الواقع، و لذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنسوب، لما فيه من القطع بالسلامه من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإنّ المظنون فيه عدمها.

٨- و من هنا يظهر أنّ التجزّي على الحرام في المكروهات الواقعيّه أشدّ منه في مباحاتها، و هو فيها أشدّ منه في مندوباتها، و يختلف باختلافها ضعفا و شدّه كالمكروهات.

٩- و يمكن أن يراعى في الواجبات الواقعيّه ما هو الاقوى من جهاته و جهات التجزّي (١). انتهى كلامه رفع مقامه. (٢).

ترجمه:

تأييدى بر تفاوت عصيان با تجزّى

١- چه بسا تأييد مى كند آن (تفاوت بين تجزى و عصيان) را دريافت وجدانى ما، كه تفاوت

- ١- مثل ما فى الكافى: ج ٥ ص ٩ باب وجوه الجهاد ح ١، و الوسائل: ج ١١ ص ١٦ ب ٥ من أبواب جهاد العدو ح ١، و البحار:
ج ٧١ ص ٢٥٨ ح ٥ و ٦.
- ٢- الفصول الغرويّه: الاجتهاد و التقليد ص ٤٣١.

در مرتبه ذمّ بین کسی است که قطعش موافق واقع است با کسی که فعلش مطابق واقع نیست، مگر آنکه گفته شود:

این تفاوت و تمایز که (بین تجزّی و عصیان) تنها در مکروهات عقلائیّه است (نه در مبغوضات شرعیه) به خاطر ازدیاد مذمت و عذاب نمودن عبد عاصی از جانب مولای عرفی و عقلاست نسبت به کسی که قطعش مطابق با واقع است برای تشفی خاطر و فرونشاندن خشمی که در حق خدای حکیم محال است این (عدم حرمت تجزّی) نظر ما بود.

۲- و گاهی برخی از معاصرین، در صورت قطع (مکلف) به حرمت موضوعی که (در واقع) حرام نیست، قول به تفصیل دیده می شود، در نتیجه استحقاق مذمت و عقاب متجزّی را نسبت به فعلش ترجیح داده اند.

مگر اینکه به حرمت واجبی معتقد شود که مشروط به نیت قربت نیست، چه آنکه در این فرض، عدم استحقاق عقاب بر ارتکاب چنین فعلی بعید نمی باشد (اعم از اینکه: مفسده فعل بر مصلحت واقع راجح بوده یا چنین نباشد) یا اینکه در برخی موارد ملترزم به عدم استحقاق عقاب شویم آنهم به علت تعارض جهت ظاهری و واقعی زیرا از نظر ما قبح تجزّی ذاتی نمی باشد بلکه به حسب اعتبارات و چون مختلف می باشد

۳- مثل کسی که، مؤمن پرهیزگار عالمی با کافر واجب القتل بر او مشتبه شود، یعنی: گمان کند که او کافر مهدور الدم است، لکن تجری کرده او را نکشد؛

پس چنین شخصی به خاطر این فعل (تجری) پیش کسانی که از واقع مطلع هستند مستحق عذاب نیست، هرچند در صورت انجام (کشتن) معذور می بود.

۴- و مثال روشن تر از آن (مثال اشتباه مؤمن به کافر) آن جایی است که شخص قطع به وجوب قتل کسی پیدا کند لکن تجری کرده او را نکشد.

۵- و آنجا که مولای حکیم به بنده اش امر کند به کشتن دشمنش، پس برخورد کند آن عبد به پسر مولا و گمان کند که او دشمن آقایش می باشد ولی تجری کرده به قتلش نرساند؛ در اینجا اگر مولی از کار او مطلع شود او را به خاطر این تجری مذمت نمی کند بلکه از کارش راضی می شود، اگرچه معذور است اگر او را به قتل برساند.

۶- و همچنین اگر (مولی) برای بنده اش نسبت به شناخت دشمنش راهی غیر از قطع (اماره ظنی) نصب نمود و این راه کشیده شد تا پسر مولایش پس عبد تجری کرده و او را نکشد، مولا از فعل عبدش خشنود می شود.

۷- این احتمال (خلاف در صورت ظن به عدو) از آنجا که نزد متجری تحقق می یابد، اگر مصادف با واقع نباشد نفعی به عبد نمی رساند (مجوز مخالفت نیست)، و لذا موظف می کند او

را عقلش که عمل به طریق منصوب کند، زیرا قطع به سلامت از عقاب در عمل به طریق است، به خلاف اینکه عمل به طریق معین شده را ترک کند، پس گمان در ترک عمل، عدم سلامت از عقاب است.

۸- و از اینجا (ذاتی نبودن قبح در تجزی) روشن می شود که، تجزی بر فعل حرام در مکروهات واقعی از تجزی در مباحات واقعی شدیدتر است، و تجزی در مباحات شدیدتر از مستحبات است، چنانچه تجزی در مستحبات به اختلاف مراتبشان در شدت و ضعف مختلف شده همان طور که در مکروهات این چنین است.

۹- ممکن است در واجبات واقعی واقع و تجزی هر کدام اقوی بود رعایت شود.

تشریح المسائل* در عبارت (یؤید ذلک انا نجد من انفسنا...) فاعل یؤید و مشار الیه ذلک چیست؟

ج: مؤول به مفرد (انا نجد من) فاعل یؤید و فرق میان تجزی و عصیان مشار الیه ذلک می باشد.

* مراد شیخ از عبارت (یؤید ذلک انا نجد من...) چیست؟

ج: این است که، مرتبه مذمت و تقبیح در متجزی و عاصی یکی نمی باشد.

یعنی:

آنکه فعلش مطابق مبعوض واقعی باشد مورد عقاب و عذاب شدیدتری است و آنکه تنها با قطع خودش مخالفت نموده، عذاب و عقابی خفیف تر متوجه اوست، زیرا با مراجعه به وجدان خود می فهمیم که فرق است بین کسی که قطعش مصادف با وقع درآمده با کسی که قطعش مطابق واقع درنیامده است.

به عبارت دیگر: آنکه فعلش مطابق با واقع درآمده، هم قبح فاعلی دارد هم قبح فعلی، و عقاب دایر مدار قبح فعلی است، و آنکه فعلش مطابق با واقع درنیامده، تنها دارای قبح فاعلی است.

پس حکم وجدان مؤید آن است که، مصادف کیفر دارد ولی غیر مصادف نه

* مراد شیخ از عبارت (الا ان یقال ان ذلک...) چه می باشد؟

ج: بیان یک نظر است مبنی بر اینکه:

این فرق در مرتبه مذمت میان متجزی و عاصی، در مبعوضات شرعی نمی باشد چرا که فرق است میان منکرات و مبعوضات شرعی با مبعوضات عقلانی.

یعنی: فعل عاصی و متجزی هر دو عند الشارع مبعوض، و خداوند محلّ عروض حالات

نفسانی ممکنات، مثل: غضب، سرور و تشفی واقع نمی شود و مصادف و غیر مصادف یکسانند، بلکه این مولای عرفی و برخی از عقلاء هستند که میان عبد عاصی و متجری فرق گذاشته اولی را به خاطر تشفی خاطر و فرونشاندن خشم بیشتر مذمت می کنند.

* مقصود شیخ از عبارت (فتأمل) در پایان این مطلب چه می باشد؟

ج: می خواهد بگوید که منشا تفاوت در مرتبه مذمت میان عاصی و متجری تشفی نمی باشد تا بگوییم در حق خدای حکیم جاری نمی باشد، بلکه ارتکاب، نفس مبعوض است، بله درست است که مولای این عبد به خاطر تشفی او را می کشد، چون فرزندش را کشته است لکن سایر عقلاء که از مقتول بیگانه اند مع ذلک مصادف را بیشتر مذمت و سرزنش می کنند و لذا حق این است که مصادف از غیر مصادف بیشتر مذمت شود.

* مراد شیخ از عبارت (قد يظهر ... التفصیل فی صوره القطع الخ) چه می باشد؟

ج: بیان رأی مرحوم شیخ محمد حسن نجفی که معروف به صاحب فصول است، می باشد.

* قبل از بیان رأی صاحب فصول جهات موجود در باب تجری را بررسی کنید؟

ج: باب تجری دارای دو جهت است

الف: جهت ظاهری ب: جهت واقعی

۱- گاهی عنوان ظاهری، خود تجری است لکن عنوان واقعی، کراهت است.

فی المثل:

شما قاطع شدید به اینکه استشمام بوی خوش در رمضان حرام است مع ذلک تجری نموده و به کار برید، بعد معلوم شود که استشمام و استعمال آن مکروه است در اینجا عنوان تجری اکثر مفسده را دارد و عنوان واقعی (کراهت) اقل مفسده را.

۲- و گاهی عنوان ظاهری تجری است، لکن عنوان واقعی اباحه است.

فی المثل:

شما یقین می کنی که «هذا المائع خمر»، مع ذلک می آشامید بعد معلوم می شود که خمر نبوده، بلکه آب بوده است.

در اینجا، عنوان تجری اکثر مفسده و نهایت قبح و مذمت را داراست ولی عنوان واقعی عمل، نه حسن دارد و نه قبح، پس تجری موجب عقوبت بوده و حرام است لکن نه اشد حرمت.

۳- و گاهی عنوان ظاهری تجری، لکن عنوان واقعی استحباب است.

فی المثل:

شما یقین می کنی که فلان شخص کافر حربی است و واجب القتل، مع ذلك او را نمی کشید

ص: ۶۰

بعد از آن معلوم می شود کافر ذمی است و حفظ جان او راجح است.

در اینجا، عنوان تجزی صدرصد مذموم و دارای مفسده و عنوان واقعی هفتاد درصد واجد مصلحت است.

لذا، آن سی درصد مفسده نمی تواند موجب حرمت و عقوبت شود در نتیجه: در این مورد تجزی حرام نبوده، بلکه حد اکثر کراهت را دارد.

۴- و گاهی عنوان ظاهری تجزی، لکن باطن عمل وجوب است.

فی المثل:

شما قطع حاصل می کنی که فلان شخص، مرتد فطری و واجب القتل است مع ذلك تجزی نموده او را نمی کشید، بعد معلوم می شود که فردی مؤمن و عالم است و قتلش حرام، در اینجا نیز تجزی صدرصد قبیح و عنوان واقعی عمل (ترک قتل) صدرصد حسن است.

لذا حسن عنوان واقعی با قبح تجزی تعارض کرده هر دو ساقط می شوند.

در نتیجه در چنین موردی، تجزی مباح است یعنی نه حسن دارد و نه قبح.

۵- و گاهی عنوان ظاهری عمل تجزی، لکن عنوان واقعی وجوبی بسیار مهم است.

فی المثل:

شخصی قطع حاصل می کند که فلان شخص مهدور الدم و واجب القتل است لکن تجزی نموده او را نمی کشد سپس معلوم می شود که وی یکی از اولیاء راستین است در اینجا، تجزی صدرصد قبیح و مذموم است لکن عنوان واقعی (ترک عمل) دو برابر حسن دارد.

لذا اگر تعارضی میان قبح تجزی و حسن عنوان واقعی پیش بیاید یک برابر مصلحت و حسن باقی است در چنین مواردی نیز تجزی دارای حسن است.

* با توجه به مقدمات و تقسیم بندی فوق رأی صاحب فصول چیست؟

ج: این است که تجزی صور متعددی داشته و هر صورتی دارای حکم مخصوص به خود است.

* مقدمه بفرمایید افعال اختیاری انسان از لحاظ حسن و قبح بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسم است از جمله:

۱- برخی از افعال اختیاری ما حسن و قبحشان ذاتی است

یعنی فعل تمام الموضوع و علت تامه است برای حکم به حسن یا قبح،

مثل: عدل که حسنش ذاتی است بلکه عین حسن است و ظلم که قبحش ذاتی و به عبارت دیگر عین قبح و زشتی است، پس مادام که عنوان عدل و یا ظلم صادق باشد، حکم به

ص: ۶۱

حسن و یا قبح نیز وجود دارد.

۲- برخی افعال به خودی خود خواهان حسن و یا قبح اند، لکن تا زمانی که مانعی در کار نباشد. مثل: صدق و کذب، تکریم و تحقیر و ...

نکته: در صورت وجود مانع امکان تبدیل حسن و قبح وجود دارد.

۳- برخی از عناوین و افعال، حسن و قبحشان بالاعتبار است، یعنی: خود فعل لو خلی و طبعه نه حسن دارد و نه قبح لکن به اعتباری حسن و به اعتباری قبح پیدا می کند.

فی المثل: زدن کودک یتیم اگر برای تشفی باشد قبیح و اگر برای تربیت باشد حسن است.

* رأی صاحب فصول در حسن و قبح تجری چیست؟

ج: در فصل عدم معذوریت جاهل در کتاب فصول پیرامون این بحث می فرماید:

«و تساوی العاملين فی الاختیار لا یوجب تساویهما فی العمل المختار الذی هو منشا لترتب الآثار بل آثار کل عمل من استحقاق المدح و الثواب و اللّٰم و العقاب تترتب علیه عند صدوره عن المختار العالم بالحال.

و اما الآثار الّتی یعتقد ترتبها علی العمل مع خلوه منها فی نفسها فالذی یتقوی فی النّظر أنّ هنا تفصیلا:

و هو أنّ الاعتقاد و ان کان بطریق ثبت اعتباره شرعا کالاجتهاد و التقليد المعتبرین فلا اشکال فی ترتب ثواب العمل بالطریق علیه، بل الظاهر ترتب ثواب العمل الصّیح علیه، لأنّ العامل اتی به برجا فی ثوابه فیؤتی به کما یتستفاد من اخبار التّسامح فی ادله السنن و ان کان بطریق غیر معتبر فترتب الاجر علیه فی غیر المحرّمات غیر معلوم و ان کان بالنظر الی فضله تعالی غیر بعید.

و امّا بالنسبه الی المحرّمات فینبغی القطع بعدم استحقاق الاجر لا سیما اذا کان من الكبائر کما لو اعتقد الوثنیّ وجوب عباده الاوثان او المخالف وجوب اطاعه مشایخه فانّه لا یتحقّق الثواب بعمله قطعا.

هذا اذا اعتقد الوجوب او الندب.

و اما اذا اعتقد التّحریم فلا یبعد استحقاق العقوبه بفعله و ان کان بطریق غیر معتبر نظرا الی حصول التّجری بفعله الا ان یعتقد تحریم واجب غیر مشروط.»

* مراد شیخ از عبارت (الا ان یعتقد تحریم واجب غیر مشروط بقصد القریه) چه می باشد؟

ج: اشاره به قول صاحب فصول در متن مربوط به ایشان است.

* مراد صاحب فصول از این عبارت چه بوده است؟

ج: مراد واجبات توصلی است که در تحقق آنها قصد قربت شرط نمی باشد یعنی بدون نیت

ص: ۶۲

و حتی با قصد ریا نیز محقق می شوند مثل ازاله نجاست از لباس

* وجه التزام به تفصیل در این گونه واجبات در چیست؟

ج: این است که، چون در واجبات تعبدی قصد قربت شرط تحقیقشان می باشد به ناچار اگر مکلفی معتقد به حرمت آنها باشد و لکن از روی تجزی انجامشان دهد آن هم به اعتبار اینکه قصد قربت از وی ممکن نیست.

قطعا واجب واقعی را به جا نیاورده است تا مصلحت واقعی تحصیل شود و مفسده تجزی را نابود کند و در نتیجه بتوانیم آن را از مصادیق مورد بحث قرار دهیم.

* مراد از عبارت (فانه لا یبعد عدم استحقاق العقاب علیه مطلقا او فی بعض) چه می باشد؟

ج:

* مراد از مطلقا در متن فوق چه می باشد؟

ج: غرض تمام موارد است در مقابل فی بعض الموارد.

* مراد از عبارت (نظرا الی معارضه الجبهه الواقیه ...) چه می باشد؟

ج: بیان علت است برای عدم استحقاق عقاب نسبت به برخی از موارد تجزی.

* مراد صاحب فصول از عبارت (فان التجزی عندنا لیس ذاتیا ...) چه می باشد؟

ج: بیان علت است برای ملاحظه موازنه میان جهت واقعی با جهت ظاهریه بدین معنا که:

عمل تجزی بنفسه قبیحی نداشته و نمی تواند تمام الموضوع و علت تامه برای قبیح باشد، لذا از حیث ترتب عقاب یا سقوط عذاب از فاعل آن، باید موارد را در نظر گرفت. یعنی چه بسا در تجزی فاعل، فعل پسندیده ای صورت پذیرد که مانع از عقاب اوست، این از آن جهت است که ما مدعی هستیم که قبیح تجزی ذاتی نبوده و به اعتبار وجوه فرق می کند.

فی المثل: مکلفی یقین می نماید که فلان شخص کافری واجب القتل است (و حال آنکه فردی فاضل و متقی است) در این حال اگر مخالفت شرع کرده او را نکشد، کسانی که از واقع باخبراند او را مذمت و تقییح نمی کنند چرا که، نکشتن مؤمن عنوان پسندیده ای است که مانع از تأثیر قبیح تجزی است.

* مقصود صاحب فصول از عبارت (و اظهر من ذلک) چه می باشد؟

ج: ذکر امثله ای است در ذاتی نبودن تجزی از جانب صاحب فصول و همفکرانش.

* مراد صاحب فصول از عبارت (كذا لو نصب) چه می باشد؟

ج: مراد این است که تجزی تنها در فرض قطع تحقق ندارد، بلکه در صورت مکلف بودن به اماره ظنیه و ترک آن نیز متصور است.

* وجه قطع به سلامت از عقاب در عبارت (لما فيه من القطع بالسلامه من العقاب) چیست؟

ص: ۶۳

ج: عمل به طریق است و اقتضای حال، یعنی:

انجام عمل از عبد چون به انگیزه امتثال از فرمان مولی است عقلاً مقتضای حصول اجزاء است و لذا مولی نمی تواند او را از چنین عملی نهی نماید.

مراد عبارت (و من هنا...) در عبارت صاحب فصول چیست؟

ج: اشاره به ذاتی نبودن قبح در تجزی و تفاوت در مراتب مذمتش به اعتبار می باشد.

* مراد صاحب فصول از عبارت (ان التجزی علی الحرام... اشد منه فی مباحاتها) چه می باشد؟

ج: این است که، چنانچه فاعل مکروه واقعی را حرام دانسته و مع ذلک تجزی نموده و مرتکب شود. مذمتش بیشتر و شدیدتر است از اینکه مباح واقعی را حرام دانسته تجزی کرده و مرتکب شود.

* مراد از عبارت (یختلف باختلافها ضعفا و شده) چه می باشد؟

ج: این می باشد که، در مندوبات نیز مراتب مذمت و توییح از جهت شدت و ضعف می باشد چه آنکه برخی مندوبات مؤکد و برخی غیر مؤکداند و لذا تجزی در مندوبات مؤکد شدیدتر از تجزی در مندوبات غیر مؤکد است.

* حاصل مطلب فوق از نظر صاحب فصول چیست؟

ج: این است که اگر مکلفی مستحب واقعی را حرام دانسته و تجزی کرده مرتکب شود تجزیش بیشتر و شدیدتر است از کسی که مستحب مؤکدی را حرام بداند و مرتکب شود.

همان طور که تجزی در مکروهات به حسب مراتب مختلف متفاوت است و لذا اگر مکلفی مکروه ضعیفی را حرام دانسته، تجزی کرده و مرتکب شود، تجزیش سبک تر از کسی است که مکروه مغلظی را حرام دانست، تجزی نموده و مرتکب شود.

* مراد صاحب فصول از عبارت (و یمكن ان یراعی....) چیست؟

ج: مراد نفی استحقاق عقاب از تجزی در واجبات واقعی به طور مطلق یا نسبت به برخی موارد است.

١- أولا: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتيا، لأن التجري على المولى قبيح ذاتا كالظلم، بل هو قسم من الظلم، فيمتنع عروض الصفه المحسنه له؛ و في مقابله الانقياد لله سبحانه، فإنه يمتنع أن يعرض له جهه مقبّحه.

٢- و ثانيا: لو سلّم أنّه لا- امتناع في أن يعرض له جهه محسّنه، لكنّه باق على قبحه ما لم يعرض له تلك الجهه، و ليس ممّا لا يعرض له في نفسه حسن و لا قبح الّا بملاحظه ما يتحقّق في ضمنه.

٣- و عباره اخرى: لو سلّمنا عدم كونه علّه تامه للقبح كالظلم فلا شكّ في كونه مقتضيا له كالكذب (و ليس من قبيل الافعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها و لا قبحها و حينئذ فيتوقّف ارتفاع قبحه على انضمام جهه يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمّن لانجاء نبيّ؛ و من المعلوم أنّ ترك قتل المؤمن- بوصف أنه مؤمن، في المثال الذي ذكره- كفعله ليس من الامور التي تتّصف بحسن أو قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن- و لذا اعترف في كلامه بأنّه لو قتله كان معذورا- فاذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقّق التجري في ضمنه ممّا يتّصف بحسن أو قبح لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضى القبح، كما لا يؤثر في اقتضاء ما يقتضى الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمنا معتقدا كفره، فإنّه لا اشكال في مدحه من حيث الانقياد و عدم مزاحمه حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

٤- و دعوى «أنّ الفعل الذي يتحقّق به التجري و ان لم يتّصف في نفسه بحسن و لا قبح لكونه مجهول العنوان، لكنّه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضى القبح بأن يرفعه- الّا أن نقول بعدم مدخليه الامور الخارجه عن القدره في استحقاق المدح و الذمّ، و هو محلّ نظر بل منع- و عليه يمكن ابتناء منع الدليل العقليّ السابق في قبح التجري» مدفوعه- مضافا الى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدّم من الدليل العقليّ، كما لا يخفى على المتأمل- بأنّ العقل مستقلّ بقبح التجري في المثال المذكور.

و مجرّد ترك قتل المؤمن في ضمنه، مع الاعتراف بأنّ ترك القتل لا يتّصف بحسن و لا قبح، لا يرفع قبحه، و لذا يحكم العقل بقبح الكذب و ضرب اليتيم اذا انضمّ اليهما ما يصرفهما الى المصلحه اذا جهل الفاعل بذلك.

٥- ثمّ أنّه ذكر هذا القائل في بعض كلماته: «أنّ التجري اذا صادف المعصيه الواقعيه تداخل عقابهما»(١).

٦- و لم يعلم معنى محضّل لهذا الكلام، اذ مع كون التجري عنوانا مستقلا في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل ان اريد به وحده العقاب، فإنّه ترجيح بلا مرجح. و سيجي ء في الروايه أنّ على الراضى إثما و على الداخل إثمين؛ و ان اريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهذا ليس تداخلا، لأنّ كلّ فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه احدهما.

(انتقاد شیخ به کلام صاحب فصول)

اشاره

شیخ در پاسخ به صاحب فصول می فرماید: دو ایراد بر ایشان وارد است.

۱- رد و منع این سخن، که قبح تجرّی ذاتی نیست، زیرا تجرّی بر مولی ذاتا قبیح است مانند ظلم؛ بلکه خود نوعی از ستم است (چه در قبح فعلی و چه در قبح فاعلی)

لذا عروض صفتی نیکوکننده بر تجرّی ممتنع است، چرا که در مقابل آن (تجری) انقیاد خدای سبحان قرار دارد که عروض صفت و جهت قبیح کننده بر او محال است.

۲- به فرض که بپذیریم، عروض جهت محسّنه بر تجرّی محال نمی باشد، لکن تا زمانی که این جهت بر آن (تجری) عارض نشده، تجرّی بر صفت قبحش باقی بوده، و از اموری نمی باشد که ذاتا و فی نفسه دارای حسن و یا قبح نبوده مگر به ملاحظه جهتی که تجرّی در ضمن آن تحقق می یابد.

۳- و به عبارت دیگر:

- به فرض که تجرّی مثل ظلم علت تامّه برای قبح نباشد پس تردیدی نیست که مقتضی برای آن است و از قبیل افعالی نیست که عقل با ملاحظه خود آن افعال و جهات عارضه بر آن، نتواند حسن و یا قبحش را درک کند.

در این صورت (وقتی پذیرفتیم که تجرّی مقتضی قبح است)

- پس رفع قبح از آن (تجری) متوقف است به انضمام جهتی که قبح تجرّی به واسطه آن جبران می شود (و به جای آن حسن پیدا می شود) مانند دروغی که متضمن نجات پیامبر است.

و روشن است که (مثال) ترک قتل مؤمن از آن جهت که مؤمن است، در کلام صاحب فصول از اموری نیست که متصف به حسن یا قبح می شوند زیرا ترک قتل مؤمن فی نفسه به اعتبار اینکه تارک در حال جهل بوده حسن و قبحی ندارد. (چنانچه انجام قتل نیز در این حال همین طور است).

و لذا، (صاحب فصول) در کلامش اعتراف نموده که اگر عبد فرد مؤمن را هم بکشد چون جهل داشته معذور است.

پس وقتی این فعلی که تجرّی در ضمن آن تحقق می یابد از جمله اموری که متصف به حسن و قبح می شوند نبود در اقتضاء قبح از ناحیه تجرّی اثر ندارد همان طور که این فعل در اقتضاء حسن از ناحیه انقیاد مؤثر نمی باشد.

و لذا اگر فرض شود که امر کند (مولی) او را (عبد را) به قتل کافری پس عبد مؤمنی را به اعتقاد اینکه کافر است کشت، پس از جهت انقیادی (که در او هست) مدحش اشکال ندارد و

ص: ۶۶

صرف اینکه، این فعل در واقع قتل مؤمن است مانع از اتصافش به صفت حسن نمی شود (چون قتل از روی جهل از وی صادر شده).

۴- و ادعای این مطلب که (یک توهم و دفع آن) فعلی که به واسطه آن تجزی محقق می شود اگرچه (آن فعل) ذاتا به حسن و قبح متصف نمی شود، به خاطر اینکه مجهول العنوان است (متجزی نمی داند عنوان ترکش ترک قتل مؤمن است) لکن امتناعی ندارد که (آن فعل) در قبح تجزی اثر گذاشته تا آن (قبح را) رفع کند مگر اینکه قائل به عدم دخالت امور خارج از قدرت در استحقاق مدح و ذم شویم، که آن هم محل نظر بلکه ممنوع است و بنابراین منع، ممکن است که آن دلیل عقلی سابق (بیان محقق سبزواری) را در قبح تجزی منع نماییم) دفع می شود و درست نمی باشد.

علاوه بر اینکه فرق است بین ما نحن فیه (نزاع با صاحب فصول) با آنچه گذشت (نزاع با مرحوم محقق سبزواری) چنانچه بر شخص متفکر مخفی نیست که عقل در تقبیح تجزی در مثال مذکور مستقل است و صرف تحقق ترک قتل مؤمن در ضمن تجزی با اعتراف به اینکه این ترک نه حسن دارد و نه قبح، قبح تجزی را رفع نمی کند و لذا عقل به زشتی دروغی که (شخص جاهل مرتکب شده) و زدن یتیمی که (مصلحت داشته و ضارب از آن بی خبر است) حکم می کند البته اگر منضم کننده به دروغ و ضرب آنچه را که سوق می دهد آن دو را (دروغ و ضرب را) به سوی مصلحت، زیرا که فاعل به آن مصلحت جاهل است.

تشریح المسائل* اولین ایراد شیخ به صاحب فصول چیست؟

ج: ممنوعیت و استحاله این سخن صاحب فصول که فرمود: قبح تجزی ذاتی نیست

* مراد شیخ از عبارت (لأن التجزی علی المولی) چیست؟

ج: بیان علت اشکال صاحب فصول است بدین معنا که: قبح تجزی بر مولایی که اطاعتش واجب است ذاتی است یعنی از آنجا که حصول تجزی تمام الموضوع و علت تامه برای صفت قبح است پس ذاتا مقتضی مذمت است

به عبارت دیگر:

۱- انقیاد بر فرمان مولای واجب الإطاعه عین حسن است و تا زمانی که بر عملی عنوان انقیاد صدق کند حسن، و محال است که متصف به قبح شود.

۲- و تجزی در فرمان مولی همیشه قبیح است و تا زمانی که بر عملی عنوان تجزی صدق کند قبح، و محال است که متصف به صفت حسن شود.

و درک این مطلب مشروط به مراجعه به وجدان و عقل است.

* پس غرض شیخ از عبارت (سواء كان لنفس الفعل...) چه می باشد؟

ج: این است که، اصل حسن یا قبح قابل انکار نیست،

اگرچه مشهور قائل است که تجزّی قبح فعلی و انقیاد حسن فعلی دارد و ما قائلیم که تجزّی قبح فاعلی و انقیاد حسن فاعلی دارد.

* مراد از عبارت (فیمتنع عروض الصفه المحسنه له...) چیست؟

ج: اینست که:

وقتی قبح در تجزّی ذاتی بوده و ما آن را علت تامّه برای تقییح بدانیم محال است که، جهتی یا صفتی بر آن عارض شود که تجزّی به واسطه آن جهت حسن گردد زیرا انقلاب ذات و ماهیت به ذات و ماهیت دیگر پیش می آید.

پس، حسن گردیدن تجزّی که قبحش ذاتی است، محال است.

* مراد از عبارت (مقابله الانقیاد...) چه می باشد؟

ج: تقابل تجزّی و انقیاد می باشد.

یعنی: همان طور که تجزّی علت تامّه برای تقییح و قبحش ذاتی است، انقیاد نیز علت تامه برای حسن است و حسن آن ذاتی است.

* مراد شیخ از عبارت (لو سلّم أنّه لا امتناع فی...) چه می باشد؟

ج: بیان دومین اشکال بر سخن صاحب فصول است بدین معنا که می فرماید:

به فرض که بپذیریم، حسن انقیاد و قبح تجزّی ذاتی آنهاست و ممکن است صفت و جهتی در تجزّی عارض شود که عنوان قبح را به حسن تبدیل کند اما لازمه این حرف این است که حسن انقیاد و قبح تجزّی اعتباری است، و حال آنکه به نظر ما حدّ اقل اقتضایی است.

* چرا حسن و قبح در انقیاد و تجزّی اعتباری نیست؟

ج: زیرا اگر اعتباری باشد، با قطع نظر از وجوه اعتبار نمی توان به حسن انقیاد و قبح تجزّی حکم نمود یعنی اگر جدای از وجوه اعتبارات از عقل بپرسیم که این فعل حسن است یا قبیح پاسخی ندارد و حال آنکه در باب تجزّی و انقیاد اگر از عقل بپرسیم تجزّی در برابر مولی و انقیاد در برابر فرمان او خوب است یا نه بلافاصله تجزّی را تقییح و انقیاد را تحسین می کند.

* حاصل مطلب چیست؟

ج: اینست که: اگر بر ذاتی بودن حسن در انقیاد و قبح در تجرّی پای نفشاریم باید بپذیریم که اقتضایی بودن آن از مسلمات است، لذا قول شما که گفتید حسن و قبح انقیاد و تجرّی

ص: ۶۸

بالاعتبار است ردّ و باطل است.

* آیا به نظر شما صاحب فصول تکیه بر اعتباری بودن حسن و قبح داشت؟

ج: آنچه از متن صاحب فصول برمی آید رأی بر اقتضایی بودن است نه اعتباری بودن و تعبیر اعتباری اعم است از اقتضایی و اعتباری چرا که می توان اعتباری را در مقابل ذاتی قرار داد.

* مراد شیخ از عبارت (لکنه باق ما لم يعرض له تلک الجهه) چه می باشد؟

ج: پاسخ شیخ به عروض جهت بر تجزی است، و لذا می فرماید:

مادامی که جهت یا صفت یادشده بر تجزی عارض نشده باز هم تجزی عقلا به قبح خود باقی است پس اگر قبحش ذاتی نباشد حد اقل اقتضایی است.

* مراد شیخ از عبارت (و لیس ممّا لا يعرض له فی نفسه حسن و لا قبح الا) چیست؟

ج: اینست که:

تجزی از جمله افعالی نمی باشد که حسن و قبح ذاتی نداشته و برای اتّصاف به هریک از این دو صفت نیاز به جهت عارضه ای داشته باشد که به واسطه عروض آن جهت یا صفت به یکی از دو صفت حسن و یا قبح متصف شود.

* مراد شیخ از عبارت (لو سلّمنا عدم کونه علّه تامّه للقبح ...) چیست؟

ج: اینست که: اگر ما تجزی را علّت تامّه برای صفت قبح ندانیم، پس باید مقتضی آن باشد زیرا: المقتضی اثره ما لم یمنعه مانع

* اگر کسی بگوید: اقتضایی بودن حسن انقیاد و قبح تجزی را می پذیریم و لکن؛ قانون مقتضی این است که تا مانع نیامده تأثیر هست ولی با آمدن مانع دیگر تجزی مقتضی قبح نیست حال سؤال این است که: آیا می توان گفت:

در مواردی که تجزی مصادف با واقع نبوده، مانع هم مفقود است، تجزی مقتضی قبح است؟ و در مواردی که تجزی مطابق با واقع بوده قبح تجزی و حسن واجب معارضه نموده نه تنها مانع از قبح تجزی می شود، بلکه آن را مباح و مرجوح می کند؟

ج: خیر، مصادفت با واقع مانع از قبح تجزی نمی شود.

* دلیلتان بر مدعی و پاسخ فوق چیست؟

ج: اینست که: اگر اتیان فاعل به واجب واقعی (مثل: ترک قتل مؤمن) همراه با علم و اراده باشد فاعل مستحقّ مدح است و مانع از قبح آن تجزی (که خیال می کرد این شخص واجب القتل است و نکشت) می شود لکن اگر فاعل جاهل بوده به اینکه

تجریس همراه با ترک قتل مؤمن است، چنین ترکی نه حسن دارد نه قبح، چرا که اگر از روی جهالت او را

ص: ۶۹

می کشت باز هم مستحقّ تقبیح و مذمت نبود و این را شما قبول کردید.

به عبارت دیگر:

شما گفتید که اگر از روی جهالت فرمان مولایش را انقیاد کرد و با علم به اینکه فلان شخص واجب القتل است (و حال آنکه مؤمن است) او را کشت، معذور است و مذمت نمی شود.

حال: ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، یعنی: فاعل جاهل است بر اینکه قتل مؤمن را ترک می کند و فعل واجبی را انجام می دهد.

* حاصل و نتیجه دلیل مذکور چیست؟

ج: اینست که: تجزّی مقتضی تقبیح است یعنی:

۱- مصادفت ترک قتل با وجوب واقعی چون از روی جهل بوده است حسنی ندارد

۲- لذا، مانعی هم که جلوی قبح تجزّی را بگیرد وجود ندارد.

در نتیجه: مقتضی موجود مانع هم مفقود پس مقتضی (تجری) اثر خود را (که قبح است) می گذارد.

کما اینکه:

۱- انقیاد مقتضی حسن است و مصادفت با حرام واقعی، چون از روی جهالت بوده مذمت ندارد تا جلوی حسن انقیاد را بگیرد.

۲- و لذا مقتضی موجود، مانع هم مفقود است.

در نتیجه: مقتضی انقیاد اثر خود را (که حسن است) می گذارد.

* تفاوت اساسی علت تامه و مقتضی را مستقلاً بیان کنید؟

ج: مقتضی در صورت عدم مانع در محلّ قابل، موجب تأثیر و با وجود مانع اثرش خنثی می شود. مثل: آتش که زمانی در هیزم ایجاد احتراق می کند که مانع از آتش گرفتن موجود نباشد لذا اگر مانع (رطوبت در هیزم) موجود شد آتش نمی گیرد. لکن علت تامه تنها بدون فرض وجود مانع موجب و مؤثر است.

* از تفاوت فوق چه نتیجه ای حاصل می شود؟

ج: اینکه، علت تامه همان مقتضی است لکن بدون فرض مانع.

* مراد شیخ از عبارت (و لیس ممّا لا یعرض له فی نفسه ...) چیست؟

ج: اینست که: تجزّی از جمله افعالی نیست که تا جهت یا صفتی بر آن عارض نشود، حسن و قبحی نداشته باشد.

* مراد از عبارت (فلا شک فی کونه مقتضیا له) چه می باشد؟

این می باشد که اگر ما تجزّی را علّت تامّه برای قبح ندانیم بلا تردید باید مقتضی قبح

ص: ۷۰

باشد چرا که (المقتضی اثر اثره ما لم یمنعه مانع).

* مقصود شیخ از عبارت (دعوی أنّ الفعل تا مدفوعه) در متن چیست؟

ج: طرح یک توهم و اشکال به شرح ذیل است:

۱- اگر در بحث تجزی پذیریم که مصادفت تجزی با وجوب واقعی به دلیل جهل متجزی (که نمی دانسته تجزیش همراه با ترک قتل مؤمن است) اتصاف به حسن و قبح پیدا نمی کند.

لکن (ترک قتل مؤمن) یک واجب واقعی است و واجب واقعی مصلحت واقعیه دارد هر چند بالقوه.

حال: چه اشکال دارد که این مصادفت مؤثر در قبح تجزی بوده و جلوی قبح آن را بگیرد.

۲- یا اگر در باب انقیاد قبول کنیم که، مصادفت (انقیاد) با حرام واقعی چون از روی جهالت بوده نه متصف به حسن می شود و نه قبح.

چه اشکال دارد که این مصادفت مؤثر در حسن بوده و جلوی حسن انقیاد را بگیرد آیا عقلا مانعی وجود دارد.

* مراد از عبارت (ألا ان یقول تا و هو محلّ نظر بل منع) چیست؟

ج: ادامه سخن مستشکل است که می گوید اگر شما به ما اشکال کنید که:

- مصادفت (تجزی) با وجوب واقعی و انقیاد با حرام واقعی، امری تصادفی و خارج از اختیار متجزی و منقاد بوده است و لذا نمی توان مؤثر در استحقاق مدح و ذم باشد.

می گویم که: مگر شما در پاسخ به دلیل چهارم مشهور نفرمودید که:

عدم المصادفه (یعنی امر خارج از اختیار) می تواند مؤثر در عدم العقاب باشد و عقلا مانعی ندارد و شواهدی هم آوردید.

حال در ما نحن فیه نیز ما می گویم که: این امر نیز اگرچه حسن ندارد لکن چه اشکالی دارد که جلوی قبح تجزی را بگیرد.

* وجه اشکال فوق چیست؟

ج: وجه اشکال مذکور، فرموده محقق سبزواری بود به نقل از جناب شیخ و حاصل آن این بود که تفاوتی میان متجزی و عاصی نیست زیرا زمانی که فعل هر دو با عنوان قبیح واقعی مصادف شد هر دو مورد مذمت قرار گرفته و هر دو متصف به قبح می شود.

* مراد از عبارت (و علیه یمكن ابتناء منع الدلیل العقلی) در کلام مستشکل چیست؟

ج: اینست که: بنابراین منع: (یعنی عدم دخالت امور خارج از اختیار در استحقاق مدح و ذم) می توان دلیل عقلی سابق (تقریر جناب سبزواری) را این گونه جواب داد که:

اساس تقریر محقق سبزواری بر این بود که افعال خارج از اختیار متجری و منقاد نمی تواند

ص: ۷۱

مناط و ملاك در تفاوت میان مدح و ذم قرار بگیرند و لذا عاصی و متجری در فعل با هم یکسانند.

لکن ما می گوئیم:

چه اشکال دارد که امر غیر اختیاری مناط در فرق میان عاصی و متجری باشد و ما ملتزم شویم که: متجری به ملاحظه اینکه فعلش مصادف شده با عنوان حسن واقعی عقاب نداشته و عاصی به اعتبار تطابق فعلش با قبیح، معاقب باشد.

* مراد از عبارت (مدفوعه مضافا الی الفرق بین ما نحن فیه و بین) چه می باشد؟

ج: پاسخ جناب شیخ است به متوهم و تبیین مقام بحث در اینجا (یعنی: نزاع با صاحب فصول) با بحث گذشته (یعنی: نزاع با محقق سبزواری).

* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می دهد؟

ج: می فرماید:

اولا: فرق است میان ما نحن فیه و پاسخی که از دلیل چهارم مشهور دادیم.

زیرا ما در آنجا از باب دفع می گفتیم که: تجری عقاب آور نیست مگر مصادف با واقع شود و حال آنکه شما در اینجا از باب رفع (و نه دفع) می گوئید که مصادف تجری با وجوب واقعی موجب رفع قبح است،

یعنی: قبول دارید که تجری بما هو هو قبح آور است لکن با مصادف با واقع رفع می شود.

و لذا، اگر یک امر غیر اختیاری بتواند مؤثر در دفع باشد دلیل بر این نیست که، مؤثر در رفع هم باشد، چرا که دفع آسان تر است از رفع.

ثانیا: عقل مستقلا حکم به قبح تجری بر مولی کرده و صرف مصادف با وجوب واقعی قبحش را از بین نمی برد، چرا که از روی علم و اراده نبوده، بلکه از روی جهل بوده است یعنی:

اگر کسی به عقل و وجدان خود مراجعه کند قطعا می یابد که تجری بر مولی قبیح است و ترک قتل مؤمن قبیح است و این قوی ترین شاهد و دلیلی است بر اینکه صرف توافق فعل با مصلحت واقعی در رفع قبح از فعل مذکور کافی نیست به ویژه اینکه

* به بیان روشن تر بفرمایید چرا این ترک فاقد تأثیر است؟

ج: زیرا تأثیر متعلق به افعالی است که مقتضی برای یکی از دو صفت حسن و یا قبح بوده باشند، نه مجرد امکان، و حال آنکه در اینجا: مدعی خود معترف است که این ترک امکان صرف و ماهیت بحث است و ذاتا حسن و قبحی ندارد و لذا ترکی که

از روی جهالت رخ داده نمی تواند اقتضای قبح در تجزی را خنثی کند.

فی المثل زدن یتیم برای تشفی بد است هرچند این ضرب اتفاقا مایه تأدیب او هم بشود

ص: ۷۲

لکن این تأدیباتی ربطی به فاعل ندارد و معلول فعل ضارب هم نمی باشد. چرا که تصادفاً حادث گردیده است.

* حاصل مطلب کدام است؟

ج: این است که تجزّی یا قبّح ذاتی دارد اعم از فعلی و فاعلی و یا قبّح اقتضایی، و چیزی که رافع این قبّح از تجزّی شود وجود ندارد. پس؛ سخن صاحب فصول سخن درستی نیست.

* مراد از عبارت (ثم انه ذکر هذا القائل ...) چه می باشد؟

ج: نقل کلام دیگری از صاحب فصول است پس از بیان مطالب یاد شده که می فرماید:

در جائی که: تجزّی با معصیت واقعی مصادف شود عقاب، عصیان و تجزّی با هم تداخل می نمایند.

یعنی: اگر مکلف با قطع به حرمت مع ذلک مرتکب حرام شود و در واقع هم، عمل حرام بوده باشد در اینجا عقاب تجزّی و عقاب واقع تداخل می کنند.

* مراد شیخ از عبارت (و لم يعلم معنی محصّل لهذا الکلام از ...) چیست؟

ج: این است که، معنا و مفهوم درستی از این سخن صاحب فصول استفاده نمی شود. زیرا اگر تجزّی را عنوان مستقل و علی حده ای برای استحقاق بدانیم، چنانچه خود صاحب فصول نیز به همین معنا معتقد است، دیگر جایی برای تداخل عقاب تجزّی با عقاب عصیان نمی باشد.

به عبارت دیگر: آیا هر دو عنوان عقاب و تجزّی دارای یک عقاب اند یا اینکه علاوه بر عقاب محض تجزّی، شخص متجزّی را نیز یک عقاب دیگری می کنند.

اگر مقصود، عقاب واحد برای هر دو عنوان تجزّی و عصیان است:

اولاً: شما خود برای عنوان تجزّی نیز، همچون عصیان مستقلاً عقاب قائل هستید. پس؛ در فرض بالا عقاب مربوط به عصیان است یا تجزّی؟ به هر یک که نسبت بدهید ترجیح بلامرّجح است.

ثانیاً: این تداخل با منطق روایات درست نمی باشد و شاهد بر این مدّعی روایتی است با این مضمون که (علی الرّاضی اثم و علی الدّاخل اثم) یعنی: راضی به گناه یک عقاب دارد و مرتکب آن دو گناه. چنانچه ملاحظه می شود، در مورد مرتکب نفرمود یک گناه از باب تداخل، (گناه رضایت) و (گناه ارتکاب) و اگر مقصودتان ازدیاد کیفیت است؛ این تداخل نمی باشد، بلکه یک قاعده کلی است که هر گاه در فعلی یک عنوان از قبّح باشد یک عقاب دارد و اگر معنون به دو عنوان قبّح باشد قهراً عذاب مترتّب بر آن زیادتراً شده و دارای دو عقاب است.

فی المثل: اگر مکلف مایعی را که هم غصبی است و هم نجس شرب کند دو عقاب دارد.

نتیجه اینکه وجهی برای تداخل نمی باشد.

* حاصل مقصود و عقیده شیخ در این مقام چیست؟

ج: در متن بعدی گنجانیده شده است که به بررسی آن می پردازیم:

ص: ۷۴

١- و التحقيق أنه لا فرق في قبح التجزى بين مواردّه و أنّ المتجزى لا اشكال في استحقاقه الدّم من جهه انكشاف خبث باطنه و سوء سريره بذلك.

٢- و اما استحقاقه للدّم من حيث الفعل المتجزى في ضمنه، ففيه اشكال، كما اعترف به الشهيد، قدس سرّه، فيما يأتى من كلامه.

٣- نعم لو كان التجزى على المعصيه بالقصد الى المعصيه، فالمصرّح به في الاخبار الكثيره العفو عنه، و ان كان يظهر من أخبار اخر العقاب على القصد أيضا:

مثل قوله صلى الله عليه و آله:

«١» «ئيه الكافر شرّ من عمله»،

«٢» و قوله (عليه السلام) «أنما يحشر الناس على نياتهم». (١)

«٣» و ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار و خلود أهل الجنة في الجنة بعزم كلّ من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه و الطاعه لو خلدوا في الدنيا (٢)

«٤» و ما ورد من أنه «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار» قيل: يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال «لأنه أراد قتل صاحبه». (٣)

«٥» و ما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر (٤) و الماشى لسعاه مؤمن (٥)

«٦» و فحوى ما دلّ على أنّ الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

«الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم، و على الداخل اثمان: اثم الرضا و اثم الدخول». (٦)

«٧» و ما ورد من أنّ «من رضى بفعل فقد لزمه و ان لم يفعل». (٧)

«٨» و ما ورد في تفسير قوله تعالى «فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِذْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٨) من أنّ نسبة القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير، لرضاهم بفعلهم.

و يؤيده قوله تعالى: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ

ص: ٧٥

١- الوسائل: ج ١ ص ٣٤ ب ٥ من أبواب مقدمه العبادات ح ٥.

٢- الوسائل: ج ١ ص ٣٦ ب ٦ من أبواب مقدمه العبادات ح ٤.

- ٣- الوسائل: ج ١١ ص ١١٣ ب ٦٧ من أبواب جهاد العدو.
- ٤- الوسائل: ج ١٢ ص ١٦٥ ب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٤ و ٥.
- ٥- الوسائل: ج ١١ ص ٤١٠ ب ٥ من أبواب الامر و النهى ح ٧.
- ٦- نهج البلاغه: قصار الحكم رقم ١٥٤.
- ٧- لم نعثر على روايه بهذه الالفاظ و ان كان فى الوسائل ما يقرب منه مضمونا، فراجع الوسائل: ج ١١ ص ٤٠٩ و ٤١٠ ب ٥ من أبواب الامر و النهى ح ٢ و ٥.
- ٨- آل عمران: ١٨٣.

لِلْمُتَّقِينَ» (۱). و قوله تعالى «إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (۲).

ترجمه:

تحقیق شیخ

۱- تحقیق اینست که: میان موارد تجزّی فرقی نیست (چه مصادف با واجب واقعی باشد یا نه). اما شخص متجزّی که هیچ جای شبهه در استحقاق مذمتش نیست به خاطر (کاشفیت تجزّی) از حیث باطن و بدی نھانش می باشد.

۲- اما مستحقّ بودن (متجزّی) بر مذمت از جهت فعلی که تجزّی در ضمن آن محقق می شود مورد اشکال است چنانچه شهید اول قدس سرّه در کلامی که ان شاء الله نقل خواهد شد به این امر اعتراف نموده است.

۳- بله اگر تجزّی بر قصد گناه باشد در اخبار بسیاری تصریح به عفو از آن (قصد) شده است، هرچند از اخبار دیگری برمی آید که قصد گناه نیز عقاب دارد. مثل:

۱- این فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله:

نیت کافر از عملش بدتر است.

۲- یا این فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله که:

حشر و نشر مردم بر نیت و عزمشان است.

۳- یا اخباری که: علّت خلود اهل جهنّم در جهنّم و جاودانگی اهل بهشت را عزم و اراده هر یک از این دو طایفه بر عصیان و طاعت در صورت خلودشان در دنیا دانسته است.

۴- یا اخباری به این مضمون که: اگر دو گروه مسلمان به وسیله شمشیر با هم درآویختند قاتل و مقتول در جهنّم اند.

گفته شد یا رسول الله: این قاتل است پس مقتول چرا.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

زیرا او نیز در صدد کشتن رفیقش بود.

۵- یا اخباری که: در عقاب و مجازات بر انجام بعضی از مقدمات حرام به قصد و نیت رسیدن به حرام است، مثل کشت کننده درخت انگور برای رسیدن به شراب یا کسی که قطع طریق می کند برای بدگویی شخص مؤمن نزد کسی.

۶- یا فحوای اخباری که دلالت می کند بر اینکه: رضا دادن به فعلی مثل انجام آن فعل

ص: ۷۶

۱- القصص: ۸۳.

۲- النور: ۱۹.

است، مثل این حدیث شریف از امیر مؤمنان که فرمودند:

کسی که راضی به فعل طایفه ای باشد مثل کسی است که با ایشان در آن فعل داخل شده است بر داخل شونده دو گناه است، گناهی به خاطر رضایت (به عمل حرام) و گناهی به خاطر ورود و ارتکاب.

۷- و یا خبری به این مضمون که: کسی که به عمل دیگری راضی است پس آن عمل همراه اوست گرچه مرتکب (آن) نشده باشد.

۸- و روایتی که در تفسیر آیه شریفه (فَلَمَّ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) می فرماید:

با اینکه مخاطبین به این آیه از قاتلین متأخر بوده اند، پس چطور خداوند متعال قتل را به ایشان نسبت می دهد و علت این نسبت را خشنودی و رضایت وافر ایشان به کشته شدن آنها معرفی می کند.

۹- و از جمله آیاتی که دلالت بر این معنا دارد، آیه شریفه ای است که می فرماید:

(جهان آخرت را برای کسانی قرار دادیم که اراده سرکشی و فساد در زمین نداشته اند).

تشریح المسائل* رأی و نظر شیخ پیرامون موارد تجزی چیست؟

ج: اینست که: میان موارد تجزی فرقی نمی باشد چه مصادف با واجب واقعی درآید یا نه، لکن از لحاظ مذمت فعلی و فاعلی بدین نحو است که:

الف: در تمام موارد تجزی مذمت و تقبیح فاعلی وجود دارد چرا که تجزی آشکارکننده باطن زشت و نیت پلید اوست.

ب: ولی در تمام موارد تجزی مذمت فعلی و عقاب وجود ندارد. چه در مواردی که تجزی با وجوب واقعی مصادف شود و چه در مواردی که با چنین وجوبی مصادف نشود.

* آیا قصد و نیت در تجزی تنها یک صورت دارد؟

ج: خیر، زیرا:

۱- گاهی تجزی بر گناه به اینست که: فعلی را که مقطوع الحرام است انجام دهد و بعد از آن کشف خلاف شود.

۲- و گاهی تجزی بر گناه به قصد و نیت گناه و معصیت است یعنی: مصمم است و اراده کرده است که حرام واقعی را انجام دهد، مثلاً دروغ بگوید، لکن تنها نیت کرده ولی حرامی از او صادر نشده است.

* بحث در این دو قصد و اراده در تجزی بر سر چیست؟

ج: بر سر اینست که: آیا قصد و اراده معصیت مانند خود معصیت حرام بوده و موجب عقوبت است یا نه.

* چه پاسخی بر سؤال مذکور داده می شود؟

ج: دو دسته از آیات و روایات در این زمینه وارد شده است.

الف: روایاتی که با صراحت می گویند: نیت معصیت نیز موجب عقوبت است، لکن حکم به عفو آن عقوبت شده و متجری عقابی ندارد.

ب: آیات و روایاتی که ظاهر آنها دلالت بر ثبوت عقاب دارد، یعنی نیت معصیت هم عقاب دارد.

* کدام اخبار به صراحت حکم به عفو عقوبت در تجزی نموده اند؟

ج: ۱- عن الصادق (علیه السلام) قال:

انّ الله تبارک و تعالی جعل لآدم فی ذریّته.

۱- من همّ بحسنه و لم يعملها کتبت له حسنه.

۲- و من همّ بحسنه و عملها کتبت له بها عسرا.

۳- و من همّ بسیئه و لم يعملها لم تکتب علیه سیئه

۴- و من همّ بها و عملها کتبت علیه سیئه. (۱)

* کدام فراز شاهد بر عفو عقوبت در تجزی است؟

ج: فراز سوم حدیث

۲- عن الصادق (علیه السلام) قال:

انّ المؤمن لیهمّ بالحسنه و لا یعمل بها فتکتب له حسنه و ان هو عملها کتبت له عشر حسنات.

و انّ المؤمن لیهمّ بالسیئه ان یعملها فلا یعملها فلا تکتب علیه. (۲)

* کدام فراز حدیث شریف دلالت بر عفو عقوبت در تجزی دارد؟

ج: آخرین فراز حدیث

٣- عن موسى ابن جعفر (عليه السلام) قال:

سألته عن الملكين، هل يعلمان بالذنب اذا اراد العبد ان يفعله او الحسنه؟

فقال: ربح الكنيف و ربح الطيب سواء؟

قلت: لا، قال: ان العبد:

ص: ٧٨

١- مرات العقول ج ١١ ص ٢٨٧.

٢- مرات العقول ج ١١ ص ٢٩١.

إذا همّ بالحسنه خرج نفسه طيب الريح فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال قم فإنه قد همّ بالحسنه. فإذا فعلها كان لسانه قلمه و ريقه مداده فانبتها له و إذا همّ بالسئيه خرج نفسه منتن الريح فيقول صاحب الشمال لصاحب اليمين:

قف، فإنه قد همّ بالسئيه فاذا هو فعلها كان لسانه قلمه و ريقه مداده و انبتها عليه. (۱)

* ظاهر کدام اخبار دلالت بر ثبوت عقاب در تجزی دارد؟

ج: اخباری که در متن کتاب و ترجمه آورده شد.

* اخباری که دلالت بر ثبوت عقاب در تجزی دارند چه چیزی را موجب این ثبات می دانند؟

ج: در تمام این اخبار نفس نیت و رضایت و قصد را موجب ثبوت عقاب می دانند.

* در تبیین تعارض این دو دسته دلایل متعارض در عقوبت تجزی و عدم آن مثالی بزنید؟

ج: عن ابی هاشم قال:

سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الخلود في الجنة و النار؟

قال: انما خلّد اهل النار في النار، لأنّ نياتهم كانت في الدنيا لو خلّدوا فيها ان يعصوا الله ابدا و انما خلّد اهل الجنة في الجنة، لأنّ نياتهم كانت في الدنيا لو بقوا ان يطيعوا الله ابدا ما بقوا فالتّيات يخلّد هؤلاء و هؤلاء. (۲)

ترجمه حدیث شریف:

۱- فلسفه خلود اهل آتش در جهنّم عبارت است از اینکه:

آنها تصمیم داشتند که اگر برای همیشه در دنیا بمانند خدا را معصیت کنند و به واسطه همین نیت و قصد سوء برای همیشه در آتش خواهند سوخت.

۲- و فلسفه خلود اهل بهشت در بهشت عبارتست از اینکه:

آنها تصمیم داشتند که، اگر برای همیشه در دنیا بمانند اطاعت خدا کنند و به واسطه همین نیت خوب همیشه برخوردار و متّعّم خواهند بود

نتیجه اینکه: قصد گناه و معصیت عقاب دارد، قصد اطاعت و عبادت هم ثواب دارد حال، یک دسته از دلایل دلالت بر عدم العقاب علی القصد المعصیه دارند یک دسته از دلایل دلالت بر عقاب علی القصد المعصیه دارند.

١- مرات العقول ج ١١ ص ٢٩٢.

٢- علل الشرائع، ص ٥٢٢.

و يمكن حمل الاخبار الاوّل على من ارتدع عن قصده بنفسه و حمل الاخبار الاخيرہ على من بقى على قصده حتّى عجز عن الفعل لا- باختياره، أو يحمل الاولى على من اكتفى بمجرد القصد و الثانيه على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات، كما يشهد له حرمة الاعانه على المحرّم، حيث عمّمه بعض الاساطين لاعانه نفسه على الحرام، و لعلّه لتنقيح المناط، لا للدلاله اللفظيه.

ثمّ اعلم أنّ التجزّي على أقسام يجمعها عدم المبالاه بالمعصيه أو قلتها؛ أحدها: مجرّد القصد الى المعصيه، و الثاني: القصد مع الاشتغال بمقدماته، و الثالث: القصد مع التلبّس بما يعتقد كونه معصيه، و الرابع: التلبّس بما يحتمل كونه معصيه، رجاء لتحقّق المعصيه به، و الخامس: التلبّس به لعدم المبالاه بمصادفه الحرام، و السادس: التلبّس به رجاء أن لا يكون معصيه و خوف أن يكون معصيه.

و يشترط في صدق التجزّي في الثلاثه الاخيرہ عدم كون الجهل عذرا عقليا او شرعيا، كما في الشبهه المحصوره الوجوبيه او التحريميه، و ألّا لم يتحقّق احتمال المعصيه و ان تحقّق احتمال المخالفه للحكم الواقعي، كما في موارد أصاله البراءه و استصحابها.

ثمّ إنّ الاقسام السّيته كلّها مشتركه في استحقاق الفاعل للمذمّه من حيث خبث ذاته و جرأته و سوء سريرته، و انما الكلام في تحقّق العصيان بالفعل المتحقّق في ضمنه التجزّي. و عليك بالتأمّل في كلّ من الاقسام.

ترجمه:

جمع میان دو دسته اخبار

حمل اخبار گروه اول بر کسی که با اختیار خودش از نیت و قصد عصیان منصرف شده است،

و اخبار دسته دوم بر کسی که همچنان به قصد خودش باقی مانده تا اینکه اجبارا از فعل (حرام) ناتوان شود و نه از روی اختیار، ممکن است.

یا اینکه: اخبار دسته اول بر کسی که تنها به صرف قصد اکتفا نموده و مرتکب فعل نشده و اخبار دسته دوم بر کسی که بعد از قصد معصیت مشغول به برخی مقدمات است، حمل شود.

چنان که، حرمت اعانه بر فعل حرام گواه بر این (وجه) الجمع است، چه آنکه برخی از اساطین علم آن را تعمیم داده تا شامل اعانه نفس خودش را بر فعل حرام نیز شامل شود و شاید نظر ایشان از باب دلالت لفظیه نبوده و از جهت تنقیح مناط باشد.

(اقسام تجزی و شرط تحقق هریک)

سپس اینکه:

تجزی دارای اقسامی است که جامع میان آن (اقسام) عدم مبالات به معصیت یا قلت آن (مبالات در عصیان) است.

۱- صرف قصد و نیت معصیت.

۲- قصد عصیان با پرداختن به مقدمات آن.

۳- قصد معصیت با مرتکب شدن به فعلی که قطع به گناه آن دارد.

۴- پرداختن به امری که احتمالا گناه است با امید به تحقق معصیت.

۵- ارتکاب به امری که احتمالا گناه است به خاطر بی باکی از انجام حرام.

۶- پرداختن به امری که امید دارد که گناه نباشد و می ترسد که معصیت باشد.

شرط صادق بودن تجزی در سه فقره اخیر این است که جهل فاعل عذر شرعی و عقلی نباشد، چنانچه در شبهه محصوره وجوبیه یا تحریمیه این چنین است (یعنی جاهل معذور نیست). وگرنه (اگر جهلش عقلا یا شرعا عذر باشد) احتمال معصیت تحقق نمی یابد هر چند محتملا- با واقع مخالفت نموده باشد، همان طور که در عمل به اصل برائت و استصحاب، عامل حتما معذور است.

پس تمام اقسام ششگانه تجزی در اینکه فاعل مستحق مذمت بوده و در اینکه دلالت بر بدی ذات و باطن فاعل داشته با هم مشترک اند (و قبح فاعلی را اثبات می نمایند).

لکن، سخن در این است: که آیا علاوه بر قبح فاعلی، این اقسام دلالت بر تحقق عصیان به واسطه فعلی که تجزی در ضمنش صورت گرفته دارد یا نه. لذا لازم است که در هریک از اقسام تجزی تأمل کنی.

تشریح المسائل * مقصود از عبارت (و لعله لتنقیح المناط لا بالدلالة اللفظیه ...) چه می باشد؟

این می باشد که: اگر کسی بگوید از کلمه (تعاونوا) در عبارت شریفه (لا تعاونوا علی الاثم ...) اعانت طرفینی منظور است و نه اعانت نفس بر گناه در انجام مقدمات حرام.

در اینجا پاسخ می دهد که بله به دلالت لفظی مطابقی شامل اعانه النفس علی الاثم نمی شود، لکن با تنقیح مناط شامل اعانه النفس نیز می شود.

* مقصود از تنقیح مناط در عبارت فوق چیست؟

ج: اینست که: مناط حرمت اعانه الغير على الاثم عبارتست از مفسده ای که در اعانت بر اثم وجود دارد حال در این مناط (که همان مفسده است) فرقی میان اعانه الغير على الاثم و اعانه النفس على الغير نمی باشد.

* وجه مشترک و جامع میان اقسام تجزّی چیست؟

ج: عدم مبالات به معصیت و یا قَلت مبالات در عصیان.

* مراد از عبارت فوق به عنوان قدر جامع چیست؟

ج: اینست که: فاعل، یا اصلا در مصادف شدن آن با حرام تلاش می کند و بی باک است یا اینکه پرهیزش از آن فعل حرام، ناچیز است، و لذا انگیزه ای برای ترک محرمات و انجام واجبات در وی نمی باشد.

* شبهه محصوره و جویبه چیست؟

ج: این است که یک حکم و جویبه از ناحیه شرع مقدس رسیده باشد، لکن متعلق آن میان افراد معدود و محصوره مشتبه شده است، مثل:

و جویبه که در روز جمعه بعد از زوال وارد شده، لکن معلوم نیست که متعلق آن نماز جمعه است و یا نماز ظهر که جهل شاک نمی تواند عذر عقلی و یا شرعی برای ترک هر دو نماز باشد.

بلکه به دلیل علم اجمالی بوجوب، عقل و شرع هر دو حکم به وجوب احتیاط می کنند. پس مکلف باید هر دو نماز را به جا آورد.

* شبهه محصوره تحریمیه چگونه شبهه ای است؟

ج: این گونه است که: حکم به حرمت چیزی از ناحیه شارع مقدس صادر شده لکن متعلق این حکم در میان افراد معدود و محصوره مشتبه گردیده.

فی المثل: حکم به حرمت خمر از ناحیه شرع صادر گردیده از طرفی هم مکلف علم اجمالی دارد که یکی از دو ظرف موجود شراب و دیگری آب است لکن کدام یکی شراب است نمی داند.

در اینجا نیز جهل مکلف عقلا و شرعا عذر آور نبوده، بلکه به حکم عقل و شرع اجتناب از هر دو واجب است.

* با ادله متعارضه پیرامون عقاب و عدم العقاب در نیت معصیت چگونه برخورد می شود؟

ج: طبق قانون متعارضین، یعنی الجمع مهما امکن اولی من الطرح، عمل می شود.

* جناب شیخ این وجه الجمع را در مورد دو دسته روایات مربوط به بحث چگونه انجام می دهد؟

ج: ایشان دو گونه توجیه و یا وجه الجمع در رابطه با این دو دسته روایت ذکر می نماید از جمله:

ص: ۸۲

الف: آن دسته از اخبار که قصد معصیت را موجب عقوبت نمی دانند و متجزی در آنها عفو شده، مربوط به کسانی است که از روی اراده و اختیار از نیت پلیدشان منصرف شده اند ب: و آن دسته از اخبار که قصد معصیت را موجب عقاب دانسته و متجزی را معاقب می دانند، مربوط به کسانی است که بر قصد و نیت پلید خود اصرار داشته حتی مقدمات کار را فراهم می کنند لکن به انجام عمل (حرام) موفق نمی شوند.

نکته: در این توجیه، دسته دوم هستند که معذب و معاقب می باشند.

الف: اخباری که قصد معصیت را موجب عقاب نمی دانند و عقاب عفو شده است، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته اند، لکن نه وارد مقدمات شده اند و نه وارد عمل.

ب: و اخباری که نیت گناه را موجب عقاب می دانند و متجزی را معذب، مربوط به کسانی است که قصد معصیت داشته و با همین قصد وارد مقدمات کار هم شده اند لکن به خود عمل دست نیافته اند.

بنابراین: این دسته دوم هستند که معاقب اند و عقابشان عفو نمی شود.

* از نظر شیخ کدام یک از توجیهاات فوق رجحان دارد؟

ج: توجیه و یا وجه الجمع دوم رجحان دارد.

* شاهد شیخ بر ترجیح وجه الجمع (توجیه دوم) چیست؟

ج: آیه شریفه ای از قرآن کریم فرموده است:

(تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ)

* کیفیت استدلال شیخ به آیه شریفه در اثبات وجه الجمع یا توجیه دوم چگونه است؟

ج: بدین صورت است که:

۱- یاری رساندن در گناه حرام است. (صغری)

۲- کسی که مقدمات حرام را مرتکب می شود مشمول این شریفه است (کبری)

که (اعان نفسه علی الاثم).

پس یاری رساننده در مقدمات حرام مرتکب حرام شده و معاقب است. (نتیجه)

به خلاف کسی که هیچ مقدمه ای از مقدمات حرام را مرتکب نشده است.

* تجزی بر چند قسم و به چه معناست؟

ج: بر شش قسم و هر قسم معنای مربوط به خود را دارد.

* اقسام مختلف تجزی را مختصراً توضیح دهید؟

ج: ۱- گاهی تجزی به این است که متجزی صرفاً اراده و قصد گناه دارد لکن اقدامی در انجام حرام و یا مقدمات آن در خارج نمی کند. که در این صورت متجزی معاقب نیست.

ص: ۸۳

۲- گاهی تجزی به اینست که:

متجری قصد گناه دارد و با همین قصد وارد مقدمات گناه می شود، لکن به خود حرام دست نمی یابد، در اینجا متجری معاقب است (از نظر شیخ)

۳- گاهی تجزی به اینست که:

متجری قصد گناه دارد و با همین قصد و اراده عملی را که می داند نزد مولی حرام است انجام می دهد، لکن بعدا معلوم می شود که این عمل حرام نبوده است که در این صورت شیخ می فرماید: فیه اشکال.

۴- گاهی تجزی به اینست که:

متجری علم اجمالی دارد به حرمت چیزی، لکن برای رسیدن به حرام یکی از دو امر مشتبه را انجام می دهد.

۵- گاهی تجزی به اینست که:

متجری علم اجمالی به حرمت دارد، لکن بدون قصد، نسبت به هر یک از دو طرف؛ یکی از دو امر مشتبه را انجام می دهد و باکی ندارد که در حرام واقعی بیفتد یا نه مثلا می گوید من این غذا را می خورم خواه حلال یا حرام.

۶- گاهی تجزی به اینست که:

علم اجمالی دارد، لکن یکی از دو امر مشتبه را انجام می دهد به امید آنکه حرام واقعی نباشد.

* منشأ کدام یک از اقسام ششگانه کم مبالاتی است؟

ج: قسم ششم از تجزی.

* در کدام قسم از تجزی فاعل جاهل است؟

ج: قسم ۴ و ۵ و ۶.

* آیا جهالت متجری در اقسام فوق عذرآور است یا نه؟

ج: گاهی عذرآور است و رفع عقاب می کند همان طور که در شبهات بدویّه و شک در تکلیف چنین است.

* با توجه به عذرآوری جهل، شرط تحقق تجزی چیست؟

ج: اینست که: جهل عذرآور نبوده، بلکه مقرون به علم اجمالی باشد.

* چرا در شبهات بدویّه و شکّ در تکلیف و لو مکلف حرام واقعی را مرتکب شود معصیت صدق نمی کند؟

ج: چون اصل براءت برای مکلف عذرآور است.

ص: ۸۴

* مراد شیخ از عبارت (كَلِّهَا مَشْتَرَكَةٌ فِي اسْتِحْقَاقِ الْفَاعِلِ لِلْمَذْمَةِ ...) چیست؟

ج: این است که در اقسام ششگانه تجرّی مذمّت فاعلی وجود دارد.

* مراد از عبارت (انما الكلام في تحقّق العصيان بالفعل ...) چیست؟

ج: اینست که:

آیا علاوه بر قبح فاعلی، این اقسام دلالت بر تحقّق عصیان به واسطه فعلی که تجرّی در ضمنش صورت می گیرد دارد یا نه. که صورت های سه گانه اول را بررسی کردیم و صورت های ۴ و ۵ و ۶ هم که روی مبانی باب علم اجمالی دور می زند.

ص: ۸۵

قال الشهيد رحمه الله في القواعد:

«لا- يؤثر تبه المعصيه عقابا و لا- ذما ما لم يتلبس بها. و هو مما ثبت في الاخبار العفو عنه. و لو نوى المعصيه و تلبس بما يراه معصيه فظهر خلافها، ففي تأثير هذه التبه نظر، من أنها لما لم تصادف المعصيه صارت كتيه مجردة و هي غير مؤاخذ بها، و من دلالتها على انتهاك الحرمة و جرأته على المعاصي.

و قد ذكر بعض الاصحاب أنه لو شرب الماء تشبها بشرب المسكر فعل حراما. و لعله ليس لمجرد التبه، بل بانضمام فعل الجوارح.

و يتصور محل النظر في صور:

منها: ما لو وجد امرأه في منزل غيره، فظنّها أجنبيّه فأصابها، فبان أنّها زوجته او أمته. و منها: ما لو وطئ زوجته بظنّ أنّها حائض فبان تهاوره.

و منها: لو هجم على طعام بيد غير فأكله، فتبين أنه ملكه.

و منها: لو ذبح شاه بظنّها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

و منها: ما اذا قتل نفسا بظن أنّها معصومه، فبان مهدوره.

و قد قال بعض العامه: «نحكم بفسق المتعاطي ذلك، لدلالته على عدم المبالاه بالمعاصي، و يعاقب في الآخره ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيره و الكبيره». و كلاهما تحكّم و تخرص على الغيب»، انتهى.

ترجمه:

بيان شهيد اول در قواعد

شهيد اول در كتاب قواعد فرموده است:

نيت معصيت مادامي كه (مكلف) مرتكب معصيت نشده در عقاب و ثبوت مذمت مؤثر نمي باشد و در اخبار از آن عفو شده است ولي اگر نيت معصيت نمود و سپس مرتكب امري شد كه خود آن را گناه مي داند، پس از آن خلافتش ظاهر شد پس در تأثير اين نيت جاي تاامل و اندیشه دارد

بدین معنا كه:

۱- از حيث اینکه با معصيت مصادف نگردیده است پس حکمش مانند مجرد نيت است كه آن هم مؤاخذة و عقاب نداشت

۲- اما از این جهت که، فعلش دلالت بر هتک حرمت و جسارت بر معاصی دارد پس معاقب است.

برخی از علماء فرموده اند:

اگر کسی مایع مباحی را از روی تشبیه به مسکر بنوشد مرتکب فعل حرام شده است، و

ص: ۸۶

شاید این حکم به صرف نیت نباشد، بلکه به دلیل ضمیمه شدن فعل اعضاء و جوارح به نیت باشد.

و صورت های مختلفی در مورد یادشده متصور است از جمله:

۱- اگر مردی زنی را در خانه غیر خودش (دیگری) بیابد و به گمان اینکه اجنبیه است با وی تماس پیدا کند پس از آن معلوم شود که همسر و یا کنیز خودش بوده است.

۲- و اگر کسی با همسرش به این گمان که حائض است هم بستر شود و سپس معلوم گردد که طاهر بوده است.

۳- و اگر کسی بر طعامی که در دست دیگری است حمله برده، بگیرد و آن را بخورد بعد معلوم شود که آن خوراکی ملک اوست.

۴- اگر کسی گوسفندی را به گمان اینکه مال دیگری است به قصد تعدی و تجاوز به مال غیر آن را سر ببرد، پس از آن معلوم شود مال خودش بوده است.

۵- اگر کسی به گمان اینکه فلان کس معصوم است او را بکشد، سپس معلوم شود که مهدور الدم بوده است.

برخی از علماء عامه گفته اند:

ما حکم به فسق کسی می کنیم که مرتکب این قبیل افعال شود. زیرا فعلش دلالت دارد که از معاصی باکی نداشته و از مصادف شدن با حرام اجتنابی ندارد و در آخرت او را عقابی بین عقاب بر معصیت کبیره و صغیره خواهند کرد.

سپس می فرماید: این دو نکته (حکم به فسق متعاطی «مرتکب») و (عقاب متوسط میان صغیره و کبیره) هر دو از روی تخمین زدن و خبر دادن از غیب می باشد. تمام شده نقل کلام مرحوم شهید رحمه الله علیه.

تشریح المسائل* نظر شهید اول در قواعد پیرامون نیت معصیت چیست؟

ج: اینست که:

نیت معصیت بدون ارتکاب معصیت نه موجب مذمت است در دنیا و نه عقاب آور است در قیامت و در اخبار از آن عفو شده است،

لکن: اگر کسی با نیت معصیت در عملی وارد شد که گمان می کرد حرام است و معصیت و سپس کشف خلاف شد، در اینکه آیا چنین نیتی مؤثر است و عقاب آور یا نه دو احتمال وجود دارد.

۱- اگر عمل مصادف با واقع نشد نیت معصیت با چنین عملی در حکم نیت صرف و بدون ارتکاب عمل است و مؤاخذه ندارد.

۲- چنین نیتی به محض شروع در عمل دلالت بر هتک حرمت و جسارت در گناه است پس موجب عقاب است. سپس می فرماید:

چنانچه فردی مایع مباحی مثل آب را با تشبیه خود به شارب الخمر بنوشد مرتکب انجام فعل حرام شده است و معاقب می باشد.

البته مقصود نیت تنها نیست، بلکه با اعضاء و جوارح و حرکاتش نیز ادای شارب خمر را در آورد. به عبارت دیگر:

نیتش همراه با حرکاتش باشد و بعد از آن به ذکر چند نمونه از موارد تجزی می پردازد که در ترجمه آمده است و لازم به تکرار نمی باشد.

* به طور خلاصه چه نظراتی در باب تجزی مطرح شد؟

ج: سه نظر

۱- قول مشهور که تجزی را موجب عقاب می دانست مطلقا.

۲- قول شیخ که تجزی را موجب عقوبت نمی دانست مطلقا و لکن در پایان مردد گردید.

۳- قول صاحب فصول که میان مواردی که تجزی مطابق با واقع و مواردی که عدم مصادف با واقع دارد تفصیل قائل گردید.

* به نظر شما کدام یک از اقوال مذکور اصح است؟

ج: قول به تفصیل عاقلانه تر است.

* مراد از ضمیر (هما) در عبارت (و کلاهما تحکم و تخرّص علی الغیب) چه اموری است؟

ج: دو عبارت (الحکم به فسق المتعاطی) و (عقاب متوسط بین صغیره و کبیره) می باشد

* مراد از دو اصطلاح (تحکم) و (تخرّص) در متن چیست؟

ج: ۱- مراد از تحکم، زور گفتن و تحمیل کردن است و ادّعی بدون دلیل و بینه

۲- مراد از تخرّص حکم حدسی نمودن و تخمین زدن است و گاهی به معنای دروغ گفتن

* جهت تحکم نسبت به (حکم بفسق متعاطی) به چه خاطر است؟

ج: به خاطر اینست که:

دللی بر گناه کبیره بودن فعل متعاطی وجود ندارد و یا حد اقل در دسترس نمی باشد.

* جهت تحکم نسبت به (عقاب متوسط) چیست؟

ص: ۸۸

ج: اینست که:

اگر تجزی عنوان حرام می باشد و موجب مؤاخذه و عقاب است پس حکم به توسط عقاب بدون وجه می باشد
و اگر تجزی عنوان حرام نبوده و موجب مؤاخذه و عقاب نمی شود، اصل عقاب و استحقاق معنا ندارد.

* به نظر شما چه اشکالی به فرموده شهید اول وارد است؟

ج: این اشکال وارد است: مخالفتی را که جناب شهید اول در موارد مذکور از باب تجزی برشمرده از باب تجزی نمی باشد
چرا؟ زیرا تجزی در موردی محقق می شود که امر ظاهری شرعی نبوده و تنها امر عقلی متحقق باشد.

و حال آنکه:

در امثله مذکوره، (بجز در مورد دوم) امر ظاهری شرعی در کار است و مخالفت فاعل با آنها از قبیل مخالفت با امر ظاهری
است.

* اصل در مورد دوم (یعنی: وطی زوجه مظنون الحیضیه) مقتضی چه امری است و حاصل مطلب کدام است؟

ج: مقتضی اینست که: زن حائض نباشد، در نتیجه: امر ظاهری شرعی با فعل وی موافق بوده بلکه مصحح آن است.

* در چه صورت مخالفت در این مورد نیز از قبیل مخالفت با حکم ظاهری شرعی است؟

ج: اگر شوهر فرض کند که حالت سابقه زن حیض بوده و استصحاب کند بقاء ظن به حیض بودن را مع ذلک قرابت کند و
لکن بعد معلوم شود که حیض نبوده بلکه پاک بوده است. در این فرض نیز مثل سایر موارد مذکوره مخالفت از قبیل مخالفت
با حکم ظاهری شرعی می باشد.

ص: ۸۹

الثانی:

(هل القطع الحاصل من المقدمات العقلیه حجه) آنک قد عرفت أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفا محضا بين أسباب العلم. و ينسب الى غير واحد من أصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلیه القطعيه الغير الضروريه، لكثيره وقوع الاشتباه و الغلط فيها، فلا يمكن الركون الى شىء منها.

فان أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك فى مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله فى القطع الحاصل من المقدمات الشرعيه طابق التعل بالتعل.

و ان أرادوا عدم جواز الخوض فى المطالب العقلیه لتحصيل المطالب الشرعيه لكثيره وقوع الغلط و الاشتباه فيها، فلو سلم ذلك و اغمض عن المعارضه، لكثيره ما يحصل من الخطأ فى فهم المطالب من الأدله الشرعيه، فله وجه. و حينئذ فلو خاض فيها و حصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر فى ذلك، لتقصيره فى مقدمات التحصيل، إلا أنّ الشأن فى ثبوت كثيره الخطأ أزيد مما يقع فى فهم المطالب من الأدله الشرعيه.

ترجمه:

دوم: [آيا قطع حاصل از مقدمات عقليه حجت است يا نه؟]

اشاره

دانستيد که، هيچ فرقى در اسباب حصول علمى که بعنوان کاشف محض ملاحظه مى شود، وجود ندارد (از هر طريق حاصل شود، حجت است).

(بيان اخباريها در عدم حجيت قطع)

به برخى از علمای اخباری ما نسبت داده شده است که ایشان قائل به:

عدم اعتماد بر قطعی هستند که از مقدمات عقليه قطعيه غير ضرورى حاصل مى شود؛ به دليل کثرت اشتباه و غلط در آن، و لذا نمى توان به چنین قطعی ركون و استناد جست.

پس اگر عدم اعتماد و استناد به چنین قطعی را پس از حصول آن اراده کرده اند پس این اراده و اعتقاد در رابطه با مقام علم از آن جهت که کاشفیت است عاقلانه نیست، و به فرض که چنین حکمی به عدم اعتبار چنین قطعی (که از مقدمات عقليه حاصل مى شود) ممکن باشد پس عینا مثل همین امکان در قطعی که از مقدمات شرعيه حاصل مى شود جاری است.

و اگر جایز نبودن تأمیل و اندیشه در مطالب عقليه (جهت به دست آوردن مسائل شرعيه) به خاطر وقوع غلطها و اشتباهات فراوان در آن را اراده کرده اند، پس به فرض اگر چنین

گفتاری درست باشد و به دلیل کثرت خطا و اشتباه در فهم مطالب از ادله شرعیّه نیز از معارضه و درگیری چشم پوشی شود، پس برای کلام آنها (اخباریون) وجهی وجود دارد.

فلذا:

اگر کسی در آن مطالب و مقدمات عقلیه تأمّل نمود و به حکمی که مطابق با واقع نیست قطع پیدا کرد به دلیل تقصیر در مقدمات تحصیل حکم معذور نمی باشد، لکن شأن مسئله اینست که:

معلوم نیست خطاء در مطالب عقلیه بیشتر از اشتباهات در ادله شرعیّه باشد.

تشریح المسائل* مقدمه راه های دست یابی به احکام شرعیّه را مشخص کنید؟

۱- دلیل نقلی قطعی مثل: نصّ قرآن، خبر متواتر منصوص، اجماع محضّل.

۲- دلیل نقلی مظنون مثل: ظواهر قرآن، خبر واحد ثقه، شهرت فتوائیه و یا اجماعات منقوله.

۳- اصول عملیه معتبره مثل: اصاله البراءه، اصاله الاستصحاب، اصاله الاحتیاط، اصاله التخییر، اصاله الطهاره، اصاله الحلیّه و اصاله عدم التذکیه

۴- دلیل عقلی ظنی مثل: قیاس، استحسان، مصالح مرسله.

۵- بناء قطعیه عقلائیه ای که از جانب شرع ردع نشده باشد.

۶- حکم عقل قطعی بدیهی مثل: ضروریات دین و مذهب.

۷- حکم عقل قطعی فطری مثل: حسن عدل و انقیاد و قبح ظلم و تجری

۸- حکم عقل قطعی نظری و استدلالی، از طریق چیدن صغری و کبری.

* بحث و بررسی در این مقام پیرامون کدام یک از موارد فوق می باشد؟ و چه کسانی طرف بحث شیخ می باشند؟

ج: طریق هشتم و طرف های بحث جناب شیخ، اصولیین و اخباریین هستند.

* نظر اخباریین درباره قطع چیست؟

ج: قائل به تفصیل میان طرق مختلف قطع می باشند به این صورت که:

۱- قطعی که از طریق آیات و روایات به دست می آید ارزشمند و لازم الاتّباع است.

۲- قطعی که از راه حکم عقل استدلالی حاصل شود حجت بوده قابل اعتماد می باشد.

۳- قطعی که از راه مقدمات عقلیه نظری و استدلالی حاصل شود و بر حکمی از احکام شرعیّه تعلّق بگیرد فاقد اعتبار و ارزش است.

ص: ۹۱

* دلیل اخباریین بر عدم اعتبار قطع حاصل از مقدمات عقلیه نظری و استدلالی چیست؟

ج: اینست که:

۱- مقدمات عقلی نظری و استدلال های عقلی کثیر الخطا هستند. (صغری)

۲- هر چیزی که کثیر الخطا باشد عند العقلاء فاقد ارزش است. (کبری)

پس مقدمات عقلی استدلالی فاقد ارزش اند. (نتیجه)

* پاسخ شیخ به این استدلال اخباریون چیست؟

ج: می فرماید که:

اگر مراد شما از این استدلال این باشد که، قطع حاصل از مقدمات عقلیه فاقد اعتبار است کلامی نامعقول است، زیرا:

اولاً: بحث ما در قطع طریقی است و چنین قطعی از هر طریقی حاصل شود حجت بوده و هیچ جاعل و معتبری نمی تواند در آن دخالت کند نه اثباتاً چون تحصیل حاصل است نه نفیاً چون مستلزم تناقض است، چنان که گذشت.

ثانیاً: اگر قطع حاصل از راه حکم نظری کثیر الخطاست، قطعی هم که از راه کتاب و سنت حاصل می شود کثیر الخطاست، زیرا مجتهد معصوم نبوده و چه بسا به حکمی از احکام از طریق آیه یا روایتی قاطع شود و قطعش خطا باشد.

و لذا اگر قطع حاصل از مقدمات عقلیه به دلیل کثیر الخطا بودن فاقد ارزش است به همین دلیل هم باید قطع حاصل از مقدمات شرعیه نیز فاقد اعتبار و ارزش باشد و حال آنکه هیچ یک از اخباریون به این مسئله ملتزم نمی باشند.

و اگر مراد شما این است که، قطع حاصل از مقدمات عقلیه اطمینان آور نیست پس نباید از این راه حرکت کنیم، چه قطع بیاید یا نه.

به شما پاسخ می دهیم که:

اولاً: برخلاف شما که ادعا می کنید مقدمات عقلیه نظریه کثیر الخطا هستند ما می گوئیم که قلیل الخطا هستند.

ثانیاً: به فرض که کثرت خطا را در مقدمات عقلیه نظریه بپذیریم در جواب خواهیم گفت:

مگر در مقدمات شرعیه فهم مجتهدین در استنباط احکام صددرصد درست است؟ قطعاً خواهید گفت: فهم مجتهدین مختلف، و خطا در استنباط آنها بسیار است، و با یک جواب نقضی روبرو می شوید.

* پس مراد شیخ از عبارت (فلو سلم ذلک ... فله وجه) چیست؟

ج: اینست که:

ص: ۹۲

اگر بپذیریم که مقدمات عقلیه کثیر الخطا هستند و قطع حاصل از طریق شرعی کثرت خطا ندارد و از پاسخ نقضی خود صرف نظر کنیم، سخن شما از جهتی قابل قبول است، زیرا که، طریق کثیر الخطاء فراوان موجب تقویت مصلحت یا القاء در مفسده می شود و عقل آن را تقیح می کند پس نباید از این راه رفت، چنانچه رفتیم و خطا کردیم معذور نخواهیم بود، لکن سخن در این است که ما کثرت خطا را در حکم عقل نظری قبول نداریم.

* معنای کلمه (رکون) در متن چیست؟

ج: میل کردن و اعتماد نمودن

* مراد از قید (الغیر الضروریه) در متن چیست؟

ج: اینست که:

قطع ضروری را از بحث خارج نماید، زیرا همه بر قطع ضروری اعتماد دارند.

* مراد اخباریها از مقدمات عقلیه قطعیه غیر ضروریه چیست؟

ج:

۱- مشاهدات باطنیه (یا وجدائیات) مثل: تشنگی، سیرابی، گرسنگی، سیری و ...

۲- اولیات، مثل: استحاله اجتماع نقیضین و یا اجتماع ضدین و ...

۳- محسوسات، مثل: علم به بزرگتر بودن کلّ از جزء خودش.

۴- مشهورات مثل: حسن صدق و قبح کذب.

* چرا اخباریها قطع حاصل از ضروریات فوق را غیر قابل اعتنا می دانند؟

ج: زیرا قائلند که، این سنخ مقدمات بسیار مورد اشتباه و غلط قرار می گیرند

* چرا شیخ در عبارت (فلا یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم...) تفکیک کردن میان حصول علم از مقدمات عقلی و مقدمات نقلی را در این فرض قابل تصوّر و تعقل نمی داند؟

ج: زیرا که:

اگر علم از حیث کاشف بودن معتبر است معنایش اینست که: علم از هر طریقی که حاصل شود مقصود و مراد را حاصل می کند.

و قد عثرت بعد ما ذكرت هذا على كلام يحكى عن المحدث الاسترآبادى فى فوائده المدينه:

قال: فى عداد ما استدللّ به على انحصار الدليل فى غير الضروريات الدينيه بالسّماع عن الصادقين عليهم السّلام.

قال: الدليل التّاسع مبنى على مقدّمه دقيقه شريفه تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى و هى أنّ العلوم النّظريّه قسمان:

قسم ينتهى الى مادّه هى قريبه من الاحسان و من هذا القسم علم الهندسه و الحساب و اكثر ابواب المنطق.

و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطاء فى نتائج الافكار.

و السّيب فى ذلك أنّ الخطاء فى الفكر امّيا من جهه الصوره او من جهه المادّه و الخطاء من جهه الصوره لا يقع من العلماء لأنّ معرفه الصوره من الامور الواضحه عند الاذهان المستقيمه و الخطاء من جهه المادّه لا يتصوّر فى هذه العلوم لقرب الموادّ فيها الى الاحساس.

و قسم ينتهى الى مادّه هى بعيده عن الاحساس و من هذا القسم الحكمه الالهيه و الطبيعيه و علم الكلام و علم اصول الفقه و المسائل النّظريّه و الفقهيّه و بعض القواعد المذكوره فى كتب المنطق و من ثمّ وقع الاختلافات و المشاجرات بين الفلاسفه فى الحكمه الالهيه و الطبيعيه و بين علماء الاسلام فى اصول الفقه و مسائل الفقه و علم الكلام و غير ذلك.

و السّيب فى ذلك أنّ القواعد المنطقيه انما هى عاصمه من الخطاء من جهه الصوره لا من جهه المادّه، اذ أقصى ما يستفاد من المنطق فى باب موادّ الاقيسه تقسيم الموادّ على وجه كليّ الى اقسام و ليست فى المنطق قاعده بها يعلم أنّ كلّ مادّه مخصوصه داخله فى اى قسم من الاقسام، و من المعلوم امتناع وضع قاعده يكفل بذلك.

ترجمه:

(كلام محدث استرآبادى در فوائده مدينه)

اشاره

و بعد از اينكه مطلب فوق را ذكر نمودم به كلامى آگاه شدم كه در كتاب فوائده المدينه از محدث استرآبادى حكايه مى شود و در رديف استدلالات بر انحصار دليل در غير ضروريات دينى به شنيدن از حضرات صادقين عليهما السّلام چنين گفته است:

دليل نهم مبتنى بر يك مقدمه دقيق و شريف است كه با تأييد حضرت حق آن را فهم كردم و آن عبارتست از اينكه:

علوم نظرى و اكتسابى بر دو قسم است:

۱- قسمی که به ماده ای قریب به حس منتهی شده همچون علم هندسه و حساب و بیشتر باب های منطق.

و در این قسم از علوم بین علما اختلاف و خطای در نتایج اندیشه ها رخ نمی دهد.

و علت این عدم اختلاف و خطاء در فکر یا از جهت صورت است یا از جهت ماده و خطاء از

ص: ۹۴

جهت صورت از علما سرنمی زند، زیرا شناخت و آگاهی به صورت از امور روشن نزد ذهن های صاف و مستقیم است و خطا از جهت ماده در این قبیل علوم به دلیل نزدیکی موادشان به ذهن تصوّر نمی شود.

۲- و قسمی به ماده ای بعید از حس منتهی شده است که از این قسم است حکمت الهی و طبیعی و علم کلام و اصول فقه و مسائل نظری فقهی و برخی از قواعد مذکور در کتاب های منطق و از این جهت میان فلاسفه در حکمت الهی و طبیعی و میان علمای اسلام در اصول فقه و مسائل فقهی و علم کلام مشاجرات و اختلافات رخ داده است.

و علت (این اختلافات) آن است که قواعد منطقی صرفاً مانع خطا و اشتباه از جهت صوری بوده نه از جهت مادی، زیرا نهایت استفاده ای که از علم منطق در باب مواد قیاسات می شود تقسیم مواد قیاسات است به طور کلی و لکن در منطق قاعده ای که به وسیله آن دانسته شود کدام ماده در کدام یک از اقسام داخل است وجود ندارد، و بدیهی است که نمی توان برای این امر قاعده و ضابطه ای جعل و وضع نمود.

تشریح المسائل* علم هندسه چگونه علمی است؟

ج: علمی است که در آن از تعیین مساحات اشکال و مقادیر اجسام و احوال آنها صحبت می شود.

* چرا هندسه و حساب از جمله فنونی هستند که ماده مسائل آنها قریب به حس می باشد؟

ج: زیرا که موضوع علم هندسه، (کم متصل قار الذات) یعنی جسم تعلیمی و خط و سطح است، و موضوع علم حساب، (کم منفصل) یعنی عدد می باشد و لذا چون مسائل این دو علم منتهی به امری می شود که به حس نزدیک تر است در استدلالات واقع در این دو فن خطا و اشتباه وجود ندارد و یا در حد اقل است.

* مراد از اصطلاح صورت در عبارت (اما من جهه الصورة ...) چیست؟

ج: همان ساختار منطقی و یا هیئتی است که برای صغری و کبری از ناحیه نسبت حد وسط به اصغر و اکبر حاصل می شود.

* مراد از اصطلاح (ماده) در متن چیست؟

ج: چیزی است که جوهر به واسطه آن در مرحله قوه می باشد.

* مدّعی محدّث استرآبادی در مقاله مذکور چیست؟

ج: ایشان ادعا نموده است که:

اگر در غیر ضروریات دین به استدلال‌های عقلی اعتماد کردیم و در خلاف واقع افتادیم در قیامت معذور نخواهیم بود و لذا تنها راه نجات در این امور تمسک به معصومین و شنیدن از آنان است.

* دلیل استرآبادی بر مدّعی فوق چیست؟

ج: برای اثبات مدّعی خود دلایل متعدّد آورده از جمله برای دلیل فهم خود مقدمه ای دقیقه آورده است که این مقدمه را به شرح ذیل تبیین می‌کنیم.

می‌گوید که دانش‌ها بر دو قسم اند:

۱- دانش‌های ضروری و بدیهی مثل تجربیات، مشاهدات، متواترات و غیره

۲- دانش‌های نظری یا استدلالی که در نوع خود بر سه قسم است

الف: دانش‌هایی که مواد و مبادیشان از محسوسات است مثل علم جغرافیا که بررسی وضعیت آب و هوایی و خصوصیت اقلیمی ... را به عهده دارد یا علم فیزیک که پیرامون وزن مخصوص و خواص فیزیکی اجسام بحث می‌کند.

ب: دانش‌هایی که مواد و مبادی (یا صغریات و کبریات) آنها قریب به حس است به عبارت دیگر مواد آنها از محسوسات نیست، لکن از عقلیات واضح و روشن هستند به نحوی که گویا از امور حسیه اند. مثل علم حساب که پیرامون عدد بحث می‌کند و علم هندسه که درباره کمّ متصل صحبت می‌نماید.

ج: دانش‌هایی که مواد آنها، یعنی صغریات و کبریاتشان نه حسی است نه قریب به حس، بلکه از امور عقلیه نظریه و استدلالیه هستند مثل:

۱- علم حکمت الهی که موضوعش وجود و حقایق وجودیه می‌باشد.

۲- علم حکمت طبیعی که پیرامون جسم طبیعی و عوارض آن بحث و فحص می‌کند.

۳- علم کلام که از مبدأ و معاد سخن می‌گوید.

۴- اصول فقه که پیرامون مسئله حجّیت و عوارض آن و ...

۵- علم فقه که اکثریت مطلق مسائلش نظری و نیازمند به استدلال است.

* مراد آقای استرآبادی از ذکر دانش‌ها و عناوین مذکور چیست؟

ج: مقصودش اینست که:

در این گونه دانش ها اختلاف نظر و وقوع اشتباهات در میان دانشمندان بسیار است و ضابطه ای هم برای رفع این اشتباهات وجود ندارد و لذا نمی توان به این گونه از علوم اعتماد نمود.

* خطا و اشتباه مورد نظر، مربوط به صورت استدلال است یا به مواد آنها؟

ص: ۹۶

ج: مربوط به ماده استدلال است، چرا که یک ضابطه کلی مبنی بر اینکه مواد استدلالیات وضعشان چنین یا چنان است در منطق در دست نیست.

* مگر در منطق، برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه از مواد قیاسات و استدلالیات به حساب نمی آیند؟

ج: چرا و لکن مشخص نکرده اند که کدام ماده در فلان استدلال برهانی بوده و کدام ماده مغالطه ای می باشد، بلکه تشخیص آن به دقت خود انسان حواله شده تا درست بیندیشد و آن را تشخیص دهد که اشتباه در این تشخیص بسیار است.

* سر اینکه بعضی از دانش ها از جمله هندسه و حساب قریب به حسن اند، چیست؟

ج: اینست که مسائل و قضایای هندسه و حساب نوعا از قضایای برهانی است و قضایای برهانی بدون واسطه یا با واسطه به بدیهیات ششگانه منطقی یعنی اولیات، مشاهدات، فطریات، حدسیات، متواترات و تجربیات منتهی می شوند و این قضایا اگرچه عقلی هستند لکن در بداهت و وضوح مثل امور حسیه می باشند.

* چرا در علوم و قضایای برهانی اشتباه راه ندارد؟

ج: زیرا اشتباه در این گونه براهین یا باید از لحاظ صورت قیاس باشد یا از لحاظ ماده قیاس و خطا و اشتباه در هیچ یک از این دو مورد راه ندارد. زیرا اگر مستدل شکل و صورت قضیه را از نظر حد وسط در صغری و کبری و رموز اشکال چهارگانه رعایت کند به اشتباه نمی رسد.

و از نظر ماده قیاس چون این گونه مواد قریب به حسن اند و مورد مشاهده، اشتباه معنا ندارد بنابراین در مسائل اصلی و اساسی هندسه و حساب اختلاف نظر وجود ندارد.

ثم استظهر ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره، و قال بعد ذلك:

فان قلت: لا فرق في ذلك بين العقليات و الشرعيات. و الشاهد على ذلك ما نشاهده من كثره الاختلافات الواقعه بين أهل الشرع في اصول الدين و في الفروع الفقهيّه.

قلت: انما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمه عقليّه باطله بالمقدّمه النقليه الظنيّه أو القطعيّه.

و من الموضّحات لما ذكرناه- من أنّه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادّه الفكر- أنّ المشائين ادّعوا البداهه في أنّ تفریق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه و احداث لشخصين آخرين- و على هذه المقدّمه بنوا اثبات الهيولى- و الاشرائين ادّعوا البداهه في أنّه ليس اعداما للشخص الاوّل و انما انعدمت صفه من صفاته و هو الاتّصال.

ثم قال:

اذا عرفت ما مهّدناه من المقدّمه الدقيقه الشريفه فنقول: ان تمسّينا بكلامهم عليهم السّلام فقد عصمنا من الخطأ، و ان تمسّينا بغيرهم لم نعصم عنه (1). انتهى كلامه.

و المستفاد من كلامه عدم حجّيه ادراكات العقل في غير المحسوسات و ما تكون مباديه قريبه من الاحساس اذا لم يتوافق عليه العقول.

و قد استحسن ما ذكره غير واحد ممّن تأخّر عنه، منهم السيّد المحدّث الجزائري قدّس سرّه في أوائل شرح التهذيب، على ما حكى عنه. قال بعد ذكر كلام المحدّث المتقدّم بطوله:

«و تحقيق المقام يقتضى ما ذهب اليه. فان قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول و الفروع. فهل يبقى له حكم في مسأله في المسائل؟»

قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده، و هو الحاكم فيها. و أمّا النظريّات فان وافقه النقل و حكم بحكمه قدّم حكمه على النقل وحده. و أمّا لو تعارض هو و النقل، فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل و عدم الالتفات الى ما حكم به العقل. قال: و هذا أصل بيتنى عليه مسائل كثيره. ثم ذكر جمله من المسائل المتفرعه (2).

ترجمه:

ادامه گفتار استرآبادی

سپس به عنوان تأیید مطالبی که ذکر نموده به بعضی از وجوه متمسک شده و بعد از آن می گوید:

اگر اشکال کنی که: هیچ فرقی از جهت وقوع اشتباه و خطا و قابل اعتماد بودن میان علوم

١- الفوائد المدنيه: ص ١٢٩ - ١٣١.

٢- غاية المرام فى شرح تهذيب الاحكام (محفوظ) ص ٤٧ س ٢٣.

عقلیه و شرعیه نیست و شاهد بر این مدعی اختلافات بسیاری است که میان متشرعین و فقهاء در اصول دین و فروع دین مشاهده می کنیم.

می گویم:

این اختلافات از انضمام مقدمه عقلی باطل به مقدمه نقلیه ظنیه یا قطعیه (در استنباط حکم) سرچشمه می گیرد. و در آنچه ما گفتیم روشن است که در منطق قانونی که انسان را از خطا در ماده تفکر حفظ کند وجود ندارد.

چه آنکه مشائین ادعای بدهت کرده اند در اینکه آب یک کوزه را هنگامی که در دو کوزه بریزند، عامل نابودی فرد اول و احداث و ایجاد دو فرد جدید است و اثبات هیولی و ماده را بر این مقدمه بنا نهاده اند. و حکمای اشراق در اینکه (ریختن آب یک کوزه در دو کوزه) اعدام شخص اول و احداث دو فرد دیگر نمی باشد و بلکه صفتی از صفات آن، (یعنی صفت اتصال) منعدم شده و گرنه همان فرد قدیم است. سپس فرمود:

پس از آنکه این مقدمه دقیق و شریف را دانستی، می گویم:

اگر به کلام معصومین تمسک بجوییم (در رسیدن به مطلوب) از لغزش مصون می شویم، و اگر در رسیدن به مطلوب به کلام غیر معصومین تمسک جستیم از آن (خطا و لغزش) محفوظ نخواهیم ماند. تمام شد کلام مرحوم استرآبادی.

و آنچه از کلام محدث استرآبادی استفاده می شود عدم حجیت ادراکات عقلیه است در غیر محسوسات و در غیر مواردی که مبادی و مقدماتشان قریب به حس است مشروط به اینکه همه عقول بر آن با هم توافق نداشته باشند (یعنی از ضروریات نباشند) آنچه را که او (محدث) گفته، برخی دیگر از اخباریین متأخر از او نیکو شمرده اند، از جمله مرحوم سید جزایری در اوایل شرح تهذیب (طبق آنچه از ایشان حکایت شده) بعد از نقل کلام محدث استرآبادی با همه طول و تفصیلش می گوید:

اشکال:

تحقیق در این مقام مقتضی رأی و نظری است که استرآبادی بدان معتقد است. پس اگر بگویی:

شما عقل را از حکم نمودن در اصول و فروع منعزل کردید پس آیا جایی برای حکم عقل در مسئله ای از مسائل باقی می ماند.

پاسخ خواهیم گفت:

اما بدیهیات و مسائل بدیهی صرفاً تعلق به عقل داشته، و او (عقل) حاکم مستقل در بدیهیات است.

و اما نظریات و مسائل نظری:

اگر نقل با او (عقل) توافق داشت و حکم کرد مثل حکم عقل، (هنگام تعارض) مقدم می شود حکم عقل بر نقل.

و اگر عقل با نقل تعارض نمود بدون اینکه نقل دیگری موافق عقل باشد پس نزد ما تردیدی در مقدم داشتن نقل مزبور و عدم توجه به حکم عقل نمی باشد.

و این اصل و قاعده مسلّمی است که مسائل بسیاری بر آن مبتنی است. و پس از آن برخی از مسائل مبتنی بر این اصل را نقل نموده است.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (ثم استظهر بعض الوجوه تأییدا لما ذكره) در متن چیست؟

ج: تأیید مطالبش می باشد توسط دو وجه عقلی و نقلی که باید به کتاب نامبرده مراجعه شود.

* در تبیین وجه نقلی توسط استرآبادی مثالی بزنید؟

ج: از جهت نقلی روایات متواتره ای وجود دارد بدین مضمون که:

ان الله تعالى اخذ ضغثا من الحق و ضغثا من الباطل فمغثهما، ثم اخرجهما الى الناس، ثم بعث الانبياء يفرقون بينهما ففرقهما الانبياء و الاوصياء فبعث الانبياء ليفرقوا ذلك و جعل الانبياء قبل الاوصياء ليعلم الناس من يفضل الله و من يختص و لو كان الحق على حده و الباطل على حده كل منهما قائم بشأنه ما احتاج الناس الى نبي و لا وصي و لكن الله خلطهما و جعل تفریقهما الى الانبياء و الائمة من عباده.

* مراد استرآبادی از عبارت (انه ليس في المنطق قانون يعصم ...) چیست؟

ج: اینست که: در منطق قانونی وجود ندارد که بتواند انسان را از اشتباه و لغزش در ماده فکر محفوظ بدارد، زیرا اگر چنین قانونی وجود داشت حکما که خود پایه گذار و یا مسلط بر قضایای منطقی هستند نمی باید به اشتباه افتاده و یا این همه اختلاف نظر وجود داشته باشد، که مشائون در یک مسئله ادعای بدهت کنند و اشراقیون مدعی چیز دیگر شوند.

* اختلاف نظر و آراء حکمای مشاء و اشراق در تحصیل شناخت چیست؟

ج: حکمای مشاء، قیاس عقلی و استدلال های برهانی را به عنوان عمده ترین وسیله و راه شناخت حقایق می دانند و ادعای کشف و شهود را بی معنا.

حکمای اشراق عمده ترین و یا تنها راه شناخت حقایق را تزکیه و تهذیب نفس دانسته، معتقدند که باید دل را تخلیه و تحلیه نموده آن را جلا و صفا و صیقل داده تا انوار الهی در آن

اشراق نماید، و معتقدند که اطلاع بر حقایق اشیاء با برهان و استدلال ممکن نیست.

* اختلاف دو گروه مشاء و اشراق در ترکیب جسم از خصوص هیولا و عدم چیست؟

ج: مشائین می گویند: هر جسمی مرکب است از دو جوهر به نام ماده و صورت نوعیه که ماده عبارتست از همان استعداد و قابلیت یک شیء در پذیرش صورت های نوعیه و صورت نوعیه عبارتست از فعلیت یافتن آن شیء به همان صورت نوعیه اش.

* در تبیین فعلیت یابی ماده به وسیله صورت نوعیه مثالی بزنید؟

فی المثل:

۱- آبی که اکنون در خارج موجود است دارای صورت نوعیه مائیه است و لکن قوه، بخار شدن در آن وجود دارد در اثر حرارت صورت مائیه جای خود را به صورت بخاری داد و همین صورت بخاری خود دارای استعداد صورت مائیه است

۲- و یا نطفه ای که استعداد صورت نوعیه انسان را داراست در حرکت جوهری و تکاملی خود صورت نطفه جای خود را به صورت نوعیه انسان می دهد و دوباره همین انسان استعداد و قوه صورت نطفه را دارد

* جسم در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: طبیعی و تعلیمی

جسم طبیعی جوهری است قابل ابعاد ثلاثه و جسم تعلیمی کم متصلی است که دارای ابعاد سه گانه طول و عرض و ارتفاع است و لذا نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، نسبت عارض بر معروض است.

* نظر حکما پیرامون جسم طبیعی چیست؟

ج: می گویند: جسم طبیعی جوهر متصل واحدی است که از اجزاء فعلی ترکیب نشده لکن برای تقسیم به اجزاء غیر متناهی قابلیت دارد.

* نظر مشائون پیرامون جسم طبیعی به طور روشن چیست؟

ج: جسم را جوهر متصلی می دانند که در جوهر دیگر یعنی صورت حلول می کند.

* دلیل مشائون بر اثبات هیولا (ماده اولی) چیست؟

ج: اینست که:

وقتی بر جوهر متصل، انفصال عارض شود مثل آب در کوزه که آن را در دو کوزه دیگر بریزند، اتصال سابقش معدوم و دو جوهر متصل دیگر حادث می شود و لذا اعدامی صورت گرفت و احدائی یعنی: آن صورت مائیه واحد، معدوم و دو صورت نوعیه جدید، حادث گردید.

لذا لازم است میان این دو آبی که حادث شد، با آن یک آب معدوم (جوهر متصل اول)

ص: ۱۰۱

ارتباط و امر مشترکی وجود داشته باشد که در هر دو حال بعینه باقی باشد و الا لازم می آید که آن آب قبلی معدوم و دو آب جدید از کتم عدم و بدون ارتباط به آن معدوم ایجاد شده باشند، که این بدیهی البطلان است، بلکه منشا پیدایش این دو آب همان آب واحد می باشد. حال آن قابلیت و امر مشترکی که تبدیل شده است به این دو آب، نامش هیولی یا ماده بوده و این امری بدیهی است.

* رأی اشراقیون پیرامون استدلال فوق از مشائین چیست؟

ج: اینست که: تفریق مذکور اعلام صفتی از صفات جسم (وصف اتصال) و ایجاد صفتی جدید (وصف انفصال) برای آن است یعنی اینکه نه اعدامی نسبت به آب اول صورت گرفته و نه احداث جدیدی، بلکه این آب خارجی همان آب خارجی است، لکن قبلا دارای هیئت و صورت اتصالیه بوده و اکنون دارای هیئت انفصالیه و لذا استدلال مشائین را مردود می دانند.

* مرحوم استرآبادی با طرح مسائل فوق به دنبال چه مطلبی می باشد؟

ج: شیخ می فرماید: آنچه از کلام محدث استرآبادی استفاده می شود، این است که ایشان ادراکات عقلی را در دو مورد حجت نمی داند:

الف: یکی مواردی که مبادی و مقدمات آن قریب به حس نباشد، مشروط به اینکه عقلاء بر آن توافق نداشته باشند.

ب: یکی هم ادراکات عقلیه و امور غیر محسوس است.

* مراد از عدم توافق عقلاء بر آن در اینجا چیست؟

این است که از ضروریات نباشند.

* چنانچه به مرحوم استرآبادی اشکال شود که:

اگر حکم عقل در علوم استدلالی به دلیل اینکه در این علوم اختلاف نظر هست فاقد ارزش است پس باید به همین دلیل در اجتهاد و استنباط از علوم نقلی هم فاقد ارزش باشد به عبارت دیگر: جناب استرآبادی، همان طور که استدلالات عقلی کثیر الخطا هستند، مسائل نظری فقه و علم اصول دین نیز مورد اختلاف هستند، چه پاسخی دارد؟

ج: محدث استرآبادی پاسخ می دهد که: مسائل یا بدیهی هستند یا نظری.

الف: حاکم مستقل در امور بدیهی عقل بوده و مسائل بدیهی صرفا به عقل تعلق دارند.

ب: اما در مسائل نظری:

۱- اگر نقل با عقل توافق داشت یعنی حکم نقل مثل حکم عقل بود هنگام تعارض میان این حکم عقلی با نقل، حکم عقل را

بر حکم نقل مقدم می داریم.

۲- و اگر عقل با نقل تعارض نمود بدون اینکه نقل دیگری موافق عقل باشد هنگام

ص: ۱۰۲

تعارض میان حکم عقل و حکم نقل، بلاشک نقل معارض بر عقل مقدم می باشد و حکم عقل مورد التفات واقع نمی شود.

و این اصلی است که مسائل بسیاری بر آن مبتنی می باشد که مرحوم آشتیانی در کتاب بحر الفوائد به چهار مسئله از آن مسائل اشاره فرموده است از جمله:

۱- مسئله اجباط است که:

بسیاری از علما دلایل عقلیه بر نفی آن اقامه کرده اند هرچند روایاتی بر آن دلالت دارند.

۲- مسئله انساء است که:

خداوند پیامبرش را در نماز به فراموشی انداخت و اگرچه اخبار مستفیضه در دلالت بر آن وارد شده، لکن اصحاب و علماء آن را انکار کرده و بر امارات عقلیه تکیه نموده اند.

۳- مسئله اراده است که:

متکلمین معتقدند که ادله عقلیه دلالت دارند بر عیثیت اراده با ذات، لکن در اخبار مستفیضه آمده است که اراده زاید بر ذات بوده و از صفات افعال است.

۴- مسئله تعیین است (یقین اولین واجب) که: اکثر قائل اند به اینکه اولین واجب، معرفت به حق متعال است، زیرا همه اصول و فروع دیگر مبتنی بر این اصل است.

ص: ۱۰۳

أقول: لا- يحضرني شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرّع على ذلك. فليت شعري اذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء كيف يجوز حصول القطع او الظنّ من الدليل النقلّي على خلافه. وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلّي كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

و ممّن وافقهما على ذلك في الجملة المحدث البحراني في مقدمات الحقائق، حيث نقل كلاما للسيد المتقدّم في هذا المقام و استحسّنه، ألا أنّه صرح بحجّيه العقل الفطريّ الصحيح و حكم بمطابقته للشّرع و مطابقه الشّرع له.

ثم قال: «لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهيّه من عبادات و غيرها، و لا سبيل اليها الا السماع عن المعصوم عليه السّلام، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها».

ثم قال: «نعم يبقى الكلام بالنسبه الى ما يتوقف على التوقيف، فنقول: ان كان الدليل العقلّي المتعلّق بذلك بديهيا ظاهر البدهاه، مثل الواحد نصف الاثنين، فلا ريب في صحّه العمل به. و الا فان لم يعارضه دليل عقليّ و لا نقلّي فكذلك.

و ان عارضه دليل عقليّ آخر: فان تأيد أحدهما بنقلّي كان الترجيح للمتأيد بالدليل النقلّي، و الا فاشكال.

و ان عارضه دليل نقلّي: فان تأيد ذلك العقلّي بدليل نقلّي كان الترجيح للعقلّي- ألا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات- و الا فالترجيح للنقلّي، و فاذا للسيد المحدث المتقدّم ذكره و خلافا للاكثر، هذا بالنسبه الى العقلّي بقول مطلق.

أمّا لو اريد به المعنى الاخصّ- و هو الفطريّ الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجّه من حجج الملك العلام و ان شدّ وجوده في الانام- ففي ترجيح النقلّي عليه اشكال. (1) انتهى.

ترجمه:

(بيان شيخ پيرامون جزم و قطع)

می گویم:

شرح تهذيب نزد من حاضر نيست تا آنچه را كه (محدث جزايري) بر آن (اصل) متفرّع ساخته ملاحظه كنم. پس اي كاش مي فهميدم هنگامی كه حكم عقل به نحو قطع و جزم بر شئي فرض مي شود حصول قطع و يا ظن برخلاف آن حكم عقل از دليل نقلّي چگونه جايز و ممكن است.

همان طور كه اگر از دليل نقلّي قطع حاصل شود چگونه جايز است كه حكم عقل به طور قطع برخلاف آن باشد؟

ص: ۱۰۴

و از جمله کسانی که با این دو نفر (استرآبادی و محدث جزایری) اجمالاً بر آن (عدم حجیت دلیل عقلی) موافقت نموده است محدث بحرانی در مقدمات کتاب حدائق است،

(بیان محدث بحرانی)

اشاره

آنجا که وی کلام سید جزایری را در این مقام نقل نموده و آن را نیکو شمرده، مگر این که به حجیت عقل فطری صحیح تصریح کرده و حکم به مطابقت عقل فطری با شرع و مطابقت شرع با عقل فطری نموده است.

سپس گفته است:

در هیچ یک از احکام فقهی (اعم از عبادات و معاملات) عقل غیر فطری دخالتی نداشته، و راهی به آنها (احکام فقهیه) نیست مگر شنیدن از معصوم علیه السلام، چرا که عقل مطلق از اطلاع بر مسائل فقهی و احکام شرعی قاصر و ناتوان است.

پس از آن فرموده است:

بله، باقی می ماند کلام نسبت به امور نظری که متوقف بر توقیف و استدلال شرعی نیست که در شرح آن می گوئیم:

اگر دلیل عقلی قطعی که به آن (مالا-یتوقف) تعلق گرفته بدیهی بوده و در ظهور بداهت همچون (الواحد نصف الاثنین) باشد، بدون شک عمل به آن درست و جایز است. و الا (چنانچه بدیهی نباشد)

۱- اگر دلیل عقلی و نقلی با دلیل عقلی قطعی تعارض نکرد پس مثل فرض قبلی عمل به آن درست است

۲- و اگر دلیل عقلی دیگری با دلیل عقلی قطعی تعارض نمود:

در صورتی که یکی از متعارضین به وسیله دلیل نقلی تأیید شود ترجیح با آن بوده و در مقام تعارض مؤید به دلیل نقلی را مقدم می کنند، لکن در فرضی که هیچ یک مؤید و مرجحی از ادله نقلی نداشته باشند جای اشکال و تأمل است.

اما اگر معارض با دلیل عقلی، دلیل نقلی باشد ترجیح با دلیل عقلی مؤید به نقلی است، منتهی در واقع تعارض بین عقلی و نقلی نبوده، بلکه دو دلیل نقلی با هم تعارض نموده و یکی از دو نقلی را باید بر دیگری مقدم داشت و اگر دلیل عقلی مزبور مؤید نقلی نداشته باشد مطابق با نظر سید جزایری باید نقلی را بر عقلی بدون مرجح مقدم نمود هرچند اکثر با این حکم مخالف اند و این (صور و شقوقی که احکامشان بیان گردید) نسبت به دلیل عقلی مطلق بود. اما دلیل عقلی به معنای اخص یعنی عقلی فطری که از خیالات فاسده به دور بوده و خود

از ناحیه خداوند حجت و برهان می باشد هرچند چنین عقلی در مردم به ندرت یافت می شود، لکن مع ذلک در صورتی که این قبیل از دلیل عقلی با نقلی تعارض کند در ترجیح دادن نقلی بر آن اشکال و تأمل است.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (حتی ألاحظ ما فرّع علی ذلک) چیست؟

ج: مراد سخنان محدث جزایری است که شرحی بر تهذیب شیخ طوسی نوشته و سخنان محدث استرآبادی را با آب و تاب در مقدمه آن نقل نموده است. و گفته است که:

من نیز این کلام را قبول دارم سپس فرموده: اگر کسی به ما اخباریین اعتراض کند که شما با این تقسیمات عقل را منعزل کرده اید و ارزشی برای آن قائل نشدید. پس عقل چه محلی از اعراب دارد؟

پاسخ می دهیم که: خیر، ما برای عقل در حوزه ادراکاتش ارزش قائل هستیم. فی المثل امور بدیهی از جمله علم فقه مربوط به عقل بوده و حاکم علی الاطلاق در آن عقل است. لکن در مسائل نظری دو صورت دارد:

۱- هرکجا که عقل حکم به مطالبی کند و از جانب شارع دلیلی برخلاف آن حکم عقل صادر نشده باشد حکم عقل دارای ارزش است، و یا هرکجا که عقل حکمی دارد که از جانب شرع هم یک دلیل نقلی مؤید و موافق آن و یک دلیل نقلی مخالف آن، حکم عقل دارای ارزش بوده و برای آن دلیل نقلی موافق رجحان قائل می شویم.

۲- لکن آنجا که عقل حکم به وجوب کرده و نقل حکم به حرمت یا عقل حکم به حسن کرده و نقل به قبح و دلیل دیگری هم که مؤید حکم عقل باشد در دست نیست چنانچه میان حکم عقل و نقل تعارض واقع شود، ما در این مورد دلیل نقلی را بر دلیل عقلی مقدم می داریم.

سپس فرموده:

این اصل و قاعده مسلمی است که مسائل کثیره ای بر آن مبتنی می باشد.

* جناب شیخ چه پاسخی به سخنان مرحوم سید جزایری می دهد؟

ج: می فرماید: ای کاش می دانستم وقتی که عقل؛ قاطع و جازم به صدور حکمی شد، چگونه ممکن است که خود (عقل) دوباره به طور قاطع و جازم حکمی برخلاف آن حکم مقطوع صادر کند.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید:

اینکه شما گفتید: هذا اصل یبتنی علیه مسائل کثیره، متأسفانه کتاب تهذیب را در اختیار ندارم تا یک به یک آن فروع را بررسی کرده، پاسخ دهم.

سپس شیخ می فرماید: اینکه فرمودید: در تعارض حکم عقل نظری با دلیل نقلی، ما دلیل نقلی را مقدم می داریم، این یک امر ناممکن است، چرا که سخن ما در حکم عقل قطعی است، و دلیل نقلی هم یا قطعی است یا ظنی، و لذا حاصل سخن شما این می شود که:

اگر قطع حاصله از مقدمات عقلیه با قطع و یا ظن حاصله از دلیل شرعی تعارض نمود ما آن قطع و ظن حاصله از دلیل شرعی را مقدم می داریم، به نظر ما (شیخ) از محالات است، و حاصل و نتیجه سخن شما حکم به متنافیین است و از عقل سلیم بر نمی آید.

* به نظر شما اشکال عمده سید جزایری در کجاست؟

ج: در اینجا که میان دو قطع تعارض قائل است، آن هم به دو قطعی که در آن واحد و از منبع واحد صادر می شود و حال آنکه تعارض شروطی دارد.

* به نظر شما چرا دو قطع با یکدیگر تعارض نمی کنند؟

ج: زیرا مستلزم قطع به متنافیین است. یعنی مکلف در آن واحد هم قطع به وجوب یک مسئله داشته باشد هم قطع به حرمت آن. از طرفی تعارض شروطی دارد که باید بررسی شود.

* تعارض در کجا معقول است؟

ج: میان دو اماره ظنی ای که شأنیّت دارند، مفید ظن باشند و لو بالفعل در اثر ابتلاء به معارض مفید ظن فعلی نیستند.

* با توجه به مطالب فوق خلاصه پاسخ شیخ به سید جزایری چیست؟

ج: اینست که: چنانچه دلیل عقلی در ما قطع ایجاد کند ممکن نیست از دلیل نقلی قطع به خلاف حاصل شود زیرا معنای قطع به امری از راه عقل این است که احتمال خلاف صفر است و حتی احتمال طرف دیگر هم با قطع به این طرف قابل جمع نیست تا چه رسد به ظن به طرف دیگر با قطع به آن طرف یعنی سخن شما مستلزم قطع به متنافیین است.

همان طور که اگر از دلیل نقلی قطعی حاصل شود ممکن نیست بعداً از دلیل عقلی قطعی بر خلاف آن صادر شود و لذا تعارض میان دو دلیل که یکی عقلی و یکی نقلی است، محال است.

* مراد از عبارت (فی الجملة...) در متن شیخ چیست؟

ج: اینست که: مرحوم بحرانی اجمالاً در این مسئله با این دو نفر موافق است نه اینکه به طور مطلق احکام عقلیه را مسلوب

الحجّیه بدانند، خیر، در آن تفصیل قائل شده و عقل فطری را حجّت دانسته است.

ص: ۱۰۷

* محدث بحرانی در مقدمه کتاب «الحدائق الناضرة» پیرامون عقل چه فرموده است؟

ج: فرموده است عقل دارای دو شعبه است:

الف: عقل فطری بالمعنی الاخص

ب: عقل فطری بالمعنی الاعم.

* مراد محدث بحرانی از عقل فطری بالمعنی الاخص چیست؟

ج: عقلی است که به خلقت خدادادی خود باقی مانده و از افتادن در دام شبهات، اوهام و خیالات، مصون مانده است. یعنی همان عقل ناب و خالص که حجّت باطنی الهی بر افراد بشر می باشد.

* مراد بحرانی از عقل فطری بالمعنی الاعم چیست؟

ج: عقول اکثر مردم است، که تحت تأثیر هواها و هوسها، القاء شبهات، خیال گرایی ها و اوهام واقع شده و چهره آن، مقداری منکشف شده است.

* قانون ملازمه در اصول، مربوط به کدام یک از این دو قسم عقل می باشد؟

ج: مربوط به عقل فطری بالمعنی الاخص.

* مقصود محدث بحرانی از این تقسیم بندی عقل چیست؟

ج: اینست که: عقل فطری بالمعنی الاعم:

۱- در احکام فقهیه شرعیّه (یعنی: حلال و حرام الهی) دخالتی نداشته و باید احکام شرعیّه را از کتاب و سنت تحصیل نمود. چرا؟ زیرا که احکام الله توقیفی هستند، یعنی: متوقف اند بر شنیدن از معصومین علیه السلام که زبان شارع می باشند، پس مدخلیتی برای عقل وجود ندارد چه عقل بدیهی و چه عقل نظری.

۲- اما در احکام غیر شرعیّه که توقیفی نیستند، مثل اعتقادات و معاملات حکمش دارای ارزش است، یعنی: اگر حکم به امتناع اجتماع نقیضین و یا ضدّین و یا ... نمود، حکمش ارزشمند است.

* نظر بحرانی در تقدّم دلیل نقلی بر عقلی یا بالعکس چیست؟

ج: اینست که:

۱- اگر عقل نظری (استدلالی) بر چیزی حکم نمود و دلیلی نقلی و یا عقلی دیگری بر خلاف و یا وفاق آن نبود، این حکم

عقلی دارای ارزش است.

۲- و اگر عقل نظری بر چیزی حکمی صادر کند، لکن دلیل دیگری از عقل و نقل مطابق حکم عقل باشد، باز این حکم عقلی دارای ارزش است،

۳- و اگر عقل نظری حکمی صادر نمود و مبتلای به معارض شد، این معارض دو صورت

ص: ۱۰۸

دارد:

یا این است که معارض یک دلیل عقلی است، و یا این است که معارض یک دلیل نقلی است،

اگر معارض حکم عقل باشد، خود دو صورت دارد از جمله اینکه:

۱- یا اینست که: یکی از دو دلیل عقلی مؤیدی از دلیل شرعی دارند که در این صورت آن حکم عقلی که مؤید دارد، ترجیح داده می شود. فی المثل:

یک دلیل می گوید: جهان ماده متغیر است.

هر متغیری حادث است.

پس جهان ماده حادث است.

و یک دلیل می گوید: جهان مخلوق خالق قدیم است

مخلوق قدیم هم قدیم است.

پس جهان مخلوق قدیم است

حال روایات بسیاری دلالت بر حدوث جهان دارند، لذا ما دلیل عقلی اول را ترجیح می دهیم.

۲- یا اینست که: هیچ یک از دو حکم و دلیل عقلی معارض، مؤیدی از دلیل شرعی ندارند.

فی المثل:

یک دلیل عقلی می گوید: جسم مرکب از هیولا و صورت است. دلیل عقلی دیگر منکر این ترکیب است و می گوید بسیط است. از طرفی هم هیچ گونه آیه و روایتی در این باره وجود ندارد. حال چه باید کرد؟

آیا می توان از روی اختیار یکی از دو حکم را مقدم داشت؟

پاسخ اینست که: اگر دلیل معارض با این حکم عقل یک حکم و دلیل عقلی باشد خود دارای دو صورت است.

۱- گاهی دو دلیل نقلی وجود دارد که معارض یکدیگرند، و لکن حکم عقل با یکی از آن دو موافق است

در اینجا:

حکم عقل موجب رجحان یکی از این دو دلیل بر دیگری می شود، امّا در حقیقت این تعارض میان عقل و نقل نمی باشد،

بلکه تعارض میان دو نقل می باشد و عقل مؤید یکی از آن دو می باشد.

فی المثل:

ص: ۱۰۹

روایاتی دلالت بر جسمانی بودن خداوند دارند، و روایاتی دلالت بر عدم جسمانیت او.

و دلیل عقلی مؤید عدم جسمانیت است.

در اینجا:

روایات دسته دوم را که مؤید عقل واقع شده اند برمی‌گزینیم.

۲- گاهی یک دلیل عقلی داریم و یک دلیل نقلی، که در تعارض با یکدیگرند.

فی المثل:

آیات و روایات اثبات کننده معاد جسمانی هستند، و لکن عقل برخی افراد به دلیل اعتقاد به اعاده معدوم معاد جسمانی را منکر شده و می‌گویند: معاد روحانی است.

در این حال:

ما (اخباریین) دلیل نقلی را ترجیح داده و بر دلیل عقلی مقدم می‌داریم

* نظر محدث بحرانی پیرامون عقل فطری بالمعنی الاخص در ما نحن فیه چیست؟

ج: اینست که:

اگر دلیل نقلی در تعارض با آن وجود نداشته باشد عقل فطری معتبر است

و اگر دلیل نقلی در تعارض با آن وجود داشته باشد، تقدّم هر یک بر دیگری کاری مشکل است.

ص: ۱۱۰

۱- و لا ادري كيف جعل الدليل النقلى فى الاحكام النظرية مقداً على ما هو فى البداهه من قبيل (الواحد نصف الاثنين) مع ان ضروريات الدين و المذهب لم يزد فى البداهه على ذلك.

۲- و العجب (۱) ممّا ذكره فى الترجيح عند تعارض العقل و النقل، كيف يتصوّر الترجيح فى القطعيّين؟! و أىّ دليل على الترجيح المذكور؟

۳- و أعجب من ذلك: الاستشكال فى تعارض العقليّين من دون ترجيح!! مع أنّه لا اشكال فى تساقطهما و فى تقديم العقلى الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام على الدليل النقلى، مع أنّ العلم بوجود الصانع اما أن يحصل من هذا العقل الفطرى أو ممّا دونه من العقليّات البديهيه، بل النظريّات المنتهيه الى البداهه.

۴- و الذى يقتضيه النظر - وفاقاً لاكثر أهل النظر - أنّه:

كلّما حصل القطع من دليل عقلى فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلى؛ و ان وجد ما ظاهره المعارضه فلا بدّ من تأويله ان لم يمكن طرحه.

و كلّما حصل القطع من دليل نقلى - مثل القطع الحاصل من اجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً - فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلى، مثل استحاله تخلف الاثر عن المؤثر. و لو حصل منه صوره برهان كانت شبهه فى مقابله البديهيه، لكن هذا لا يتأتّى فى العقل البديهى من قبيل «الواحد نصف الاثنين» و لا فى العقل الفطرى الخالى عن شوائب الاوهام؛ فلا بدّ فى موارد هما من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه، لأنّ الادله القطعيه النظرية فى النقليات مضبوطه محصوره ليس فيها شىء يصادم العقل البديهى أو الفطرى.

ترجمه:

(اشكالات شيخ به گفتار محدث بحرانی)

۱- نمى دانم كه مرحوم بحرانی چگونه دليل نقلی را در احكام نظری بر آنچه بديهی است همچون (الواحد نصف الاثنين) مقدم قرار داده با اينكه ضروريات دين و مذهب در بدهت بیش از اين نمى باشند؟

۲- تعجب مى کنم از آنچه ایشان (بحرانی) در مقام ترجیح هنگام تعارض دليل عقلی با نقلی ذکر فرموده، زیرا ترجیح در تعارض میان دو دليل قطعی چگونه تصور مى شود؟ و کدامين دليل بر ترجیح مذکور دلالت دارد.

۳- عجیب تر از مطلب قبل، اشکال و حکم به تأمل ایشان در تعارض دو دليل عقلی است

١- فى بعض النسخ بعد قوله « و العجب » وردت هذه العبارة: و لا أدرى كيف جعل الدليل النقلى فى الاحكام النظرىه مقدا على ما هو فى البداهه من قبيل « الواحد نصف الاثنى »، مع أن ضرورىات الدين و المذهب لم يزد فى البداهه على ذلك.

بدون رجحان یکی بر دیگری با اینکه تردیدی در تساقط این دو نمی باشد، و در تقدیم عقل فطری خالی از شوائب اوهام بر دلیل نقلی معارض با آن است.

با اینکه علم به وجود صانع یا از همین دلیل عقلی فطری حاصل می شود یا از دلیل عقلی بدیهی یا احیاناً از دلایل عقل نظری که منتهی به عقل بدیهی می شود.

۴- آنچه را که فکر و اندیشه اقتضا می کند و مورد وفاق اکثر اندیشمندان است این است که:

الف: هرگاه از دلیل عقلی نسبت به چیزی قطع حاصل شود پس جایز نیست که دلیلی نقلی با آن معارضه کند هرچند دلیلی یافت شود که ظاهرش معارضه است و ناگزیر از تاویل آن هستیم اگر طرحش ممکن نباشد.

ب: و هرگاه از دلیل نقلی نسبت به چیزی قطع حاصل شود، مثل قطع حاصل از اجماع تمام ادیان الهی بر حدوث زمانی عالم، که ممکن نیست قطعی از دلیل عقلی برخلاف آن حاصل شود مثل دلیل عقلی (استحاله تخلف اثر از مؤثر).

و اگر هم از دلیلی عقلی قطع حاصل شود در واقع صورت برهان است که در مقابل قطع حاصل از دلیل نقلی شبهه ای بیش نیست.

و این (تعارضی که ذکر شد) هرگز در عقل بدیهی از قبیل (الواحد نصف الاثنین) یا عقل فطری خالی از شوائب اوهام جاری نمی باشد، چه آنکه ادله قطعیّه نظریّه در نقلیات، مضبوط، محصور و مشخص اند و در بین آنها دلیلی نیست که با عقل بدیهی یا فطری تصادم و تعارض کند.

تشریح المسائل* اولین انتقاد و اشکال شیخ به محدث بحرانی چیست؟

ج: از آقای بحرانی می پرسد شما که گفتید: عقل در احکام فقه مدخلیتی ندارد (چه عقل بدیهی و یا استدلالی) آیا در ضروریات دین مثل وجوب نماز یا ضروریات مذهب، مثل وجوب خمس در غیر غنائم دار الحرب هم نیازی به شنیدن از معصوم داریم؟ و این موارد متوقف به توقیف بوده و نیازی به تمسک به دلیلی نقلی دارند یا اینکه، همان ضرورت و بداهت کافی است.

قطعا محدث بحرانی خواهد گفت: همان ضرورت و بداهت کافی است و این امور متوقف بر توقیف نیستند.

لذا شیخ اشکال می کند که: مگر احکام عقل بدیهی مثل حسن احسان و قبح ظلم که مورد قبول عقلای عالم است، ضرورت و بداهتشان کمتر است از ضروریات دین و مذهب، که

ضرورت در اینجا کافی، لکن در آنها کافی نباشد؟

* آیا در کلام محدث بحرانی دلیل نقلی بر دلیل عقلی بدیهی، مقدم داشته شد؟

ج: خیر، برخلاف این ادعای شیخ ایشان در صدر مقاله فرمود:

اگر دلیل عقلی قطعی که در ظهور و بدهت مثل (الواحد نصف الاثنين) باشد بلاشک عمل به آن جایز است.

* پس مسئله تعارض میان دلیل عقلی و نقلی و تقدم دلیلی نقلی در کلام ایشان چیست؟

ج: مراد ایشان تعارض میان دلیل عقلی و نقلی در غیر عقلی بدیهی است.

* دلیل شما بر مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که: در ادامه بحث فرمود! ولی در غیر دلیل عقلی بدیهی مسئله به دو صورت است:

الف: اینکه دلیل عقلی و نقلی با آن تعارض نداشته باشد.

ب: اینکه معارض داشته باشد و الخ.

در نتیجه: این انتقاد شیخ به محدث بحرانی وارد نیست.

* دومین انتقاد و اشکال شیخ به محدث بحرانی چیست؟

ج: اینست که شما که گفتید:

اگر قطع حاصل از دلیل عقلی با قطع حاصل از دلیل نقلی تعارض نمود ما نقل را مقدم می داریم.

ما در جواب شما می گوئیم: وقتی فرض نمودیم که دو دلیل هر دو قطع آوردند چگونه ممکن است یکی را بر دیگری ترجیح داد و حال آنکه فوق قطع حالت دیگری وجود ندارد تا مرجح، مرجح را به آن مرتبه برساند و در نتیجه دلیل راجح، بر مرجحش مقدم شود.

لکن این از محالات است، زیرا که اگر از راه عقل قطع به امری حاصل شد احتمال طرف مخالف صفر می شود، یعنی: از طریق شرع نیز احتمال خلاف آن داده نمی شود تا چه رسد به ظن بر خلاف.

* آیا این اشکال دوم شیخ بر محدث بحرانی وارد است؟

ج: در صورتی که دو دلیل شأنی مراد باشد خیر، زیرا در باب تعارض ادله داریم که اگر دو دلیل شأنی با هم تعارض نمودند

یکی از آن دو می تواند به وسیله مرجّحی به مرحله فعلیت رسیده و دیگری در مرتبه شأئیت باقی بماند.

حال: اگر به وسیله مرجح یکی از دو دلیل به مرحله فعلیت رسید تقدّم آن بر دیگری چه اشکالی دارد و لذا با توجّه به ادلّه وجوب، ترجیح درباره تعارض این رجحان توجیه پذیر است

ص: ۱۱۳

و اگر مراد همانی باشد که جناب شیخ برداشت نموده که خود پاسخ داده است.

* سومین اشکال و ایراد شیخ بر محدث بحرانی چیست؟

ج: به اخباری می گوید: شما که گفتید اگر دو حکم عقلی نظری با هم تعارض کنند و هیچ یک از آن دو مرجحی نداشته باشند در تقدّم داشتن یکی بر دیگری اشکال است، در پاسخ شما می گوئیم که:

اولاً: به فرض هم که بپذیریم دو حکم عقلی قطعی با هم تعارض کنند، خوب «اذا تعارضا تساقطا» و این از قوانین کاملاً روشن باب تعارض است.

ثانیاً: اگر از یک دلیل عقلی، قطع به چیزی حاصل شد، محال است از راه دلیل عقلی، قطع به خلاف آن حاصل شود.

* چهارمین اشکال و ایراد شیخ بر محدث بحرانی چیست؟

ج: ایراد چهارم شیخ به جمله پایانی محدث بحرانی است که عنوان نمود اگر عقل فطری سالم با یک دلیل نقلی تعارض کنند در تقدیم دلیل نقلی جای تأمل و اشکال است. لذا شیخ پاسخ می دهد که نه تنها جای تردید و اشکال نیست، بلکه باید دلیل نقلی طرح و دلیل فطری خالص اخذ شود. زیرا اثبات صانع و دیگر معارف دین مثل شناخت انبیاء... با همین عقل فطری سالم حاصل می شود، یعنی: هر دلیل نقلی که با عقل فطری خالی از شوائب اوهام تعارض کند، مطرود است و این یک حکم و قاعده کلی و مسلمی است که در تمام موارد اجرا می شود. بنابراین سخن جناب بحرانی محلّ تعجب است.

ص: ۱۱۴

فان قلت: لعلّ نظر هؤلاء في ذلك الى ما يستفاد من الاخبار (مثل قولهم عليه السلام «حرام عليكم أن تقولوا بشي ء ما لم تسمعه منّا»^(١))

و قولهم عليه السلام: «لو أنّ رجلا- قام ليله و صام نهاره و حجّ دهره و تصدّق بجميع ماله و لم يعرف ولا-يه ولىّ الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب»^(٢)

و قولهم عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا و كذا»^(٣) الى غير ذلك^(٤) من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها حججه عليه السلام، فكلّ حكم لم يكن الحجّج واسطه في تبليغه لم يجب امتثاله، بل يكون من قبيل (اسكتوا عمّا سكت الله عنه)^(٥)، فإنّ معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه ما؛ و حينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطه الحجّج ملغى في نظر الشارع و ان كان مطابقا للواقع، كما يشهد به تصريح الامام عليه السلام بنفى الثواب على التصدّق بجميع المال مع القطع بكونه محبوبا و مرضيا عند الله.

و وجه الاستشكال في تقديم الدليل النقلى على العقلى الفطرى السليم ما ورد من النّقل المتواتر على حجّج العقل^(٦)، و أنّه حجه باطنه^(٧)، و أنّه ممّا يعبد به الرحمن و يكتسب به الجنان^(٨)، و نحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجه من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطنى الذى هو شرع من داخل، كما أنّ الشرع عقل من خارج^(٩).

و ممّا يشير الى ما ذكرنا من قبل هؤلاء: ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافيه- في جملة كلام له في حكم ما يستقلّ به العقل - ما لفظه:

انّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شى ء أو تركه أو لا يجب، اذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهه نقل قول المعصوم عليه السلام أو تقريره، لا- أنّه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب، مع حصولهما من أىّ طريق كان^(١٠)، انتهى موضع الحاجة.

ص: ١١٥

- ١- الوسائل: ج ١٨ ص ٤٧ ب ٧ من أبواب صفات القاضى ح ٢٥ و فى المصدر « اما انه شر عليكم....».
- ٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٢٥ ب ٦ من أبواب صفات القاضى ح ١٣ و ص ٤٤ ب ٧ من تلك الابواب ح ١١.
- ٣- الوسائل: ج ١٨ ص ٥١ ب ٧ من أبواب صفات القاضى ح ٣٧.
- ٤- الوسائل: ج ١٨ ص ٤١ ب ٧ من أبواب صفات القاضى.
- ٥- عوالى اللئالى: ج ٣ ص ١٦٦ ح ٦١.
- ٦- الكافى: ج ١ ص ٢٥ ح ٢٢.
- ٧- الوسائل: ج ١١ ص ١٦٢ ب ٨ من أبواب جهاد النفس ح ٦.
- ٨- الوسائل: ج ١١ ص ١٦٠ ب ٨ من أبواب جهاد النفس، ح ٣.
- ٩- تفصيل النشأتين للراغب الاصفهانى: ص ٥١.

١٠- (١٠) - شرح الوافيه (في مقام بيان المسائل المتفرقه) « مخطوط » : ص ٨٢ س ١١ ذيل قوله : و الاول ما يستقل بحكمه .

توجیه نظر اخباریها توسط شیخ

اشاره

۱- پس اگر بگوییم: شاید نظر اخباریها در ترجیح نقل بر عقل به خاطر اموری است که از اخبار استفاده می شود، مثل این سخن معصوم علیه السلام که، (بر شما حرام است چیزی را که از ما نشنیده اید بگویید.) و این سخن معصوم علیه السلام که؛ (اگر مکلفی شبها به عبادت برخیزد و روزها روزه بگیرد و همه ساله حج بگذارد و تمام دارایی اش را ببخشد، لکن ولایت ولی الله را نشناسد تا اعمالش به راهنمایی او (ولی) باشد و او (ولی) را والی خود قرار دهد، اجر و پاداشی نزد خدا برای او نمی باشد.)

و این سخن معصوم (علیه السلام) که:

کسی که به غیر شنیدن از معصومی به خدا نزدیک شود پس او ... و ... و غیره این روایات از جمله اینکه تنها اتیان و امتثال احکام الهی لازم است که حضرت معصومین آنها را تبلیغ کرده اند. بنابراین: هر حکمی که حجّت خدا در تبلیغ آن واسطه نباشد اطاعتش واجب نیست، بلکه از قبیل (اسکتوا عما سکت الله عنه) می باشد چه آنکه معنای سکوت خداوند از آن؛ امر نکردن به اولیائش در تبلیغ آن است.

بنابراین: حکمی که بدون وساطت معصوم علیه السلام بیان شود در نظر شارع بی اعتبار است اگرچه مطابق با واقع باشد.

همان طور که تصریح امام به نفی ثواب بر صدقه دادن تمام مال با قطع به اینکه (این عمل) محبوب و مورد پسند نزد خداست شهادت بر این بی اعتباری عند الشارع می دهد.

۲- اما وجه اشکال (اخباریین) در تقدیم دلیل نقلی بر عقلی فطری سالم، اخبار متواتره است بر حجّیت عقل و اینکه عقل حجّت باطن است، و خدای رحمان به وسیله آن عبادت، و بهشت بدان تحصیل می شود، و امثال این تعبیرات که از آنها استفاده می شود که، عقل سالم نیز حجّتی است از حجّت های حق تعالی.

پس حکم کشف شده، به وسیله عقل حکمی است که رسول باطنی یعنی: شرع داخلی آن را تبلیغ نموده، همان طور که حکم مستکشف به واسطه شرع حکمی است که عقل خارجی واسطه در تبلیغ آن می باشد.

۳- از جمله کلماتی که اشاره دارد به آنچه ما از طرف اخباریین در توجیه مقالاتشان آوردیم، عبارتی است از مرحوم سید صدر در شرح وافی در ضمن عبارتش تحت "عنوان حکم مستقلات عقلیه مبنی بر اینکه معلوم است زمانی انجام فعلی یا ترک آن واجب یا غیر واجب است که ظن یا قطع به وجود یا حرمت و یا غیر این دو و از طریق گفتار معصوم یا فعل و یا

تقریر او حاصل شده باشد. نه اینکه از هر طریق حاصل شد واجب الامتثال باشد.

تمام شد محل حاجت از کلام سید صدر

تشریح المسائل* جهت بحث شیخ در اینجا در توجیه سخنان اخباریها نسبت به مباحث قبلی چگونه است؟

ج: در بحث های قبلی در پاسخ به اخباریین که می گفتند؛ قطع حاصل از مقدمات عقلیه فاقد ارزش است، قطع حاصل از مقدمات عقلیه را دارای ارزش می دانست و کثرت خطا را در استدلالات عقلیه رد می کرد، لکن در اینجا جهت توجیه سخن اخباریها نگاه به بحث را عوض نموده می فرماید:

شاید مراد اخباریها در عدم حجیت عقل استدلالی، کثرت خطا نبوده، بلکه با توجه به یک سری روایات و منابع نقلی چنین اظهار نظری کرده اند. از قبیل:

- حرام علیکم ان تقولوا بشیء ما لم تسمعوا منا

- لو ان رجلا قام ليله و صام نهاره و حجّ دهره ...

- من دان الله بغير سماء من صادق (عليه السلام) فهو ...

* توجیه شیخ از روایات فوق و امثال آن در توجیه سخنان اخباریها چیست؟

ج: اینست که: احکام الله واقعی در لوح محفوظ بر دو دسته اند:

۱- احکامی که توسط حجج الهی به بندگان رسیده و واجب الاتباع می باشند.

۲- احکامی که از طریق حجج الهی و ماموران معصوم به دست ما نرسیده و واجب الاتباع نمی باشند، بلکه داخل اند در (اسکتوا عما سکت الله عنه).

یعنی: آنچه را که خداوند در مورد آن سکوت کرده شما هم نسبت به آن ساکت باشید. پس:

هر حکمی و حقی که از طریق حجّت به دست آمده واجب الاتباع است نه هر حکمی، و لو از راه حکم عقل باشد. فی المثل، در حدیث (ان رجلا قام ليله تا ما كان له على الله ثواب) که می گوید:

اگر کسی بدون راهنمایی ولی خدا و تنها به حکم عقل خودش، تمام اموالش را در راه خدا انفاق کند ثوابی نخواهد داشت، با اینکه صدقه و بخشش کاری مطلوب و مورد رضایت پروردگار است، و لکن چون بر اساس فرمان عقل بوده و نه به دلالت ولی خدا، فاقد ارزش است.

لذا شاید پشتوانه و منبع اخباریها در اثبات عدم حجیت حکم عقل این گونه روایات باشد و نه آن استدلال قبلی که گذشت.

* آیا این تقریر و توجیه شیخ از سخنان اخباریها قابل قبول است؟

ج: خیر، زیرا اگر مدرک و دلیل اخباریون این اخبار باشد باید گفت این اخبار اطلاق داشته و میان عقل فطری سالم از اوهام و عقل فطری مطلق و یا عقل بدیهی و نظری تفاوتی قائل نشده، بلکه مطلق حکم عقل را فاقد ارزش و مردود می شمارد.

* اگر این اخبار مطلق، احکام عقلی را مردود دانسته پس چرا محدث بحرانی و امثالهم، حکم عقل فطری خالص را حجّتی از حجّت های خدا دانسته اند؟

ج: سرّ مطلب این است که در مقابل روایات مذکوره دسته دیگری از روایات متواتره وجود دارد که علت این استثناء شده اند. از جمله:

۱- العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان

۲- انّ لله على الناس حجّتين: حجّه ظاهره و حجّه باطنه اما الظاهره فالانبياء و الرسل و الائمه و اما الباطنه فالعقول.

* اگر اشکال شود که این دو دسته روایت متعارض اند اخباریها چه پاسخی دارند؟

ج: تعارض را قبول دارند، لکن براساس قانون متعارضین یعنی (الجمع مهما امکن اولی من الطرح)

و از نظر آنها وجه الجمع این احادیث به حسب ظاهر متعارض، اینست که: حکم عقل به طور مطلق حجّت نمی باشد مگر حکم عقل فطری.

* نظر شیخ پیرامون رأی فوق از اخباریین چیست؟

ج: می فرماید: از عبارات سید صدر در شرح وافیه چنین استفاده می شود که شاید مستند اخباریها در ردّ احکام عقلیه این روایات باشد. چرا؟

زیرا ایشان در مقاله اش فرمود که اگر از راه قول و فعل و تقریر معصوم به حکمی از احکام (از قبیل: وجوب و یا حرمت) قطع یا ظن، حاصل نمودیم، اطاعت از آن حکم واجب است.

لکن اگر از طرق دیگر و لو حکم عقل قطعی، قطع یا ظن به وجوب و یا حرمت چیزی پیدا شد حجّیت ندارد.

* جناب شیخ چه پاسخی به این رأی سید صدر و اخباریها می دهد؟

ج: پاسخ در متن بعد آمده است.

١- قلت أوّلاً: نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجّة في وجوب اطاعه حكم الله سبحانه، كيف! و العقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشىء الفلانى و علم بوجوب اطاعه الله لم يحتج ذلك الى توسط مبلغ.

٢- و دعوى «استفاده ذلك من الاخبار» ممنوعه، فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالاحكام الشرعيه بالعقول الناقصه الظّنيه، على ما كان متعارفاً في ذلك الزّمان من العمل بالاقيسه و الاستحسانات، من غير مراجعه حجج الله بل في مقابلهم (عليه السلام) و أنّ فادراك العقل القطعيّ للحكم المخالف للدليل الثّقلى على وجه لا- يمكن الجمع بينهما في غايه التّدره، بل لا- نعرف وجوده، فلا- ينبغى الاهتمام به في هذه الاخبار الكثيره، مع أنّ ظاهرها ينفى حكومه العقل و لو مع عدم المعارض.

٣- و على ما ذكرنا يحمل ما ورد (من أنّ دين الله لا يصاب بالعقول) (١)

٤- و اما نفى الثّواب على التّصدّق مع عدم كون العمل به بدلاله وليّ الله، فلو ابقى على ظاهره تدلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطريّ الخالى عن شوائب الاوهام، مع اعترافه بأنّه حجّه من حجج الملك العلام. فلا بدّ من حمله على التّصدّقات الغير المقبوله، مثل التّصدّق على المخالفين، لاجل تدبيرهم بذلك الدّين الفاسد، كما هو الغالب في تصدّق المخالف على المخالف. كما في تصدّقنا على فقراء الشّيعه، لاجل محبتهم لامير المؤمنين عليه السلام و بغضهم لاعدائه؛ او على أنّ المراد حبط ثواب التّصدّق، من أجل عدم معرفه لوليّ الله تعالى او على غير ذلك.

٥- و ثانياً، سلّمنا مدخلية تبليغ الحجّه في وجوب الاطاعه، لكنّنا اذا علمنا اجمالاً بأنّ حكم الواقعه الفلانيه لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّه- مضافاً الى ما ورد من قوله، صلّى الله عليه و آله، في خطبه حجّه الوداع: «معاشر الناس! ما من شىء يقربكم الى الجنّه و يباعدكم عن النّار الاّ أمرتكم به، و ما من شىء يقربكم الى النّار و يباعدكم عن الجنّه الاّ و قد نهيتكم عنه» (٢) ثمّ أدركنا ذلك الحكم اما بالعقل المستقلّ و اما بواسطه مقدمه عقليه، نجزم من ذلك بأنّ ما استكشفتناه بعقولنا صادر عن الحجّه، صلوات الله عليه، فيكون الاطاعه بواسطه الحجّه.

٦- الا أن يدعى: أنّ الاخبار المتقدّمه و أدله و وجوب الرجوع الى الاثمه، صلوات الله عليهم، تدلّ على مدخلية تبليغ الحجّه و بيانه في طريق الحكم، و أنّ كلّ حكم لم يعلم من طريق السّماع عنهم عليهم السلام و لو بالواسطه، فهو غير واجب الاطاعه و حينئذ فلا يجدى مطابقه الحكم المدرك لما صدر عن الحجّه عليه السلام.

ص: ١١٩

١- الكافي، ج ١، ص ٥٧.

٢- المحاسن، ص ٢٧٨، وسائل الشّيعه، ج ٦، ص ٢٧.

(پاسخ شیخ از توجیهی که ذکر شد)

۱- می‌گوییم:

اولاً: تبلیغ حجّت را در وجوب اطاعت از حکم خداوند سبحان را به نحوی که اگر حکم از غیر آن حاصل شود واجب الامتثال نباشد، نمی‌پذیریم.

چگونه مطلب فوق قابل قبول است؟ درحالی که عقل بعد از آنکه دانست خدای تعالی به ترک فلان شیء راضی نیست و دانست که اطاعت حضرت حق واجب است، دیگر نیازی به توسّط مبلّغ ندارد. یعنی: همین مقدار معرفت عقلی کافی است.

۲- و این ادعا که وساطت و دخالت حجّت، از اخبار وارده استفاده می‌شود، قابل قبول نیست، زیرا مقصود از امثال این خبر مذکور عدم جواز استبداد در استنباط احکام شرعیّه به واسطه عقول ضعیف و ناقص است، به طوری که در زمان صدور این اخبار مرسوم بوده، توسط عمل به قیاس و استحسان و بدون مراجعه به حجّت‌های بر حقّ و وسائط میان خالق و مخلوق به دنبال کشف حکم بودند، بلکه در مقابل حضرات معصومین قرار داشتند.

و گرنه اگر مقصود از اخبار مذکور عدم جواز استبداد به احکام شرعی نباشد، پس این گونه نیست که ادراک عقلی در مخالفتش با مدلول دلیل نقلی به گونه ای باشد که جمع میان آن دو امکان پذیر نباشد، اگر هم چنین واقع شود در نهایت ندرت و کمی است، بلکه ما چنین چیزی ندیده ایم.

بنابراین: چنین اهمّی بر آن در این اخبار کثیره شایسته نیست، با اینکه ظاهر این اخبار حکومت عقل را و لو با عدم وجود معارض هم، نفی می‌کند.

۳- و بر معنایی که ما از اخبار نمودیم روایاتی از قبیل (من ان دین الله لا یصاب بالعقول).

۴- اما نفی ثواب بر تصدّق و عمل بدان بدون راهنمایی ولیّ الله، اگر آن روایت را به ظاهرش باقی بگذاریم دلالت بر این معنا دارد که اساساً به عقل فطری سلیم از شوائب اوهام نیز نباید اعتنا نمود، با اینکه آقای اخباری خود معترف است که این عقل حجّتی است از حجّت‌های حقّ و ملک علّام.

پس ناگزیریم از حمل آن (نفی ثواب بر تصدّق) بر نفی ثواب از تصدّقات غیر مقبول، مثل تصدّق بر اهل خلاف، به خاطر تدین و اعتقادشان به آن دین فاسد، چنانچه غالباً تصدّقات مخالفین بر یکدیگر با این انگیزه است. همان طوری که تصدّقات ما بر فقراء شیعه، به این جهت است که ایشان نسبت به مقام مقدّس امیر مؤمنان علیه السّلام محبّت داشته و از دشمنانش تبرّی جسته و آنها را مبعوض دارند؛

یا اینکه مقصود از آن، حبط ثواب تصدق است، به خاطر عدم معرفت (صدقه دهنده) نسبت به ولیّ الله است یا غیر از آن معانی دیگر.

۵- ثانیاً، به فرض که تبلیغ حجّت علیه السلام در وجوب اطاعت مدخلیت دارد.

لکن وقتی اجمالاً بدانیم که حکم فلان واقعه به اعتبار عام البلوی بودنش به طور قطع از حجّت علیه السلام صادر شده، علاوه بر خبری که از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله در حجّه الوداع بیان شده است مبنی بر اینکه: ای مردم نیست چیزی که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور کند، مگر آنکه شما را به آن امر نمودم، و نیست چیزی که شما را به جهنم نزدیک و از بهشت دور نماید، مگر آنکه شما را از آن نهی نمودم.

سپس حکم واقعه مزبور را یا به واسطه عقل مستقل و یا به واسطه مقدمات علمیّه عقلیه درک نماییم از آن (یعنی انضمام علم اجمالی به صدور حکم واقعه با روایت صادر از پیامبر صلی الله علیه و آله) یعنی: جزم و یقین پیدا می کنیم که حکم استکشاف شده به عقلمان از حجّت علیه السلام صادر شده است. پس اطاعت آن حکم به واسطه حجّت می باشد.

۶- مگر ادعا شود که اخبار مذکوره و ادله وجوب رجوع به ائمه طاهرين عليهم السلام دلالت دارند که تبلیغ حجّت و بیان او تنها راه رسیدن به حکم است و هر حکمی که از طریق شنیدن از ایشان نباشد هر چند با واسطه، پس اطاعتش واجب نیست. بنابراین: صرف مطابق بودن حکم درک شده به وسیله عقول ما با حکم صادر از حجّت (علیه السلام) فایده ای ندارد. زیرا، این حکم از طریق سماع از خود معصوم حاصل نشده است.

تشریح المسائل* جناب شیخ چه پاسخی از توجیه فوق بر سخنان سید صدر می دهد؟

ج: می فرماید اولاً- وجوب اطاعت از خدای حکیم از مستقلات عقلیه است و ما قبول نداریم که در این وجوب، تبلیغ حجّت لازم و دخیل باشد، بلکه معتقدیم که اگر عقل، قطع به ملزوم پیدا نمود بعد از آن به ملازمه هم قاطع شد، قطع به لازم حتمی است. و با حصول قطع متابعت حتمی و واجب است.

فی المثل:

اگر اطاعت از احکام مجعوله از جانب شارع محبوب و در برخی موارد واجب است، لکن حاکم به این وجوب، عقل است. و در آن فرقی نمی کند که حکم از طریق حجّت علیه السلام به مکلف رسیده باشد یا از غیر طریق معصوم، به عبارت دیگر: وساطت حجّت در وجوب اطاعت دخیل نمی باشد. همان طور که به نظر برخی از محققین وساطت حجّت در جعل احکام واقعیّه و

انشاء آن نیز دخیل نیست. چرا؟

زیرا حجّت (علیه السلام) حاکی و مبین حکم است و لذا محکی عنه باید قبل از حکایت موجود باشد.

* مراد شیخ از عبارت (کیف و العقل بعد ما عرف) در متن چیست؟

ج: اینست که: از اخبار مذکور، چنین استفاده می شود که غرض از وساطت حجّت رساندن حکم به مکلفین است، لذا وقتی واقع به دلیل عقلی برای مکلف روشن شد و دانست که آن واقع مطلوب مولی است و حضرت حق راضی به ترک آن نمی باشد و از طرفی عقلا برای او محرز گردید که اطاعت مولی هم واجب است، دیگر نیازی به دخالت و وساطت حجّت در لزوم و وجوب اطاعت نمی باشد. به عبارت دیگر:

وقتی غرض از تبلیغ، رسیدن به حکم واقعی است و کار حجج رساندن احکام واقعی است، اگر مکلف بدون وساطت حجّت به حکم واقعی دست پیدا کرد و اطاعت از مولی را نیز عقلا واجب دانست بر او لازم است به حکم واقعی عمل نماید و لو از هر طریقی که واقع را حاصل کرده باشد.

* برای تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل:

اگر دشمن مولی برای غارت اموال وی حرکت کند، از طرفی هم عبد این مولی از عزم دشمن مطلع شود، علاوه بر اینکه قدرت دفع دشمن را دارد و لکن به عذر اینکه مولی وی را امر به ردع و دفع ننموده، دفاع از حریم مولی را ترک کند و دشمن هم تصمیم خود را عملی نماید، تمام عقلاء این عبد را مذمت و مستحق مؤاخذه می دانند.

حال این حکم از این جهت است که، عبد پس از احراز رضایت و مطلوبیت امری بر مولی، در ترک مطلوب و خواسته او، معذور و مجاز نمی باشد. هرچند آن را صریحا از خود مولی نشنیده باشد و بدان امر نشده باشد.

* حکم عقل بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است:

۱- حکم عقل قطعی

۲- حکم عقل ظنی (مثل قیاس و استحسان)

* به نظر شیخ روایات مذکور (اول و سوم) در رد کدام یک از احکام فوق وارد شده است؟

ج: در مقام رد و کوبیدن حکم عقل ظنی

* در توجیه پاسخ مذکور چه دلیلی دارید؟

ج:

ص: ۱۲۲

اولاً: در تمام مواردی که، حکم عقل قطعی به امری داشته باشیم، موردی را که با حکم شرعی متعارض باشد و سبب مخالفت با واقع شود سراغ نداریم. یعنی: بدون مصداق است، بلکه آنچه مورد ابتلاء بوده همان عمل به قیاس و استحسان یعنی حکم عقل ظنی بوده و ربطی به حکم عقل قطعی ندارد.

ثانیاً: اگر این روایات بر اطلاقیان باقی باشند، و حکم عقل را به طور مطلق رد کنند، پس باید تفاوتی میان صورت معارضه و عدم معارضه قائل نشود و احکام عقلی را در هر صورت فاقد ارزش بدانند و حال آنکه جناب محدث بحرانی و سید جزایری گفتند: حکم عقل اگر معارض نداشته باشد، حجت است. در نتیجه باید مضمون روایات را حمل کنیم بر احکام عقلیه ظنیه.

* مراد شیخ از عبارت (و الّا فالادراک العقلی القطعی ...) در متن چیست؟

ج: اینست که:

اگر مقصود اخباری از اخبار مذکور عدم جواز استبداد به احکام شرعی نباشد، و تنها در مقام تخطئه ادراک عقلی باشد، مورد قبول ما نیست، زیرا ادراک عقلی این گونه نیست که در مخالفتش با مدلول دلیل نقلی قابل جمع نباشد اگر هم چنین چیزی واقع شود در نهایت ندرت است، تا آنجا که ما چنین چیزی ندیده ایم.

* مراد شیخ از عبارت (فلا ینبغی الاهتمام به ...) در متن چیست؟

ج: اینست که: دلالت این اخبار بر عدم حجّیت عقل و اعتنا نکردن به حکم آن و اختصاص امثال احکام به مواردی که، حجت واسطه در تبلیغ آن است، ضعیف و موهون می باشد. چرا؟

زیرا کمتر ادراک و حکم عقلی را می توان یافت که با دلیل نقلی به وجهی قابل جمع نباشد اگر هم پیدا شود در نهایت ندرت و کمی است.

پس حمل این اخبار کثیره بر فرد نادر المعدوم، غیر صحیح و قبیح است. فلذا درست نیست که بگوییم امام (علیه السلام) حجّت در بیان حجّت نبودن ادراکات عقلی که با مدلول ادله نقلیه اختلاف داشته، اهتمام شدید و سعی وافر نموده است. به طوری که جمع میان آنها ممکن نباشد، بلکه برخلاف آن می توان این اخبار را بر فرد شایع در عصر صدور این روایات که استبداد به احکام شرعیّه به عقول ناقصه ضعیف است، حمل نمود.

* آیا تمسک به ظاهر این اخبار با مذاق اخباریها سازگار است؟

ج: خیر، زیرا آنچه ظاهر این اخبار اقتضا می کند این است که عقل به طور مطلق حجت نبوده و ادراکاتش به طور کلی بی اعتبار است، حتی عقل فطری خالی از شوائب اوهام، و این برداشتنی است که خود اخباریها به آن ملتزم نیستند.

نتیجه اینکه: باید از ظاهر این اخبار رفع ید کرده و به همان معنایی که شیخ گفت حمل نمود.

* مراد شیخ از عبارت (مثل التصدق علی المخالفین...) چیست؟

ج: اشاره به این مطلب است که: توجیه قبلی نسبت به روایت دوّم معقول نمی باشد، و آنچه را که اخباریها در این روایت بدان استشهاد نموده اند بدین گونه دفع می کند که تصدق در این روایات بر تصدقات غیر مقبول حمل می شود. مثل تصدق اهل سنت بر هم مذهبانشان، چرا؟

زیرا تصدق آنها بر هم کیشانانشان به این جهت است که سنی بوده و نسبت به امیر مؤمنان و ائمه بغض دارند، همان طور که صدقات ما به فقراء شیعه به خاطر محبتشان به امیر مؤمنان و اهل بیت است.

حال: بلاشک، عقل نسبت به چنین تصدقاتی که از اهل خلاف صادر می شود حکم به حسن نمی نماید، بلکه آن را تقبیح می کند.

* آیا گواهی بر مطلب مذکور دارید؟

ج: بله، اعاده زکاتی است که اهل خلاف پس از شیعه شدن باید انجام دهند به عبارت دیگر: فتوای اخیار علماء این است که اگر مخالف بصیرت یافته به شیعه گرایید، ایمان حاصله در وی جبران اعمال او را نموده، لازم نیست طاعات و عبادات را قضا نماید مگر خصوص زکاتی که به اهل مذهبش داده است.

* علت این اعاده چیست؟

ج: این است که زکات را در محلی غیر از محل خودش قرار داده است. و تالی فاسد دارد.

* اگر اهل خلاف به شیعه تصدق کند و بعد شیعه شود آیا اعاده لازم دارد؟

ج: خیر، اگر مخالف به فقراء شیعه تصدق کند، انگیزه این تصدق هم نیاز و احتیاج افراد شیعه باشد نه تنها اعاده لازم ندارد، بلکه اجر و ثواب هم بر آن مترتب است همان طوری که ما در تصدق اهل کتاب اعم از یهود و نصاری به خاطر فقر و نیازشان مأجور و مثاب هستیم.

* مراد شیخ از عبارت (او علی ان المراد حبط ثواب....) چیست؟

ج: مراد، حبط و هدر رفتن اعمال قبلی است به واسطه معصیت متأخره. همان طور که تکفیر، محو شدن گناهان قبلی است به واسطه طاعت متأخره.

* آیا نمی توان گفت که روایت دوم (لو ان رجلا قام ليله....) در مقام رد حکم عقل ظنی است؟

ج: خیر، زیرا که احسان و تصدّق، امری مطابق با واقع و مورد رضایت شارع و مطلوب عقلا می باشد، مع ذلک ظاهر روایت می گوید: این حکم قطعی عقلی اگر بدون دلالت معصوم باشد

ص: ۱۲۴

فاقد ارزش است. بنابراین: آن توجیه قلبی را نمی پذیرد، لکن درعین حال به ظاهر این روایت نمی توان تمسک نمود. یعنی؛ اگر این حدیث به ظاهر اطلاقش باقی بماند، معنایش این است که، حکم العقل فاقد ارزش است، هرچند حکم قطعی عقل باشد و یا حکم عقل بدیهی باشد و یا حکم العقل بلامعارض باشد و یا اینکه حکم عقل فطری سالم باشد، و حال آنکه آقایان استرآبادی و جزایری بر حجیت حکم عقل در بدیهیات تصریح داشتند. و آقایان جزایری و بحرانی بر حجیت حکم العقل بدون معارض تصریح داشتند. حاصل مطلب: اینکه نه ما و نه اخباریها نمی توانیم قبول کنیم که این روایت به ظاهرش باقی مانده است.

* حال که نمی توانید روایت را به اطلاقه بپذیرید چه باید کرد؟

ج: باید آن را به نحوی توجیه نموده و برخلاف ظاهر حمل کنیم.

* نظر شیخ در مقام توجیه این روایت چیست؟

ج: این است که این حدیث ربطی به حجیت عقل قطعی ندارد و در مقام بیان این مطالب است که، شرط قبولی اعمال و رسیدن به ثواب، عبارتست از انجام عمل همراه با اعتقاد قلبی به ولایت ائمه علیهم السلام.

* آیا در این شرط قبولی اعمال، تفاوتی میان حکم امام و حکم عقل می باشد؟

ج: خیر، اگر مکلف اعمالش را با اعتقاد به ولایت انجام دهد اعمالش دارای ثواب است، خواه امام فرموده باشد و ما عمل کنیم و یا عقل حکم نموده و حکم عقل هم مطابق واقع باشد.

* جناب شیخ در توجیه روایت فوق و مدّعی خود چه فرموده است؟

ج: سه وجه ذکر نموده است که هر سه وجه به توجیه یاد شده می پردازد.

* اولین توجیه شیخ از روایت مزبور چیست؟ اگرچه در شرح اصطلاح مربوط گفته شد؟

ج: این است که مراد از تصدّق، تصدق های غیر مقبول باشد مثل تصدق سنی مذهبها به فقراء سنی که در این صورت چنین تصدق هایی مورد قبول نمی باشد. زیرا همراه با ولایت ائمه نیست.

* دومین توجیه شیخ از این روایت کدام است؟

ج: اینست که: مراد و مقصود روایت این باشد که، عمل بدون معرفت ولی الله دارای ثواب است ولی این ثواب به عامل عمل داده نمی شود چرا که حبط می گردد.

* سومین توجیه شیخ از روایت مذکور چیست؟

ج: اینست که: بگوییم: مراد این است که، تصدّق بدون معرفت و اعتقاد به حجّت خدا ثواب دارد و ثواب به صاحب العمل می رسد، لکن نه ثوابی که مکلف را به بهشت ببرد بلکه سبب

ص: ۱۲۵

تخفیف عذابش می شود.

* نتیجه توجیحات مذکور را بنویسید؟

ج: روایت مزبور دلالت بر این دارد که، ولایت و محبت حضرات ائمه علیهم السّلام شرط قبولی اعمال، بلکه شرط صحت اعمال است. چنانچه علماء امامیه به اتفاق آراء فرموده اند که عمل بدون داشتن ولایت و محبت نسبت به خاندان عصمت و طهارت باطل است. بنابراین: این روایت ربطی به حجّت عقل قطعی ندارد.

* دومین پاسخ شیخ از توجیه مذکور چیست؟

ج: اینست که: به فرض که ما بپذیریم که هر حکمی که مبلّغ آن حجت است، واجب الإطاعه است، واجب الإطاعه است و هر حکمی که مبلّغ آن حجت نباشد، واجب الإطاعه نیست. لکن، ما با دو مقدمه اثبات می کنیم که حکم ادراک شده به واسطه عقول نیز همان حکمی است که از حجّت علیه السلام صادر شده است

الف: ما من واقعه ممّا یتلی به الناس الّا و قد صدر حکمه عن الشارع و الحجّه

مثل تمام واجبات، محرّمات، مستحبات و مکروهات از قبیل ردّ امانت و خیانت در امانت.

ب: اگر عقل ما مستقلا یا به انضمام قانون ملازمه قطع حاصل نمود که حکم واقعی رد امانت، وجوب است و یا حکم واقعی خیانت در امانت، حرمت است و با فرض اینکه عقل طریق به سوی واقع است.

نتیجه این می شود که: حکم این واقعه از معصوم علیه السلام صادر شده و عقل قاطع است به این که، آن حکم صادره وجوب یا حرمت است. لذا، در چنین موردی اطاعت حکم به واسطه حجّت است.

حاصل مطلب این است که: شما وساطت حجّت را در تبلیغ می خواستید و ما هم ثابت نمودیم که حجّت واسطه در تبلیغ است.

* دلیل شما بر کبرای کلی در قیاس فوق چیست؟

ج: الف- سیره شارع

ب- روایات مربوطه

- اما سیره شارع و علم اجمالی ما به صدور

وقتی که حجّت به جزئی ترین مسائل و مسائلی که کمتر مورد ابتلاء مردم است این همه اهتمام ورزیده و به بیان آنها پرداخته، به طریق اولی مسائل بزرگ تر، کلی تر و عامّ البلوی را بیشتر مورد توجه قرار داده و بیان نموده است، تا مردم در حیرت و سرگردانی نباشند. اگرچه (ما صدر عن المعصوم) به دست ما

نرسیده باشد.

- اما روایت:

پیامبر (صلی الله علیه و آله) در حجّه الوداع فرمود: معاشر الناس

ما من شیء یقربکم الی الجنه و یباعدکم عن النار الا امرتکم به

و ما من شیء یقربکم الی النار و یباعدکم عن الجنه الا نهیتکم عنه

* با توجه به حدیث شریف مزبور از طرفی و عمر کوتاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طرف دیگر آیا تمام جزئیات بیان شده است؟

ج: به گواهی حدیث ثقلین آنچه از احکام جزئی که توسط پیامبر بیان نشده، به ائمه اطهار حواله شده، تا آنها بیان بفرمایند و آنها نیز با تمام تلاش به بیان مسائلی پرداخته و می پردازند.

اشکال:

از سه روایت مذکور و روایات دیگر استفاده می شود که طریق رسیدن به احکام صادره از معصوم، سماع از خود معصوم باشد یا با واسطه و یا بی واسطه و لذا رسیدن به حکم صادره از طریق عقل فایده ای ندارد.

بنابراین، احکام صادره از معصوم که با شنیدن از معصوم همراه است و لو مع الواسطه واجب الامتثال است و احکامی که از معصوم صادر شده، لکن از طریق عقل به ما رسیده فاقد ارزش اند

* جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می دهد؟

ج: پاسخ در متن بعدی آمده است.

ص: ۱۲۷

لكن قد عرفت عدم دلالة الاخبار. و مع تسليم ظهورها فهو أيضا من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي. و لذلك لا فائده مهمه في هذه المسأله، اذ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضاء الله جل ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا، فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول او مطروح.

نعم، الانصاف أنّ الركون الى العقل فيما يتعلق بادراك مناطات الاحكام لينتقل منها الى ادراك نفس الاحكام موجب للوقوع في الخطاء كثيرا في نفس الامر، و ان لم يحتمل ذلك عند المدرك؛ كما يدل عليه الاخبار (١) الكثيره الوارده بمضمون «انّ دين الله لا يصاب بالعقول» و «انّ لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس» (٢)

و أوضح من ذلك كلّ روايه أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام، قال:

قلت له: رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأه، كم فيها من الدية؟ قال: «عشر من الابل». قال: قلت: قطع اصبعين؟ قال عليه السلام: «عشرون» قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! كان يبلغنا هذا و نحن بالعراق، فقلنا: انّ العدى جاء به شيطان. قال عليه السلام «مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله عليه السلام، انّ المرأه تعاقل الرجل الى ثلث الدية، فاذا بلغ الثلث رجع الى النصف، يا أبان! أنك أخذتني بالقياس، و السنّه اذا قيست محقّ الدين» (٣)

و هي و ان كانت ظاهره في تويخ أبان على ردّ الزوايه الظّيه التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه ممّا حكم به الامام عليه السلام من جهه مخالفته لمقتضى القياس، الا أنّ مرجع الكلّ الى التويخ على مراجعه العقل في استنباط الاحكام، فهو تويخ على المقدمات المفضيه الى مخالفه الواقع.

و قد أشرنا- هنا و في أول المسأله- الى عدم جواز الخوض لاستكشاف الاحكام الدينيه في المطالب العقليه و الاستعانه بها في تحصيل مناط الحكم و الانتقال منه اليه على طريق اللّم، لانّ انس الذّهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل اليه من الاحكام التوقيفيه، فقد يصير منشأ لطرح الامارات النقليه الظّيه، لعدم حصول الظّنّ له منها بالحكم.

و أوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقليه النظرية لادراك ما يتعلق باصول الدين، فانه تعريض للهلاك الدائم و العذاب الخالد. و قد اشير الى ذلك عند التّهي عن الخوض في مسأله القضاء و القدر (٤)، و عند نهى بعض أصحابهم عليه السلام عن المجادله في المسائل الكلاميه (٥)؛ لكنّ الظاهر من بعض تلك الاخبار أنّ

ص: ١٢٨

- ١- الوسائل: ج ١٨ ص ٢٠ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.
- ٢- لم نعثر على روايه بهذه اللفظه و ان عثرنا على نظيرها في تفسير القرآن مثل قوله عليه السلام: ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، راجع الوسائل: ج ١٨ ص ١٥٠ ح ٧٣ و ٧٤ من ب ١٣ من أبواب صفات القاضي.
- ٣- الوسائل: ج ١٩ ص ٢٦٨ ب ٤٤ من أبواب ديات الاعضاء ح ١. (٤) البحار: ج ٥ ص ٨٤ ب ٣.
- ٤- البحار: ج ٥ ص ٨٤ ب ٣.

٥- الوسائل: ج ١١ ص ٤٥٢ ب ٢٣ من أبواب الامر و النهى، و البحار: ج ٢ ص ١٢٤ ب ١٧.

الوجه في النهي عن الاخير عدم الاطمينان بمهاره الشخص المنهي في المجادله، فيصير مفحما عند المخالفين و يوجب ذلك وهن المطالب الحقّه في نظر أهل الخلاف.

ترجمه:

[نظر شيخ پيرامون اخبار مذکور]

اشاره

به تحقیق عدم دلالت این اخبار را دانستید. و به فرض که مدلولشان چنین باشد یک ظهوری بیشتر نیست و تعارضش با عقل قطعی از باب تعارض نقل ظنی با عقل قطعی است.

که واجب الطرح است و به این خاطر است که بحث و فحص و نقض و ابرام در این مسئله فایده چندانی ندارد.

چه اینکه بعد از قطع و یقین عقل به حکمی و قطع به عدم رضایت حق تعالی از مخالفت با آن حکم دیگر ترک آن عاقلانه نمی باشد، تا زمانی که آن قطع مزبور باقی است.

در نتیجه هر دلیلی که برخلاف آن قائم شود یا باید طرح شود یا تأویل گردد.

(استدراک و انصاف)

بلی، انصاف این است که اعتماد به عقل در آنچه مربوط به ادراک ملاکات احکام است تا از آن مناطات به ادراک خود احکام منتقل شوند چه بسا (در واقع و نفس الامر) موجب افتادن در اشتباه است هر چند مدرک، احتمال این معنا (افتادن در خطاء) را نمی داند.

چنان که اخبار کثیره ای بر وقوع در خطا دلالت دارد به این مضمون که

- دین خداوند را با عقول نمی توان درک کرد و به آن رسید

- هیچ چیزی از دین حق نسبت به عقول مردم دورتر نمی باشد.

و روشن تر از این اخبار روایت ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام است که می گوید:

- به امام عرض کردم مردی است که انگشت زنی را قطع کرده، دیه آن چه مقدار است؟

امام فرمودند: ده رأس شتر

عرض کردم: دو انگشت قطع کرده

فرمودند: بیست رأس شتر

عرض کردم: سه انگشت بریده؟

فرمودند: سی رأس شتر

عرض کردم: چهار انگشت قطع نمود؟

فرمودند: بیست رأس شتر

ص: ۱۲۹

از روی تعجب گفتیم: سبحان الله، سه انگشت می برد سی شتر بر اوست، چهار انگشت می برد بیست شتر بر اوست، ما در عراق بودیم که این خبر به ما رسید، گفتیم آورنده این خبر شیطان است.

امام فرمود: ای ابان ساکت باش، این حکمی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرموده اند که زن تا ثلث دیه با مرد مساوی است و پس از رسیدن به این مقدار، دیه او به نصف دیه مرد برمی گردد.

ای ابان! تو به قیاس متوسل شدی و حال آنکه شریعت وقتی مورد قیاس واقع شود، نابود می شود

- و این روایت گرچه ظهور در توبیخ ابان، به خاطر ردّ روایت ظنیّه ای که او در عراق شنیده بود و به مجرد اعتماد به عقلش که برخلاف آن (روایت) حکم نموده، دارد و یا احیاناً به خاطر تعجبش از حکمی که از امام شنیده به جهت مخالفتش با مقتضای قیاس،

- لکن برگشت تمام این وجوه به توبیخ ابان است در مراجعه به عقلش در استنباط احکام پس آن توبیخ، توبیخ بر تمسک نمودن به مقدماتی است که شخص را به مخالفت با واقع می کشاند.

- لذا در همین بحث و در اوّل مسئله اشاره نمودیم به عدم جواز خوض جهت استکشاف احکام دینی در مطالب عقلی و استعانت از مقدمات عقلیه در تحصیل مناط احکام و انتقال از آن مناطات به حکم شرعی به نحو دلیلی لمی.

زیرا که انس ذهن با مطالب عقلی سبب عدم اطمینان شخص به آنچه از احکام توقیفی و مسائلی که باید به مضرات اهل وحی رجوع کند، می شود.

و این حالت چه بسا منشا طرح و ردّ امارات نقلی ظنیّ شود، زیرا پس از انس پیدا کردن به ادله عقلی از غیر، آن ظنّ برایش حاصل نمی شود.

- و واجب تر از آن (ترک خوض در مقدمات عقلی در استنباط احکام) ترک خوض می باشد در مطالب عقلی نظری جهت ادراک اموری که متعلق به اصول دین است. زیرا خوض در مطالب عقلیه و مراجعه به عقول ناقصه در این امور، شخص را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب دائمی قرار می دهد.

- و اشاره شده است به آن (ترک الخوض فی المطالب العقلیه) در نهی از فرورفتن و تفکر در مسئله قضا و قدر و در نهی بعضی اصحابشان از مجادله در مسائل کلامی، لکن از برخی اخبار ظاهر می شود که وجه در نهی از مجادله مزبور نه به خاطر مبعوض بودن خوض در این قبیل مسائل از طریق مقدمات عقلی است تا بتوان به آن استشهاد نمود بلکه جهتش این

است که شخص منهی به دلیل عدم اطمینان به مهارتش در فن کلام جدل مفهم می شده و این امر باعث سست جلوه کردن مطالب حق در نظر اهل خلاف می شده است.

تشریح المسائل* پاسخ شیخ به اشکالی که در متن پیشین آمد، چه می باشد؟

ج: می فرماید:

اولا: اگر ما ملترم به ظاهر این روایات شویم مبنی بر اینکه در هر حکمی باید سماع واسطه باشد به خود شما اخباریها اشکال خواهد شد که شما هم در مواردی وساطت سماع را لازم نمی دانید و به حکم عقل بسنده می کنید.

مثل ضروریات دین و مذهب، حکم عقل فطری، حکم عقل بدیهی و حکم عقل بلامعارض و لذا باید این روایات را برخلاف ظاهرشان حمل نمود.

ثانیا: به فرض که این روایات به ظاهرشان باقیمانده باشند و حتما سماع از معصوم لازم باشد. خود این روایات از مصادیق تعارض حکم عقل قطعی با دلیل نقلی است. زیرا عقل قطعی می گوید: سماع از حجّت لازم نیست ولی نقل می گوید: سماع از حجّت لازم است و ما قبلا گفتیم که هر کجا از طریق حکم عقل، قاطع شدیم به امری از امور دیگر از طریق شرعی، نه قطع به خلاف آن و نه ظن به خلاف حاصل نمی شود و دلیل شرعی هم اگر قطع و یا مظنه نیاورد فاقد ارزش است.

بنابراین: هر دلیل نقلی که در قبال قطع حاصل از عقل قرار بگیرد، اگر فاقد تمام شرایط حجّیت باشد آن را طرح می کنیم و اگر جامع شرایط حجّیت باشد، مثل ظواهر قرآن یا ظواهر خبرهای متواتر الاسناد، دست به توجیه ظاهر آن زده و برخلاف ظاهر حملش می کنیم.

در نتیجه: شما اخباریها از این روایات طرفی نمی بندید.

* به طور کلی چه نظریاتی در رابطه با حجّیت عقل وجود دارد؟

۱- اکثر دانشمندان اهل سنت، قائل به حجّیت حکم عقل اند مطلقا، چه حکم عقل قطعی و چه حکم عقل ظنی (مثل: قیاس و استحسان)، که این نظریه ای افراطی است.

۲- اکثر اخباریها؛ معتقدند که: حکم عقل و مقدمات عقائیه فاقد ارزش اند مطلقا، چه حکم عقل قطعی و یا حکم عقل ظنی، این نظریه ای تفریطی است و قبلا بیان کردید.

۳- اکثر علمای شیعه، حکم عقل ظنی همچون (قیاس و استحسان و ...) را حجت نمی دانند، چون قیاس حد اکثر ظن آور بوده و اخبار متواتره هم آن را ردّ می کند. چون گمان، حجّیت ذاتیه ندارد، لکن حکم عقل قطعی در مواردی دارای ارزش و در مواردی هم نه.

* با توجه به نظر شیعه در رابطه با حجیت حکم عقل جایگاه بحث در کجاست؟

ج: در دو مقام باید به بحث و بررسی پرداخت.

الف: موارد کارایی عقل

ب: مواردی که نباید از طریق عقل حرکت نموده و حکم عقل اعتباری ندارد.

* حکم عقل در چه مواردی حجّت است؟

ج: در موارد ذیل حجت است.

۱- در باب مستقلات عقلیه، که صغری و کبری قیاس را خود عقل ادراک می کند مثل این که:

عدالت به حکم عقل نیکوست. (صغری)

هر فعلی که عقلاً نیکوست به ملازمه عقلی شرعاً هم نیکوست. (کبری)

پس عدالت شرعاً نیکوست. (نتیجه)

۲- در باب غیر مستقلات عقلیه، که صغری قیاس را از شارع و کبری قیاس ملازمه عقلیه است فی الجمله حکم عقل قطعی ارزش دارد.

۳- آنجا که عقل مستقیماً یا پس از بیان حکم از ناحیه شارع قادر به ادراک لَمی مناطات احکامی است که به ملاک مصالح و مفاسد نوعیه و اجتماعیه جعل شده اند مثل قصاص، غیبت، زنا، سرقت و ...

۴- در تمام مواردی که می توان با استدلال حقیقت آنها را درک کرد. مثل اثبات صانع، اثبات معاد، عینیت صفات با ذات، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیاء و ائمه، بیان نبوت خاصه و ...

* در چه مواردی عقل کارایی لازم را نداشته و نباید به آن تکیه نمود؟

ج: در موارد ذیل:

۱- اکثر احکام شرعیه ای که از دسترس عقل خارج بوده و توقیفی هستند. مثل تعداد رکعات نماز در شبانه روز، روزه یک ماه رمضان و ...

۲- در ملاکات و مناطات فلسفه غالب احکام شرعیه.

زیرا نمی‌توانیم به تفصیل آن مصالح و مفسدات واقعیه را درک کنیم اگرچه می‌دانیم و می‌فهمیم که خدای حکیم کار عبث نمی‌کند و تمام واجبات، محرمات و مستحبات شرعیه دارای مفسدات و مصالح اند.

فی‌المثل: اگر از هر فیلسوفی سؤال شود که چرا روزه آخر رمضان واجب و روزه اول ماه شوال حرام است می‌گوید نمی‌دانم.

و لذا، در حدیث آمده است انّ دین الله لا یصاب بالعقول و یا جریان ابان بن تغلب که در

ص: ۱۳۲

دام قیاس افتاده و هنگام بیان حکم از جانب امام صادق (علیه السلام) به تعجب می افتد.

۳- مسائل عمیق و دقیق اعتقادی. مثل اندیشه و تعقل در ذات الهی، که تجلیات ربوبی حق بال و پر اندیشه را می سوزاند.

* آیا حدیث شریف (ان دین الله لا یصاب بالعقول) اطلاق دارد؟

ج: خیر، بلکه معظم شریعت و بخش های مهم آن است، نه موارد نادره و جزئی ای که عقل مستقلا حاکم بر آنهاست و لذا عدم اصابت به واقع اولاً: توسط عقول ناقص و ضعیف است ثانیاً: مربوط به معظم مسائل شریعت است.

* جناب شیخ برای اثبات مدّعی خودش یعنی عدم جواز استنباط ملاکات احکام به دلیل عقلی به روایت ابان بن تغلب تمسک نمود آیا ایرادی به این تمسک وارد نیست؟

ج: دو ایراد به تمسک جناب شیخ به این روایت وارد شده است.

* اولین ایراد وارده به تمسک شیخ به روایت ابان بن تغلب چیست؟

ج: اینست که: ظاهر این روایت دلالت بر توییح ابان دارد به جهت اینکه وی به مجرد این که عقلش به سبب قیاس باطلی که کرد برخلاف حکم امام علیه السلام حکم به بیست رأس شتر در قطع چهار انگشت نمود و روایت ظنی را بدون تأمل در اطرافش و تفحص از حکم آن رد نمود، و این توییح امام در چنین موردی بجا و صحیح است. لکن ارتباطی با ما نحن فیه ندارد، یعنی مثبت این مدعی که برای استنباط ملاکات احکام نمی توان به عقل رجوع نمود، نمی باشد و حال آنکه می خواست بگوید توییح به خاطر استنباط ملاکات از طریق عقل بوده است.

* دوّمین ایراد به تمسک شیخ به روایت ابان بن تغلب در اثبات مدعایش چیست؟

ج: اینست که: روایت در جهت ردّ عمل به قیاس و استحسان است که روش عامّه می باشد و لذا هیچ ارتباطی به استنباط مناط و ملاک حکم از طریق عقل ندارد.

و حال آنکه جناب شیخ برداشتش از ظاهر روایت این است که ابان از فرموده امام علیه السلام تعجب نمود لذا بعد از سؤال از قطع چهار انگشت و پاسخ امام علیه السلام به بیست شتر از روی تعجب می گوید سبحان الله! سه انگشت را قطع کند سی شتر به عهده اوست ولی چهار انگشت را برد بیست شتر بر او لازم است!!!

و لذا امام او را به خاطر این تعجبش او را توییح نموده و به او می فهماند که حکمی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله بفرماید و ما به عقل ناقص خود درک نکنیم باعث تعجب نمی شود و اصلاً محلی برای تعجب ندارد.

* پاسخ جناب شیخ به ایرادات مذکوره چیست؟

ج: می فرماید: اگرچه ظاهر روایت ابان همان است که در ایراد اوّل و دوّم آمده، لکن برگشت هر دو ایراد به این است که، ابان در استنباط حکم به عقل خود رجوع کرده بود و از آنجا که فرموده امام علیه السّلام را با آن ملاکی که از طریق عقل خود تحصیل نموده بود سازگار ندیده روایت مزبور را به مجرد شنیدن در عراق مردود می دانست یا پس از اینکه از امام شنید تعجب می کرد.

به همین خاطر بود که امام علیه السّلام به وی فرمودند چرا از طریق مقدماتی وارد می شوی که تو را به خلاف واقع بکشاند و در رسیدن به حکم واقعی به مناطی دست یابی که تو را به اشتباه اندازد. و لذا، آنچه در دو ایراد ذکر شد به مدعای ما برمی گردد و همان معنای مورد ادعای ما را تثبیت می کند.

* مراد از عبارت (فقد یصیر منشا لطح ...) در متن چیست؟

ج: این است که: انس ذهن با مقدمات و مسائل عقلیه، عامل طرح امارات و ادله نقلیه شده و این علت عدم جواز خوض در مسائل عقلیه است.

* مراد از اصطلاح (فمؤول) چیست؟

ج: مراد آنجائی است که دلیل دالّ برخلاف را به واسطه اعتبار سندش نمی توان طرح نمود.

* مراد از اصطلاح (مطروح) در متن چیست؟

ج: مراد آنجائی است که دلیل مذکور سندش فاقد اعتبار است

* مراد از کلمه (تعامل) در متن چیست؟

ج: معنای تساوی است

* مراد از کلمه (محق) در متن چیست؟

ج: پاک شدن و محو شدن است

* معنای کلمه (مفضیه) چیست؟

ج: کشاننده است

* معنای کلمه (مفحم) چیست؟

ج: در مانده از جواب است

الثالث قد اشتهر في ألسنه المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به ١- و لعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء، قدس سره، بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكّه. قال:

«و كذا من خرج عن العاده في قطعه او في ظنّه فيلغو اعتبارهما في حقّه» انتهى.

٢- اقول: امّا عدم اعتبار ظنّ من خرج عن العاده في ظنّه، فلا بدّ ادلّه اعتبار الظنّ في مقام يعتبر فيه مختصّه بالظنّ الحاصل من الاسباب التي يتعارف حصول الظنّ منها لمعارف الناس لو وجدت تلك الاسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوى الشكّ في الحكم.

٣- و امّا قطع من خرج قطعه عن العاده: فان اريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الاحكام التي يكون القطع موضوعا لها، كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حق، لانّ ادلّه اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعا، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشكّ اراده غير هذا القسم.

٤- و ان اريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفيّه و الطريقيّه الى الواقع:

فان اريد بذلك انه حين قطعه كالشاك، فلا شكّ في ان احكام الشاكّ و غير العالم لا تجرى في حقّه و كيف يحكم في القاطع بالتكليف بالرجوع الى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بانّه صلّى ثلاثا بالبناء على انه صلّى اربعا، و نحو ذلك.

و ان اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيهه الى الشكّ او تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه و لو بان يقال له: «انّ الله سبحانه لا يريد منك الواقع»، لو فرض عدم تفتّنه، لقطعه بانّ الله يريد الواقع منه و من كل احد، فهو حق. لكنّه يدخل في باب الارشاد، و لا يختصّ بالقطاع، بل بكلّ من قطع بما يقطع بخطائه فيه من الاحكام الشرعيّه و الموضوعات الخارجيه المتعلّقه بحفظ النفوس و الاعراض، بل الاموال في الجملة.

٥- و امّا في ما عدا ذلك ممّا يتعلّق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطاع، كما لا دليل عليه في غيره. و لو بنى على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى، لم يفرّق ايضا بين القطاع و غيره.

٦- و ان اريد بذلك انه بعد انكشاف الواقع لا يجزى ما اتى به على طبق قطعه، فهو ايضا حقّ في الجملة، لانّ المكلف ان كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلتيه للاعتقاد، فالمأتمنّى به المخالف للواقع لا يجزى عن الواقع، سواء القطاع و غيره و ان كان للاعتقاد مدخل فيه، كما في امر الشارع بالصيلاه الى ما يعتقد كونها قبله، فانّ قضيه هذا كفايه القطع المتعارف، لا قطع القطاع، فيجب عليه الاعاده و ان لم تجب على غيره.

٧- ثمّ انّ بعض المعاصرين وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجّيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطعا- بانّه يشترط في حجّيه القطع عدم منع الشارع عنه و ان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع، الاّ انه اذا احتمل المنع يحكم بحجّيه القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع.

۸- و انت خبير بانه يكفى فى فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشىء و عدم ترتيب آثار ذلك الشىء عليه مع فرض كون الآثار آثارا له.

و العجب أنّ المعاصر مثل لذلك بما اذا قال المولى لعبده: «لا تعتمد فى معرفه اوامرى على ما تقطع به من قبل عقلك او يؤدى اليه حدسك، بل اقتصر على ما يصل اليك منى بطريق المشافهه و المراسله». و فساد يظهر مما سبق من اول المسأله الى هنا.

ترجمه:

تنبیه سوم (کلام در قطع قَطَاع و انتقادات شیخ به بیان کاشف الغطاء)

اشاره

در السنه معاصرین مشهور شده که به قطع قَطَاع اعتباری نیست.

۱- و شاید اصل در آن (عدم اعتبار قطع قَطَاع) چیزی است که مرحوم کاشف الغطاء رحمه الله بعد از حکم به عدم اعتبار شک در کثیر الشک بدان تصریح نموده و گفته است:

و همچنین کسی که در قطع یا ظنّش از حدّ متعارف و عادت مردم خارج شود پس اعتبار قطع و ظنّ در حق وی ملغی و غیر معتبر است. تمام شد کلام کاشف الغطاء

انتقاد شیخ به کاشف الغطاء

۲- می گویم: اما عدم اعتبار ظنّ کسی که در ظنّش از حدّ متعارف خارج شده اینست که: ادله اعتبار ظنّ در جایی معتبر است که اختصاص به ظنّی دارد که حاصل از اسبابی است که حصول ظنّ از آن اسباب برای مردم متعارف است.

در نتیجه: ظنّی که از غیر این اسباب حاصل شود از نظر حکم مانند شک است.

۳- اما قطع کسی که متعارف نبوده و از حد تعارف مردم خارج شود.

اگر مراد از معتبر نبودن قطعش، عدم اعتبار آن در احکامی است که قطع بعنوان موضوع آنها مورد ملاحظه است،

مانند، قبول شهادت شاهد و فتوای مفتی (که در صورت استناد به قطع حاصل از طرق متعارف حجّت اند)، پس آن (عدم اعتبار قطع قَطَاع) حقّ است.

زیرا ادله اعتبار علم و قطع در این قبیل مقامات شامل این نحو از قطع نمی شود لکن ظاهر کلام کسانی که (کاشف الغطاء) قَطَاع را در سیاق کثیر الشک قرار داده اند نشان می دهد که مرادشان این قسم از قطع (قطع موضوعی) نبوده است

۴- و اگر مراد ایشان از آن (عدم اعتبار قطع قطع)، عدم اعتبار قطع قطع در مواردی است که قطع در آن موارد از جهت کاشفیت و طریقیت برای واقع لحاظ شده است دارای دو

ص: ۱۳۶

صورت است:

الف: پس اگر اراده شده باشد از آن (عدم اعتبار قطع قطع) به اینکه قاطع در هنگام قطع مثل شاک است، پس بدون تردید احکام شاک و غیر عالم در حق وی جاری نیست.

و چگونه می توان بر کسی که یقین به تکلیفی مثل: وجوب دارد، حکم نمود که به ادله عدم وجوب (همچون براءت از تکلیف) رجوع کند یا بر کسی که قطع دارد سه رکعت نماز خوانده است تحمیل کرد که او چهار رکعت خوانده است. و امثال این دو مورد.

ب: و اگر مراد از عدم اعتبار قطع قطع وجوب برگرداندن اوست از قطعش، و یقینش را نازل منزله شک قرار دادن و یا لااقل آگاه کردن اوست بر مرضی که دارد تا شاید خود از قطعش مرتدع شود و لو به اینکه به او گفته شود: خداوند سبحان واقع را از تو نخواست است، به شرط اینکه او متوجه این معنا نباشد که خداوند تعالی از او و از دیگران واقع را خواسته است.

این حکم حق است لکن در باب ارشاد داخل است و اختصاصی به قطع ندارد بلکه هرکسی را که به اشتباهش در احکام شرعی و موضوعات خارجی متعلق به حفظ نفوس و اعراض قطع دارد و (بلکه اجمالا اموال را شامل شده و) باید او را من باب ارشاد از اشتباهش برگرداند.

۵- و اما در غیر چهار مورد مذکور که از جمله اموری است که به حقوق الله تعلق دارد، دلیلی بر وجوب ردع و لزوم ارشاد در قطع وجود ندارد همان طوری که در غیر قطع نیز دلیلی بر وجوب ردع وجود ندارد.

بنا گزارده شود بر وجوب ردع در حقوق الله سبحانه از باب امر به معروف و نهی از منکر چنانچه از ظاهر بعضی از نصوص و فتوی آشکار است، و در این فرض (وجوب امر به معروف و نهی از منکر) فرقی میان قطع و غیر قطع نیست.

۶- و اگر مراد از عدم اعتبار قطع در قطع این باشد که قطع بعد از اینکه برطبق قطعش عمل نمود و معلوم شد که برخلاف واقع عمل نموده، عملش مجزی نبوده و باید آن را اعاده کند، این سخن (عدم اجزاء) فی الجمله (یعنی: با قطع نظر از تفصیل حکم) درست و حق است

زیرا: تکلیف مکلف در وقت عمل اگر صرف عمل بوده و اعتقاد در آن دخالتی نداشته باشد، ناگزیر آنچه را که مکلف انجام داد و مخالف واقع است، کفایت از واقع نمی کند و این حکم در قطع و غیر او مساوی است.

و اگر برای اعتقاد مدخلیتی در آن (عمل) باشد و صرف واقع مورد تکلیف نباشد مثل: امر شارع مقدس به نماز خواندن به چیزی (طرفی) که به قبله بودنش اعتقاد وجود دارد.

مقتضای حکم در اینجا کفایت قطع متعارف به تکلیف می باشد نه قطع قَطّاع (که قطعش برطبق متعارف نبوده) و در نتیجه اعاده بر او لازم است.

توجیه صاحب فصول

اشاره

۷- سپس، برخی از معاصرین (صاحب فصول) حکم به عدم اعتبار قطع قَطّاع راجعه از تقییدش به صورتی که اگر قَطّاع دانسته و یا احتمال دهد که حجّت بودن قطعش مشروط است به اینکه قَطّاع نباشد این گونه توجیه نموده است که:

در حجّت بودن قطع شرط است که شارع مقدّس از آن منع نکرده باشد هرچند عقل به آن قاطع بوده و منعی در آن نبیند.

مگر هنگامی که در موردی احتمال منع بدهد تا مادامی که ثبوت منع به اثبات نرسیده حکم به حجّیت قطع می شود علی الظاهر.

نقد شیخ به صاحب فصول

۸- ای خواننده تو خود آگاهی در فساد آن (توجیه) غیر قابل تصوّر بودن این معناست که انسان به چیزی قاطع شود ولی آثار آن را با فرض به اینکه آثار آن است ترتیب ندهد و جای بسی تعجّب است که صاحب فصول جهت تثبیت مدّعا و توجیهی که کرده است مثالی زده است به اینکه: اگر آقایی به بنده اش بگوید:

در اطلاع یافتن از اوامر و دستورات من بر آنچه عقل یا حدس تو به آن راهنمایی می کند، اعتماد و استناد نکن، بلکه منحصرأ آنچه از ناحیه من به طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق نامه دریافت نمودی فرمان و دستور من است

که فساد این مثال پس از لحاظ مطالب از اول مسئله تا به اینجا بسیار واضح و روشن است.

تشریح المسائل* مراد از قَطّاع چه کسی است؟

ج: شخص زودباوری است که برخلاف طرق متعارفه از هر راهی یا هر سببی به امری قطع و یقین پیدا می کند.

* مراد از ظنان و شکاک و وهّام چه کسانی است؟

ج: کسانی که در تحصیل ظنّ و شک و وهّم از حد متعارف و عادت خارج شوند

به طور کلی انسان ها در دست یابی به قطع یا ظنّ پیرامون مسائل بر چند قسم اند؟

ج: بر سه قسم:

ص: ۱۳۸

۱- عقلاء مردم که تنها از طریق متعارفه، به امری قطع و یا ظنّ حاصل می نمایند.

یعنی: از راه کتاب، سنت معتبره، اجماع محصّل و یا قرائن قطعیه، قطع به حکم حاصل کردن و از راه خبر ثقه و ظواهر قران ظنّ به حکم پیدا می کنند.

* راه غیر متعارف و غیر معتاد در تحصیل قطع و ظن به چه معناست؟

ج: بدین معناست که:

از راه خبر ثقه یا ظواهر قطع حاصل شود یا از راه قول فاسق و مجملات ظنّ پیدا شود

۲- اهل وسواس و دیرباورانی که در هر چیزی تشکیک می کنند.

یعنی: نه از طرق غیر متعارفه قطع یا مظنه برای آنها حاصل می شود و نه از طرق متعارفه نسبت به امری (حتما) قطع و یا ظنّ پیدا می کنند

۳- اهل قطع که آنفا شرح آن گذشت

* مسئله اصلی این مبحث چیست؟

ج: اینست که: آیا قطع قطع و کثیر القطع، مانند قطع افراد میانه رو حجّت و واجب الاتّباع است یا نه؟ به عبارت دیگر:

بحث در اینست که: آیا قطع قطع مطلقا حجّت است؟ حتی اگر از طریق غیر متعارف حاصل شود و یا تنها قطعهایی که از راه معتاد و متعارف حاصل شود حجّت اند؟

* وجه عدم اعتبار قطع قطع از نظر کاشف الغطاء چیست؟

ج: اینست که: وقتی چنین کسی از هر سبب ناپسندی قطع پیدا می کند مستلزم اینست که، در دست یابی به واقع مرتکب خطاهای فراوان شود

* تنظیر کاشف الغطاء در این مسئله چیست؟

ج: مشروط بودن حجّیت خبر عادل به قوه ضبط است چه آنکه صرف عدالت در رسیدن به واقع و نشان دادن آن کافی نیست.

* مبنای این نظر کاشف الغطاء چیست؟

ج: قیاس کثیر القطع و الظنّ به کثیر الشک است، چه اینکه در کشف الغطاء می گوید: انسان کثیر الشک نباید به شک خود اعتنا کند بعد فرموده است که: کثیر القطع نباید به قطع خود اعتنا نماید و کثیر الظنّ نیز به ظنش اعتباری نمی باشد.

* نظر جناب شیخ پیرامون این عبارت کاشف الغطاء که فرمود (کثیر الشک لا اعتبار بشکه) چیست؟

ج: این کلام کاشف الغطاء را می پذیرد، زیرا از آن عبور کرده به مطلب ایشان پیرامون ظنّ سخن می گوید: چرا که؟

اولاً: ادله ای از قبیل: اذا شککت فابن علی الاکثر یا ارکع رکعتین بالفاتحه

ص: ۱۳۹

که احکامی را بر روی عنوان شک بار می کند، به فرد متعارف انصراف دارند. یعنی: شک انسانهای معمولی و شک کثیر الشک را دربر نمی گیرد. و لذا نباید به شک خود اعتنا کنند.

ثانیا: دلیل خاص: «لا شک لکثیر الشک» دلالت دارد بر عدم اعتبار شک در آنها

* نظر کاشف الغطاء پیرامون قطع و ظن چه بود؟

ج: این بود که؛ اگر کسی در قطع یا ظنش از حد متعارف و عادت مردم خارج شد این قطع و یا ظن فاقد ارزش و اعتبار است

* نظر جناب شیخ پیرامون مطلب فوق از کاشف الغطاء چیست؟

ج: کلام ایشان را در مورد ظن و اینکه اعتباری به ظن کثیر الظن و یا کسی که در ظنش از حد عرف و عادت مردم خارج شود اعتباری نیست، قبول دارد.

زیرا ادله ای همچون (صلّ الی القبله المظنونه) که در برخی موارد حکمی را برای مظنه ثبت کرده است، انصراف دارد به ظنی که از طرق متعارفه ای همچون، شهود و مقایب و محابیر حاصل شود و لذا این ادله شامل ظن ظنان و کسی که در ظنش از حد متعارف خارج شود نمی شود.

* نظر شیخ پیرامون این عبارت کاشف الغطاء که فرمود: کثیر القطع نیز نباید به قطع خود اعتنا کند چیست؟

ج: اینست که:

اگر مراد از معتبر نبودن قطعش، عدم اعتبار آن در احکامی است که قطع به عنوان موضوع ملاحظه می شود مثل: قبول شهادت و فتوی و ... که شهادت شاهد و فتوای مفتی چنانچه مستند به قطع حاصل از طرق متعارف باشد، حجت است، حق به جانب کاشف الغطاء است.

به عبارت دیگر:

اگر مراد کاشف الغطاء در مواردی است که قطع موضوعیت دارد و چنین قطعی باید از طرق متعارفه حاصل شود و قطع حاصل از طرق دیگر فاقد ارزش باشد شیخ نیز قبول دارد.

زیرا:

ادله ای که قطع را در موضوع اخذ نموده اند انصراف دارند به خصوص قطع حاصل از طرق متعارف از جمله، کتاب و سنت و عقل و اجماع و لذا شامل قطعهای دیگر نمی شوند.

فی المثل: دلیل می گوید: اگر برای مجتهد قطع حاصل شد ترتیب اثر بر مقلد لازم است، لکن قطع موضوعی مورد بحث

نیست.

* مراد شیخ از عبارت (لا یشمل هذا قطعا) چیست؟

ج: وجه عدم شمول علم است به عنوان موضوع، قطع قطّاع را.

ص: ۱۴۰

زیرا چنان که در مطالب بالا ذکر شد شارع در قطع موضوعی دخالت و تصرف دارد و لذا در این مقامات که علم را به عنوان موضوع اعتبار نموده است، قطعهای حاصل از طرق غیر متعارف را مورد نظر قرار نداده است.

* مراد شیخ از عبارت (لکن ظاهر کلام من ذکره فی سیاق کثیر الشکک ..) چیست؟

ج: اینست که:

از ذکر قطع در قَطّاع و آوردن آن در سیاق کثیر الشکک روشن می شود که مراد از قطع قطعی است که به عنوان طریق و راه رسیدن به واقع می باشد نه قطع موضوعی

* جناب شیخ در دنباله انتقاداتش به این کلام کاشف الغطاء چه می فرماید؟

ج: می فرماید: اگر مراد ایشان از عدم اعتبار قطع قَطّاع در مواردی باشد که قطع از آن جهت که در آن مواضع کاشفیت و طریقیّت دارد به سوی واقع، باید دید که مقصود کاشف الغطاء از عبارت (لا اعتبار به) چیست که در اینجا دو احتمال متصوّر است

* اولین احتمال متصوّر کدام است؟

ج: اینست که مراد این باشد که قاطع درحالی که قاطع است مثل: شاک فرض شود به عبارت دیگر: درعین حالی که قطع به حکم دارد خود را مثل جاهل و شاک به حساب آورده و احکام جاهل را اجرا کند.

* آیا احکام شاک و جاهل در حق مکلف قاطع جاری می شود؟

ج: خیر، زیرا احکام شاک و جاهل در حق چنین کسی جاری نمی باشد و نمی توان به کسی که قاطع شد گفت که قاطع نباش و همچون جاهل به حکم درعین حالی که به آن عالمی از اصل براءت استفاده کن.

چگونه می شود به کسی که قاطع بر سه رکعت است بگوییم مانند مکلف شاکی که بنا را بر چهار می گذارد تو هم بنا را بر چهار بگذار این یک حرکت نامعقول است.

زیرا که قطع از هر راهی که حاصل شود مادامی که شخصی قاطع است، حتی احتمال خلاف هم نمی دهد تا چه رسد به اینکه خودش را شاک و جاهل فرض کند

* دومین احتمالی که متصوّر است کدام است؟

ج: اینست که: مراد از عدم اعتبار قطع قَطّاع این باشد که ما کاری به قَطّاع نداریم، بلکه بر دیگرانی که ناظر به حال او هستند، او را از قطعش منصرف کنند و یقینش را به منزله شک قرار دهند فی المثل: از او بپرسند تو از کجا به وجوب جمعه قاطع شدی و با سؤالات خود او را از مرتبه قطع به مرتبه شک بکشانند.

یا اینکه: به او بگوییم تو مریض هستی تا شاید خود از مرضش برگردد

ص: ۱۴۱

یا به وی بگوییم: خداوند سبحان از تو و امثال تو که مریض هستی واقع را نخواسته و لذا به دنبال تحصیل آن، از راه قطع مباش. و از هر راهی که قاطع شدی فعل را انجام بده و این در صورتی است که او غافل باشد و نداند که خداوند از او و از دیگران واقع را خواسته است.

* پاسخ شیخ به این احتمال و تصویر چیست؟

ج: شیخ این حکم را درست و حق می داند، لکن می فرماید: ربطی به حجیت قطع ندارد زیرا که در باب ارشاد جاهل داخل است و اختصاصی به قطع ندارد

از طرفی ادله ارشاد جاهل میان قطع و غیر قطع تفاوتی قائل نیست، بلکه هر کسی در احکام شرعی و یا موضوعات خارجی متعلق، به حفظ نفوس و اعراض و اموال گرفتار شود از باب ارشاد باید از اشتباه و خطایش برگردانده شود.

* آیا به نظر شما ارشاد به خطا در احکام و موضوعات یکی است؟

ج: خیر

زیرا ارشاد در باب احکام شرعی واجب است یعنی: کسی که حکم شرعی را نمی داند باید به او آموخت اما در باب موضوعات احکام مطلب از این قرار است که:

آنچه مربوط به حق الناس است چه در نفوس و چه در اعراض و چه در اموال باز هم ارشاد جاهل لازم است.

و آنچه مربوط به حقوق الله است ارشاد لازم ندارد

فی المثل: اگر کسی می داند که بول نجس است و هر نجسی هم حرام است، لکن نمی داند که فلاں مایع بول هست یا نه چنانچه تصمیم به خوردن آن مایع گرفت و شما یقین به بولیت آن داری ارشاد و تذکر لازم نیست.

نکته: در تمام مواردی که گفته شد تفاوتی میان قطع و غیر قطع نمی باشد

* اگر ارشاد مکلف جاهل به حقوق الله لازم نمی باشد پس ادله امر به معروف و نهی از منکر که ردع و منع را در مسائل مربوط به حق الله را واجب می دانند چگونه توجیه می کنید؟

ج: می گوییم:

اولا: ادله امر به معروف و نهی از منکر مختص به مکلف عالم است

ثانیا: برفرض شمول نیز آن ادله میان قطع قطعی که قطعش خطاست، و مکلف متعارف تفاوتی نمی گذارد، و به طور مساوی هر دو را شامل می شود.

* لب اللباب و حاصل مقصود شیخ چیست؟

ج: اینست که: قاطع در حالی که به حکمی و یا موضوعی قاطع باشد دیگر به خلاف آن قطع توجهی ندارد. و لذا عاقلانه نیست که او را به خلاف قطعش مکلف نمود

ص: ۱۴۲

فی المثل: اگر به بول بودن مایعی قطع داشت حتما از آن اجتناب می کند. حال چگونه می توان او را به عدم اجتناب از آن مکلف نمود و یا به او گفت به براءت و یا استصحاب عدم نجاست رجوع نما؟

* مراد شیخ از عبارت (بل بكل من قطع بما یقطع بخطائه فیه من الاحکام الشرعیّه ...) چیست؟

ج: اینست که: وجوب ارشاد و لزوم ردع از اشتباه، تنها در چهار مورد ثابت است. یعنی: بر عالم به موضوع واجبست که جاهل را ارشاد نموده و او را از قصدش مرتدع نماید.

۱- آنجایی که مکلف به حکم شرعی جاهل است و همین جهل علتّ خطا و اشتباهش باشد فی المثل: نداند که گوشت خوک حرام است و از روی جهل آن را به جای گوشت حلال بخورد.

۲- آنجایی که مکلف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ نفس، اشتباه کرده باشد

فی المثل: نفس محترمی را با نفس مهدور الدم اشتباه کرده باشد و در نتیجه تصمیم به قتل او گرفته است

۳- آنجایی که مکلف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ عرض یعنی: آبرو و ناموس اشتباه نموده است فی المثل: زن اجنبیه ای را به جای همسر خویش فرض کرده و قصد نزدیکی با وی دارد

۴- آنجایی که مکلف در موضوع خارجی متعلّق به حفظ مال وافر، اشتباه نموده است فی المثل: اموال بسیاری از بیت المال را مال خویش دانسته و در صدد صرف و خرج آن است

نکته:

شارع مقدّس در هیچ یک از موارد فوق راضی به مخالفت نبوده و لذا تحقیق هیچ یک درست نیست.

* مراد شیخ از عبارت (بل الاموال فی الجملة ...) چیست؟

ج: اموالی است که گران سنگ بودن یا کثرتش مورد توجه است به نحوی که حفاظت و نگهداریش لازم و واجب است.

در نتیجه:

اموال قلیل و بی ارزشی که مورد اعتنا نبوده و شرعا حفظ آن واجب نمی باشد ارشاد در آن نیز لازم نمی باشد.

چرا که وجوب ارشاد و ردع از اشتباه به منظور لزوم حفظ و وجوب صیانت است و وقتی که این امر لازم نبود ناگزیر وجوب ارشاد نیز منتفی می باشد

* شیخ در دنباله انتقادات خود به مرحوم کاشف الغطاء در مورد وجوب ارشاد و لزوم ردع از خطا چه می فرماید؟

ج: می فرماید:

در غیر آنچه (چهار مورد مذکور) متعلق به حقوق الله است، دلیلی بر وجوب ردع و لزوم ارشاد در قَطّاع وجود ندارد. همان طوری که دلیلی بر وجوب آن در غیر او نیز وجود ندارد و اگر بنا بر این باشد که ارشاد در حقوق الله نیز از باب امر به معروف و نهی از منکر واجب است چنانچه ظاهر برخی از نصوص و فتاوی چنین است،

باید گفت:

وجوب امر به معروف و نهی از منکر در این مورد (قَطّاع) با موارد دیگر فرقی نمی کند سپس می فرماید که:

اگر مراد کاشف الغطاء از عدم اعتبار قطع قَطّاع این باشد که:

بعد از کشف خلاف واقع، عملی را که قَطّاع بر اساس قطعش انجام داده، مجزی نمی باشد و باید آن را دوباره اتیان نمود،

پاسخ می دهیم که:

این کلام نیز فی الجمله حق است چرا که تکلیف مکلف در وقت عمل:

اگر صرف واقع بوده و اعتقاد هیچ دخالتی در آن ندارد، به ناچار عملی را که مکلف اتیان نموده، و خلاف واقع درآمده است نباید مجزی از واقع باشد

و اگر در وقت عمل اعتقاد نیز در آن دخالت داشته باشد و صرف واقع مورد تکلیف نباشد مثل: امر شارع به خواندن نماز به طرفی که اعتقاد به قبله بودنش هست که مقتضای حکم در اینجا اینست که، مکلف:

اگر قطع متعارف به تکلیف پیدا کرده و عمل را براساس چنین قطعی انجام داده و بعد معلوم شود که عمل مطابق با واقع نبوده اعاده لازم نمی آید، بلکه فعل انجام شده کفایت از واقع می کند.

لکن در قطع چون قطعش بر مبنای متعارف نیست اعاده بر وی لازم است و فعلش از واقع کفایت نمی کند.

* مراد از اصطلاح فی الجمله در عبارت (فهو ایضا حقّ فی الجمله) چیست؟

ج: اینست که: با قطع نظر از تفصیل، حکم در این صورت سخن حق و درست است.

* نظر صاحب فصول در باب قطع قَطّاع چیست؟

ج: سپس از اینکه عدم اعتبار قطع قَطّاع را مقید نموده به آن صورتی که قَطّاع دانسته یا

احتمال می دهد که حجّت بودن قطعش مشروط است به اینکه قطاع نباشد به نحو ذیل توجیه نموده است که:

در حجّت بودن قطع، عدم منع شارع مقدس شرط است، هرچند که عقل به آن قاطع بوده و منعی از آن نبیند

و لکن، حکم اینست که اگر در موردی احتمال منع داده شد تا زمانی که آن منع به اثبات نرسیده باید ظاهراً حکم به حجّیت آن کرد.

* با توجه به مطلب فوق که صاحب فصول در قطع قطاع قائل به تفصیل شده صور محتمله آن چند صورت است و مختار ایشان کدامین صورت می باشد؟

ج: سه صورت را تصویر نموده است از جمله

۱- اینکه مکلف قطاع بوده و خودش هم به قطاع بودنش آگاه است و هم به عدم حجّیت قطع قطاع، در این صورت قطع قطاع اعتباری ندارد.

۲- اینکه مکلف در واقع قطاع بوده و علم به قطاع بودنش نیز دارد و لکن نمی داند که آیا قطع قطاع از نظر شارع حجّت است یا نه

در این صورت تا زمانی که، از جانب شارع ردع و منعی نرسیده قطع قطاع ارزش دارد لکن به محض اطلاع از عدم حجّیت قطع قطاع توسط دلیل قطعش اعتباری ندارد.

۳- اینکه مکلف در واقع قطاع است و می داند که قطاع است و از راه حکم عقل و سپس از راه ملازمه امضاء شرع دریابد که قطع قطاع حجّت است. چنین قطع قطاعی معتبر و دارای ارزش است

* به طور روشن بفرمایید دلیل صاحب فصول بر عدم اعتبار قطع قطاع در دو صورت اول و دوم چیست؟

ج: اینست که: حجّیت قطع، عقلی است و این حکم عقلی تا زمانی معتبر است که از جانب شارع مقدّس منع و ردعی صورت نپذیرد و الا بعد از ورود منع و ردع، فاقد ارزش می شود.

* صاحب فصول در تثبیت مدّعا و توجیهی که نموده به چه مثالی متمسک شده است؟

ج: می گوید: اگر مولایی به بنده اش بگوید:

در اطلاع یافتن به او امر من بر آنچه عقل یا حدس توبه آن منتهی بشود اعتماد مکن، بلکه منحصر آنچه از ناحیه من به طور مشافهه به گوشت رسید یا از طریق نامه دریافت داشتی، دستور و فرمان همان می باشد.

* نظر جناب شیخ پیرامون توجیه صاحب فصول در اعتبار قطع قطاع چیست؟

ج: می فرماید:

ص: ۱۴۵

توی خواننده آگاهی که در فساد این توجیه همین قدر کافی است که اصلاً غیر قابل تصوّر است که انسان به چیزی قطع پیدا کند لکن به آثار آن از آن جهت که آثار آن است ترتیب اثر ندهد و جای بسی تعجب است که در جهت اثبات مدعایش آن مثال کذایی را آورده است.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

ج: اینست که، کلام صاحب فصول در قطع موضوعی قابل پذیرش است، چون که در قطع موضوعی ما تابع دلیل هستیم.

لکن در باب قطع طریقی غیر قابل قبول است، زیرا قطع طریقی ذاتاً طریقت داشته و محال است که قطع حاصل شود و لکن واقع را نشان ندهد.

از طرفی ممکن نیست که از طریق قطع طریقی واقع منکشف شود و شارع بتواند بگوید نه واقع را از تو نمی خواهم.

در نتیجه:

این گونه موارد جای دخالت جعل و اعتبار نیست نه نفیاً و نه اثباتاً

* حاصل بحث در قطع قطاع چه شد؟

ج: از نظر شیخ قطع قطاع مطلقاً حجّت است

از نظر کاشف الغطاء قطع قطاع مطلقاً حجّت نیست

از نظر صاحب فصول قطع قطاع تنها در یک صورت حجّت است

ص: ۱۴۶

انّ المعلوم اجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار ام لا؟

و الكلام فيه يقع تارة في اعتباره من حيث اثبات التكليف به، و انّ الحكم المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف ام هو كالمجهول رأساً؟ و اخرى في أنّه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي او الاجمالي المعتبر فهل يكتفي في امثاله بالموافقه الاجماليه و لو مع تيسر العلم التفصيلي ام لا يكتفي به الا مع تعذر العلم التفصيلي؟ فلا يجوز اكرام شخصين احدهما زيد مع التمكن من معرفه زيد بالتفصيل، و لا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع امكان الصلاه في ثوب طاهر.

و الكلام فيه من الجهه الاولى يقع جهتين، لانّ اعتبار العلم الاجمالي له مرتبتان: الاولى حرمة المخالفه القطعيه، و الثانيه وجوب الموافقه القطعيه. و المتكفل للتكلم في المرتبه الثانيه هي مسئلة البراءه و الاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبه الاولى.

و لتقدم الكلام في: المقام الثاني و هو كفايه العلم الاجمالي في الامتثال

ترجمه:

تنبیه چهارم (سخن در علم اجمالی)

اشاره

سخن در اينست كه: معلوم اجمالی آیا در اعتبار مانند معلوم تفصیلی است یا نه و كلام در اين مبحث:

گاهی در اعتبار معلوم اجمالی است از جهت اثبات تكليف به سبب علم اجمالی و اينكه آیا معلوم اجمالی همچون معلوم تفصیلی بر مكلف منجز بوده یا حكمش مجهول است و گاهی در اينست كه، بعد از ثبوت تكليف به سبب علم اجمالی معتبر آیا در اطاعت آن می توان با ممكن بودن علم تفصیلی به موافقت و اطاعت اجمالی بسنده كرد یا صرفاً امتثال اجمالی در زمانی جایز است كه علم تفصیلی تعذر داشته باشد بنابراین: اكرام دو شخصی كه یکی از آن دو زيد است و مكلف قادر بر شناخت تفصیلی زيد و وجوب اكرام به اوست جایز نیست.

چنانچه با امکان گذراندن نماز در جامه پاك جایز نیست دو نماز در دو لباس مشتبه به هرحال سخن از جهت اول (اثبات تكليف به علم اجمالی) در دو مرتبه و مقام واقع می شود زیرا كه اعتبار علم اجمالی دارای دو مرتبه است ۱- مرتبه اول: حرمت مخالفه قطعيه ۲- مرتبه دوم: وجوب موافقت قطعيه.

پس متصدی بحث و سخن درباره مرتبه دوم (وجوب موافقت قطعیه) مسئله براءت و اشتغال نسبت به شک در مکلف به می باشد

پس مقصود در مقام اول سخن از مرتبه اول (حرمت مخالفت قطعیه) است

لذا صحبت در مقام دوم یعنی کفایت علم اجمالی در مقام امثال را بر مقام اول که ثبوت تکلیف به علم اجمالی است مقدم می کنیم.

ص: ۱۴۸

المقام الثانى و هو كفايه العلم الاجمالى فى الامتثال فنقول: مقتضى القاعده جواز الاقتصار- فى الامتثال- بالعلم الاجمالى باتيان المكلف به، امّيا فى ما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الإطاعه ففى غايه الوضوح، و امّا فى ما يحتاج الى قصد الإطاعه فالظاهر ايضا تحقّق الإطاعه اذا قصد الاتيان بشيئين يقطع بكون احدهما الا مامور به.

و دعوى «انّ العلم بكون المأتى به مقرّبا معتبر حين الاتيان به، و لا يكفى العلم بعده باتيان» ممنوعه، اذ لا شاهد لها بعد تحقّق الإطاعه بغير ذلك ايضا، فيجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلى بأداء العبادات العمل بالاحتياط و ترك تحصيل العلم التفصيلى.

لكنّ الظاهر كما هو المحكى عن بعض (١) ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقّف على تكرار العباده، بل ظاهر المحكى عن الحلّى فى مسأله الصلاه فى الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتّى مع عدم التمكّن من العلم التفصيلى (٢) و ان كان ما ذكره من التعميم ممنوعا.

و حينئذ فلا- يجوز لمن تمكّن من تحصيل العلم بالماء المطلق او بجهه القبله او فى ثوب طاهر ان يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع احدهما بالماء المطلق او يصلّى الى جهتين يقطع بكون احدهما القبله او فى ثوبين يقطع بطهاره احدهما.

لكنّ الظاهر من صاحب المدارك التأميل بل ترجيح الجواز فى المسأله الاخيره. (٣) و لعلّه متأمل فى الكلّ، اذ لا- خصوصيته للمساله الاخيره

و امّيا اذا لم يتوقّف الاحتياط على التكرار- كما اذا اتى بالصلاه مع جميع ما يحتمل ان يكون جزء- فالظاهر عدم ثبوت الاتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين التفصيلى؛ لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك، بل ظاهر كلام السيّد الرضى- فى مسأله الجاهل بوجوب القصر- و ظاهر تقرير اخيه السيّد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلاه من لا يعلم احكامها (٤)

هذا كلّه فى تقديم العلم التفصيلى على الاجمالى.

ص: ١٤٩

١- سيأتى من المصنّف فى آخر بحث البراءه- عند قوله: خاتمه فى ما يعتبر فى العمل بالاصل- نسبه ذلك الى المحدث البحرانى، و ما فى الحدائق على خلافه راجع الحدائق الناصره: ج ٥ ص ٤٠٦.

٢- السرائر: ج ١ ص ١٨٥

٣- المدارك: ج ٢ ص ٣٥٧-٣٥٨.

٤- حكاه الشهيد فى الذكري: ص ٢٥٩ س ١٨، و نفس السؤال وقع من الشريف الرسى و تقرير علم الهدى له فى الجواب لاحظ المسائل الرسيه الثانيه (المجموعه الثانيه): ص ٣٨٣-٣٨٤.

([مقام دوم] کلام در کفایت علم اجمالی نسبت به مقام امثال)

اشاره

مقتضای قاعده اکتفا به علم اجمالی است در مقام امثال و انجام مکلف به، لکن در اموری که (واجبات توضیحی) سقوط تکلیف نیاز به قصد قربت نداشته باشد مسئله بسیار روشن و بدون تردید است،

اما در اموری که (واجبات عبادی) به قصد قربت نیاز دارد و تکلیف بدون تحقق نیت ساقط نمی گردد، در صورتی که انجام دو فعل قصد شود که یکی از آن دو مأمور به (متعلق تکلیف) است، ظاهراً اطاعت و امثال اجمالی کافی است

(دعوی و دفع آن)

و این ادعا که علم (مکلف) به مقرب بودن عملش در حین عمل معتبر و لازم است، و حصول علم بعد از انجام مأمور به کفایت نمی کند سخن ممنوعی است.

زیرا پس از تحقق اطاعت به غیر این نحو (علم به مقرب بودن عملش) و حصول امثال، شاهی بر ادعای مذکور وجود ندارد.

پس برای کسی که از تحصیل علم تفصیلی به اداء عبادت متمکن است جایز است که احتیاط نموده (یعنی: به علم اجمالی عمل کند) و تحصیل علم تفصیلی را ترک نماید.

(عدم جواز احتیاط در عبادات)

اشاره

اما ظاهراً براساس آنچه از برخی حکایت شده ثبوت اتفاق است میان فقهاء بر جایز نبودن احتیاط، در موردی که احتیاط متوقف بر تکرار عبادت باشد

بلکه بنا بر آنچه از مرحوم حلی پیرامون مسئله نماز در ثوبین مشتبّهین حکایت شده روشن می شود که حتی در صورتی که از تحصیل علم تفصیلی هم متمکن نباشد تکرار نماز به خاطر احتیاط جایز نیست هر چند تعمیمی که در کلام ایشان هست ممنوع است. (لکن حکایت این نقل دلیل بر عدم جواز تکرار در عبادت است)

پس در صورت عدم جواز احتیاط:

برای شخصی که از تحصیل علم به آب مطلق، یا بطرف قبله، یا خواندن نماز در جامه پاک متمکن است جایز نیست که دو وضو بگیرد تا یقین حاصل کند که یکی از آن دو وضو با آب مطلق بوده، یا اینکه به دو طرف نماز بخواند تا قطع حاصل کند که یکی از دو طرف قبله بوده است، یا در دو جامه نماز بخواند تا قطع حاصل کند به طهارت یکی از آن دو (جامه).

ص: ۱۵۰

اما ظاهر کلام صاحب مدارک بیانگر تأمل ایشان، بلکه جواز احتیاط و تکرار عبادت در مسئله اخیر است. و شاید ایشان در تمام مسائل (اشتباه آب مطلق به مضاف، اشتباه قبله و اشتباه ثوب طاهر) تأمل داشته باشند،

زیرا مسئله اخیر خصوصیتی ندارد (چون هر سه مسئله از یک وادی هستند)

(سخن در احتیاطی که متوقف بر تکرار نیست)

اما اگر احتیاط (در عبادت) متوقف بر تکرار آن نباشد، مثل هنگامی که نماز را با تمام احتمالاتش و با تمام آنچه ممکن است جزء باشد اتیان کنند.

علی الظاهر اتفاق و اجمالی (در این فرض) بر منع از احتیاط و وجوب تحصیل یقین تفصیلی در میان نیست.

اما اعتقاد مشهور به منع و وجوب تحصیل یقین تفصیلی هم بعید نیست، بلکه ظاهر کلام سید رضی (ره) در مسئله جاهل به وجوب قصر و ظاهر تقریر برادرش سید مرتضی (ره) ثبوت اجماع (علماء) است بر بطلان نماز کسی که احکام آن را نمی داند.

سپس شیخ می فرماید:

تمام این (مطالب و احکام) در ارتباط با تقدیم علم تفصیلی بر علم اجمالی و عدم وجوب تقدیمش بر آن بود

تشریح المسائل * علم اجمالی چگونه علمی است؟

ج: عبارتست از: آگاهی مکلف از واقع بصورت مجمل و سر بسته میان این آن.

فی المثل: به طور اجمال می داند که، در واقع و در عصر غیبت یا جمعه واجب است یا ظهر، لکن مشخصاً نمی داند کدام یک از آن دو واجب می باشد.

* علم تفصیلی چگونه علمی است؟

ج: عبارتست از: انکشاف صددرصد و بدون ابهام واقع برای مکلف

فی المثل: می داند که در عصر غیبت، معیناً نماز جمعه واجب است

* شك چیست؟

ج: مستور بودن صددرصد واقع برای مکلف به نحوی که اجمالا و تفصیلا راهی به سوی واقع ندارد.

فی المثل: شك دارد که آیا در عصر غیبت، جمعه واجب است یا نه

* موضوع سخن در این مبحث چیست؟

ج: علم اجمالی

* انما الکلام در مبحث علم اجمالی چیست؟

ج: اینست که: آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی حجّت است یا نه؟

* مراد از اینکه گفته می شود علم تفصیلی حجّت است چیست؟

ج: اینست که: اگر حکمی از احکام شرع مقدّس برای مکلف معلوم بالتفصیل شد، قطعاً در حقّ او منجز و مخالفت با آن عقاب آور است.

* آیا علم تفصیلی مطلقاً حجّت است؟

ج: خیر، زیرا عند المشهور، از هر راهی و برای هر کسی حاصل شود حجّت است

لکن به نظر اخباریون تنها اگر از راه مقدّمات شرعیّه حاصل شود حجّت است.

و از نظر کاشف الغطاء، علم تفصیلی آدم متعارف حجّت است نه فرد قطعاً، و لکن فی الجمله حجّیت علم تفصیلی از مسلمات و بلکه عالی ترین حجّت شرعی و عقلی می باشد

* آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مثبت تکلیف است و حکم واقعی را در حق ما منجز می کند یا اینکه وجودش کالعدم و بلا تأثیر بوده و ما موظّف به استفاده از اصل عملیّه هستیم؟

ج: ۱- عند المشهور ملحق به علم تفصیلی و مثبت تکلیف است.

۲- برخی هم علم اجمالی را مثبت تکلیف ندانسته و آن را مانند مجهول مطلق می دانند.

* به فرض که علم اجمالی مثبت تکلیف باشد آیا تنها مخالفت قطعیه با آن حرام است یا اینکه موافقت قطعیه با آن نیز واجب است

ج: عند المشهور: علاوه بر حرمت مخالفت قطعیه، موافقت قطعیه با آن نیز واجب است.

* مراد از عبارت (مقتضی القاعده جواز الاقتصار...) چیست

ج: اینست که: گاهی در موارد علم اجمالی به وجوب و یا حرمت احد الامرین، امثال تفصیلی ممکن است.

یعنی: اگرچه مکلف در حال حاضر علم اجمالی دارد لکن می تواند بعد الفحص و البحث به علم تفصیلی دست پیدا کند و همان واجب یا حرام واقعی را امتثال کند.

فی المثل: مولی گفته است اکرم عالما، لکن عبد مردّد است که زید عالم است یا عمر، لذا از مردم محلّ می پرسد و عالم واقعی را شناسایی کرده، اکرام می کند.

یا فی المثل: خطاب آمده: صلّ الی القبلة: لکن مکلف علم اجمالی دارد که قبله یا در جهت شمال است و یا مشرق ولی می تواند از اهل نماز پرسد و پس از تعیین قبله امتثال تفصیلی انجام دهد.

ص: ۱۵۲

* آیا امثال تفصیلی در هر موردی ممکن است؟

ج: خیر، در برخی موارد تنها امثال اجمالی ممکن است.

فی المثل: علم اجمالی داریم که در زمان غیبت تعیینی یا ظهر واجب است یا جمعه، لکن هیچ راهی برای علم تفصیلی و امثال واقع بما هو معین نداریم.

* حاصل مطلب:

در مواردی که راهی برای امثال تفصیلی وجود ندارد، بدون شک می توان به امثال اجمالی اکتفا نمود.

* چرا جناب شیخ به جای علم اجمالی، عبارت (ان المعلوم اجمالا) آورده است؟

ج: زیرا اجمال و تفصیل صفت برای امر معلوم است نه علم، چه آنکه علم عبارتست از:

انکشاف و یقین که در آن هیچ اجمال و ابهامی وجود ندارد.

پس چرا در تعبیرات، عبارت (العلم الاجمالی و التفصیلی) بکار می برند؟

ج: چون وصف الاجمال و التفصیل، از باب وصف به حال متعلق موصوف است،

* مراد جناب شیخ از عبارت (فی التنجیز علی المکلف...) چیست؟

ج: اینست که: آیا علم اجمالی در اثبات تکلیف و تنجیز آن بر مکلف، کافی است یا نه؟

* مراد از (ما) در عبارت (فیما لا یحتاج سقوط التکلیف...) چیست؟

ج: واجباتی است که تحققشان به قصد قربت وابسته نیست،

بلکه با قصد ریا نیز، در خارج تحقق می یابند. مثل: ازاله نجاست از بدن

* وجه فرموده شیخ و علت تحقق امثال در این امور چیست؟

ج: اینست که:

مقصود در واجبات توصلی تنها حصول فعل و تحقق آن در خارج است.

* مطلوب در این گونه موارد چگونه حاصل می شود؟

ج: بدیهی است که با احتیاط و امثال اجمالی، مطلوب در این گونه موارد حاصل می شود.

یعنی:

اگر مکلف جامه متنجسی را با دو آب که یکی مضاف و دیگری مطلق است بشوید، پس از شستشو با هر دو آب، به طهارت آن یقین حاصل می کند.

* مراد از (ما) در عبارت (فیما یحتاج الی قصد الاطاعه ...) چیست؟

ج: واجباتی است که تحققشان متوقف بر نیت و قصد قربت است. مثل: نماز، روزه، حج و ...

* وجه تحقق امثال و جواز اکتفا به علم اجمالی در واجبات تعبدی از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که:

ص: ۱۵۳

مطلوب شارع مقدس تحصیل واجب با نیت اطاعت و قصد قربت می باشد.

* گفته شد مواردی که راهی برای امتثال تفصیلی وجود ندارد، می توان به امتثال اجمالی اکتفا نمود.

حال سؤال اینست که آیا با تمکن از امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کفایت می کند یا نه؟

ج: اولاً: امتثال تفصیلی در چهار صورت ممکن است.

ثانیاً: در هر یک از این چهار صورت دو مرحله از بحث وجود دارد

۱- مقتضای قاعده (حکم عقل و عقلا) چیست؟ ۲- مقتضای دلیل (شرعی) چیست؟

* صورت اول تمکن، در امتثال تفصیلی، و اکتفا به امتثال اجمالی چگونه است؟ و مقتضای قاعده و دلیل در این صورت چیست؟

ج: عمل توصلی است و احتیاط مستلزم تکرار عمل است

فی المثل: اجمالا می دانم که یا ۱۰ تومان به آقای زید بدهکارم یا ۵۰ تومان به بکر حال:

احتیاط به اینست که: هم ۵۰ تومان به بکر بدهم و هم ۱۰۰ تومان به زید.

در اینجا، مقتضای قاعده (حکم عقل)، کفایت امتثال اجمالی است و نیازی به امتثال تفصیلی نیست، چرا؟

زیرا، ادای دین از امور توصلی است و در توصلیات ذات الفعل مطلوب است و مکلف ذات الفعل را انجام داده است.

از نظر شرعی هم هیچ گونه دلیلی برخلاف این حکم عقل و مقتضای قاعده نداریم. پس قطعاً امتثال اجمالی کفایت می کند.

* صورت دوم از تمکن در امتثال تفصیلی چگونه است؟

ج: عمل توصلی بوده و احتیاط مستلزم تکرار عمل نمی باشد.

فی المثل:

نمی دانم که آیا ۱۰۰ تومان به زید بدهکارم یا ۵۰ تومان.

حال: احتیاط به اینست که: اکثر را که ۱۰۰ تومان است پردازم و نیاز به تکرار نیست.

* مقتضای قاعده در این صورت چیست؟

اینست که: امثال اجمالی کفایت می کند و از نظر شرعی هم دلیلی برخلاف آن نمی باشد.

* صورت سوم از تمکن در امثال تفصیلی چگونه است؟ و اکتفا به امثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج: در این صورت عمل تعبدی است، و احتیاط نیز مستلزم تکرار می باشد. فی المثل: علم اجمالی داریم به وجوب ظهر یا جمعه در عصر غیبت.

حال: احتیاط به اینست که، هم ظهر را بخوانیم و هم جمعه را، اگرچه نماز امر تعبدی می باشد.

ص: ۱۵۴

* مقتضای قاعده در این صورت چیست؟

ج: مقتضای قاعده (یعنی: حکم عقل) اینست که: امثال اجمالی کفایت می کند. چرا که غرض و غایت، انجام واجب واقعی است و این غرض با احتیاط حاصل می شود. و لذا نیازی به تحصیل امثال تفصیلی نمی باشد.

* صورت چهارم از تمکن در امثال تفصیلی چگونه است و مقتضای قاعد در اکتفا به امثال اجمالی به جای آن چیست؟

ج: در این صورت نیز عمل تعبدی بوده، و احتیاط هم مستلزم تکرار نمی باشد.

فی المثل: اجمالا می دانیم که، نماز ده جزئی بر ما واجب است یا نماز نه جزئی که سوره جزء آن نمی باشد.

حال:

مقتضای قاعده، انجام اکثر است.

* آیا با تمکن از امثال تفصیلی در صورت چهارم، اکتفا به امثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج: به مقتضای قاعده و حکم عقل، بله کافی و جایز است.

زیرا: چون که صد آمد نود هم پیش ماست.

از طرفی هم دلیل شرعی برخلاف حکم عقل نداریم.

* به نظر شما چرا مقتضای قاعده در صور چهار گانه، اکتفا به امثال اجمالی است؟

ج: زیرا، امر اطاعت و تحقق امثال به عهده عقلا بوده و شارع مقدس تصرفی در آن ندارد. حال روشن است در جایی که بنده

ای مردّد به انجام دو فعل گردد، و هر دو را به قصد رجاء مطلوبیت و قربت به حضرت باری اتیان نماید،

در صورتی که یکی از آن دو عمل واجب شرعی باشد، وی مطیع و متمثل بحساب می آید.

و لذا در موردی که، قبله مشتبّه است، اگرچه می توان با فحوص آن را معین نمود، لکن اگر به چهار طرف نماز بخوانیم، حتما

مطلوب واقعی را بجا آورده ایم و امثال حاصل می شود. و هیچ دلیلی نیز بر عدم تحقق مطلوب در دست نمی باشد.

* مراد شیخ از عبارت (بل الظاهر المحکمی من الحلی...) چیست؟

ج: مراد رأی مرحوم ابن ادریس حلی است که، در مسئله نماز در ثوبین مشتبّهین، فرموده است: یکی تکرار از نماز به جهت

احتیاط جایز نیست. حتی در فرضی که از تحصیل علم تفصیلی متمکن نباشند.

* رأی مرحوم ابن ادریس بازگشت به چه وجوهی دارد؟

ج: به دو وجه عمده. از جمله:

ص: ۱۵۵

۱- اینکه: بر شخص نماز گزار یک نماز واجب است. و حال آنکه اگر بخواهد دو بار نماز بخواند؟ کدام یک مأمور به واقعی است؟

در نتیجه: نیت وجوب (یا قصد وجه) از او متمسکی نمی شود.

۲- اینکه: بر شخص نماز گزار واجب است که، در وقت شروع، علم به طهارت لباسش داشته باشد و حال آنکه اگر بخواهد در دو جامه دو نماز بخواند، هنگام شروع در هر یک از دو نماز شک دارد.

* حاصل مطلب اینکه:

مرحوم ابن ادریس می گوید: از ظاهر این دو وجه استفاده می شود که احتیاط مشروط نمی باشد، حتی با عدم تمکن از علم تفصیلی.

* مراد از تعمیم در عبارت (ما ذکره من التعمیم ممنوعاً) چیست؟

ج: عبارت (حتی مع عدم التمکن من العلم التفصیلی) است.

* وجه منع این تعمیم چیست؟

ج: اینست که: اگر تعمیم درست باشد مستلزم اینست که: احتیاط در هیچ موردی مشروع نباشد. در صورتی که هیچ یک از فقها حتی خود ایشان به آن ملتزم نیستند.

* عبارت (لکن الظاهر من صاحب المدارک ...) به چه مطلبی اشاره دارد؟

ج: به پاسخی که صاحب مدارک به دلیل کسی که قائل به اشتراط قطع به طهارت لباس می باشد داده است

و می فرماید که: شرط قطع به طهارت لباس را قبول نداریم، چرا که قطع به طهارت لباس، با قدرت داشتن بر آن شرط است نه در صورت اشتباه

* عبارت (اذ لا خصوصیه للمسأله الاخیره) اشاره به چه مطلبی دارد؟

ج: اشاره دارد به بیان علت تأمل صاحب مدارک در هر سه مسئله.

* مراد از عبارت (لم يتوقف الاحتیاط علی التکرار) چیست؟

ج: مراد همان صورت دوم است که، عمل توجیهی و احتیاط مستلزم تکرار نیست، و احتیاط هم به اینست که؛ اکثر را انجام دهند.

مثل: تمام مواردی که: دوران امر میان اقل و اکثر است.

فی المثل: مکلف شك دارد که آیا استعاذه قبل از قرائت از اجزاء نماز بوده است یا نه؟

* مراد از عبارت (بل ظاهر کلام السید الرضی رحمه الله...) چیست؟

ج: ادعای اجماع سید رضی و سید مرتضی است بر عدم اکتفا به امثال اجمالی در صورت چهارم، که عمل تعبیدی بوده و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست. و احتیاط به اتیان اکثر است.

ص: ۱۵۶

لکن به نظر شیخ نه اجماع منقول حجیت دارد و نه شهرت فتوائیه، بلکه امثال اجمالی کفایت می کند.

نکته: مطالب و احکامی که گفته شد در رابطه با تقدیم علم تفصیلی بر علم اجمالی و عدم وجوب تقدّم آن بود و مطلب بعد پیرامون ظنّ تفصیلی است.

ص: ۱۵۷

(و هل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الاجمالي ام لا؟)

التحقيق ان يقال: انّ الظنّ المذكور ان كان ممّا لم يثبت اعتباره الا من جهة «دليل الانسداد» المعروف بين المتأخرين لا ثبات حجّيه الظنّ المطلق، فلا اشكال في جواز ترك تحصيله و الاخذ بالاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار.

و العجب ممّن (1) يعمل بالامارات من باب الظنّ المطلق، ثم يذهب الى عدم صحّته عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و الاخذ بالاحتياط. و لعلّ الشبهه من جهة اعتبار قصد الوجه و لابطال هذه الشبهه و اثبات صحّته عباده المحتاط محلّ آخر.

و اما لو توقّف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الاخذ به و ترك تحصيل الظنّ بتعيين المكلف به او عدم الجواز وجهان:

من انّ العمل بالظنّ المطلق لم يثبت الا جوازه و عدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، اما تقديمه على الاحتياط فلم يدلّ عليه دليل

ترجمه:

بحث پیرامون ظنّ تفصیلی

(آیا ظنّ تفصیلی مانند علم تفصیلی معتبر است تا در نتیجه بر علم اجمالی مقدّم داشته شود یا نه؟)

تحقیق، مقتضی آنست که گفته شود:

اگر ظنّ تفصیلی از ظنونی باشد که اعتبارش جز از راه دلیل انسداد که در اثبات حجّیت ظنّ مطلق میان متأخرین معروف است، ثابت نشود، اشکالی در ترک تحصيل آن و تمسّك به احتياط نمی باشد، مشروط به اینکه احتياط مقتضی تکرار نباشد.

و جای بسی تعجب است از کسی که، به امارات از باب ظنّ مطلق عمل می کند. و سپس قائل به عدم صحّت عبادت، رهاکننده دو طریق اجتهاد و تقلید، و عمل کننده به احتياط می شود. و شاید که شبهه ایشان (در صحّت عمل محتاط) از جهت اعتبار قصد وجه باشد. و برای ابطال این شبهه و اثبات صحّت عبادت شخص محتاط، محلّ دیگری است.

اما اگر احتياط متوقّف بر تکرار باشد، پس در جواز اخذ به آن و ترک تحصيل ظنّ تفصیلی به تعیین مکلف به یا عدم جوازش، دو احتمال وجود دارد.

ص: ۱۵۸

احتمال اول: اینکه: احتیاط و تکرار جایز باشد

زیرا (پس از تمامیت مقدمات دلیل انسداد، تنها جواز عمل به ظنّ مطلق و عدم وجوب تقدیم احتیاط بر آن ثابت می شود، لکن دلیلی بر وجوب عمل به ظنّ مطلق و تقدیم آن بر احتیاط دلالت نمی کند در نتیجه: عمل به احتیاط مشروع است.

ص: ۱۵۹

و من ان الظاهر ان تکرار العبادہ احتیاطا فی الشبہہ الحکمیہ مع ثبوت الطریق الی الحکم الشرعی و لو کان هو الظن المطلق خلاف السیرہ المستمرہ. بین العلماء مع ان جواز العمل بالظن اجماعی، فیکفی فی عدم جواز الاحتیاط بالتکرار احتمال عدم جوازه و اعتبار الاعتقاد التفصیلی فی الامثال.

و الحاصل: ان الامر دائر بین تحصیل الاعتقاد التفصیلی و لو کان ظنا و بین تحصیل العلم بتحقیق الاطاعه و لو اجمالا فمع قطع النظر عن الدلیل الخارجی یكون الثاني مقدما علی الاول فی مقام الاطاعه، بحکم العقل و العقلاء لکن بعد العلم بجواز الاول و الشک فی جواز الثانی فی الشرعیات من جهة منع جماعه من الاصحاب (1) عن ذلك و اطلاقهم اعتباریة الوجه، فالاحوط ترک ذلك و ان لم یکن واجبا، لاینّ یتیه الوجه لو قلنا باعتباره فلا- نسلّمه الا مع العلم بالوجه او الظنّ الخاصّ، لا الظنّ المطلق الذی لم یثبت القائل به جوازه الا بعدم وجوب الاحتیاط لا بعدم جوازه، فکیف یعقل تقدیمه علی الاحتیاط.

ترجمه:

دوران امر میان احتیاطی که متوقف بر تکرار و عمل به ظنّ تفصیلی

اشاره

احتمال دوم اینکه: احتیاط مشروع نبوده و عمل به ظنّ انسدادی متعین باشد.

دلیل:

زیرا ظاهرا در شبهات حکمیة تکرار عبادت به عنوان احتیاط (و ترک طریق اجتهاد یا تقلید) خلاف سیرہ جاریہ میان علما می باشد؛ هرچند طریق و اماره برای رسیدن به حکم شرعی، ظنّ مطلق باشد. در صورتی که عمل به ظنّ اجماعا جایز است (و حال آنکه جواز احتیاط اختلافی است)، پس در عدم جواز عمل به احتیاط، همان احتمال عدم جوازش و عدم اعتقاد تفصیلی در مقام امتثال به آن کفایت می کند.

حاصل مطلب اینکه:

امر دایر است بین تحصیل اعتقاد تفصیلی (اگرچه ظن باشد)، و بین اینکه، علم به تحقّق اطاعت و حصول امتثال پیدا نماییم و لو اجمالا.

پس با قطع نظر از وجود دلیل خارجی، دوّمی به حکم عقل، در مقام اطاعت و امتثال بر اولی مقدّم می باشد.

استدراک

لکن بعد از علم به جواز اول و شک در مشروعیت دوّم در شرعیات، به خاطر اینکه برخی از اصحاب، یت وجه را معتبر دانسته و در نتیجه از عمل به احتیاط منع نموده اند (و این امر

١- كالعلاّمه فى التحرير ج ١ ص ٩ س ١٥ و المحقق الثانى فى جامع المقاصد ج ٢ ص ٢١٨

موجب شک در جواز احتیاط می گردد در حالی که نسبت به عمل به ظنّ چنین منعی وجود ندارد)، پس احوط ترک عمل به احتیاط است، هر چند ترک احتیاط در اینجا واجب نباشد.

دلیل اینکه: نیت وجه، هر چند قائل به لزومش بشویم، لکن در جایی به آن ملتزم شده که متعینا یا به آن قطع داشته باشیم یا لااقل از راه ظنّ خاص احرازش کرده باشیم نه ظنّ مطلق که قائل به آن، جوازش را ثابت نکرده مگر به عدم وجوب احتیاط نه به عدم جواز.

پس چگونه می شود تصوّر کرد که، عمل به ظن بر احتیاط مقدم بوده و الزاما به آن عمل شده و عمل به احتیاط حرام باشد؟

تشریح المسائل * مقدّمه: بفرماید تمکن از امتثال تفصیلی چگونه حاصل می شود؟

ج:

۱- گاهی به واسطه تمکن از علم تفصیلی حاصل می شود. فی المثل: می توان با مراجعه به خبر متواتر یا اجماع محصل و ... به یک طرف یقین حاصل نمود.

۲- و گاهی به واسطه تمکن از ظنّ تفصیلی به یک طرف می باشد.

* ظنّ در اصطلاح اصولین به چه معناست؟

ج: بر دو معنا اطلاق می شود الف: ظنّ خاص ب: ظنّ مطلق

* مراد از ظنّ خاص چیست؟

ج: مراد هر ظنی است که دلیل معتبر خاصی بر اعتبارش اقامه شده باشد مثل: ظنّ مستند به خبر واحد یا اجماع منقول و یا قول اهل لغت.

* ظنّ مطلق چگونه ظنی است؟

ج: ظنی است که هیچ دلیل معتبر خاصی بر اعتبارش وجود ندارد. و تنها دلیل بر حجیتش، انسداد باب علم است.

* آیا عمل به ظنّ مطلق جایز است یا خیر؟

ج: خیر،

چون دلیل بر حجیت ظنّ مطلق، انسداد باب علم است و حجیت آن تنها در زمان تعدّر علم می باشد، تا زمانی که ما تمکن از علم داریم، عمل به چنین ظنی جایز نمی باشد.

* نظر انسدادیون راجع به حجیت ظنّ مطلق چیست؟

ج: طرفدار حجیت مطلق ظنون معتبره هستند.

یعنی: هر ظنی از هر راهی که حاصل شود (به استثنای ظنون باطله مثل: قیاس ...)

ص: ۱۶۱

حجّت است. و این مدّعا را با دلیل انسداد ثابت می کنند.

* نظر مشهور علما راجع به حجّیت ظنّ مطلق چیست؟

ج: قائل به حجّیت ظنّ مطلق نیستند. چرا که می گویند:

اگرچه باب علم بر روی ما بسته است و لکن باب علمی و ظنّ خاص به روی ما مفتوح است و اخبار ثقه و ظواهر کتاب می تواند معظم مشکلات ما را حل کند، و لذا نیازی به حجّیت مطلق ظنّ نداریم.

و چنانچه مورد نادری هم باشد که، نتوانیم از طریق باب علمی و ظنّ خاصّ حکم آن را پیدا کنیم، به اصل عملیه مراجعه می کنیم.

* دلیل انسداد چیست؟

ج: مرکب از پنج مقدمه است. از جمله:

۱- اینکه مکلف، به ثبوت تکالیف فعلی، علم اجمالی دارد.

۲- باب علم و علمی نسبت به بسیاری از تکالیف بر روی ما بسته است،

۳- عدم امتثال تکالیف بر مکلفین جایز نمی باشد.

۴- در موارد جهل و عدم علم، احتیاط به خاطر منجز شدنش به عسر و حرج، واجب نیست.

۵- ترجیح مرجوح بر راجح نیز قبیح است.

در نتیجه: یا عقل حکم می کند به حجّیت مطلق ظنّ،

یا کشف می شود که شارع مقدّس در زمان تعدّر علم، مطلق ظنّ را حجّت قرار داده.

* مراد شیخ از عبارت (فلا اشکال فی جواز ترک تحصیل) چیست؟

ج: عدم اشکال در ترک تحصیل ظنّ مطلق (یا انسدادی) است.

* وجه عدم اشکال چیست؟

ج: اینست که: حجّیت ظنّ انسدادی متوقف بر مقدمات پنجگانه و تمامیت آنهاست. از جمله: عدم وجوب احتیاط

در نتیجه: به فرض تمامیت مقدمات، اثبات می شود که احتیاط واجب نیست. نه اینکه جایز نباشد.

* مقصود از عامل به امارات از باب ظنّ انسدادی در عبارت شیخ چه کسی است؟

ج: ظاهراً مرحوم صاحب قوانین بوده باشد.

* مراد شیخ در این زمینه چیست؟

ج: اینست که: محقق قمی، عمل به امارات ظنی را از باب انسداد جایز می داند. و لازمه

ص: ۱۶۲

این رأی جایز دانستن عمل به احتیاط است. چرا؟ زیرا عمل به احتیاط موجب حصول یقین به امتثال است لکن جناب قمی، امتثال ظنی (ظنّ انسداد) را مجزی دانسته ولی عمل به احتیاط را جایز نمی داند.

* مراد شیخ از عبارت (و لعلّ الشبهه من جهة اعتبار قصد الوجه) چیست؟

ج: بیان تنها وجهی است که شاید برای فرموده محقق قمی به نظر می آید.

* مراد از عبارت (و اما اذا توقّف الاحتیاط علی التکرار الخ) چیست؟

ج: بیان دو احتمال در مواردی است که احتیاط متوقف بر تکرار است. که در ترجمه و متن هر دو را آوردیم

* مراد از عبارت (من انّ العمل بالظنّ المطلق...) چه می باشد؟

ج: بیان دلیل احتمال اول یعنی: جواز عمل به احتیاط است. توضیح اینکه:

جواز عمل به احتیاط و عمل به ظنّ انسدادی یکی است.

زیرا دلیل انسداد که دلالت بر حجّیت ظنّ مطلق دارد، تنها جواز ظنّ مطلق و عدم وجوب احتیاط را اثبات می کند.

بنابراین:

مفاد دلیل انسداد، جواز عمل به هر یک از ظنّ مطلق و احتیاط می باشد و هیچ یک را بر دیگری مقدّم نمی دارد.

* مراد از عبارت (من انّ الظاهر انّ تکرار العباده...) چیست؟

ج: بیان دو دلیلی است که بر احتمال دوّم یعنی: تعین عمل به ظنّ مطلق و عدم جواز احتیاط است

* اولین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ مطلق بر آن از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که: در شبهات حکمیّه، با ثبوت طریق برای رسیدن به حکم شرعی، عمل کردن به احتیاط، خلاف سیره همیشگی فقهاء است.

و لذا نفس این سیره، در عدم مشروطیت احتیاط کفایت می کند.

* دوّمین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظنّ انسدادی بر آن، چیست؟

جواب: اینست که:

چون اجماع و اتفاق نواب و حضرات علما و مجتهدین بر ظنّ اقامه شده، با عمل به ظنّ، حتما غرض از تکلیف حاصل می

شود.

و لکن احتیاط و جواز آن چون مورد اختلاف علما است، معلوم نیست که محصّل غرض باشد.

ص: ۱۶۳

* به طور مختصر بفرمایید مراد از شبهه حکمیّه چیست و چه تفاوتی با شبهه موضوعیه دارد؟

ج: موردی از شک است که منشا آن شارع مقدّس می باشد. در قبال شبهه موضوعیّه که شک، ناشی از اشتباه امور و موضوعات خارجی است.

* سرّ مقید نمودن کلام به این قسم از شبهه در اینجا چیست؟

ج: اینست که: فعلاّ بحث در اعتباریّت وجه و عدم آن می باشد. به نحوی که: اگرئیّت وجه معتبر و واجب باشد، احتیاط مشروع نمی باشد. و اگرئیّت وجه معتبر نباشد، احتیاط جایز است.

و لذا چون منشا این شک و شبهه شارع است، جناب شیخ کلام را به آن مقید کرده.

حال با توجه به آنچه در این بخش گذشت به سوالات زیر پاسخ دهید:

* آیا با تمکّن از امثال تفصیلی ظنی بر مبنای ظنّ مطلق، می توان به امثال اجمالی اکتفا نمود؟

ج: مسئله دارای چهار صورت است که در هر صورت باید به مقتضای قاعده و دلیل شرعی روی آن بحث نمود.

* صورت اول مسئله چگونه است؟

ج: عمل توصلی بوده و احتیاط نیز مستلزم تکرار نمی باشد.

فی المثل: علم اجمالی دارید که به آقای زید بدهکارید، لکن نمی دانید صد تومان یا هزار تومان، به حکم احتیاط باید اکثر را پردازید.

* آیا در مسئله فوق نمی تواند از راه بینه یا سؤال از طرف طلبکار به یک طرف ظنّ پیدا کند؟

ج: چرا می تواند به امثال ظنی تفصیلی دست پیدا کند.

* مراد از تکرار در اینجا چه می باشد؟

ج: بیان نحوه احتیاط است.

* حال آیا با تمکّن از امثال تفصیلی ظنی می تواند به امثال اجمالی و احتیاط اکتفا کند؟

جواب:

۱- مقتضای قاعده (دلیل عقلی) اینست که: بله، می تواند.

زیرا در توصلیات، غرض انجام ذات العمل است، و هیچ خصوصیتی در آن دخالت ندارد.

و لذا با احتیاط نیز به واجب واقعی می رسد و غرض حاصل می شود و تکلیف ساقط.

۲- از نظر شارع هم امثال اجمالی بلامانع است.

* صورت دوم مسئله مذکور چگونه است؟

ج: در این صورت: عمل توصلی و احتیاط نیز مستلزم تکرار است.

فی المثل: شما علم اجمالی دارید که به هریک از دو شخص زید و عمر یا صد تومان و یا هزار تومان بدهکارید، و لکن معینا نمی دانید کدام مبلغ مربوط به زید و یا عمر است.

ص: ۱۶۴

* احتیاط در اینجا چگونه است؟

ج: احتیاط در صورت دوم به اینست که: دو عمل انجام دهید. یعنی: صد تومان به زید و هزار تومان به عمر بدهید.

* آیا در صورت دوم تمکن از تحصیل ظنّ تفصیلی دارد؟

ج: بله دارد

* آیا با قدرت بر امتثال تفصیلی می تواند به امتثال اجمالی اکتفا کند؟

ج: به مقتضای قاعده، بله. به همان صورت اول عمل می نماید. از نظر شرعی نیز بلامانع است. پس امتثال اجمالی جایز می باشد.

* صورت سوم مسئله چگونه است؟

ج: عمل تعبدی بوده و احتیاط مستلزم تکرار نیست.

فی المثل: علم اجمالی دارم که یا نماز ده جزئی بر من واجب است یا نه جزئی (بدون سوره)

احتیاط در اینجا نیز اتیان اکثر، یعنی: نماز ده جزئی است.

* آیا در این صورت نیز تمکن از تحصیل ظنّ تفصیلی دارد یا نه؟

ج: بله، می توان به منابع مراجعه و به یک طرف ظنّ تفصیلی پیدا نمود.

* آیا با قدرت بر امتثال تفصیلی ظنی، می توانیم به امتثال اجمالی اکتفا کنیم؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله

زیرا، غرض امتثال امر مولی می باشد، و این غرض با اتیان اکثر حاصل می شود. و لذا نیازی به تحصیل ظنّ تفصیلی نداریم.

* مقتضای دلیل شرعی، در صورت سوم چیست؟

ج: از نظر شرعی دو مانع وجود دارد: ۱- دلیل انسداد ۲- قصد وجه

* دلیل انسداد در اکتفا به امتثالی اجمالی در صورت سوم چه می گوید؟

ج: می گوید: در مواردی که تحصیل ظنّ تفصیلی ممکن است، باید طرف راجح را گرفت و طرف مرجوح را ردّ نمود.

* آیا واقعا دلیل انسداد می تواند در اینجا مانع از احتیاط شود؟

ج: خیر، زیرا که این دلیل می گوید: احتیاط واجب نیست. چرا که عسر و حرج دارد، و اکتفا به ظنّ و اخذ به راجح را جایز می شمارد. حال این چه منافاتی با جواز احتیاط دارد؟

بله:

اگر دلیل انسداد می گفت: احتیاط کردن حرام است و اخذ به ظنّ واجب، جلوی امثال

ص: ۱۶۵

اجمالی را می گرفت. و لکن چنین نیست.

* چرا قصد وجه را بعنوان دوّمین مانع از اکتفا به امثال اجمالی مطرح کرده اند؟

ج: زیرا قائل اند که: عبادت، قصد وجه (قصد وجوب یا ندب) لازم دارد. چه کلّ عبادت و یا تکّ تک اجزاء آن.

لذا، اگر ما به امثالی اجمالی بسنده کنیم، قصد الوجه فوت می شود. چرا که نمی دانیم (قصد الوجه) جزء دهم است تا به قصد وجوب انجام دهیم، یا اینکه مستحب است تا که به قصد استحباب انجام دهیم و لذا، نباید احتیاط نمود.

* آیا به نظر شما قصد وجه در عبادات لازم است؟

ج: خیر، زیرا هیچ دلیل شرعی بر لزوم آن در دست نیست.

* چهارمین صورت، مسئله مورد نظر چیست؟

ج: اینست که: عمل تعبّدی، احتیاط نیز مستلزم تکرار است.

فی المثل: علم اجمالی داریم که، یا ظهر واجب است یا جمعه، و لکن معینا نمی دانیم کدام یک واجب است. احتیاط به اینست که، هم ظهر را بخوانیم، هم جمعه را، درحالی که تمکّن از تحصیل ظنّ به یک طرف نیز داریم.

* آیا با تمکّن از امثال تفصیلی ظنی، اکتفا به امثال اجمالی جایز است یا نه؟

ج ۱- به مقتضای قاعده، بله، مانعی در کار نیست به همان بیان که در صورت سوم گفتیم.

۲- به مقتضای دلیل شرعی خیر، زیرا از نظر شرعی موانع زیاد از احتیاط ذکر شده است.

* موانع مذکور از احتیاط در صورت چهارم کدام اند؟

ج: اشکال می شود که:

۱- با تمکّن از تحصیل ظنّ چرا به سراغ ظنّ نمی رویم؟

ج: زیرا با اتیان اکثر غرض از امر مولی که امثال فرمان است حاصل می شود.

۲- قصد قربت را چه می کنید؟

ج: قصد الوجه لازم نبوده و دلیلی هم بر اعتبار آن وجود ندارد

۳- سیره مستمرّه علما در طول تاریخ اینست که: با تمکّن از ظنّ تفصیلی معتبر، به سراغ احتیاط و امثال اجمالی نمی رفتند.

ج: سیره اگر به زمان معصوم منتهی شود دارای ارزش است.

۴- عمل به ظنّ تفصیلی، اجماعی است، و لکن عمل به احتیاط مختلف فیه است. و لذا مسئله داخل در باب دوران میان تعیین و التخییر است، و حکم عقل در این باب، جانب تعیین

ص: ۱۶۶

است از باب قدر متیقن. و لذا با تمکن از امثال تفصیلی، (هر چند ظنی) رفتن به سوی احتیاط، خود بی احتیاطی است.

* نظر شیخ پیرامون صورت چهارم چیست؟

ج: اینست که: از نظر عقل و عقلاء در این صورت نیز نه تنها امثال اجمالی کافی است، بلکه از ظن تفصیلی هم کامل تر است چرا که احتمال خطا ندارد.

و لکن، از نظر شرعی مانع سوم و چهارم مانع می شوند و لذا نوبت به احتیاط نمی رسد.

* در چه جاهایی احتیاط مستلزم تکرار است و در کجاها مستلزم تکرار نیست؟

جواب:

هر کجا دوران بین متباینین باشد، احتیاط مستلزم تکرار است.

مثل: ظهر و جمعه

و هر کجا دوران بین اقل و اکثر باشد، احتیاط مستلزم تکرار نیست.

مثل: ده جزئی و نه جزئی

* دومین دلیل بر عدم جواز احتیاط و تقدیم ظن انسدادی بر آن چیست؟

ج: اینست که: چون اجماع و اتفاق نواب و حضرات علما و مجتهدین بر ظن اقامه شده، با عمل به ظن یقینا غرض از تکلیف حاصل می شود.

لکن، چون احتیاط و جواز آن مورد اختلاف علماء می باشد، معلوم نیست که بتواند محصل غرض باشد.

* چه تفاوتی میان شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه وجود دارد؟

ج: منشا شک در حکمیه شارع مقدس است ولی در موضوعیه امور و موضوعات خارجی است.

* سرّ مقید نمودن کلام در اینجا به شبهه حکمیه چیست؟

ج: اینست که: فعلا در اینجا بحث در اعتبار نیت وجه و عدم آن می باشد. به طوری که:

اگر نیت وجه معتبر و واجب باشد، احتیاط مشروع نیست. و در غیر این صورت جایز است و لذا، چون منشا این شک و شبهه شارع مقدس است، جناب شیخ کلام را به آن مقید نموده.

* آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی بر مبنای ظنّ مطلق، می توان به امثال اجمالی اکتفا کرد؟

ج: مسئله دارای چهار صورت است که در هر صورت باید به مقتضای قاعده و دلیل بحث کنیم

ص: ۱۶۷

و اما لو كان الظنّ ممّا ثبت اعتباره بالخصوص فالظاهر أنّ تقديمه على الاحتياط اذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه؛ و حيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه فالاقوى جواز ترك تحصيل الظنّ و الاخذ بالاحتياط. و من هنا يترجح القول بصحة عبادته المقلد اذا اخذ بالاحتياط و ترك التقليد، الاّ أنّه خلاف الاحتياط من جهة وجود القول بالمنع من جماعه.

و ان توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر ايضا جواز التكرار بل اولويته على الاخذ بالظنّ الخاصّ لما تقدّم من أنّ تحصيل الواقع بطريق العلم و لو اجمالا اولى من تحصيل الاعتقاد الظنّي به و لو كان تفصيلا،

و ادله الظنون الخاصّه انما دلّت على كفايتها عن الواقع لا تعين العمل بها في مقام الامتثال.

الاّ أنّ شبهه اعتبار نية الوجه - (كما هو قول جماعه (1) بل المشهور بين المتأخرين) - جعل الاحتياط في خلاف ذلك. مضافا الى ما عرفت من مخالفه التكرار للسيره المستمره.

ترجمه:

(دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و عمل به علم اجمالی)

اشاره

اما اگر ظنّ تفصیلی از ظنونی باشد که حجیتش به دلیل معتبری ثابت شده باشد، ظاهرا تقدیم آن بر احتیاط و عمل به علم اجمالی، در صورتی که احتیاط متوقف بر تکرار نباشد، مبنی بر اعتبار و لزوم قصد وجه است. و از آنجا که ما در جای خودش عدم اعتبار نیت وجه را ترجیح داده ایم، پس اقوی اینست که: تحصيل ظنّ، ترکش مشروع و عمل به احتیاط جایز است. و از همین جاست که، قول به صحّت عبادت مقلد، زمانی که عمل به احتیاط کند و دست از تقلید بردارد، صحیح است. منتهی چون برخی از فقهاء از آن منع نموده اند، به اعتبار این قول عمل مقلد به احتیاط، برخلاف احتیاط است.

و اگر (دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و احتیاطی که توقف بر تکرار عمل دارد) و احتیاطی باشد که متوقف بر تکرار عمل است، ظاهرا تکرار جایز است. بلکه، از اخذ به ظنّ خاص اولی است، چرا که تحصيل واقع از طریق علمی، گرچه به نحو اجمال باشد اولی از تحصيل اعتقاد ظنّی است، هر چند که ظنّ، ظنّ تفصیلی باشد.

و ادله ظنون خاصّه تنها بر کفایت آنها از واقع و مجزی بودن عمل به آنها دلالت دارد نه بر تعین و انحصار عمل و وجوب اخذ به ظنّ در مقام امتثال به نحو حصر.

لذا (با فرض وجود این ادله، عمل به احتیاط نیز جایز است) جز اینکه شبهه اعتبار نیت وجه از طرف برخی فقهاء مشهور و متأخر در اینجا وجود دارد. علاوه بر آن که: تکرار عمل با سیره جاری میان علما و اهل شرع مخالفت دارد.

مع امکان ان يقال: أنه اذا شكّ - بعد القطع بكون داعی الامر هو التّعبد بالمامور به، لا حصوله باى وجه اتفق - فى انّ الداعی هو التّعبد بايجاد و لو فى ضمن امرين او ازید، او التّعبد بخصوصه متمیّزا عن غيره، فالاصل عدم سقوط الغرض الداعی الا بالثانى. وهذا ليس تقييدا فى دليل تلك العباده حتى يرفع (١) باطلاقه، كما لا يخفى.

و حينئذ فلا - ينبغى بل لا - يجوز ترك الاحتياط فى جميع موارد اراده التكرار بتحصيل الواقع اولا - بظنه المعتمد - من التقليد او الاجتهاد باعمال الظنون الخاصه او المطلقه - و اتيان الواجب مع نيّه الوجه، ثمّ الاتيان بالمحتمل الآ - خر بقصد القربه من جهه الاحتياط.

و توهم «انّ هذا قد يخالف الاحتياط من جهه احتمال كون الواجب ما اتى به بقصد القربه، فيكون قد اخلّ فيه بنيه الوجوب» مدفوع بانّ هذا المقدار من المخالفه للاحتياط ممّا لا بدّ منه، اذ لو اتى به بنيه الوجوب كان فاسدا قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف بعد فرض الاتيان بما وجب عليه فى ظنه المعتمد. و ان شئت قلت: انّ نيّه الوجه ساقط فى ما يؤتى به من باب الاحتياط اجماعاً، حتى من القائلين باعتبار نيّه الوجه، لانّ لازم قولهم باعتبار نيّه الوجه فى مقام الاحتياط عدم مشروعيه الاحتياط، و كونه لغواً، و لا اظنّ احداً يلتزم بذلك. (٢)

ترجمه:

(يك توهم و دفع آن)

از اين ها گذشته ممكن است گفته شود كه:

اگر كسى (بعد از قطع به اينكه، باعث بر امر، همان تعبد به مامور به است نه ايجاد آن از هر طريقى) شك كند در اينكه، داعى و باعث انجام فعلش، تعبد به ايجاد آن بوده است و لو در ضمن دو امر (احتياط و تكرار در عمل) يا بيشتري، كه نمى داند مكلف به واقعى کدام يك از آن دو امر مى باشد؟ يا آنكه غرض تعبد به خصوص آن فعل و متميز از غير خودش مى باشد

در چنين موردى اصل (قاعده اشتغال)، مقتضاي عدم سقوط داعى بر امر است. مگر آنكه فعل را به طور خصوصى و متميز از غير، اتيان كند.

البته معنای سخن فوق، تقييد در دليل وجوب آن عبادت نيست تا رفع شود آن تقييد به سبب اطلاق دليل آن عبادت. بنا بر اين: شايسته بلکه جايز نيست كه در هيچ يك از موارد تكرار عبادت، احتياط در تحصيل واقع، بوسيله ظنّ معتبر حاصل از تقليد و اجتهاد و اعمال

ص: ١٦٩

١- فى بعض النسخ يدفع

٢- هناك عباره لم توجد فى النسخ المعتمره و لذلك ادرجنا فى الهامش (عد السيد ابى المكارم فى ظاهر كلامه فى الغنيه فى

ردّ الاستدلال على كون الامر للوجوب بانه احوط).

ظنون خاص یا مطلق، ترک شود.

(وهم و دفع)

و انجام واجب (واقع) با قصد وجه است، و سپس انجام محتمل دیگر، از باب احتیاط به قصد قربت مطلقه است. و بدین وسیله احتیاط تام را مراعات نموده، و واجب واقعی را انجام داده است. و توهم در اینکه این (نحوه بیان از احتیاط) خلاف احتیاط است از این جهت که احتمال دارد آنچه به قصد قربت انجام داده همان واجب واقعی بوده و در نتیجه به قصد وجه (وجوب) اخلال وارد شده باشد، مندفع است.

زیرا:

این مقدار از احتمال مخالفت و تخلف از احتیاط، قهری است. چرا که اگر محتمل مذکور را به قصد وجوب انجام دهد، یقیناً فعلش فاسد می شود. زیرا، فعل مزبور به حسب ظاهر بر مکلف واجب نبوده تا اینکه بتواند آن را به نیت وجوب انجام دهد.

زیرا که، یک واجب بیشتر در عهده اش نبوده است و فرض هم آن است که آن را با ظن معتبر احراز نموده و انجام داده.

لذا پس از انجام آن، حق ندارد به قصد وجوب، فعل دیگر را انجام دهد.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (فالظاهر ان تقدیمه علی الاحتیاط اذا لم يتوقف علی التکرار) چیست؟

ج: اینست که: دلیلی که قائلین به تقدیم ظن خاص بر احتیاط، در موردی که عمل به احتیاط نیاز به تکرار در عمل دارد، ارائه کرده اند، اعتبار نیت وجه است.

سپس می فرماید:

دلیل ایشان تنها لزوم نیت وجه نیست، بلکه دلیل دیگری هم دارند که می گویند:

عمل به ظن خاص اجماعاً جایز است، لکن عمل به احتیاط مختلف فیه است، و نفس این اختلاف و وجود شک در آن در عدم جوازش کفایت می کند،

* نظر شیخ پیرامون قول فوق چیست؟

نیت وجه را معتبر نمی داند. و لذا می گوید اقوی اینست که: ترک تحصیل ظن مشروع و عمل به احتیاط جایز است.

در نتیجه: اگر مقلد از تقلید خودش دست برداشته و به احتیاط عمل کند، عملش درست است منتهی چون برخی از فقهاء از آن منع نموده اند به اعتبار این قول، عمل مقلد به احتیاط،

خلاف احتیاط است.

* مراد شیخ از عبارت (و ان توقف الاحتیاط علی التکرار تا اولویته علی الاخذ) چیست؟

ج: اینست که:

اگر مراد دایر بود میان عمل به ظنّ و احتیاطی که متوقف بر تکرار عمل است مثل: دوران نماز واجب در روز جمعه میان ظهر و جمعه، علی الظاهر نه تنها تکرار جایز است، بلکه از اخذ به ظنّ خاص هم اولی است.

* دلیل شیخ بر مدعای فوق چیست؟

ج: اینست که:

دست یابی به واقع از طریق علمی هرچند به نحو اجمال هم باشد از تحصیل اعتقاد ظنی به مراتب بهتر است؛ هرچند که ظنّ، ظنّ تفصیلی باشد.

* با توجه به آنچه ذکر شد آیا با تمکن از امثال تفصیلی ظنی از راه تحصیل ظنّ خاص می توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: در اینجا به طور کلی مسئله دارای چهار احتمال است که هر یک را با توجه به مقتضای دلیل و دلیل شرعی باید بررسی نماییم.

الف: احتمال اول اینکه:

عمل توصلی و احتیاط مستلزم تکرار نیست. فی المثل: علم اجمالی دارم که یا هزار تومان بدهکارم یا دو هزار تومان

در اینجا، اولاً: ادای دین واجب توصلی است ثانیاً: احتیاط هم به انجام اکثر است نه انجام دو عمل درحالی که قدرت دارم از طریق ینّه، ظنّ (خاص) به یک طرف پیدا کنم.

* آیا با توجه به تمکن از ظنّ خاصّ و به دنبال آن امثال تفصیلی در صورت فوق می توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله، شرعاً هم مانعی از احتیاط وجود ندارد بلکه مطلوب هم هست.

ب: احتمال دوم اینکه:

عمل توصلی بوده و احتیاط هم مستلزم تکرار است. مثلاً: به طور اجمال می دانم که یا ۱۰ درهم بدهکارم و یا ۱۰ دینار چه باید بکنم؟

احتیاط اینست که: دو عمل انجام دهم و ۱۰ درهم و ۱۰ دینار را پرداخت نمایم

در اینجا نیز ادای دین واجب توصلی است، احتیاط هم به تکرار عمل است درحالی که قادر بر تحصیل ظنّ خاص به یک طرف نیز می باشم.

ص: ۱۷۱

* با توجه به تمکن از امثال تفصیلی آیا اکتفا به امثال اجمالی هم کافی است؟

ج: مقتضای قاعده (دلیل عقل و عقلا) و دلیل شرعی اینست که: احتیاط مانعی ندارد و نیازی به امثال تفصیلی نمی باشد.

احتمال سوم اینکه:

عمل تعبدی است و احتیاط هم مستلزم تکرار نیست.

فی المثل: اجمالا می دانم که: صوم یا تا پوشش قرص شمس بر من واجب است یا تا ذهاب حمره مشرقیه. در اینجا، صوم یک عمل تعبدی است و احتیاط به اینست که: اکثر انجام شود، یعنی: تا ذهاب حمره خودداری کنم، درحالی که می توانم از طریق منابع و دست یابی به خبر واحد ثقه ای امثال تفصیلی ظنی به دست آورم مبنی بر اینکه؛ مثلا- وجوب صوم تا ذهاب حمره مشرقیه است.

* حال با توجه به تمکن از امثال تفصیلی ظنی می توانیم به امثال اجمالی اکتفا کنیم یا نه؟

ج: مقتضای قاعده می گوید: بله، احتیاط بلامانع است و تحصیل ظن خاص هم لازم نیست چرا که با احتیاط و انجام اکثر نیز غرض حاصل شده و امر مولی امثال می شود

لکن از نظر شرعی اشکالات و موانعی به شرح ذیل مطرح است از جمله:

الف: اینکه: عبادت قصد وجه لازم دارد و چنانچه به امثال اجمالی اکتفا کنیم نمی دانیم که، آیا از پنهان شدن قرص تا از بین رفتن حمره امساک واجب است تا قصد وجوب کنیم یا نه؟ و لذا نمی توان به احتیاط اکتفا نمود.

ب: اخذ به امثال تفصیلی ظنی اجماعا درست و عند الله هم معذور هستیم، لکن پیمودن راه احتیاط و امثال اجمالی مورد اختلاف است که آیا مجزی هست یا نه و در دوران امر میان تعیین و تخیر، عقل تعیین را (از باب اینکه اخذ به جانب تعیین، اخذ به قدر متیقن است) مقدم می دارد و لذا نباید به احتیاط اکتفا نمود

* پاسخ شیخ به اشکالات مزبور چیست؟

ج: قصد وجه را معتبر ندانسته و امثال تفصیلی را جایز و کافی می داند.

د: احتمال چهارم اینکه:

عمل تعبدی است و احتیاط مستلزم تکرار.

فی المثل: می دانیم که قبله در یکی از جهت های چهارگانه است،

در اینجا احتیاط به اینست که: عمل تکرار شود. یعنی: به هریک از چهار جهت یک نماز بخوانیم و حال آنکه می توانیم از

طریق امارت معتبره (مثل: محراب مساجد و مقابر مؤمنین ...) ظنّ تفصیلی پیدا کنیم که قبله در فلان جهت است.

ص: ۱۷۲

* با توجه به تمکن از ظن تفصیلی در احتمال چهارم، آیا می توان به احتیاط و امثال تفصیلی اکتفا نمود یا نه؟

ج: مقتضای قاعده اینست که: بله، احتیاط مانعی ندارد و نه تنها نیازی به تحصیل ظن تفصیلی نیست بلکه طریق احتیاط کامل تر است از عمل به ظن خاص، چون در عمل به ظن خاص احتمال خطا و نرسیدن به واقع وجود دارد به خلاف طریق احتیاط و مقتضای دلیل شرعی اینست که: خیر، زیرا موانع متعددی وجود دارد مبنی بر اینکه: با تمکن از ظن خاص جای احتیاط نیست.

* موانع اخذ و عمل به احتیاط در احتمال چهارم کدام اند؟

ج: اینست که، عبادت:

۱- ۲- ۳- قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز لازم دارد.

۴- ادله ظن خاص می گوید: باید به ظن خاص عمل کنید نه به احتیاط.

۵- سیره مستمر فقها اینست که؛ با تمکن از ظن خاص به امثال اجمالی اکتفا نمی کنند.

۶- در دوران امر میان التعین و التخییر باید جانب تعین را گرفت.

۷- آنجا که شک داریم فلان عمل واجب است یا نه، یعنی: شک در اصل وجوب، اصل برائت را جاری می کنیم.

آنجا که به اصل وجوب یقین داریم، ولی شک داریم که آیا واجب توصیلی است یا تعبدی، مربوط می شود به باب امر، که آیا اصل در واجبات تعبدیه است یا واجبات توصیلیه؟

و آنجا که وجوب را می دانیم، تعبدی بودن را هم می دانیم ولی در کیفیت نیت شک داریم یعنی شک داریم که؛

آیا غرض، تعبد به امثال امر است (و لو متمیز نباشد) بلکه قصد قربت به احد الامرین کافی است یا اینکه تعبد به امثال امر، با این خصوصیت که ممتاز از غیر باشد، مطلوب مولی است؟

* پاسخ شیخ به موانع مذکور چیست؟

۱- قصد وجه لازم نمی باشد چون دلیلی بر اعتبار و لزوم آن وجود ندارد.

۲- قصد قربت را نیت می کنیم به اینکه: أتقرب بها او بصاحبها الی الله تعالی.

۳- قصد تمیز هم فاقد اعتبار است؛ زیرا دلیلی بر لزوم آن در دست نیست.

۴- ادله ظنون هم تنها دلالت بر کفایت ظنون دارند نه وجوب عمل به آنها را در مقام امتثال.

۵- در مورد سیره ای هم، سیری ارزش دارد که به زمان معصوم منتهی شود و خود معصوم به آن عمل کرده باشد یا مورد امضای معصوم باشد؛ ضمن اینکه، سیره حد اکثر دلالت بر

ص: ۱۷۳

مشروعیت اخذ به ظن دارد لکن لزوم آن را نمی رساند.

۶- در دوران میان تعیین و تخییر هم عقل حکم به تقدّم تعیین می کند.

۷- در مورد اشکال هفتم هم می گوییم که:

اگر تمیز باشد و واجب تعبدی را مشخصا انجام دهیم یقین به امثال داریم.

اگر تمیز نباشد، شک می کنیم که آیا غرض مولی حاصل شده است یا نه؟

و هرکجا که شک در محصل غرض پیدا کنیم، اصاله العدم جاری می شود. پس احتیاط و امثال اجمالی کافی نیست؛ بلکه تحصیل ظنّ لازم است.

* مراد شیخ از عبارت (ادله الظنون تا دلّت علی کفایتها) چیست؟

ج: پاسخ از یک سؤال مقدر است به شرح ذیل:

وقتی ادله ای که دلالت بر اعتبار ظنّ خاصّ داشته و در مقام تعیین عمل به آن ها می باشد و مفاد آنها اینست که؛ در مقام امثال غیر از اخذ به آن (ظنّ خاص) به نحو دیگر نباید اطاعت نمود، چرا ما بپذیریم که، در صورت دوران (بین عمل به ظنّ خاصّ و احتیاطی که توقّف بر تکرار دارد) احتیاط و تکرار عمل از عمل به ظنّ خاص اولی است؟

* حاصل پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

ج: اینست که:

ادله ظنون خاصّه مثل اجماع و آیات، بر وجوب عمل به ظنون دلالت ندارد و نمی توان انحصار عمل به ظنّ خاص را از آنها استفاده نمود

بلکه نهایت دلالت آن ادله. تنها اعتبار ظنّ خاص و جواز عمل به آنها می باشد نه اینکه، سلب جواز از عمل به احتیاط کرده باشند.

* مراد شیخ از عبارت (ان یقال انه اذا شكّ ...) چیست؟

ج: اینست که:

اگر در دلیل حکم یک لفظ مطلق وجود داشت که فاقد هرگونه مقیدی است که مکلف به یا فعل را به شرط یا قیدی، مقید کند به حکم عقل انجام عمل به هر نحوی مجزی است چرا که لفظ دلیل به بیشتر از ایجاد مکلف به دلالت نمی کند

فی المثل: اگر در دلیل آمده باشد که (اعتق رقبه) و در میان ادله وارده لفظی که عتق رقبه را مقتید به قیدی کرده باشد وجود نداشته باشد عقل حکم می کند که صرف ایجاد اعتاق کافی است چه اینکه: عبد مؤمن باشد یا کافر

و اگر فهمیدیم که انگیزه مولی از امر:

۱- تعبد به مأمور به است و نه صرف ایجاد آن، (اعم از اینکه، معنای تعبد را از نفس طلب

ص: ۱۷۴

احراز کرده باشیم و یا از دلیل خارجی دیگر به دست آورده باشیم، در چنین موردی چنانچه مکلف شک نماید که انگیزه و قصد از امر، صرف تعبد به عبادت است، چه به ظن عمل نماید و عبادت را انجام دهد و چه اینکه احتیاطاً به جهت انجام آن، عمل را تکرار نماید و برای احراز مکلف به واقعی دو فعل یا بیشتر از آن را انجام دهد)

۲- یا اینکه غرض، تعبد بخصوص آن فعل و متمیّز از غیر خودش می باشد

اصل مقتضی آنست که، امثال، صرفاً به نحو دوّم یعنی: تعبد در ضمن فعل خاص صورت بگیرد؛ زیرا آوردن فعل خاصّ و تحقّق به واسطه آن، بنا بر دو احتمال درست و مجزی می باشد

به خلاف تعبد به فعل در ضمن آوردن دو امری که نمی داند مکلف به واقعی کدام یک از آن دو است
نکته:

از شک در این گونه موارد به شک در محصل غرض تعبیر می کنند؛

یعنی: انجام فعل به نحو دوّم، موجب حصول غرض مولی می شود.

و حال آنکه معلوم نیست که تکرار عمل محصل و سبب محقق شدن مقصود مولی باشد و لذا در اینجا، حکم عقل اینست که: انجام فعل به نحو دوّم متعین می باشد.

* مراد شیخ از عبارت (و هذا لیس تقييداً....) چیست؟

ج: اشاره به پاسخی است که از یک سؤال مقدر به شرح ذیل داده است:

آیا اطلاق لفظ دلیلی که فلان عبادت را واجب نموده و فاقد هرگونه مقیدی می باشد مقتضی این نیست که صرف الوجود و اصل تحقّق مأمور به مطلوب مولی است حتی اگر در دخالت قیدی و لزوم شرطی هم شک کنیم آیا نمی توانیم با اصاله الاطلاق آن را دفع کرده و صرف الوجود مأمور به را اثبات کنیم؟

* لب اللباب پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

ج: اینست که: می فرماید:

اگر که ما گفتیم در دوران امر میان مطلوب بودن صرف الوجود عبادت، (هرچند در ضمن دو فرد) و میان ایجادش در ضمن فرد خاص، لازم است که امثال به نحو دوم (ضمن فرد خاص) انجام پذیرد، نه از باب تقييد در دلیلی است که عبادت مورد نظر را واجب کرده است؛ تا به فرض شک در وجود تقييد، شما اعتبار و لزوم آن را با اصاله الاطلاق دفع کنید؛ بلکه در این مورد به اصل عملی که قاعده اشتغال است تمسک می جوئیم.

* حاصل مطلب شیخ به طور واضح چیست؟

ص: ۱۷۵

ج: اینست که: در بخش الفاظ گفته شده:

در تقسیمات اولیه واجب، اطلاق و تقييد هر دو ممکن می باشد و لذا از عدم التقييد اطلاق را کشف می کنیم.

لکن در تقسیمات ثانویه واجب، تقييد محال است؛ چرا که مستلزم دور و تسلسل است، پس اطلاق هم محال است.

حال، قصد قربت با تمام شعباتش از قبیل: قصد الوجه و قصد التميز و ... در تقسیمات ثانویه داخل اند،

یعنی: پس از تعلق امر می گوییم: این عملی که متعلق امر است؛

یا قصد قربت در آن لازم است یا نیست.

یا به نیت وجوب انجام می شود یا بدون نیت.

یا توأم با تمیز از غیر مأمور به است یا نیست.

و در تقسیمات ثانویه تقييد محال است پس اطلاق هم محال است؛ پس خطاب مولی نه اطلاق دارد و نه تقييد، بلکه اهمال دارد. پس دست ما از اصول لفظیه خالی است و لذا نوبت به اصول عملیه می رسد. و اصل عملی در شك، در محصل غرض احتیاط است از باب اینکه، اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

بنابراین، باید کاری کنیم که قطع به حصول غرض مولی حاصل شود و آن به امثال تفصیلی است و نه اجمالی.

* نظر جناب شیخ در مواردی که، احتیاط مستلزم تکرار است و تمکن از امثال تفصیلی هم داریم چیست؟

ج: بهترین راه طریقه احتیاط تام و کامل می باشد و آن عبارتست از اینکه: ابتداء به سراغ ظنّ مطلق (خاص) رفته و به هر یک از چهار جهت و یا هر یک از ظهر و عصر در نماز و ... ظن پیدا نمودیم، همان طرف را با تمام خصوصیات محتمله الدخیل و معتبره انجام دهیم.

فی المثل: اگر ظنّ به ظهر پیدا نمودیم ظهر را با قصد قربت و قصد وجه و قصد تمیز انجام دهیم و سپس از روی احتیاط طرف دیگر را انجام دهیم آن هم از باب اینکه، شاید ظنّ ما خطا بوده و واجب واقعی همین طرف دوم باشد تا به مصلحت واقعیه برسیم.

* مراد شیخ از عبارت (و توهم تا مدفوع ..) چیست؟

۱- بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

این شیوه شما (شیخ) نیز از یک جهت مبتلا به اشکال است و آن عبارتست از اینکه:

شاید در واقع واجب همین طرف باشد در حالی که عبادت قصد وجه می طلبد و شما انجام

ص: ۱۷۶

۲- دفع اشکال مذکور است مبنی بر اینکه:

این مقدار از احتمال مخالفت و تخلف از احتیاط، امری است قهری، چرا؟

زیرا:

پس از تشخیص طرف اول به عنوان وظیفه و انجام آن با نیت و وجوب، طرف دیگر وظیفه فعلی نیست و نمی توان آن را به نیت وجوب انجام داد و حال آنکه نیت الوجوب، احراز لازم دارد.

به عبارت دیگر: احتیاط با قصد الوجه قابل جمع نمی باشد.

چون که: قصد الوجه در موردی است که وجوب محرز است، و احتیاط در موردی است که وجوب محرز نیست، بلکه صرف احتمال وجوب است.

لذا، به فرض که قصد وجه معتبر باشد، در موردی لازم و معتبر است که ممکن باشد مثل:

موارد علم یا ظنّ تفصیلی.

اما در موارد علم اجمالی و احتیاط، قطعاً قصد وجه معتبر نمی باشد چرا که قابل جمع نیستند. پس باید بگوییم: یا قصد وجه باطل است و یا احتیاط، زیرا لازمه، اعتبار قصد وجه، عدم مشروعیت احتیاط است، چه آنکه احتیاط، از اجمال که با تعیین منافی است جدا نیست و لذا چنان که برخی از محققین فرموده اند: اعتبار نیت وجه با مشروعیت احتیاط، مثل جمع میان متناقضین است.

* مراد شیخ از عبارت (عد السید ابی المکارم ...) چیست؟

ج: مراد بیان کلام ابن زهره است در کتاب غنیه، که در مسئله دلالت امر بر وجوب و عدم دلالتش بر آن چنین فرموده است:

مطلق امر نه بر وجوب دلالت دارد و نه بر استجاب؛ بلکه خصوص هر یک از وجوب و ندب از نصب قرینه و به کمک دلیل خارجی فهمیده می شود.

سپس می فرماید:

اینکه قائلین به وجوب می گویند:

در جایی که، امر، احتمال هر یک از ایجاب و ندب را داشته باشد واجب است که بر ایجاب حمل شود، چون که این حمل فایده اش اعم و در دین با احتیاط تناسب بیشتری دارد، کلام باطلی است زیرا که این استدلال هیچ رجحانی بر دلیل قائلین به

ندب ندارد.

بنابراین:

اگر امری وارد شود که محتمل الطرفین است یعنی: احتمال ایجاب و ندب در آن می رود

ص: ۱۷۷

لازم است که آن را بر ندب حمل کنیم، چرا که ندب، قدر متیقن است چرا که اقلّ مئونه است و لذا، کلام کسانی که گفته اند حمل بر وجوب احوط است، درست نیست بلکه ضد احتیاط می باشد چون که منجز به افعال قبیحی می شود از جمله:

اعتقاد به وجوب فعل

عزم بر انجام آن به قصد وجوب

اعتقاد به قبح ترکش

و بدیهی است که هریک از امور فوق قبیح است.

* عبارت اخرای کلام ابن زهره چیست؟

ج: می گوید: آنان که قائلند، امر دلالت بر وجوب دارد ادله ای دارند که یکی از آن ادله اینست که: الوجوب احوط

یعنی: آنجا که امر دایر است میان وجوب و استحباب، اگر بر وجوب حمل کرده فعل را انجام دهیم مانعی ندارد اما اگر انجام ندهیم احتمال عقاب دارد چرا که شاید امر وجوبی باشد و دفع عقاب لازم است پس از باب احتیاط می گوئیم: انجام واجب است و الامر للوجوب.

سپس می فرماید: در اینجا، احتیاط در خلاف احتیاط است، زیرا که اگر امر را حمل بر وجوب کردید از باب احتیاط باید بدنبال آن ملتزم به وجوب شوید.

یعنی: ملتزم شوید که، ترکش عقاب دارد یا فعل آن ثواب دارد و یا ترک آن حرام است و حال آنکه، لاحتمال الاستحباب او الاباحه نمی توان به این امور ملتزم شد.

* نظر شیخ پیرامون کلام سید ابن زهره چیست؟

ج: اولاً: فحص و بحث از کلام سید را به مقدمات دلیل انسداد واگذار نمود

ثانیاً: می فرماید که: در فروع دین التزام مهم نیست و مخالفت التزامیه ضرری ندارد بلکه، عمده مخالفت عملیه است که آن هم لازم نمی آید.

* نظر شما پیرامون کلام ابن زهره چیست؟

ج: کلام ایشان از محلّ بحث خارج است

چرا که صراحتاً می گوید: در دوران امر میان حمل بر ایجاب و ندب، لازم نیست که معتقد به وجوب شده و آثار وجوب را بر آن مترتب نماییم؛ و حال آنکه، احتمال ندب و استحباب هم، در مأمور به داده می شود.

* آیا ایشان قائل به احتیاط هست یا نه؟

ج: البته، ایشان منکر احتیاط نیست بلکه خود از قائلین به احتیاط است، و لکن آنچه در این کلام سید مورد منع واقع شده است اینست که:

ص: ۱۷۸

احتیاط نمودن یعنی: حمل امر بر وجوب با احتمال اراده ندب از امر؛ نامش احتیاط نیست نه اینکه ایشان بخواهد مشروعیت احتیاط را منکر شود.

* حاصل و صور مختلف مسئله را بصورت یک چارت روشن نشان دهید

در مورد امثال اجمالی:

گاهی عمل توصلی است - احتیاط در اینجا

یا مستلزم تکرار است - یا مستلزم تکرار نیست

گاهی عمل تعبدی است - احتیاط در اینجا

یا مستلزم تکرار است - یا مستلزم تکرار نیست

در هریک از صور چهار گانه فوق - یا متمکن از امثال تفصیلی هستیم یا متمکن از امثال تفصیلی نیستیم.

حال مواردی که متمکن نیستیم از بحث خارج است.

اما در هریک از چهار صورت بقیه:

گاهی تمکن از علم تفصیلی وجود دارد.

گاهی تمکن از ظن مطلق وجود دارد.

گاهی تمکن از ظن خاص وجود دارد.

از مجموع ۱۲ صورت:

چهار صورت مال ظن خاص است.

چهار صورت مال ظن مطلق است.

چهار صورت مال علم تفصیلی است.

و در هر کدام از چهار صورت در دو مقام بحث بود؛ مقتضای قاعده - مقتضای دلیل شرعی

حال:

۱- در دو صورت که عمل توصلی نبود مشکلی هم نبود.

۲- در صورت سوم هم که عمل تبعدی نبود ولی احتیاط مستلزم تکرار، باز هم مشکلی نبود.

۳- تنها در احتمال چهارم بود که احتیاط مستلزم تکرار شد و موانعی پیش آمد و نشد که به امثال اجمالی اکتفا کنیم و لذا راه احتیاط را طی نمودیم

ص: ۱۷۹

اما المقام الاول و هو كفايه العلم الاجمالي في تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلي ١- فقد عرفت ان الكلام في اعتباره بمعنى وجوب موافقه القطعيه و عدم كفايه الموافقه الاحتماليه راجع الى مسأله البراءه و الاحتياط.

٢- و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي اقل مراتبه حرمة المخالفه القطعيه، فنقول:

٣- ان للعلم الاجمالي صوراً كثيره، لان الاجمال الطاري، اما من جهه متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شكنا ان حكم الوجوب في يوم الجمعة يتعلق بالظهر او الجمعة، و حكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتهين او بذاك؛ و امّا من جهه نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك في ان هذا الموضوع المعلوم الكلي او الجزئي يتعلق به الوجوب او الحرمة؛ و اما من جهه الحكم و المتعلق جميعاً، مثل ان نعلم ان حكماً من الوجوب و التحريم تعلق باحد هذين الموضوعين.

٤- ثم الاشتباه في كل من الثلاثه، امّا من جهه الاشتباه في الخطاب الصادر من الشارع كما في مثال الظهر و الجمعة، و اما من جهه اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب كما في المثال الثاني.

٥- و الاشتباه في هذا القسم اما في المكلف به كما في الشبهه المحصوره و اما في المكلف. و طرفا الشبهه في المكلف اما ان يكونا احتمالين في مخاطب واحد كما في الخشي، و امّا ان يكونا احتمالين في مخاطبين كما في واجدى المنى في الثوب المشترك.

ترجمه:

مقام اول كفايت علم اجمالى در اثبات تكليف همچون علم تفصيلي است

اشاره

١- دانستيد كه سخن در اعتبار علم اجمالى به معنای وجوب موافقت قطعيه (از جانب مكلف) و كفايت نكردن موافقت احتمالي، مربوط است به مسئله براءت و احتياط.

٢- و مقصود از بحث در اينجا بيان اعتبار اجمالى آن است كه اقل مرتبه آن حرمت مخالفت قطعيه است

(سخن شيخ در صور علم اجمالى)

٣- براي علم اجمالى صور بسيارى است، زيرا اجمال و اشتباه عارض شده صور بسيارى دارد:

ص: ١٨٠

الف: یا از جهت متعلق حکم است با معلوم بودن تفصیلی نفس حکم، همان طور که اگر ما شک کنیم که حکم وجوب در روز جمعه به نماز ظهر تعلق می گیرد یا به جمعه و مانند شک در اینکه، حرمت به این موضوع خارجی از دو موضوع مشتبه تعلق می گیرد یا به آن یکی

ب: یا از جهت نفس حکم با معلوم بودن موضوع و متعلق آن (حکم) می باشد مانند شک در اینکه این موضوع معلوم کلی یا جزئی، حکمش وجوب است یا حرمت؟

ج: یا از جهت حکم و متعلق، هر دو می باشد مثل اینکه، اجمالا بدانی که یکی از وجوب و یا حرمت به یکی از دو موضوع خارجی تعلق گرفته است.

۴- اشتباه در هر یک از این سه امر (حکم، موضوع، حکم و موضوع)

یا ناشی از جهت اشتباه در خطایی است که از شارع مقدس صادر شده مثل مثال: ظهر و جمعه

یا از جهت اشتباه مصادیق متعلق خطاب پدید آمده همانند: صلاه الوسطی.

۵- و اشتباه در این قسم (اشتباه در موضوع) یا در مکلف به است. مثل: شبهه محصوره و یا در مکلف است.

و دو طرف شبهه در مکلف:

یا دو احتمال است در مخاطب واحد؛ مثل آنچه در خنثی می باشد و یا دو احتمال است در دو مخاطب؛ مثل آنچه در مسئله واجد المنی نسبت به جامه مشترک بین آن دو می باشد.

ص: ۱۸۱

و لا بد قبل التعرّض لبيان حكم الاقسام من التعرّض لامرين.

احدهما: أنّك قد عرفت في أوّل مسأله اعتبار العلم أنّ اعتباره قد يكون من باب محض الكشف و الطريقيه و قد يكون من باب الموضوعيه بجعل الشارع.

و الكلام هنا في الاوّل، اذ اعتبار العلم الاجمالي و عدمه في الثاني تابع لدلاله ما دلّ على جعله موضوعا.

فان دلّ على كون العلم التفصيلي داخل في الموضوع، كما لو فرضنا أنّ الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب الاّ عمّا علم تفصيلا نجاسته، فلا اشكال في عدم اعتبار العلم الاجمالي بالنجاسه.

الثاني: أنّه اذا تولّد من العلم الاجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد وجب اتّباعه و حرمت مخالفته، لما تقدّم من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشا خاصّ؛ فلا فرق بين من علم تفصيلا ببطلان صلاته بالحدث او بواحد مرّد بين الحدث و الاستدبار، او بين ترك ركن و فعل مبطل، او بين فقد شرط من شرائط صلاه نفسه و فقد شرط من شرائط صلاه امامه (- بناء على اعتبار وجود شرائط الامام في علم المأموم-) الى غير ذلك.

و بالجمله، فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي و بين غيره من العلوم التفصيليه، الاّ أنّه قد وقع في الشرع موارد توهم خلاف ذلك:

ترجمه:

بيان دو مقدمه

ناچاريم قبل از بيان حكم اقسام مذکور به دو امر ديگر پردازيم.

۱- در ابتداء مسأله اعتبار علم دانستيد که حجيت آن، ۱- گاهی از باب صرف طريقيت و محض کاشفیت از واقع است. ۲- و گاهی از باب موضوعيت و متعلّق حکمی واقع شدن از جانب شارع است. فعلا- بحث ما در قطع طريقي است، چرا که معتبر بودن يا عدم اعتبار علم اجمالی در قطع موضوعی تابع دلیلی است که آن را موضوع قرار داده است.

پس اگر آن دليل دلالت کند که موضوع حکم صرفا علم تفصيلی است چنانچه اگر فرض نماييم که، شارع حکم به وجوب اجتناب از نجاست نفرموده مگر آنچه نجاستش با علم تفصيلی معلوم باشد؛ پس بدون تردید علم اجمالی به نجاست معتبر نمی باشد و لذا قطع موضوعی در اینجا مورد بحث نیست.

۲- وقتی از علم اجمالی نسبت به حکم شرعی در موردی، علم تفصيلی پیدا شود، متابعت آن علم تفصيلی واجب و مخالفتش حرام است، چرا که قبلا پيرامون علم تفصيلی گفته شد:

بدون اینکه مقید باشد که از چه منشا خاصی حاصل شده معتبر است، لذا؛

برای کسی که علم تفصیلی به بطلان نمازش پیدا کرده فرقی نمی کند که این مبطل،

ص: ۱۸۲

خصوص حدث یا مردّد میان حدث و پشت به قبله نمودن باشد؛ که هر کدام باشد مبطل نماز است، و بین اینکه مبطل به طور تفصیل حدث بوده یا اجمالاً مردّد میان ترک رکن و ارتکاب مبطل باشد، و بین اینکه مبطل به طور تفصیل صدور حدث بوده یا اجمالاً مردّد میان فقدان شرطی از شرایط نماز خودش یا نماز امامش باشد، البته به شرط آنکه در صحت نماز مأموم علم به وجود شرایط نماز امام معتبر باشد.

خلاصه کلام اینکه؛ میان این علم تفصیلی و علم تفصیلی دیگر هیچ فرقی وجود ندارد، مگر آنکه در شرع مقدس مواردی واقع شده که از آنها خلاف آنچه گفتیم توهم شود.

تشریح المسائل* پس از اتمام بحث سوم بفرمایید بحث اول و دوم در باب علم اجمالی در چه رابطه ای است؟

ج: در این رابطه است که آیا علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی واقع را بر مکلف منجز می کند یا همچون جهل و شک می باشد؟ که در این رابطه دو مقام از بحث وجود دارد:

* مقام اول بحث پیرامون چه امری است؟

ج: اینست که، آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا نه؟

* مقام دوم بحث درباره چیست؟

ج: اینست که، به فرض حرمت مخالفت قطعیه، آیا موافقت قطعیه با علم اجمالی واجب است یا اینکه موافقت احتمالی نیز کفایت می کند؟ (که در مقصد سوم کتاب بررسی می شود)

* کدام یک از دو مقام بحث در اینجا مورد بررسی است؟

ج: مقام اول، که آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام است یا نه؟

* با ذکر یک مثال جایگاه مقام اول بحث را تبیین کنید؟

ج: فی المثل:

علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، آیا ترک هر دو امر جایز است یا نه؟

یا علم اجمالی داریم به حرمت احد الامرین، آیا ارتکاب هر دو امر جایز است یا نه

* پاسخ دو شبهه مذکور چیست؟

ج: این مسئله دارای صور مختلفی است که پس از بیان این صور پیرامون احکام هر صورت جداگانه بحث می شود.

* به طور کلی شبهه بر چند نوع است؟

ج: بر دو قسم: ۱- گاهی شبهه از شبهات بدویّه است ۲- و گاهی شبهه، شبهه مقرونه به علم اجمالی است.

ص: ۱۸۳

* کدام یک از این دو شبهه در اینجا مورد بحث است؟

ج: شبهه مقرونه به علم اجمالی.

* شبهه مقرونه به علم اجمالی بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسمت است از جمله:

۱- گاهی به حکم علم و آگاهی داریم و لکن نسبت به متعلق حکم امر بر ما مشتبه است.

۲- گاهی به موضوع و متعلق حکم آگاهی ولی نسبت به نوع حکم، امر بر ما مشتبه است.

۳- گاهی هم نسبت به نوع حکم و هم نسبت به موضوع حکم، امر بر ما مشتبه و مجمل است.

* در تبیین قسم اول از شبهه مقرونه به علم اجمالی مثال بزنید؟

مثال اول: یقین دارم که مولی فرموده (صلّ) و انجام این فرمان عقلاً واجب است؛

لکن نمی دانم که فرموده است صلّ الظهر یا صلّ الجمعة، یعنی: نمی دانم که این وجوب به ظهر تعلق می گیرد یا به جمعه، یعنی: شبهه در حکم است.

مثال دوم:

یقین دارم که حکم شرعی، حرمت شرب است، لکن نمی دانم که حرمت به این مایع تعلق گرفته یا آن یکی یعنی: شبهه در موضوع است.

* در تبیین قسم دوم از شبهه مقرونه به علم اجمالی مثال بزنید؟

مثال اول: یقین دارم که موضوع کَلّی: دفن میت کافر است

لکن نمی دانم که شارع فرموده است (ادفن یا لا تدفن)

یعنی: نوع الحکم که وجوب یا حرمت است بر من مشتبه است (شبهه حکمیه)

مثال دوم: مکلف به موضوع جزئی تکلیف (این خارجیه) آگاه است؛ و لکن نمی داند که آیا قسم به وطی این زن خورده تا وطی او واجب باشد، یا قسم بر ترک وطی با او خورده تا این زن بر او حرام باشد. یعنی: (شبهه در موضوع) است.

* در تبیین قسم سوم از شبهه مقرونه به علم اجمالی مثال بزنید؟

مثال اول:

یقین دارم که خطابی از مولی صادر شده و حکمی را بر موضوعی باز نموده است،

لکن نمی دانیم که این خطاب، افعال بوده یا لا تفعل؟

و تازه اگر هم علم پیدا کنم که افعال بوده و یا لا تفعل، باز هم نمی دانم که این خطاب به دفن میت کافر تعلق گرفته و یا به دعا عند رؤیه الهلال؟ یعنی شبهه در حکم است.

مثال دوم:

ص: ۱۸۴

یقین دارم که قسمی خورده ام، لکن نمی دانم که آیا قسم بر فعل ذبح بوده تا واجب باشد و یا بر ترک آن بوده تا ذبح حرام باشد؟

و به فرض دانستن یک طرف، نمی دانم به این گوسفند تعلق گرفته یا آن یکی

نتیجه:

شبهه در هریک از شبهات مقرونه به علم اجمالی، گاهی حکمیّه است و گاهی موضوعیّه.

* گفته شد منشا شبهه در شبهات موضوعیه، موضوعات خارجیه است که ربطی به مولی ندارد حال بفرمایید خود این شبهه موضوعیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی اشتباه در ناحیه مکلف به و عمل می باشد مثل اینکه: نمی دانم شرب این مایع حرام است یا آن مایع؟

۲- و گاهی اشتباه در ناحیه مکلف و عامل است.

* آنجا که شبهه در ناحیه مکلف است خود بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی طرفین شبهه شخص و مکلف واحد است مثل: خنثی که یک نفر است، لکن نمی داند که مکلف به تکالیف مردان است و یا مکلف به تکالیف زنان؟

۲- و گاهی طرفین شبهه دو شخص مکلف می باشند که دارای یک لباس مشترک اند و هر دو در آن لباس (شلوار) مشترک، منی دیده اند.

حال هر کدام از این دو نفر علم اجمالی دارند که یا خود و یا رفیقش جنب شده.

نکته: پاسخ و حکم هریک از اقسام مذکور را بعد از ذکر دو مقدمه خواهند داد

* چه ایراداتی بر کلام شیخ در تصویر علم اجمالی وارد است؟

ج: عیوب و نقایص کلام شیخ در تصویر صور علم اجمالی عبارتند از

۱- متن ایشان در بیان هر دو قسم از شبهه (یعنی: حکمیّه و موضوعیه) به طوری که هر کدام واضح و روشن باشد وافی به نظر نمی آید.

۲- اقسام هریک از دو شبهه در دیگری تداخل نموده است.

۳- امثله هریک از دو قسم، به درستی تبیین و آشکار نشده است.

۴- اقسام به طور وافی و کامل در عبارت متن نیامده است بلکه بعد از آن در مقام تقسیم برآمده که تقسیمات آن را آوردیم.

* اولین نکته ای که شیخ برای روشن تر شدن محلّ نزاع قبل از بیان احکام این اقسام تذکر داده چیست؟

ص: ۱۸۵

ج: می فرماید: کرارا گفته ایم که قطع یا طریقی است و یا موضوعی و قطع موضوعی از محل بحث ما خارج است، زیرا در قطع موضوعی، ما تابع خطاب شارع مقدّس هستیم.

یعنی:

اگر شارع، قطع تفصیلی را در موضوع اخذ نموده و فرموده است (اذا قطعت بخمریه شیء کذا و کذا) خوب ما هم می گوییم: قطع تفصیلی ملاک می باشد و حکم دایر مدار آن است.

یعنی: اگر قطع، تفصیلی باشد، حکم هست و الا فلا

بنابراین:

اگر ما علم اجمالی به خمریت پیدا کنیم وجوب آور نبوده و فاقد اعتبار است

و اگر شارع، قطع اجمالی را در موضوع اخذ نموده و فرمود (اذا قطعت به حرمت شیء و لو اجمالا فهو کذا و کذا) باز هم ما تابع دلیل شرعی هستیم.

و اگر شارع مقدّس، مطلق العلم را اعم از تفصیلی و اجمالی موضوع قرار داد باز تابع هستیم. لکن انما الکلام در قطع طریقی است.

حال قطع طریقی تفصیلی حجّت است و واجب الاتباع لکن سخن در اینست که: آیا قطع اجمالی طریقی هم، حجّت دارد یا نه؟

* دومین نکته ذکر شده در این باب توسط شیخ چیست؟

ج: می فرماید:

همان طور که علم تفصیلی به یک امری می تواند تولّد یافته از راه خبر متواتر و نصّ قران و باشد، گاهی هم از علم اجمالی زاییده می شود.

یعنی: منشا علم تفصیلی یک علم اجمالی است.

فی المثل: علم تفصیلی دارم به اینکه، نماز ظهرم باطل شده است، لکن منشا آن اینست که: اجمالا می دانم که یا در اثناء نماز محدث شده ام و یا پشت به قبله کرده ام، که هر کدام باشد، نماز باطل است.

یا فی المثل: علم تفصیلی دارم به اینکه نمازم باطل است لکن منشا آن اینست که، اجمالا می دانم که یا رکنی از ارکان نماز را بجا نیاورده ام و یا مبطلی از مبطلات نماز را انجام داده ام.

یا فی المثل: مأموم در نماز جماعت علم تفصیلی و قطع صد در صد دارد به اینکه نمازش باطل شده است و منشا این علم تفصیلی و قطع اینست که: اجمالاً می داند که یا خود او فاقد شرط بوده است مثلاً: جنب بوده یا لباس غصبی بر تن داشته و یا امام جماعت فاقد شرایط لازمه بوده است. البته در اینجا دو مبنا وجود دارد.

ص: ۱۸۶

یکی اینکه: صحت نماز مأموم مشروط است به اینکه؛ مأموم امام جماعت را واجد شرایط بداند.

دیگر مبنا اینکه: صحت نماز مأموم مشروط است به اینکه؛ امام جماعت خودش را واجد شرایط بداند.

نکته: مثال فوق بر مبنای اول می باشد و نه بر مبنای دوم.

* با توجه به مباحثی که گذشت آیا علم تفصیلی متولد از علم اجمالی هم، مثل سایر علوم تفصیلیه حجّت است یا نه؟

ج: مقتضای مباحث گذشته اینست که؛ بله، علم تفصیلی مطلقاً حجّت است و از هر راهی که به دست آید عقلاً متابعتش لازم است.

لکن با مراجعه به شرع مقدس به مواردی برمی خوریم که علی الظاهر با علم تفصیلی متولد از علم اجمالی منافات دارد و دلالت دارد بر اینکه علم تفصیلی متولد از علم اجمالی فاقد ارزش است.

* شیخ چه مواردی را در رابطه با عدم حجّیت علم تفصیلی متولد از علم اجمالی متذکر شده است؟

ج: هشت مورد را مثال زده است که در متن بعدی خواهد آمد.

۱- منها: ما حکم به بعض (۱) فی «ما اذا اختلفت الامه على قولین و لم یکن مع احدهما دلیل» من أنه یطرح القولان و یرجع الی مقتضی الاصل، فانّ اطلاقه یشمل ما لو علمنا بمخالفه مقتضی الاصل للحکم الواقعی المعلوم وجوده بین القولین، بل ظاهر کلام الشیخ رحمه الله (۲) القائل بالتخیر هو التخیر الواقعی المعلوم تفصیلا مخالفته لحکم الله الواقعی فی الوقعه.

۲- و منها: حکم بعض (۳) بجواز ارتکاب کلا- المشتبهین فی الشبهه المحصوره دفعه او تدریجا، فانه قد یؤدی الی العلم التفصیلی بالحرمة او النجاسه، كما لو اشترى بالمشتبهین بالمیتة جاریه، فانّا نعلم تفصیلا بطلان البیع فی تمام الجاریه لکون بعض ثمنها میتة، فنعلم تفصیلا بحرمة وطئها، مع أنّ القائل بجواز الارتکاب لم یظهر من کلامه اخراج هذه الصوره.

۳- و منها: حکم بعض (۴) بصحّه ائتمام احد واجدی المنی فی الثوب المشترک بینهما بالآخر، مع أنّ الماموم یعلم تفصیلا ببطلان صلاته من جهة حدثه او حدث امامه.

۴- و منها: حکم الحاكم بتنصیف العین التي تداعاها رجلان بحيث یعلم صدق احدهما و کذب الآخر، فانّ لازم ذلك جواز شراء ثالث للنصفین من کلّ منهما، مع أنّه یعلم تفصیلا عدم انتقال تمام المال الیه من مالکة الواقعی.

ترجمه:

(موارد موهم خلاف)

۱- از جمله موارد موهم خلاف اینست که، برخی از فقهاء فرموده اند:

اگر علماء امت در یک مسئله ای (وجوب ظهر یا جمعه) بر دو قول اختلاف داشتند و هیچ یک هم دلیلی نداشتند هر دو قول ردّ و به مقتضای اصل رجوع می شود چرا که اطلاق این کلام (یعنی: رد قولان و رجوع به مقتضای اصل) حتی شامل موردی می شود که علم تفصیلی به مخالفت مقتضای اصل با حکم واقعی موجود در یکی از دو قول، داشته باشیم.

بلکه از ظاهر کلام شیخ طوسی که قائل به تخیر است برمی آید که حکم واقعی (در اینجا) همان تخیر است که با حکم الله واقعی مخالف است.

۲- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی فقهاء است بر جواز عمل به هر دو طرف شبهه در شبهه محصوره، چه هر دو را یکباره انجام دهد چه تدریجا، زیرا که این عمل (یعنی:

ص: ۱۸۸

۱- حکاه الشیخ الطوسی فی العده مذهبا للاصحاب لاحظ عده الاصول: ص ۲۵۰ س ۱۶

۲- عده الاصول: ص ۲۴۶ س ۱۵

۳- یظهر من القمی فی القوانين: ج ۲ ص ۳۸ س ۲۰

٤- كالعلاّمه فى التذكره ج ١ ص ٢٣ س ٢٤، و السيد السند فى المدارك ج ١ ص ٢٧٠ وقواه سيد الرياض: ج ١ ص ٢٩١

(ارتکاب هر دو) گاه منجر به علم تفصیلی به ارتکاب حرام و عدم اجتناب از نجاست می شود.

چنانچه اگر با دو میته مشتبه (یکی میته یکی مذکّی) کنیزی بخرد، پس (از خریدن) ما تفصیلاً علم به بطلان بیع در تمام کنیز پیدا می کنیم، زیرا مقداری از بهای آن میته است؛ در نتیجه ما علم تفصیلی به حرمت وطی کنیز پیدا می کنیم. درحالی که قائل به جواز ارتکاب مشتبهین، از کلامش ظاهر نشده است که این فرض و صورت را خارج کرده باشد.

۳- و از جمله موارد موهّم خلاف، حکم برخی فقهاء است به صحّت اقتداء یکی از دو نفری که در لباس مشترک بینشان اثر منی یافته است، به دیگری؛ با اینکه مأموم، علم تفصیلی دارد به بطلان و فساد نمازش زیرا یا خودش محدث و جنب است یا امامش.

۴- و از جمله موارد موهّم خلاف اینست که: فرموده اند: اگر دو نفر در عینی مثل؛ فرش با هم نزاع داشتند و هریک ادّعی مالکیت آن را داشت به طوری که صدق یکی و کذب دیگری معلوم است ولی صادق از کاذب مشخص و ممتاز نیست عین به طور منصفانه میان آن دو تقسیم و هریک مالک نیمی از آن می شود.

۵- و منها: حکمهم فی «ما لو كان لاحد درهم و لآخر درهمان، فتلف احد

الدراهم من عند الودعی» بانّ لصاحب الاثین واحدا و نصفا و للآخر نصفا(۱) فانه قد يتفق افضاء ذلك الى مخالفه تفصیلیه، كما لو اخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فانه يعلم تفصیلا بعد انتقاله من مالکة الواقعی الیه.

۶- و منها: ما لو اقرّ بعین لشخص ثم اقرّ بها لآخر، فانه یغرم للثانی قیمه العین بعد دفعها الى الاوّل: فانه قد یؤدّی ذلك الى اجتماع العین و قیمه عند واحد و یبیعهما بثمان واحد، فیعلم عدم انتقال تمام الثمن الیه، لکون بعض مثنیه مال المقرّ فی الواقع.

ترجمه:

(مورد دیگر)

۵- و از جمله موارد موهّم خلاف، حکم فقهاء است در آنجا که اگر شخصی مالک یک درهم و دیگری دارای دو درهم بوده (و هر یک مال خود را نزد شخصی به امانت گذاشتند) و سپس یکی از سه درهم نزد شخص امانت دار تلف شد و ما نمی دانیم که این یک درهم مربوط به مالک یکدرهم است یا مربوط به مالک دو درهم، که از دو درهم باقیمانده یک و نیم درهم برای مالک دو درهم و نیم درهم برای صاحب یک درهم است.

(استشهاد)

پس چه بسا این حکم، منجر به علم تفصیلی، به مخالفت واقع گردد. چنان که اگر شخص سوّمی این یک درهم مشترک را بخرد و پس از خریدن علم تفصیلی پیدا کند که از مالک واقعی به او منتقل نشده است.

۶- و از جمله موارد موهّم خلاف آنست که:

اگر کسی اقرار کند که فلان متاع مال فلان شخص است و سپس اقرار کند که مال دیگری است، مقرّ باید مال را به اوّلی و قیمت آن را به دومی بدهد.

و چه بسا این حکم منجر به اجتماع متاع و قیمت در نزد شخص واحدی بشود و اگر مقرّ هر دو را به یک ثمن بفروشد، علم تفصیلی به عدم انتقال تمام قیمت به خود پیدا می کند، چرا که بعضی از ثمن در واقع مال مقرّ بوده است

ص: ۱۹۰

۷- و منهما: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه او مئنه على وجه يقضى فيه بالتخالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبدا او جاريه؛ فان رد الثمن الى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البائع، ثنا للعبد او الجاربه.

و كذا لو اختلفا في كون ثمن الجاربه المعينه عشره دنانير أو مائه درهم؛ فان الحكم برّد الجاربه مخالف للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

۸- و منها: حكم بعضهم بأنه لو قال احدهما: بعتك الجاربه بمائه، و قال الآخر: وهبتي اياها بأنهما يتحالفان و تردّ الجاربه الى صاحبهما، مع انا نعلم تفصيلا بانتقالها من ملك صاحبها الى الآخر الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

ترجمه:

(مورد دیگر)

اشاره

۷- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم فقهاء است بر منفسخ شدن عقدی که در تعیین ثمن و مئنه آن، میان بائع و مشتری نزاع و اختلاف واقع شده؛ بر وجهی که حکمش تحالف (قسم خوردن طرفین عقد) باشد.

همان طور که اگر (بایع و مشتری) اختلاف کنند در اینکه مئنه عبد است یا کنیز، ردّ ثمن (قیمت) به مشتری و مبیع به فروشنده بعد از تحالف (قسم خوردن) مخالف علم تفصیلی است؛ به اینکه، (آن ملک) بائع شده است به عنوان ثمن در مقابل عبد یا کنیز؛ چه آنکه هر دو قبول دارند که ثمن به بائع منتقل شده و تنها سخن و نزاع در مئنه است که چه باشد؟

و همچنین اگر دو نفر (در مئنه اتفاق داشته) و در ثمن اختلاف کنند (فی المثل: در اینکه مئنه کنیز است متفق اند و لکن در مبلغ ثمن که ۵ یا ۲۰ دینار است اختلاف دارند)

در اینجا نیز، حکم به ردّ مئنه (یعنی: جاربه) به بائع، مخالف علم تفصیلی است به دخول آن (مئنه) در ملک مشتری (چه آنکه هر دو در انتقال کنیز به ملک مشتری متفق اند و اختلاف در ثمن است).

۸- و از جمله موارد موهم خلاف، حکم برخی از فقهاست به اینکه:

اگر یکی از آن دو (متنازعين) به دیگری بگوید: کنیز را به تو فروخته ام به ۱۰۰ درهم و دیگری بگوید تنها آن را به من هبه کرده ای، هر دو قسم می خورند و کنیز به صاحبش برمی گردد.

درحالی که، این حکم با علم تفصیلی به انتقال کنیز از ملک صاحبش به دیگری منافات دارد (چرا که هر دو انتقال کنیز از ملک مالک را قبول دارند و تنها اختلافشان در اینست که:

بعنوان بیع منتقل شده یا هبه؟

ص: ۱۹۱

تشریح المسائل* مراد از عبارت (یطرح القولان و یرجع الی مقتضی الاصل) در موهّم اوّل چیست؟

ج: محل استشهاد در مثال اول است

فی المثل: آنجا که گروهی از علما در عصر غیبت قائل به وجوب جمعه و گروهی قائل به وجوب ظهر هستند و هیچ یک از دو گروه نیز دلیل معتبری اقامه نکرده اند، مشهور فقها قادر به تخییر، یعنی: مخیر به. یکی از دو قول اند، و لکن جماعتی گفته اند: هر دو قول را ردّ و طرح می کنیم و به اصول عملیه مراجعه می نماییم؛- خواه مقتضای اصل عملی با یکی از دو نظریه موافق باشد مثل: دوران میان اقلّ و اکثر که نصف امت قائل به وجوب اقل و نصف دیگر قائل به وجوب اکثراند.

در اینجا؛ اگر بگوییم:

حکم الله واقعی نه وجوب اقلّ است و نه وجوب اکثر، تنها مخالفت التزامیه لازم می آید، و لکن مخالفت عملیه با علم تفصیلی لازم نمی آید.

چرا که اصل عملی، یا اصاله الاحتیاط است که با قول یک گروه موافق است و یا اصل برائت است که با قول عدّه دیگر موافق است و به هر حال مخالفت با علم تفصیلی احتمالی است و نه قطعی.

- خواه مقتضای اصل با هر دو نظریه مخالف باشد همانند دوران بین متباینین، که نصف امت قائل به وجوب جمعه هستند و نصف دیگر قائل به وجوب ظهر می باشند و ما یقین داریم که قول ثالثی نیست.

در اینجا:

اگر ما اصاله البراءه را جاری کرده و هر دو نظریه را ترک نماییم قطعاً با حکم واقعی مخالفت شده است و این نظر مخالف با علم تفصیلی است.

و لذا، شیخ طوسی فرموده است: در این موارد حکم واقعی تخییر می باشد.

* مقدمه بفرمایید چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و تخییر واقعی وجود دارد؟

ج: ۱- تخییر ظاهری، در مواردی است که به دلیل عدم دسترسی ما به واقع، علی الظاهر یکی از دو دلیل متعارض را انتخاب می کنیم و مخالفت با علم تفصیلی هم پیش نمی آید چون با یک طرف موافقت شده است.

۲- تخییر واقعی، در مواردی است که اصلاً خود تخییر حکم الله واقعی است، که این مخالفت قطعیه با علم تفصیلی است؛ چون که ما، اجمالاً می دانیم که یا امام با گروه اوّل است و معیناً جمعه را واجب می داند، پس قائل به تخییر نیست، یا امام با گروه دوّم است و معیناً

ظهر را واجب می داند، پس باز هم قائل به تخییر نیست.

و لذا هر کدام که باشد، ما یقین تفصیلی داریم که قول به تخییر واقعی پدید آوردن قول سوم است و مخالفت با علم تفصیلی.

* پس آیا فتوای شیخ طوسی هم در حکم به تخییر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی است؟

ج: بله، چون که مراد ایشان همان تخییر واقعی است و نه ظاهری.

زیرا در کلام خود فرمود: لا یجوز الاجماع بعد الاختلاف، یعنی: در زمان بعدی، اتفاق بر یک طرف درست نمی باشد؛ چون ما در زمان قبلی تخییر را اختیار کرده و حکم الله تغییر پذیر نیست.

* مراد از اصطلاح (دفعتا) در عبارت (فی الشبهه المحصوره دفعتا) چیست؟

ج: اینست که؛ مکلفی، دو ظرف آب و شراب را در یک ظرف ریخته و به طور مخلوط بیاشامد.

* مراد از اصطلاح (تدریجا) در عبارت مذکور چیست؟

ج: اینست که: اول یکی از آن دو ظرف و سپس دیگری را بیاشامد.

* مراد از عبارت (قد یؤدی الی العلم التفصیلی بالحرمه ...) چیست؟

ج: مربوط به جواز ارتکاب دو طرف شبهه است در شبهات محصوره و عدم اعتنا به علم تفصیلی.

توضیح:

گاهی در موارد شبهات محصوره که علم اجمالی داریم به حرمت و یا نجاست احد الامرین، برخی فقهاء ارتکاب و انجام دو طرف شبهه را چه دفعه و چه تدریجا جایز دانسته اند؛ و حال آنکه، در مواردی ارتکاب به دو طرف شبهه، منجر به علم تفصیلی به ارتکاب حرام و عدم اجتناب از نجاست می شود، مع ذلک به چنین علم تفصیلی اعتنا نمی شود

* در تبیین مطلب فوق مثال بزنید؟

فی المثل:

دو حیوان داریم که اجمالا می دانیم یکی از آن دو تذکیه شده و دیگری میته است حال اگر با این دو حیوان کنیزی را خریداری نمودیم چه بصورت دفعی و یا تدریجی (یعنی: چه اینکه:

میته و مذکی را ضمیمه کرده و در برابر قیمت آن کنیز پرداختیم و یا اینکه اول نصف کنیز را با یکی از این دو خریداری و سپس نصف دیگر را با حیوان دیگر خریداری نمودیم)

در اینجا:

تفصیلاً می‌دانیم که، معامله ما باطل است، زیرا در معامله باید چیزی را عوض قرار داد که

ص: ۱۹۳

مالیت داشته باشد درحالی که، میته مالیت ندارد و ما یقین به میته بودن یکی از آن دو حیوان داریم.

و لذا معامله باطل است. بعد از این عمل اجمالی و یقین به عدم مالیت یکی از عوضها و بطلان معامله، علم تفصیلی پیدا می کنیم که مباشرت با آن کنیز هم حرام است.

و لکن در اینجا اعتنایی به این علم تفصیلی به دست آمده از علم اجمالی اعتنایی نشده است.

* مراد از عبارت (بصحة ائتمام احد واجدی المنی ..) چیست؟

ج: اقتدای یکی از دو نفر است به دیگری با وجود علم تفصیلی به بطلان نماز

توضیح:

دو مکلف را فرض کنید که شلوار مشترکی دارند، حال در آن شلوار منی دیده شده است در اینجا هریک از این دو نفر علم اجمالی دارد که یا خود جنب شده است و یا دوست او، با این وجود برخی فقها فتوا داده اند به اینکه یکی از این دو نفر می تواند به دیگری اقتدا کند؛ با این که مأموم یقین دارد که نمازش باطل است؛ حال یا به واسطه جنابت امام و یا خودش، مع ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نشده چون از علم اجمالی متولد شده است

* آیا نمی توان گفت در موارد مذکور که معلوم نیست منی از کدام یک است براساس اصل اصالة الطهاره هریک از آنها محکوم به طهارت بوده، نیاز به غسل ندارند و عبادتشان صحیح است؟

ج: خیر، به دلیل علم اجمالی.

* مراد از عبارت (بانّ لصاحب الاثنین واحدا و نصفا ...) در متن شیخ چیست؟

ج: مربوط به حکمی است که در مثال پنجم است و عدم توجه به علم تفصیلی نسبت به آن.

توضیح:

دو شخص را در نظر بگیرید که یکی از آنها دو درهم و دیگری یک درهم نزد ودع (امانت داری) به امانت سپرده اند، یکی از این سه درهم بدون افراط و تفریط از جانب ودع، تلف گردید، حال ما یقین داریم که آن یک درهم یا از آن مالک دو درهم بوده است و یا از آن مالک یک درهم؛

مع ذلک حکم اینست که، یک درهم و نصف از آن دو درهم باقی مانده را به صاحب دو درهم و نصف درهم را به مالک یک درهم بدهند.

این، مخالفت عملیه با علم اجمالی است، چرا که اجمالا می دانیم که یا آن نصف که به مالک دو درهم رسیده است ملک او

نیست و یا نصفی که به مالک یک درهم رسیده است

ص: ۱۹۴

مال او نیست.

* محل استشهاد در این حکم کجاست؟

ج: اینجا است که

اگر بعد از حکم حاکم، فرد سوّمی آمد و این یک درهم مشترک را یا به عنوان هبه و یا به عنوان ثمن مبیع از آن دو نفر دریافت کرد، این فرد سوم تفصیلاً یقین دارد که این درهم مشترک از مالک اصلی به او منتقل نشده است.

مع ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نشده و مخالفت با آن تجویز شده است.

* وجه صدور چنین حکمی چیست؟

ج: دو امر است از جمله:

الف: روایت سکونی از امام صادق علیه السلام (فی رجل استودعه رجل دینارین و استودعه آخر دینارا فضع دینار منهما)

ب: اقتضای قواعد اعتباری بر چنین حکمی. چرا؟

زیرا از آن سه درهمی که عند الودعی است یک دینار اصلاً مورد نزاع و اختلاف نیست؛ و صاحب یک درهم قبول دارد که آن یک درهم ملک صاحب دو درهم است. پس نزاع و اختلاف در یک درهم است که هر کدام از آن دو مدعی مالکیت آن می باشد.

حال:

با توجه به اینکه هیچ یک از آن دو نسبت به آن یک دینار ترجیحی ندارد، عقل حکم می کند که حاکم به احراز واقع باید آن را بین دو نفر تصنیف کند

* مراد از عبارت (قد یؤدی ذلک الی الاجتماع العین و القیامه ...) چیست؟

ج: اشاره به محل استشهاد است در مثال. یعنی: حکم به غرامت به دومی و اعطای عین به اولی.

توضیح:

انسان مکلف عاقلی را در نظر بگیرید که در دادگاه اقرار نموده به اینکه، مثلاً: این ماشین مال زید است بعد از آن اقرار کند که مال بکر است.

حکم قاضی اینست که: باید ماشین را به زید و قیمت آن را به بکر بدهی؛ یا اینکه قاضی یقین دارد که یکی از دو اقرار مقرّر

دروغ است.

این حکم و عمل به آن، مخالفت با علم اجمالی خودش می باشد

پس فرد سومی می آید و این ماشین را از زید و ثمن آن را از بکر خریداری می کند خریدار اکنون علم تفصیلی دارد که یکی از این دو مال، از ملک مالک اصلی به او منتقل نشده است،

ص: ۱۹۵

بعد از آن، مجموع این عین و ثمن را به فرد چهارمی می فروشند و ثمن آن را می گیرند و در اینجا هم علم تفصیلی دارد که کل ثمن به او منتقل نشده؛ است مع ذلک به این علم تفصیلی اعتنا نمی کند.

* وجه و علت صدور حکم مذکور چه می تواند باشد؟

ج: شاید این باشد که: مقرّ با اقرار اوّلش، میان مقرّ له دوّمی و متاع، حایل و مانع شد.

و اگر مقرّ له دوّمی در واقع مالک باشد، اتلاف مالش مستند به اقرار مقرّ است. پس بر مقرّ لازم است که خسارت وارده بر او را جبران کند و مثل یا قیمت متاعش را به او بدهد.

* جهت اینکه فرموده (بعض مضمنه مال المقرّ فی الواقع ...) چیست؟

ج: اینست که:

اگر اقرار اوّل مقرّ صحیح بوده پس گرفتن مثل یا قیمت متاع از او درست نمی باشد.

و اگر، اقرار دوّمش درست بوده پس مال و متاعی که به اولی داده اند بی مورد بوده است و باید آن را پس گرفته و به مقرّ دومی بدهند نه آنکه قیمت یا مثل را از مقرّ گرفته و به او بدهند.

* مراد از عبارت (علی وجه یقضی فیه بالتّحالف ...) چیست؟

ج: فسخ و انحلال عقد است پس از قسم خوردن طرفین که در تعیین ثمن و مضمنه عقدی که واقع ساخته اند نزاع و اختلاف دارند در مثال هشتم

توضیح:

دو نفر بر سر کنیزی اختلاف دارند، یکی می گوید: کنیز را به من هبه کرده ای و مالک می گوید: آن را به فلان مبلغ به تو فروخته ام

حکم حاکم در اینجا، بعد از قسم خوردن طرفین، ردّ جاریه (کنیز) است به مالک اصلی درحالی که، یقین تفصیلی داریم به اینکه، جاریه از ملک او منتقل شده است، لکن به این علم تفصیلی توجّه نمی شود.

* علم تفصیلی فوق را تبیین کنید؟

ج: رد ثمن به مشتری بعد از قسم با علم تفصیلی به آن ملک (جاریه) بایع شده است به عنوان ثمن در مقابل عبد یا کنیز مخالفت دارد چرا؟

چون که هر دو قبول دارند که ثمن به بایع منتقل شده است و نزاع تنها در مضمنه می باشد.

موارد ابهام الخلاف و التزام احد امور على سبيل منع الخلو

فلا بدّ في هذه الموارد من التزام احد امور على سبيل منع الخلو:

احدها: كون العلم التفصيلي في كلّ من اطراف الشبهه موضوعا للحكم. بان يقال: الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولا، فالمشتبهان طاهران في الواقع. و كذا المانع للصلاه الحدث المعلوم صدوره تفصيلا من مكلف خاص، فالمأموم و الامام متطهران في الواقع.

الثاني: انّ الحكم الظاهري في حقّ كلّ احد نافذ واقعا في حقّ الآخر، بان يقال: انّ من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحه عند نفسه، فلاآخر ان يترتب عليها آثار الصحه الواقعيه فيجوز له الائتمام، و كذا من حلّ له اخذ الدار، ممّن وصل اليه نصفه اذا لم يعلم كذبه في الدّعوى بان استند الى بينه او اقرار او اعتقاد من القرائن، فأنه يملك هذا النصف في الواقع. و كذلك اذا اشترى النصف الآخر فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. و كذا الاخذ ممّن وصل اليه نصف الدرهم في مسأله الصلح و في مسألتي التحالف.

ترجمه:

(پاسخ از موارد مذکور)

پس از موارد ذکرشده پاسخ هایی داده شده که برای هر یک از اشکالات سابق الذکر می توان به یکی از این جواب ها به طریق منع خلو ملتزم شد.

پاسخ اول، اینکه: علم تفصیلی در هر یک از اطراف شبهه، موضوع حکم است. به اینکه گفته شود: واجب، اجتناب از چیزی است که بالخصوص و به طور تفصیل دانسته شود بول است، در نتیجه مشتبهان (یکی بول و دیگری غیر بول) در واقع هر دو طاهراند.

و همچنین مانع از صحت نماز، حادثی است که صدور و خروجش از مکلف خاص و مشخص، معین است، در نتیجه: امام و مأموم هر دو در واقع طاهراند.

پاسخ دوم اینکه:

حکم ظاهری در حق هر یک (از مکلفین) نسبت به حکم واقعی دیگری نافذ است، چنانچه گفته شود: کسی که به حسب ظاهر و از نظر خودش نمازش درست می باشد، دیگری می تواند آثار صحت واقعیه، بر آن صحت (به حسب ظاهر) مترتب نموده و به او اقتدا کند.

و این چنین است برای کسی که گرفتن خانه و تصاحب آن برای او حلال و مباح است، و در واقع مالک آن می شود؛ مشروط به اینکه، دروغش محرز و معلوم نباشد، به این ترتیب که در ادعای مالکیتش، به بینه یا اقرار طرف استناد کرده و یا از طریق

قرائنی به آن اعتقاد پیدا کرده باشد، که به هر حال چنین کسی در واقع، مالک آن نصف می باشد.

ص: ۱۹۷

و لذا، اگر نصف دیگر را نیز خریداری کند در واقع مالک هر دو نصف می شود

و همچنین، در مسئله صلح و در مسئله تحالف کسی که نصف درهم به وی داده می شود در واقع مالک آن می باشد و آثار مالکیت واقعی بر آن مترتب می شود.

ص: ۱۹۸

الثالث: ان يلتزم بتقييد الاحكام المذكوره بما اذا لم يفض الى العلم التفصيلي بالمخالفه و المنع مما يستلزم المخالفه المعلومه تفصيلا، كمسأله اختلاف الائم على قولين و حمل أخذ المبيع في مسألتى التحالف على كونه تقاصا شرعيا قهريا عما يدعيه من الثمن او انفساخ البيع بالتحالف من اصله او من حينه و كون اخذ نصف الدرهم مصالحه قهريه.

و عليك بالتأمل في دفع الاشكال عن كل مورد باحد الامور المذكوره، فان اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي و حرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص باجماع او نحوه.

ترجمه: پاسخ سوم: مکلف ملتزم شود به اینکه؛ احکام مذکور مقید است به اینکه منجر به علم تفصیلی به مخالفت نشود، و نیز مقید است به منع از آنچه مستلزم مخالفت تفصیلی است.

مثل: مسئله اختلاف امت بر دو قول و حمل اخذ مبيع در دو مسئله تحالف از اصل بيع در هنگام تحالف و اخذ نصف درهم (در مسئله ودعی) قهري و اجباري می باشد.

بر تو است که در دفع اشکال از هریک از موارد مذکور تأمل کرده و هر کدام را با یکی از جوابهای ذکر شده که با آن مورد تناسب دارد، رفع نمایی.

زیرا معتبر بودن علم تفصیلی به حکم واقعی و حرمت مخالفت آن از اموری است که به واسطه اجماع یا نظیر آن نمی توان تخصیص داد.

لذا، موارد محتمل التخصیص را باید به هر نحو ممکني پاسخ داد.

اذا عرفت هذا فلنعد الى حكم مخالفه العلم الاجماليّ، فنقول:

مخالفه الحكم المعلوم بالاجمال يتصوّر على وجهين:

احدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام باباحه وطى المرأة المرذّده بين من حرم وطئها بالحلف و من وجب وطئها به مع اتحاد زمانى الوجوب و الحرمة، و كالتزام باباحه موضوع كلّى مردّد امره بين الوجوب و التحريم مع عدم كون احدهما المعين تعبدّيّا يعتبر فيه قصد الامثال؛ فانّ المخالفه فى المثالين ليست من حيث العمل، لانه لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للحرمة، فلا قطع بالمخالفه الا من حيث الالتزام باباحه الفعل.

الثانى: مخالفته من حيث العمل، كترك الامرین اللذين يعلم بوجوب احدهما، و ارتكاب فعلين يعلم بحرمة احدهما، فانّ المخالفه هنا من حيث العمل.

و بعد ذلك نقول:

ترجمه:

(بیان شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)

حال که مطالب مذکور را دانستی، بازمی گردیم به بیان حکم مخالفت علم اجمالی و می گوئیم: مخالفت حکم معلوم بالاجمال به دو وجه تصویر می شود:

۱- مخالفت التزامی:

مثل: التزام به مباح بودن تماس با زنی که مردّد است بین اینکه تماس با او حرام است به واسطه قسمی که خورده یا اینکه وطئش واجب است. مشروط به یکی بودن زمان وجوب و حرمت، و مثل: ملتزم شدن به اباحه موضوع کلی که امرش مردّد است بین وجوب و تحریم، مشروط به اینکه هیچ یک از این دو حکم، تعبدی (که قصد قربت در آن لازم است) نباشد

زیرا مخالفت در دو مثال مذکور از حیث عمل نیست و صرفاً به حسب التزام است؛ چرا که مکلف (در حال عدم التزام به دو حکم مردّد) از فعلی که با وجوب موافق بوده یا از ترک که مطابق حرمت است خالی نمی باشد

لذا، از ناحیه عدم التزام، قطع به مخالفت عملیه پیدا نکرده و همان طوری که گفته شد، مخالفتش صرفاً از جهت التزام است که به اباحه آن ملتزم شده است.

۲- مخالفت عملی:

مثل: ترک دو عملی که مکلف به وجوب یکی از آن دو علم دارد، یا انجام دو عملی که به حرمت یکی از آن دو عالم است

حال مخالفت در این دو مثال از جهت عملی است.

ص: ۲۰۰

تشریح المسائل * حال بفرمایید با توجه به این ظواهر شرعیّه می توان گفت:

(کلّ علم تفصیلی حجّه آلا العلم التفصیلی المتولّد من العلم الاجمالی؟)

یا اینکه به واسطه آن قانون مسلم عقلی- (که می گفت: علم تفصیلی از هر راهی که حاصل شود حجّت است و واجب الاتباع)- از این ظواهر شرعیّه رفع ید کرده و به نحوی از انحاء توجیه کنیم تا با این قاعده منافاتی نداشته باشد؟

ج: از آنجا که حکم عقلی قطعی کلّیت دارد و نمی توان آن را با اجماع و ظواهر روایات و آیات تخصیص زد، قابل چشم پوشی نمی باشد

در نتیجه: باید در ظواهر مثالهای موهم خلاف و فتاوی علما دخل و تصرف نمود.

* مراد شیخ از عبارت (فلا بدّ فی هذه الموارد من التزام احد امور علی سبیل منع الخلو چیست؟

ج: اشاره است به اینکه ایشان سه راه حل ارائه می دهد و مدّعی است که می توان مثالهای مذکور را پاسخ داد و این راه حلها و به عبارت دیگر: جوابها به صورت قضیه منفصله مانعه الخلو است.

* مراد از اینکه جوابهای ایشان بصورت قضیه منفصله مانعه الخلو است چیست؟

ج: اینست که: هیچ کدام از مثالهای مذکور خالی از این توجیهاست نیست اگرچه هیچ یک از آنها نیز مانعه الجمع نیست، بدین معنا که: در برخی از مثالها تنها جواب اول جاری است و در برخی از مثالها تنها جواب دوم ساری است و در برخی فقط جواب سوم قابل پذیرش است.

بلکه امکان دارد برخی از مثالها را به دو و یا سه و یا یک جواب توجیه نمود بنابراین:

مانعه الخلو است نه مانعه الجمع.

* مراد شیخ از عبارت (کون العلم التفصیلی فی کل من اطراف الشبهه ...) چیست؟

ج: ارائه پاسخ اول است و حاصل مقصودشان اینست که: اولاً: موضوع بحث علم، طریقی است.

ثانیاً: خصوص علم تفصیلی در موضوع حکم دخیل است، نه مطلق العلم.

پس در موردی که، موضوع؛ معلوم تفصیلی نباشد حکم به اجتناب و عدم جواز ارتکاب مترتب نمی باشد.

یعنی: اگر علم تفصیلی به موضوع بود حکم هم هست؛ و گرنه چه علم اجمالی باشد یا نباشد حکم نیست و لذا دیگر نوبت به این نمی رسد که حکمی که بر مبنای علم تفصیلی است از چه متولد شده است.

* پاسخ فوق در کدام یک از مثالهای موهم خلاف جاری است؟

ص: ۲۰۱

ج: در مثال دوم و سوم

* چه قرینه و دلیلی بر جریان پاسخ اول در مثال دوم وجود دارد؟

ج: یکی تصریح برخی از فقها به آن است، دیگری اینکه؛ در اخبار حلیت اشیاء نیز قرینه و دلیلی بر آن می باشد زیرا در خبر آمده است:

«كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ، حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَهُ فَتَدَعَهُ»

ملاحظه می کنید که حکم به حرمت مترتب است بر موضوعی که به عینیه و تفصیلاً مشخص و حرام باشد.

پس، مشتبه به حرام، حلال است و اجتناب از آن لازم نمی باشد.

حال:

اگر برخی فقهاء در مثال دوم: به اجازه عمل به هر دو طرف شبهه را داده اند؛ به خاطر اینست که: حکم به وجوب اجتناب مترتب است بر علم تفصیلی به بولیت یا نجس بودن یا میته بودن.

در نتیجه:

با داشتن علم اجمالی، قطعاً حکم به نجاست صادر نخواهد شد و ما یقین پیدا می کنیم که:

اگر دو مایع مشتبه داشتیم، در واقع پاک هستند، پس مخالفتی با این دلیل وجود ندارد.

* مراد از عبارت (و كذا المانع للصلاة، الحدث المعلوم ...) چیست؟

ج: اشاره است به جریان پاسخ اول در مثال سوم، و حاصل مقصود اینست که:

بطلان نماز متفرع است بر علم تفصیلی به حدث، نه وجود حدث غیر معین

یعنی: اگر مأموم علم تفصیلی به محدث بودن خود دارد نمازش باطل است. و یا اگر تفصیلاً می داند که امام محدث است، نمازش باطل می شود.

لکن، اگر مکلف علم اجمالی داشته باشد، اثری نداشته و هر دو در واقع پاک اند و اقتدا جایز است.

* پاسخ دوم شیخ به مثالهای موهوم خلاف چیست؟

ج: اینست که، از نظر اسلام، اگر مکلفی علی الظاهر محکوم به حکمی شود، دیگران باید آن حکم ظاهری در حق این شخص

را به منزله حکم واقعی در حق خودشان به شمار آورند؛ و تمام آثار حکم واقعی را بر این حکم ظاهری مترتب نمایند.

می دانیم که او محکوم به طهارت و صحت نماز است و آثار حکم واقعی را بر آن مترتب می دانستیم؛

حالا هم که تعبدا و ظاهرا وی محکوم به این حکم شده، ما تمام آثار را بر او مترتب کرده

ص: ۲۰۲

به او اقتدا می کنیم.

پس باز هم نوبت به مخالفت قطعیه با علم تفصیلی نمی رسد.

* پاسخ مذکور در کدام یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: از مثال سوم تا هشتم

* بیان پاسخ دوم در مثال سوم چگونه است؟

ج: بدین گونه است که، وقتی امام جماعت در جنب بودن یا نبودن خودش شك دارد در نتیجه اصل براءت جاری کرده و علی الظاهر خود را پاک می داند و وارد نماز می شود، مأموم باید همین حکم ظاهری در حق امام را برای خودش حکم واقعی حساب کند

و بگوید:

همان طوری که، اگر امام در واقع متطهر بود و من قادر بر اقتدای به او بودم، اکنون هم که در ظاهر خود را پاک می داند، می توانم به او اقتدا کنم.

بنابراین: از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست.

* حال که از ناحیه امام جماعت مشکلی نیست آیا همین شرایط بر مأموم نیز حاکم است؟

ج: بله،

اگر مأموم نیز نسبت به خود شك در تکلیف دارد، اصل براءت جاری کرده و اقتدا می نماید و لذا دیگر نوبت به علم تفصیلی متولد از علم اجمالی نمی رسد.

* بیان پاسخ دوم شیخ در مثال چهارم که موهم خلاف بود چگونه است؟

ج: اینست که: بعد از حکم حاکم شرع به تصنیف هریک از دو مدعی علی الظاهر ملک نصف می شود؛ آنگاه شخص سومی مجاز است که این ملکیت ظاهریه را به منزله ملکیت واقعیه بداند.

یعنی: تمام آثار ملکیت واقعیه را بر این ملکیت ظاهریه بار نماید از جمله اینکه:

می تواند هر دو نصف را از دو مالک خریداری کرده و به دنبال آن تمام مال در واقع به او منتقل شود، آنگاه تصرف در این مال حرام نبوده، و بلاشکال است.

نکته: پاسخ دوّم به همین ترتیبی که در مثالهای سوم و چهارم گفته شد در مثالهای پنجم و ششم و هفتم و هشتم جاری است.

* سومین پاسخ شیخ از مثالهای موهّم خلاف چیست؟

اینست که در برخی از موارد ما ملتزم می شویم به اینکه، احکام و فتاوی مذکور، مطلق و نامحدود نیست بلکه مقید است به اینکه، منجر به علم تفصیلی به مخالفت نشود و از هر موردی که مستلزم مخالفت با علم تفصیلی باشد منع می کنیم.

ص: ۲۰۳

به عبارت دیگر:

اینکه برخی از حضرات گفته اند: مخالفت با علم اجمالی جایز است و ارتکاب اطراف شبهه مانعی ندارد، مربوط به موردی است، انجام دو طرف شبهه، مستلزم مخالفت قطعیه با علم تفصیلی نباشد.

یعنی: اینجا نیز قبول دارند که با منجر شدن مسئله، به مخالفت با علم تفصیلی، انجام دو طرف شبهه جایز نیست.

* پاسخ سوّم در کدام یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: می گوییم، اینکه برخی گفته اند: هر دو قول را کنار گذاشته و به اصول عملیه مراجعه می کنیم، مربوط به مواردی است که: اصل عملی، در نتیجه، با یکی از دو قول موافق باشد؛ مثل، مورد اقل و اکثر، لکن آنجا که اصل عملی مخالف هر دو قول و مخالف با علم تفصیلی به حکم است، حقّ رجوع به اصل عملی را نداریم.

* جریان پاسخ سوّم در مثال دوم چگونه است؟

ج: آنجا نیز می گوییم: اینکه برخی گفته اند: ارتکاب هر دو طرف شبهه بلامانع است، مربوط به زمانی است که عمل به اطراف شبهه منجر به مخالفت قطعیه با واقع نشود.

مثل اینکه: دو مایع را تدریجا بیاشامد و حین العمل در هیچ کدام یقین به مخالفت نداشته باشد، لکن اگر مستلزم مخالفت با علم تفصیلی شود، مثل: ارتکاب هر دو در یک آن، جایز نمی باشد.

نکته: بجز از سه پاسخ مذکور که جناب شیخ مستقلا ارائه فرمود، سه پاسخ دیگر نیز در پایان متن مربوطه وجود دارد که ذیلا بدان می پردازیم.

* مراد از عبارت (و حمل اخذ المبیع فی مسئلتی التّحالف علی کونه تقاصّا شرعیاً قهراً عمّا؟) چه می باشد؟

ج: اشاره است به دو جواب دیگر یعنی: تقاص و تحالف به عنوان چهارمین و پنجمین جواب

* چهارمین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف را تبیین کنید؟

ج: اینست که، تقاص قهری یک قانون است در اسلام

فلذا اگر شخص زید از عمر مبلغی یا عینی را طلبکار است و لکن عمر از پرداخت بدهی سر باز می زند، زید می تواند مخفیانه به مقدار طلب خود از اموال عمر را بردارد و به عنوان تقاص از آن استفاده کند.

* پاسخ چهارم در کدام یک از مثالهای موهم خلاف جاری و ساری است؟

ج: در مثال هفتم و هشتم، زیرا این دو مورد براساس قانون تقاص است.

فی المثل: در مثال هفتم؛ خریدار به بایع می گوید: این پنجاه درهم را بابت خرید عبد به تو پرداخته ام، اگر عبد را می دهی فهو المطلوب وگرنه این پنجاه درهم را بابت طلبی که از تو دارم تقاص می کنم و هکذا در مثال هشتم.

* پنجمین پاسخ شیخ از مثالهای موهم خلاف چیست؟

ج: اینست که:

براساس فتوای جمعی از فقها یکی از عوامل انفساخ معامله تحالف است، و بدیهی است که پس از انفساخ هرکسی باید به ملک قبلی خود مراجعه نماید؛

یعنی: ثمن به مشتری و مثنی به بایع برمی گردد و لذا دیگر علم تفصیلی به انتقال ثمن از مشتری و مثنی به بایع وجود ندارد تا مورد مخالفت قرار گیرد.

حال، چه تحالف موجب انفساخ بیع از اصل وقوع شود یا از حین تحالف که ثمره نزاع در نمائات ظاهر می شود

* پاسخ مذکور در کدام یک از مثال های هشت گانه جاری است؟

ج: در مثال هفتم و هشتم

* از عبارت (کون اخذ نصف الدرهم مصالحه قهریه) چیست؟

ج: اشاره به ششمین پاسخ شیخ است چرا که چهارمین و پنجمین مثال از باب مصالحه قهریه است، چون راه دیگری برای رفع نزاع وجود ندارد و لذا حاکم، حکم به تنصیف می کند تا که نزاع بخوابد، از طرفی مصالحه راهی شرعی است و لذا در هیچ یک از این موارد، مخالفت با علم تفصیلی پیش نمی آید و هر یک دارای معیاری هستند.

(سخن شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال)

* مقدمه بفرمایید: به طور کلی مخالفت با علم اجمالی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- مخالفت احتمالی ۲- مخالفت قطعیه

* در تبیین مخالفت احتمالی مثال بزنید؟

ج: مثلاً: علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین، یعنی: یا ظهر یا جمعه

حال:

اگر یکی از آن دو را تر کنیم، احتمال دارد که واجب واقعی همان طرفی باشد که ما ترک گفته ایم.

یا مثل: علم اجمالی به حرمت احد الامرین و ارتکاب یکی از آن دو که احتمال دارد آن طرفی را که ما ترک کرده ایم همان واقع باشد.

ص: ۲۰۵

بنابراین: مخالفت احتمالی است نه قطعی.

* در تبیین مخالفت قطعیه مثال بزنید؟

ج: فی المثل:

علم اجمالی داریم به وجوب احد الامرین: (ظهر یا جمعه)

حال: اگر هر دو را ترک کنیم یقین می کنیم هر کدام از آن دو حکم واقعی باشد، مخالفت شده است.

یا علم اجمالی داریم به حرمت احد الامرین:

حال: اگر هر دو طرف را انجام دهیم، قطع پیدا می کنیم که حکم واقعی هریک از دو طرف که باشد مخالفت شده است.

* بحث ما در اینجا راجع به مخالفت احتمالیه است با علم اجمالی یا مخالفت قطعیه؟

ج: فعلا بحث ما راجع به مخالفت قطعیه با علم اجمالی است.

* مخالفت قطعیه خود بر چند نوع است؟

ج: بر سه نوع است

۱- مخالفت قطعیه التزامیه

۲- مخالفت قطعیه عملیه

۳- مخالفت قطعیه التزامیه و عملیه

* به نظر شیخ مخالفت با حکم معلوم بالاجمال بر چند وجه متصور است؟

ج: بر دو وجه: مخالفت التزامی و مخالفت عملی

* مراد از عبارت (مخالفته من حیث الالتزام...) چیست؟

ج: مخالفت قطعیه التزامیه است و آن عبارتست از اینکه:

با حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال، صرفا از نظر التزام به آن مخالفت حاصل شود یعنی:

تنها حکم شرعی واقعی معلوم بالاجمال را ملتزم نشده و اعتقاد قلبی به آن نداشته باشیم؛ بلکه به حکم خلاف آن ملتزم شویم و

یا در لا التزامی باشیم، لکن در مقام عمل هیچ گونه مخالفت قطعیه ای پیش نیاید.

* مخالفت التزامیه در چه مواردی صورت می پذیرد؟

ج: گاهی در شبهات موضوعیه است و گاهی در شبهات حکمیه

* در تبیین مخالفت قطعیه التزامیه در شبهات موضوعیه مثال بزنید؟

ج: مثل اینکه:

ص: ۲۰۶

شخص مکلف، علم اجمالی دارد که یا قسم خورده که با همسرش آمیزش کند، پس مباشرت با او واجب شده است. و یا قسم خورده بر ترک آمیزش با او، در نتیجه مجامعت با او حرام شده است.

حال در اینجا می گوید: اصل، عدم قسم بر آمیزش است و لذا آمیزش واجب نیست و یا اصل، عدم قسم بر ترک آمیزش است پس حرام نیست، در نتیجه به اباحه ملتمز می شود. این را مخالفت التزامیه گویند.

اما:

در مقام عمل یا مجامعت می کند پس با احتمال وجوب موافقت نموده.

یا ترک مجامعت می کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده است.

در نتیجه: مخالفت قطعیه عملیه در کار نمی باشد.

* پس مراد از عبارت (مع اتحاد زمانی الوجوب و الحرمة و ...) چیست؟

ج: بیان شرطی است که مثال بالا مشروط به آن است

توضیح اینکه: مکلف احتمال می دهد در زمان معینی مثل روز جمعه تماس و آمیزش با همسرش واجب باشد چرا که احتمال دارد قسم بر انجام آن خورده باشد همان طور که احتمال می دهد که مجامعت با او حرام باشد، چه آنکه شاید قسم بر ترک آن خورده باشد.

* سرّ اینکه جناب شیخ فرمود زمان این دو احتمال باید متحد باشد چیست؟

ج: اینست که: اگر زمان هر کدام مستقلّ از زمان دیگری باشد، مخالفت منجرّ به مخالفت عملیه شود.

فی المثل: اگر زمان احتمال وجوب امشب باشد و زمان احتمال حرمت، جمعه شب دیگر باشد امکان مخالفت عملیه قطعیه وجود دارد به اینکه امشب را ترک و جمعه شب را آمیزش کند پس، قطع حاصل می کند که حکم واقعی در هر طرف که باشد مخالفت شده است.

نکته: مخالفت عملیه از محلّ بحث ما که صرف مخالفت التزامیه است خارج است.

* مراد شیخ از عبارت (و کالاتزام باباحه موضوع کلی ...) چیست؟

ج: اشاره است به بیان مخالفت قطعیه التزامیه در شبهات حکمیه:

مثل اینکه: احتمال می دهد که، استعاذه قبل از قرائت واجب بوده یا حرام باشد حال هر دو احتمال را ترک کند و به اباحه آن ملتمز شود.

یا فی المثل: علم اجمالی دارم که در اسلام یا دفن میّت کافر حرام است یا واجب مع ذلك می گویم که: الاصل عدم الوجوب و الاصل عدم الحرمة و ملتزم به اباحه می شوم.

نکته: همان طور که مثال اوّل برای مخالفت التزامی در شبهات موضوعیّه بود این دو مثال

ص: ۲۰۷

نیز برای مخالفت التزامی در شبهات حکمیه است، پس مخالفت عملیه ای در کار نیست. زیرا در مقام عمل؛ یا انجام می دهیم که با احتمال وجوب هماهنگ است و یا آن را ترک می کنیم که با احتمال حرمت موافق است.

* پس مراد شیخ از عبارت (مع کون احدهما المعین تعبدیا...) چیست؟

ج: بیان یک قید است در مثال مذکور:

یعنی: جواز مخالفت التزامی در مثال بالا- (شبهه حکمیه) در زمانی است که هیچ یک از دو احتمال تعبدی نباشد، زیرا در دوران امر میان وجوب و حرمت اگر یکی از این دو تعبدی باشند مخالفت التزامی هر دو منجر به مخالفت عملیه می شود و از محل کلام خارج است.

* مراد از عبارت (مخالفته من حیث العمل لترك الامرین....) چیست؟

ج: ۱- گاهی هریک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی است ۲- و گاهی هر دو توصلی می باشند ۳- و گاهی یکی از آن دو معینا تعبدی است ۴- و گاهی یکی از آن دو مختیرا تعبدی است حال: مثال فوق در فرض دوم و چهارم، برای مخالفت التزامیه است. لکن در دو فرض دیگر (۳ و ۱) امکان مخالفت قطعیه عملیه وجود دارد.

حال:

اگر هر دو (احتمال وجوب و حرمت) را توصلی به حساب آورده اصل وجوب و حرمت را نفی کردیم، مباح خواهد شد؛ لکن در عمل حتما با یکی از دو طرف موافقت شده است و مخالفت عملیه لازم نمی آید.

و اگر هر دو (احتمال وجوب و حرمت) را تعبدی فرض کنیم، مخالفت عملیه هم لازم می آید زیرا، وقتی اصل عدم وجوب و حرمت را جاری نماییم مخالفت التزامیه است.

لکن:

اگر آن را عملا انجام دهیم چون با قصد قربت نبوده فاقد ارزش است.

و اگر آن را عملا ترک کنیم چون ترکش نیز بدون قصد قربت بوده باز هم مخالفت عملیه خواهد بود.

و اگر یکی از آن دو معینا تعبدی باشد مثلا مثل جانب وجوب:

در اینجا نیز اگر اصل جاری کنیم، مخالفت التزامیه پیش می آید، ولی اگر انجام دهیم مخالفت عملیه پیش می آید؛ زیرا یا حرام را مرتکب شده ایم و یا واجبی را بدون قصد قربت انجام داده ایم. پس باز هم مخالفت عملیه ممکن است.

و اگر یکی از آن دو لا علی التعیّن تعبدی و دیگری توصلی باشند باز هم مخالفت التزامی است و نه عملی؛

زیرا اگر انجام دهم شاید جانب وجوب توصلی بوده و انجام شده است پس مخالفت قطعیه لازم نمی آید.

و اگر آن را ترک کنم شاید جانب ترک توصلی بود پس مخالفت قطعیه لازم نمی آید.

پس:

باید صورتی را فرض و لحاظ کنیم که تنها التزاما مخالفت شود و نه عملا و آن مورد، دوران بین المحذورین در توصلیات است.

* مراد از عبارت (یعلم بوجوب احدهما) چیست؟

ج: اینست که: فی المثل: مکلف احتمال می دهد که یا وطی و آمیزش با همسرش حرام بوده است و یا هبه به زید حرام بوده است و هر دو فعل را ترک نماید.

* مراد از عبارت (و ارتکاب فعلین یعلم بحرمة احدهما ...) چیست؟

ج: اینست که: مکلف احتمال می دهد که: احسان به زید و یا تماس با همسرش حرام باشد و لکن هر دو را مرتکب شود.

* مخالفت قطعیه عملیه در چه موردی تنها صورت می پذیرد؟

ج: آنجا که من حکم واقعی معلوم بالاجمال را قبول دارم و ملتزم به آن هستم، لکن در مقام عمل مخالفت می کنم.

فی المثل: علم اجمالی دارم که یکی از دو مایع حرام است و پایبند به حرمت هم می باشم مع ذلک مخالفت کرده و هر دو مایع را سر می کشم.

در چنین موردی مخالفت قطعیه عملیه تنها، واقع شده است.

* در چه مواردی مخالفت التزامیه و عملیه با هم صورت می پذیرد؟

ج: آنجایی که، هم در مقام التزام و هم در مقام عمل با حکم واقعی معلوم بالاجمالی مخالفت قطعیه کنیم.

فی المثل:

علم اجمالی داریم که یا ظهر واجب است یا جمعه

در اینجا بگوییم که: الاصل عدم وجوب الظهر و الجمعه و در نتیجه به اباحه ملتزم شویم، آنگاه در مقام عمل نه ظهر را انجام دهیم و نه جمعه را.

و هكذا در جانب علم اجمالی به حرمت احد الامرین ...

* فعلا بحث ما در کدام قسم از مخالفت‌های قطعیه است؟

ج: در قسم اول و سوم، یعنی: مخالفت قطعیه التزامیه و مخالفت قطعیه التزامیه و عملیه با هم.

ص: ۲۰۹

اما المخالفه الغير العمليه فالظاهر جوازها في الشبهه الموضوعيه و الحكميه معا- سواء كان الاشتباه و الترديد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين او بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضحاً غفله بمائع مردد بين الماء و البول:-

اما في الشبهه الموضوعيه فلانّ الاصل فيها انما يخرج مجراه من موضوع التكليفين، فيقال: الاصل عدم تعلق الحلف بوطء هذه و عدم تعلق الحلف بترك و طئها، فتخرج المرأه بذلك عن موضوع حكمي التّحريم و الوجوب، فيحكم بالاباحه لاجل الخروج من موضوع الوجوب و الحرمة، لا لاجل طرحهما. و كذا الكلام في الحكم بطهاره البدن و بقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد.

ترجمه:

حکم مخالفت التزامیه

اشاره

ظاهراً مخالفت عملیه در شبّهات موضوعیه و حکمیّه هر دو جایز است، خواه اشتباه و تردید بین دو حکم بر موضوع واحدی باشد نظیر دو مثال متقدم (یکی تردّد زن میان اینکه تماس با او واجب بوده یا حرام و دیگری تردّد موضوع کلی بین اینکه واجب بوده یا حرام باشد) و یا میان دو حکمی که دارای دو موضوع اند مثل؛ دوران امر بین طهارت بدن و بقاء حدث نسبت به کسی که از روی غفلت با مایعی که بین آب و بول مردّد است وضو گرفته باشد:

(دلیل جواز مخالفت التزامی در شبّه موضوعیه)

اما جواز مخالفت التزامیه در شبّه موضوعیه بدین سبب است که، اصل عملیه جاری در این شبّه مجرای خود را از موضوع دو تکلیف محتمل خارج می کند.

پس در مثال اول گفته می شود:

اصل اینست که قسم به آمیزش با این زن و ترک تماس با او تعلق نگرفته است،

در نتیجه زن، به واسطه اجراء این دو اصل از موضوع دو حکم و حرمت خارج می شود. پس به دلیل خروج از موضوع وجوب و حرمت، حکم به اباحه اش می شود نه به خاطر طرح و ردّ دو حکم (وجوب و حرمت) ابتداء.

و این چنین است سخن در حکم به طهارت بدن و بقاء حدث در وضو گرفتن با مایع مردّد (بین بول و آب).

تشریح المسائل * مراد از عبارت (اما المخالفه الغير العمليه فالظاهر جوازها في الشبهه الموضوعيه و الحكميه) چیست؟

ج: اشاره است به مهم نبودن مخالفت و موافقت التزامیه تنها

زیرا آنچه در احکام شرعیه فرعیه عملیه مهم است، عمل است؛ و گرنه التزام فاقد استقلال، و مقدمه عمل است.

و لذا فرقی نمی کند که این التزام:

نسبت به شبهه موضوعیه باشد مثل: مثال زن مشتبّه و یا حکمیه باشد مثل: دفن کافر، و نیز فرقی نمی کند که هر دو حکم مشتبّه، به یک موضوع تعلق داشته باشند مثل دو مثال فوق و یا به دو موضوع تعلق داشته باشند مثل: شخصی که به طهارت بدن و حدث نفس یقین دارد و سپس با مایعی که مردّد است میان بول و آب، وضو بسازد که در این صورت دو احتمال می دهد:

۱- شاید این مایع آب باشد و در نتیجه، هم بدن پاک می شود هم حدث باطنی رفع می گردد.

۲- و شاید این مایع بول باشد که در نتیجه، نه تنها حدث زایل نشود بلکه بدن هم نجس می گردد.

پس علم اجمالی دارد که: یا طهارت بدن از بین رفته و خبث آمده و یا حدث باطنی مرتفع گشته و طهارت آمده.

خلاصه اینکه: یکی از طهارت و حدث قطعاً مرتفع شده است لکن کدام یک نمی داند.

* در مثال فوق طهارت مربوط به بدن است و حدث حکم نفس در نتیجه دو حکم داریم و دو موضوع در اینجا چه باید کرد؟

ج: در اینجا بقاء طهارت بدن و بقاء حدث نفس را استصحاب می کنیم و ملتزم می شویم به اینکه الآن محدث هستیم،

حال ظاهر این استصحاب می شود مخالفت التزامیه با علم اجمالی درحالی که مخالفت عملیه پیش نمی آید زیرا ما کاری انجام داده ایم و باید دوباره وضو ساخته نماز بخوانیم

پس: مخالفت التزامیه در تمام این موارد جایز است.

* آیا پس از استصحاب بقاء طهارت، حدث هم از بین می رود؟

ج: خیر، بدن پاک است و لکن حدث نفس باقی است.

زیرا استصحاب بقاء طهارت از خبث است نسبت به بدن و بقاء حدث به اعتبار نفس است.

* مقدمه بفرمایید: اصل عملیه جاری در موارد شبهه در چه صورتی به اصل حکمی و در چه صورتی به اصل موضوعی تعبیر می شود؟

ج: آنجا که شبهه در موضوع حکم است، اصل جاری شونده در شبهه را اصل موضوعی و آنجا که شبهه در خود حکم است جریان اصل را اصل حکمی گویند.

* چه نسبتی از نسب اربع میان شبهه در حکم و شبهه در موضوع وجود دارد؟

ج: عموم و خصوص مطلق

یعنی: هرکجا که شبهه در موضوع باشد شبهه در حکم نیز می باشد و لکن گاهی شبهه در حکم است بدون اینکه شبهه در موضوع باشد.

* کدام یک از اصل در موضوع و اصل در حکم بر دیگری مقدم است؟

ج: اصل در موضوع مقدم است بر اصل در حکم.

* مراد از عبارت (اما فی الشبهه الموضوعیه...) در متن چیست؟

ج: اشاره است به دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه.

* چرا مخالفت التزامیه در شبهات موضوعیه بلامانع است؟

زیرا اصول عملیه ای که در این گونه شبهات جاری می شوند اصل موضوعی هستند.

یعنی: در موضوع جاری می شوند و در نتیجه مجرای این اصول از تحت عنوان موضوع کلی حکم واقعی بیرون می رود و لذا وقتی از آن موضوع کلی خارج شد دیگر احکام آن موضوع هم برای مجرای این اصل ثابت نمی شود. چرا که حکم تابع موضوع است و لذا موضوع که اصلاح شد حکم هم اصلاح می شود.

* در تبیین دلیل فوق مثال بزنید؟

ج: فی المثل: در مثال زن مشتبهه موضوع حکم واقعی (وجوب) عبارتست از: (المراه المحلوفه علی وطیها)

حال اصل عملی در اینجا می گوید: (الاصل عدم تعلق الحلف بوطی هذه المراه)

در نتیجه: این زن از تحت آن عنوان کلی خارج می گردد و بدنال آن حکم حرمت هم منتفی می شود چرا که موضوع ندارد. و همچنین است حکم در مثال طهارت بدن و بقاء حدث که موضوع واقعی نجس شدن بدن عبارتست از (عنوان الملاقی للنجس نجس) و ما شک داریم که بدن، ملاقات با نجس کرده است تا نجس شده باشد یا نه؟ اصل می گوید: (الاصل عدم

الملاقاه) در نتیجه حکم به نجاست مرتفع و استصحاب بقاء طهارت می آید.

ص: ۲۱۲

و امّا الشبهه الحكميه فلأنّ الاصول الجاربه فيها و ان لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي - بل كانت منافيه لنفس الحكم، كاصاله الاباحه مع العلم بالوجوب او الحرمة؛ فانّ الاصول في هذه منافيه لنفس الحكم الواقعي المعلوم اجمالا لا مخرجه عن موضوعه - ألّا أنّ الحكم الواقعي المعلوم اجمالا - لا يترتب عليه اثر آلا وجوب الموافقه و حرمة المخالفه، و المفروض أنّه لا - يلزم من اعمال الاصول مخالفه عمليه له ليتحقّق المعصيه؛ و وجوب الالتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت، لأنّ الالتزام بالاحكام الفرعيه أنّما يجب مقدّمه للعمل، و ليست كالاصول الاعتقاديه يطلب فيها الالتزام و الاعتقاد من حيث الذات؛ و لو فرض ثبوت الدليل - عقلا او نقلا - على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لم ينفع، لأنّ الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي كالاصول في الشبهه الموضوعيه مخرجه لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، اعني وجوب الاخذ بحكم الله. هذا.

ترجمه:

(دليل بر جواز مخالفت التزاميه در شبهه حكميه)

اشاره

اما جواز مخالفت التزاميه در شبهه حكميه بدین علت است كه اصول عمليه جاري در این شبهه اگرچه مجرای خود را از موضوع حكم واقعي خارج نمی کنند، بلکه این اصول با نفس حكم واقعي منافی هستند، مثل؛ تنافی (اجراء) اصاله الاباحه با وجوب یا حرمت محتمل، زیرا كه اساسا اصول جاري در این قسم (از شبهه) با خود حكم واقعي معلوم بالاجمال منافی هستند نه آنكه مورد را از موضوع این حكم خارج کنند، لكن درعین حال حكم واقعي معلوم بالاجمال بجز وجوب موافقت (اطاعت) و حرمت مخالفت (حرمت) اثر دیگری بر آن مترتب نمی باشد و فرض اینست كه؛ از اعمال و اجرای اصل در این شبهه، مخالفت عملی با حكم لازم نمی آید تا معصیت محقق گردد لاجرم مخالفت التزاميه در شبهه حكميه نیز به واسطه اجراء اصل جایز و مشروع است.

و اما وجوب التزام به حكم واقعي با قطع نظر از مقام عمل ثابت نشده، زیرا وجوب التزام به احكام فرعی بدین سبب است كه مقدمه برای (حصول) عمل است، و مثل اصول اعتقادی نیست كه مطلوب در آنها صرفا التزام و ذاتا اعتقاد به آن باشد، و به فرض اگر دلیل عقلی یا نقلی هم بر وجوب التزام به حكم الله واقعي داشته باشد، باز (برای وجوب موافقت التزاميه در شبهه حكميه) نافع و سودمند نیست؛

زیرا اصول (جاری) حکم می‌کند که در مجاریش اصلاً حکم واقعی وجود ندارد (تا التزام به آن واجب باشد) پس (اجراء اصول) مثل (جریان) اصول در شبهه موضوعیه، مجاری خود را از موضوع حکم (یعنی، وجوب اخذ به حکم الله واقعی) خارج می‌گردانند

به این بیان: اصل آنست که: در واقع حکمی وجود ندارد تا موضوع وجوب التزام واقع شود.

این (دلیل بر عدم وجوب موافقت التزامیه در شبهه موضوعیه و حکمیّه)

ص: ۲۱۴

و لكنّ التحقيق أنّه لو ثبت هذا التكليف، اعنى وجوب الاخذ بحكم الله و الالتزام مع قطع النظر عن العمل، لم تجر الاصول، لكونها موجبه للمخالفه العلميه للخطاب التفصيلي، اعنى وجوب الالتزام بحكم الله، و هو غير جائز حتى في الشبهه الموضوعيه، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفه الغير العمليه.

فالحقّ - مع فرض عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به - انّ طرح الحكم الواقعي و لو كان معلوما تفصيلا ليس محرّما الا من حيث كونها معصيه دلّ العقل على قبحها و استحقات العقاب بها.

فاذا فرض العلم تفصيلا بوجوب الشئ ء فلم يلتزم به المكلف الاّ أنّه فعله لا لداعى الوجوب، لم يكن عليه شئ ء، نعم لو اخذ في ذلك الفعل نيّه القربه فالإتيان به لا للوجوب مخالفه عمليه و معصيه لترك المأمور به. و لذا قيّدنا الوجوب و التحريم في صدر المسأله بغير ما علم كون احدهما المعين تعبديا.

ترجمه:

(تحقيق شيخ)

- ولي تحقيق آنست كه، اگر اين تكليف يعنى: وجوب اخذ به حكم الله و التزام به آن (در شبهات حكميه) با قطع نظر از مقام عمل وجود داشته باشد، اصول مذکور جاری نمی شوند.

زیرا (اجراء آن اصول) باعث مخالفت عمليه با خطاب تفصيلي، يعنى: وجوب التزام به حكم الله متعال، می شود؛ و اين امر حتى در شبهات موضوعيه كه شرح آن تفصيلا خواهد آمد، جایز نیست. در نتیجه: از مخالفت التزاميه خارج می شود.

پس حق اینست كه، با فرض عدم اقامه دليل بر وجوب التزام به آنچه شارع مقدّس آورده است ترك التزام به حكم واقعي، اگرچه تفصيلا هم معلوم باشد، حرام نیست، مگر آنجا كه سبب تحقق معصيت شده، عقل بر قبیح آن و استحقات فاعلش دلالت كند.

در نتیجه: اگر علم به وجوب شئ ء تفصيلا حاصل شود و مكلف به آن ملتزم نگردد، لكن بدون داعی و انگیزه وجوب آن را انجام دهد، چیزی (عقابی) بر او نیست.

بله، اگر در آن (فعلي كه التزام به آن رد شده و مكلف از اين جهت مرتكب مخالفت شده) نیت قربت اخذ شده باشد و مكلف آن را بدون نیت وجوب و التزام انجام دهد، (چنين انجامی) مخالفت عمليه و گناه است.

و لذا وجوب و تحريم را در صدر مسئله مقيد نموديم به اينكه، فعل مورد بحث تعبدي نباشد.

حاصل كلام اينكه:

موافقت التزاميه در غير عبادت، حتى با علم تفصيلي هم لازم و واجب نیست

فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فاذا علم اجمالا بحكم مردد بين الحكمين و فرضنا اجراء الاصل في نفى الحكمين اللذين علم بكون احدهما حكم الشارع، و المفروض ايضا عدم مخالفتها في العمل، فلا معصيه و لا قبح، بل و كذلك لو فرضنا عدم جريان الاصل، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي.

فملخص الكلام ان المخالفه من حيث الالتزام ليست مخالفه، و مخالفه الاحكام الفرعيه انما هي في العمل، و لا عبره بالالتزام و عدمه.

و يمكن ان يقرر دليل الجواز بوجه اخصر: و هو انه لو وجب الالتزام: فان كان باحدهما المعين واقعا فهو تكليف من غير بين و لا يلتزمه احد، و ان كان باحدهما على وجه التخيير فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل، فلا بدله من خطاب آخر.

ترجمه: پس وقتی (در جواز مخالفت التزاميه)، حال علم تفصيلي چنين باشد، زمانی که به حکم مرددی اجمالا علم حاصل شود و فرض کنیم از اجراء اصل در نفی دو حکمی که یکی از آنها قطعا حکم شارع است، مخالفت عملیه لازم نمی آید پس قطعا (از طرح حکمین و ملتزم نشدن به آنها) معصیت و فعل قبیحی لازم نمی آید.

و این چنین است هر جایی که عدم جريان اصل را فرض کنیم. و دليل ما هم در جواز مخالفت التزامی در این دو صورت، جواز آن است با علم تفصيلی.

حاصل کلام اینکه:

مخالفت التزامی در حقیقت مخالفت نیست. و مخالفت احکام فرعی صرفا به مخالفت عملیه است و اعتباری به التزام و عدم آن نمی باشد.

(تقریر دیگر در جواز مخالفت التزامیه)

و ممکن است دليل جواز مخالفت التزامیه را به طریق مختصرتری بیان نمود و آن عبارتست از اینکه: اگر التزام (به حکم واقعی) واجب باشد از دو حال خارج نیست:

۱- اگر این التزام به یکی از دو محتمل معینا باشد، پس این تکلیفی است بدون دليل و خالی از حجت که احدی به آن ملتزم نمی شود.

۲- و اگر این التزام به یکی از دو محتمل به طور معین و به نحو مخیر باشد، وجه صحیحی نمی باشد؛ زیرا که ممکن نیست که نفی خطاب واقعی مجمل (که میان دو حکم شبهه شده) این حکم را اثبات کند ناگزیر برای اثبات چنين تکلیفی به خطاب دیگر محتاج هستیم.

پس دو اشکال به وجود چنين خطابی وارد است.

و هو، مع أنه لا دليل عليه، غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب المفروض كونه توضيحيًا حصول مضمونه، اعني ايقاع الفعل او الترك تخييرا، و هو حاصل من دون الخطاب التخييري، فيكون الخطاب طلبا للحاصل، و هو محال. ألا ان يقال: ان المدعى للخطاب التخييري انما يدعى ثبوته بان يقصد منه التعيّد باحد الحكمين، لا مجرد حصول مضمون احد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل، فافهم، هذا.

و امّا دليل وجوب الالتزام بما جاء به النبي، صلّ الله عليه و آله، فلا يثبت الا التزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه، لا الالتزام باحدها تخييرا عند الشك فافهم، هذا.

ترجمه: و آن عبارتست از اينکه دليلی بر (ثبوت) آن خطابی که دلالت بر تخيير بين احد المحتملين دارد) نيست و (چنين خطابی) معقول و قابل تصوّر نيست؛

زيرا مقصود از اين خطاب که به حسب فرض حصول مضمونش توضيحي است و برطبق یکی از دو محتمل است، اينست که (مضمون آن) يعنى: قيام به فعل يا ترك تخييري باشد (و حال آنکه بدون نياز به انشاء چنين خطابی، اين امر حاصل است) مگر گفته شود که:

مدعى خطاب تخييري است و ادعايش ثبوت تعيّد و التزام به یکی از دو حکم محتمل است با اين خطاب، نه صرف مضمون یکی از آن دو را که حاصل است (و در نتيجه انشائش مستلزم تحصيل حاصل شود)

پس دفع اين ادعا هنگام دعوى منحصر به عدم دليل است.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (و اما الشبهه الحكميه فلان الاصول الجاربه ...) چیست؟

ج: اشاره به عدم اشکال مخالفت التزاميه در شبهات حکميه و اقامه دليل بر اين مدعى می باشد.

* چرا مخالفت التزاميه در شبهات حکميه از قبيل دفن کافر و جايز و بدون اشکال است؟

ج: زيرا، اصول عمليه جاري در شبهات حکميه اگرچه مجرای خود را از موضوع حکم واقعي خارج نمی کنند، زيرا کاری به موضوع ندارند و مستقيما با نفس حکم واقعي منافی هستند،

مثل: اجراء اصاله الاباحه در دفن کافر که مستقيما با وجوب و حرمت منافات دارد، ولی در

عین حال بدون مانع جاری می شوند؛

زیرا در احکام فرعیه؛ عمل خارجی و التزام قلبی مهم است و فرض اینست که عملاً مخالفت قطعیه ای پیش نمی آید؛

چرا که مکلف- یا دفن کافر می کند پس با احتمال وجوب موافقت نموده

یا دفن کافر نمی کند پس با احتمال حرمت موافقت کرده است.

و در هر حال قطع به مخالفت ندارد اما التزاماً قابل بحث می باشد که خواهد آمد

* مراد از عبارت (و ان لم یخرج مجریها عن موضوع الحکم الواقعی ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، در شبهه حکمی، حکم به موضوع مشتبه تعلق نمی گیرد؛ تا مثل اصل عملیه جاری در شبهه موضوعیه، موضوع را از تعلق حکم خارج نماید.

بلکه، نفس حکم، مشتبه است. در نتیجه حکم مورد اصل است و اجراء اصل در حکم، با ثبوت واقعی آن تنافی پیدا می کند.

* مراد از (الّا انّ الحکم الواقعی المعلوم اجمالاً لا یتربّ علیہ ...) چیست؟

ج: اشاره است به نفی اعتبار التزام، در صحت عمل و وجوب ذاتی آن

یعنی:

اگرچه رجوع به اصل عملیه در شبهه حکمی، به حسب التزام مستلزم طرح و ردّ حکم معلوم بالاجمال می شد لکن هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی بر حرمت مخالفت التزامیه در دست نمی باشد.

* مراد از عبارت (و لیست کالاصول الاعتقادیه ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، التزام بالفروع همچون التزام باصول مطلوب بالذات نمی باشند تا اینکه، مراعاتشان علی ای حال لازم و واجب به شمار آید.

* چرا التزام در امور اعتقادی واجب نفسی است؟

ج: زیرا غرض اصلی در اصول دین عقد القلب است

* انما الکلام در مبحث التزام راجع به چیست؟

ج: راجع به فروع دین است، از قبیل وجوب نماز، صوم، حج و ... حرمت ربا، زنا و غیبت و ...

که آیا التزام در اینجا واجب و لازم است یا نه؟ و بر فرض وجوب و لزوم آیا واجب نفسی است یا نه؟

* مقدمه بفرمایید که، التزام به احکام خداوند بر چند قسم است؟

ج: بر سه قسمت است از جمله اینکه:

۱- التزامی که شرط الایمان است مثل: اصول اعتقادی که تحقق آنها صرفاً به اعتقادات

ص: ۲۱۸

قلبی است فی المثل: هر انسانی باید پیامبر را تصدیق کند و به آنچه پیامبر آورده ملتزم شود منتهی چنین التزامی قبل از تحقیق و تفحص اجمالی و بعد از تحقیق و تحصیل علم یا ظنّ تفصیلی می باشد.

۲- التزامی که مقدمه است برای اطاعت و امتثال فعلی و عملی در تعبدیات و خود ذاتا مطلوب نیست یعنی: مکلف اگر ملتزم نشود، نمی تواند عمل را انجام دهد چرا که در احکام تعبدیه قصد قربت لازم می باشد و قصد قربت هم بدون التزام قلبی ممکن نیست.

و لکن در توضیحات چون غرض انجام ذات الفعل است و آن نیز بدون التزام هم حاصل است پس وجهی برای وجوب التزام در این گونه عبادات نیست.

۳- التزامی که واجب نفسی است

یعنی: همچنان که، اعتقاد، در اعتقادات واجب به وجوب نفسی است و مخالفت با آن عقاب دارد همچنین در فروع دین هم، اصل عمل واجب و التزام به آن هم به طور علی حدّه واجب است. حال انما الکلام در همین قسم از التزام است که آیا در توصلیات هم همچون تعبدیات واجب نفسی است یا واجب نفسی نیست؟

* نظر شیخ پیرامون التزام در فروع دین چیست؟

ج: جناب شیخ منکر وجوب نفسی التزام در احکام فرعیّه است

* مراد از عبارت (و لو فرض ثبوت الدلیل عقلا...) در متن چیست؟

ج: اشاره است به ادله ای که طرفداران وجوب التزام ارائه کرده اند و عدم سودمندی این ادله

* برای اثبات وجوب التزام به چه دلایلی تمسک شده است؟

ج: طرفداران وجوب التزام به احکام خدا به نحو وجوب نفسی دلایل فراوانی از عقل و نقل اقامه نموده اند که ذیلا به آنها اشاره می کنیم.

۱- ثبوت نفس الامر حکم، علت تامه است برای وجوب التزام؛ پس در وجوب التزام نیازی به علم تفصیلی نمی باشد.

۲- اجماع و اتفاق، حاکم به لزوم اذعان و التزام است به آنچه وجود مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله آورده است و چون التزام به خصوص حکم معین در فرض علم اجمالی ممکن نیست لاجرم به یکی از دو حکم باید ملتزم شد

۳- اخبار علاجیه در خیرین متعارضین که وجوب التزام را می توان از مضمون این اخبار استفاده نمود بدین صورت که:

در دو خبر متعارض که در هیچ یک مرجح وجود ندارد تخیر و التزام به یکی از آن دو واجب است.

حال در ما نحن فيه که واقع از طرفین شبهه خارج نیست به طریق اولی التزام لازم است

* پاسخ شما به ادله فوق در وجوب التزام در احکام فرعی چیست؟

ج: اینست که؛ بر فرض که چنین ادله ای هم وجود داشته باشد، لکن در ما نحن فيه که معلوم بالاجمال است و به طریق اولی در شبهات حکمیه سودمند نمی باشد و باید بگوییم که: التزام تنها در موارد علم تفصیلی واجب است.

* چرا التزام در شبهات حکمیه واجب نیست؟

ج: زیرا اصول عملیه در شبهات حکمیه نسبت به وجوب التزام مثل اصول عملیه هستند در شبهات موضوعیه که مجرای خودشان را از تحت موضوع حکم واقعی خارج نموده اند و لذا وقتی موضوع نبود حکم هم نخواهد بود.

* مراد شما از دلیل فوق چیست؟ آن را تبیین کنید؟

ج: اینست که:

ادله وجوب التزام می گوید: يجب الالتزام بالوجوب (که موضوع وجوب التزام هم احراز وجوب است) و ما شک داریم در وجوب و لذا می گوییم: الاصل عدم الوجوب، در نتیجه؛ حکم به التزام منتفی می شود و یا اینکه موضوع، وجوب التزام به حرمت واقعی است و لکن ما شک در حرمت داریم و لذا می گوییم الاصل عدم الحرمت؛ در نتیجه التزام منتفی می شود چون موضوعش منتفی شده است.

پس: وجوب التزام فرع بر احراز حکم واقعی است و آن نیز منحصر است به موارد علم تفصیلی.

* حاصل تحقیق پیرامون قول به وجوب نفسی التزام در احکام فرعی به طور مطلق از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که:

اگر نسبت به التزام به احکام واقعی و اخذ به آنها دلیل معتبری در دست نباشد مخالفت التزامی جایز بوده و همچون شبهات موضوعیه اصل در اینجا نیز جاری است و اگر دلیل معتبری بر وجوب اخذ به احکام الله واقعی و لزوم و وجوب التزام به آنها وارد شده باشد دیگر نمی توان گفت که:

اصل جاری در شبهه موضوعی، مورد را از تحت وجوب التزام خارج می کند و همچون اصل جاری در شبهه موضوعی مجرا را از موضوع حکم اخراج می نماید. چرا؟

زیرا اجرای اصل در شبهه حکمی با این فرض موجب مخالفت عملی می شود. چرا؟

زیرا وجوب التزام در احکام فرعی با فرض دلیل مذکور مثل لزوم التزام به احکام و مسائل

اعتقادی می شود.

به عبارت دیگر:

بعد از ورود دلیل معتبر بر لزوم التزام به احکام الله واقعی، کشف می شود که در این احکام، صرف عمل مطلوب نمی باشد، بلکه ذاتا التزام و اعتقاد هم مطلوب شارع است.

بنابراین:

همان طوری که در مسائل و احکام اعتقادی اجراء اصل ممنوع است در اینجا نیز ممنوع است.

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که: بگوییم:

اصول عملیه تا وقتی جاری می شوند که موجب مخالفت قطعیه عملیه نشوند حال اگر ما وجوب التزام را یک وجوب نفسی بدانیم دیگر جای جریان اصول عملیه نیست چرا که در این صورت گذشته از مخالفت التزامی با خطاب اجمالی، سر از مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی درمی آورد آنهم با خطاب تفصیلی متولد از علم اجمالی.

یعنی: ما اجمالا می دانیم که حکم واقعی در مسئله دفن کافر یا وجوب است و یا حرمت و لکن به قدر جامع، علم تفصیلی پیدا می کنیم، یعنی: قطع حاصل می کنیم که یک حکم الزامی در اینجا وجود دارد، با احراز این معنا، ادله التزام می گوید: یجب الالتزام بالواقع علی ما هو علیه،

اما این خطاب تفصیلی از آن خطاب اجمالی متولد گردید

از طرفی هم خطاب تفصیلی چنان که گفته شد، از هر راهی که حاصل شود، متابعت آن واجب و مخالفت آن حرام است چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه

بنابراین: صرف مخالفت التزامیه در کار نیست بلکه مخالفت قطعیه عملیه پیش می آید.

* آیا مخالفت و موافقت نسبت به متعلق تکلیف یکسان است؟

ج: خیر، زیرا موافقت و مخالفت هر تکلیفی متناسب با همان تکلیف است، یعنی: اگر متعلق تکلیف فعل جوارحی باشد موافقت با آن انجام عمل در خارج است و مخالفت آن ترک العمل در خارج است

و اگر متعلق تکلیف فعل جوانحی باشد، موافقت با آن التزام قلبی و مخالفت با آن ترک التزام است.

* مراد از عبارت (فالحق مع فرض عدم الدلیل علی وجوب الالتزام ...) چیست؟

ج: اینست که: غرض اصلی در احکام شرعیّه فرعیّه، اطاعت و معصیت است و التزام

ص: ۲۲۱

موضوعیتی ندارد

و لذا در وجوب و عدم وجوب التزام تابع دلیل هستیم.

حال:

اگر دلیلی داشتیم مبنی بر اینکه در احکام شرعیه نیز التزام مستقلا واجب است، فهو المطلوب و اگر دلیلی بر وجوب التزام نداشتیم دیگر در موارد علم تفصیلی هم التزام قلبی واجب نخواهد بود و ترک الحکم التزاما بلاشکال است، (جز در تعبدیات که فعلا از محلّ بحث خارج اند) تا چه رسد به موارد علم اجمالی که در اینجا به طریق اولی التزام واجب نمی باشد.

* در باب علم اجمالی چند مبنی وجود دارد؟

ج: دو مبنی وجود دارد

۱- اینکه اصول عملیه در اطراف علم اجمالی نیز جاری است

۲- اینکه اصول عملیه اختصاص به شبهات بدویه دارند

* بنا بر کدام یک از دو مبنای فوق، التزام واجب است؟

ج:

بنا بر مبنای اول که عدم وجوب التزام روشن است؛ چرا که نه تنها دلیلی بر وجوب التزام نداریم بلکه دلایلی برخلاف وجوب التزام اقامه شده است که همان اصول عملیه باشند

بنابراین: مخالفت آن حرام نیست.

و بنا بر مبنای دوم نیز می گوییم: وجوب التزام دلیل می خواهد و ما دلیلی نداریم پس واجب نمی باشد همان طور که در موارد علم تفصیلی چنین بود.

حاصل کلام در دلیل اول اینست که:

مخالفت التزامیه مضرّ نبوده و آنچه مهم است مخالفت عملیه است که آنهاهم لازم نمی آید.

* مراد شیخ از عبارت (و یمكن ان یقرر دلیل الجواز) چیست؟

ج: بیان دلیل دوم ایشان است بر جواز مخالفت التزامیه در شکل یک قیاس استثنایی اتصالی.

* حاصل مقصود جناب شیخ از دومین دلیل بر جواز مخالفت التزامیه چیست؟

ج: اینست که: اگر التزام به حکم واقعی واجب باشد از سه حال خارج نخواهد بود

۱- یا باید به هر دو طرف علم اجمالی (یعنی: وجوب و حرمت) ملتزم شویم که مستلزم اجتماع ضدین است فی المثل: در موضوع دفن کافر، حکم الله هم وجوب باشد و هم حرمت.

۲- یا باید به یکی از دو طرف علم اجمالی (یا وجوب و یا حرمت) به طور معین ملتزم شویم

ص: ۲۲۲

و بگوئیم که: حکم واقعی معینا وجوب است و من به وجوب ملتزم می شویم و هکذا در جانب حرمت.

پس بر من واجب است که، به حکم واقعی علی التعمین ملتزم شوم، که این احتمال نیز، هم مستلزم تکلیف بلا بیان است، هم مستلزم تکلیف بما لا یطاق.

۳- و یا باید به یک طرف علی التخییر ملتزم شویم.

یعنی: همچنان که در خصال کفاره به احد الامرین یا احد الامور علی التخییر ملتزم می شویم، در ما نحن فیه نیز بگوئیم: (یجب علینا الالتزام باحدهما المخییر)

این احتمال نیز تالی فاسد دارد. چون که، التزام به یکی از دو طرف، دلیل لازم دارد درحالی که دلیل نداریم، نه از خود خطاب مجمل و نه از دلیل خارجی.

* چرا می گوئید که نه از خطاب مجمل دلیل بر التزام داریم و نه از دلیل خارجی؟

ج: اینکه گفتیم از خطاب مجمل دلیل نداریم، به خاطر اینست که: نمی دانیم مولی فرموده افعال و یا لا. نفع. و از این تخییر استفاده نمی شود؛ زیرا که لسان این خطاب تعیین است و نه تخییر، بلکه خطاب واقعی یا معینا افعال می باشد و یا لا تفعل.

و اینکه گفتیم: از دلیل خارجی نمی توانیم تخییر را استفاده کنیم به این خاطر است که:

دلیل و خطاب خارجی یا توصلی خواهد بود به نحوی که مولی بگوید: یکی از این دو حکم محتمل را انجام بده و یا تبعدی است به نحوی که مولی بگوید: التزام به یکی از دو حکم اختیاری است

و اما خطاب توصلی:

اولا: هیچ دلیلی بر وجود چنین خطابی در منابع یافت نمی شود.

ثانیا: نامعقول است، چرا که در دوران بین المحذورین عقلا ما میان فعل و ترک مخیر می باشیم چه خطاب شرعی باشد یا نه

و لذا نیازی به چنین خطابی نداریم و چون لغو و عبث است از مولای حکیم صادر نمی شود.

* بیان شیخ در مطلب فوق چیست؟

ج: اینست که می فرماید (فیکون الخطاب طلبا للحاصل و هو محال) درحالی که طلب به امر استقبالی تعلق می گیرد و طلب حاصل مانند تحصیل حاصل از محالات می باشد.

* آیا خطاب تبعدی هم نداریم تا بدان ملتزم شویم؟

ج: خطاب تعبدی ہم نداریم تا بدان ملتزم شویم

* حاصل تصویر فوق از اقسام سه گانه و احتمالی التزام چیست؟

ص: ۲۲۳

ج: اینست که: اللازم باقسامه الثلاثة باطل فالملزوم مثله، یعنی: وجوب التزام هم باطل است حال:

وقتی التزام واجب نبود، مخالفت با آن نیز حرام نخواهد بود.

* پس مراد شیخ از عبارت (و اما دلیل وجوب الالتزام بما جاء به النبي) چیست؟

ج: طرح يك اشكال و پاسخ به آن است

* محتوای اشکال چیست؟

ج: اینست که: اگر گفته شود که ادله اربعه (کتاب و سنت و عقل و اجماع) دلالت دارند بر این که: بعد از تصدیق پیامبر باید

به (ما جاء به النبي علی ما جاء) ملتزم شویم، حال شما چگونه می گوئید: دلیلی بر وجوب التزام در منابع نیست؟

* پاسخ به اشکال فوق چه می باشد؟

ج: بله درست است، ادله وجود دارد و لکن مربوط به التزام می باشد که شرطش گذشت. و به فرض که مربوط به التزام نفسی

باشد باید بدانیم که لسان ادله، التزام به حکم واقعی علی ما هو علیه واقعا می باشد.

یعنی: اگر تفصیلا واقع را می دانی خوب باید تفصیلا ملتزم باشی و اگر اجمالا علم به واقع داری باید اجمالا معتقد باشی.

و لکن این ادله نه بر التزام باحدهما المعین دلالت دارند و نه به احدهما المخیر

پس: از این ادله طرفی نبسته و التزام واجب نمی باشد.

* مراد شیخ از اصطلاح (فافهم) در پایان عبارت چیست؟

ج: شاید اشاره است به اینکه اگر معنای ادله وجوب التزام به (ما جاء به النبي علی) این باشد که، التزام به احکام آن گونه

که در واقع هستند لازم است، پس در مورد علم تفصیلی التزام واجب می شود؛ و این مسئله مستلزم دو اشکال است:

۱- قبلا گفته شد که با وجود علم تفصیلی به حکم، دلیلی بر وجوب التزام در دست نیست و این دو کلام با هم تنافی دارند.

۲- وقتی با فرض علم تفصیلی، التزام به حکمی که معلوم است لازم می باشد خوب با فرض حصول علم اجمالی، باید التزام به

یکی از آن دو به نحو تخییر واجب باشد؛ زیرا از وجوب در فرض حصول علم تفصیلی می توان کشف نمود که شارع طالب

التزام است و از باب (المیسور لا- یسقط بالمعسور) در صورتی که علم اجمالی حاصل شود، التزام تخییری مراعاتش لازم می

باشد.

نکته: این کلام، با آنچه تاکنون گفته شد تطابق ندارد.

هذا: و لكنّ الظاهر من جماعه من الاصحاب في مسئله الاجماع المركب اطلاق القول بالمنع عن الرجوع الى حكم علم عدم كونه حكم الامام عليه السلام في الواقع و عليه بنوا عدم في ما علم كون الفصل فيه طرحا لقول الامام عليه السلام (1).

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسأله في «ما اذا اقتضى الاصلان حكيمين يعلم بمخالفه احدهما للواقع» بجواز العمل بكليهما (2).

و قاسه بعضهم على العمل بالاصلين المتنافيين في الموضوعات (3).

لكنّ القياس في غير محلّه، لما تقدّم من أنّ الاصول في الموضوعات حاكمه على ادلّه التكليف، فإنّ البناء على عدم تحريم المرأه لاجل البناء - بحكم الاصل - على عدم تعلّق الحلف بترك وطئها، فهي خارجه عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها و كذا الحكم بعدم وجوب وطئها لاجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجه عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها (4).

و هذا بخلاف الشبهه الحكميه، فإنّ الاصل فيها معارض لنفس الحكم المعلوم بالاجمال و ليس مخرجا لمجره عن موضوعه حتّى لا ينافيه جعل الشارع.

ترجمه:

(تأیید نظر کسانی که مخالفت التزامیه را جایز نمی دانند)

اشاره

ولی آنچه از اصحاب و علماء در مسئله اجماع مرکب الظاهر می شود منع مطلق است از رجوع به حکمی که حکم معصوم علیه السلام نیست و عدم جواز فصل و خرق اجماع بر این حکم مترتب می شود، مشروط به اینکه، قول به فصل باعث طرح فرمایش امام علیه السلام بشود.

بلی: بسیاری از هم عصران ما در مسئله اجماع مرکب، در آنچه مقتضای هریک از دو اصل حکمی بوده و یقینا یکی از آن دو با واقع مخالف است، تصریح به جواز عمل به هر دو نموده اند و گروهی دیگر عمل به این دو اصل را به عمل به اصلین متناfiين در موضوعات قیاس نموده اند.

ولی این قیاس بی جاست: زیرا چنان که قبلا- گفته شد: اصول جاری در موضوعات بر ادلّه تکلیف حاکم اند، چون که بنا گذاردن بر حرام نبودن تماس با زن به خاطر بنا گذاردن به حکم اصل بر اینکه قسم به ترک تماس با وی تعلّق نگرفته پس وی از موضوع حکم به تحریم تماس با زنی که قسم بر ترک نزدیکی با او خورده شده خارج است، موجب خروج مجرای

١- كالأصفهاني في الفصول: ص ٢٥٦ مسأله الأجماع المركب

٢- المصدر السابق

٣- المصدر السابق

٤- تقدم تخريجه في ص ٧٥

اصل از موضوع حکم واقعی می شود و این به خلاف شبهه حکمیه است؛

زیرا اصل در شبهه حکمیه مخالف با نفس حکم معلوم بالاجمال است و اصل جاری در این شبهه مجرایش را از موضوع حکم خارج نکرده تا با آن منافی نباشد

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (فی مسئله الاجماع المركب ...) چیست؟

ج: اشاره به رأی و نظر برخی از اصحاب است در اجماع مرکب به عدم جواز قول ثالث.

* اجماع بر چند نوع است؟

ج: بر دو نوع است ۱- اجماع بسیط ۲- اجماع مرکب

* اجماع بسیط چگونه اجماعی است؟

ج: عبارتست از اتفاق نظر تمام امت بر حکمی از احکام شرعیه، مثل: اجماع بر اینکه آب قلیل به مجرد ملاقات با نجس، متنجس می شود.

* مقصود از اجماع مرکب چیست؟

ج: آنست که: گروهی از امت بگویند، مثلاً جمعه واجب است و گروهی دیگر بگویند: ظهر واجب است و هر دو گروه متفق باشند که حکم ثالثی از قبیل اباحه وجود ندارد.

فی المثل: اگر در حکم استعاذه قبل از قرائت اختلاف باشد:

گروهی آن را مستحب و گروهی دیگر آن را حرام بدانند، حال اگر تأمل شود می توان گفت که: اجماع بر عدم استحباب استعاذه است قبل از قرائت، که این اجماع بر عدم استحباب خود مفهوم عکس آن دو قول است.

* مراد از عبارت (اطلاق القول بالمنع ...) چیست؟

ج: اشاره دارد به منع مطلق از رجوع به حکم سومی که به نام اجماع مرکب از دو قول مزبور ایجاد می شود.

* مراد شیخ از آوردن عبارت فوق چیست؟

ج: اینست که: مهر تأییدی باشد بر عدم جواز مخالفت التزامیه؛ زیرا از ظاهر این اطلاق استنباط می شود که مخالفت با احکامی که نزد امام علیه السلام است جایز نمی باشد، چه این مخالفت التزامی باشد و چه عملی.

از طرفی هم دلیل و قرینه ای وجود ندارد که ما بتوانیم اطلاق مذکور را مقتید کنیم به مخالفت عملیه تنها.

بنابراین: در ثبوت اطلاق فوق تردیدی وجود ندارد.

ص: ۲۲۶

* مگر احداث قول سوم و رجوع به آن مستلزم مخالفت است؟

ج: بله:

گاهی مستلزم مخالفت عملیه با حکم امام است.

و گاهی مستلزم مخالفت التزامیه تنهاست.

مثل: دوران بین المحذورین: که نصف امت می گویند: دفن کافر واجب است و نصف دیگر می گویند: حرام است و امام با یکی از این دو گروه است

و حال آنکه هر دو گروه متفق القول اند که: دفن میت کافر مباح نمی باشد لذا اگر: ما اصل عملیه را جاری کرده و به اباحه ملتزم شویم، مخالفت التزامیه با حکم امام پیش می آید؛ و لکن در عمل، مخالفت عملیه قطعیه در کار نمی باشد.

* پس مراد از عبارت (و علیه بنوا عدم جواز الفصل...) چه می باشد؟

ج: اشاره است به عدم جواز احداث قول ثالث و فاصل در وقتی که امت بر دو قول هستند.

فی المثل: برخی جمعه را حرام و برخی آن را واجب دانستند، آیا می توان هر دو قول را رد نموده و قول سوم و فاصلی را پدید آورد؟ مثلاً: یا قائل به استحباب شده و یا قائل به عدم جواز و لذا قائل به عدم جواز فرموده:

اگر در مسئله اجماع مرکب از رجوع به حکمی که، حکم امام مخالف آن است منع نمودیم خوب احداث قول سوم را نیز منع می کنیم.

و اگر در آنجا رجوع به حکمی که حکم امام مخالف آن است را جایز دانستیم، خوب طرح هر دو قول و التزام به فصل را نیز باید جایز بدانیم.

* مطلب فوق را با ذکر مثال تبیین کنید؟

ج: فی المثل: در باب ارث دو مسئله وجود دارد

۱- اینکه زنی مرده است و از او همسر و پدر و مادرش باقی مانده اند، حال سؤال اینست که:

آیا سهم مادر این میتته $1/3$ اصل ترکه است یا $1/3$ باقیمانده؟

۲- اینکه مردی مرده است و از او همسر و پدر و مادرش باقی مانده اند، حال سؤال اینست که: آیا سهم مادر این میت $1/3$

اصل ترکه است یا $1/3$ بقیه؟

جواب: جمعی از امت (علماء) گفته اند: در هر دو مسئله سهم مادر $\frac{1}{3}$ اصل ترکه است

یعنی: فرقی میان دو مسئله نگذاشته اند.

جمعی دیگر گفته اند: درست است که سهم مادر، در هر دو مسئله $\frac{1}{3}$ است لکن $\frac{1}{3}$ باقیمانده بعد از سهم زوج یا زوجه، لکن این ها هم تفصیل نداده اند.

حال:

ص: ۲۲۷

اگر کسی آمد و فتوی داد که: سهم مادر در مسئله اول ۱/۳ اصل و در مسئله دوم ۱/۳ باقیمانده و یا بالعکس، این می شود (قول به فصل) و این مخالف قول امام است پس جایز نیست.

* مراد شیخ از عبارت (نعم صرح غیر واحد الخ) چیست؟

ج: اینست که: در مقابل قائلین به عدم جواز الفصل، جمع دیگری از اصحاب، در همان مسئله اجماع مرکب تصریح کرده اند به اینکه:

اگر دو اصل، مستلزم مخالفت با واقع باشند ما می توانیم به آن دو اصل عمل کنیم چون که تنها مخالفت التزامیه پیش می آید و برخی از همین اصحاب، اصول عملیه در احکام را به اصول عملیه در موضوعات قیاس نموده و گفته اند:

همان طوری که در شبهات موضوعیه مثل: زن مشته می توانیم به اصول عملیه رجوع کنیم، در شبهات حکمیه نیز قادریم که به اصول عملیه مراجعه کنیم.

* مراد از دو اصل در مطلب فوق چیست؟

ج: فی المثل: مثل: اصل عدم وجوب دفن میت کافر و عدم حرمت آنکه با حکم واقعی الزام منافات دارند.

* مراد شیخ از عبارت (و لکنّ القیاس فی غیر محلّه ...) چیست؟

ج: اشاره است به درست بودن اصل مطالب فوق مبنی بر اینکه اجراء دو اصل مادامی که منجر به مخالفت عملیه نشود مانعی ندارد.

و لکن، قیاس آنها را قیاسی مع الفارق می داند. چرا؟

زیرا که:

اصول عملیه در شبهات موضوعیه بر ادله الاحکام تقدّم دارند، چون که دلیل حکم را برای موضوع ثابت می کند. پس باید موضوع محرز باشد تا دلیل حکم را بر آن بار کند.

حال وقتی که در موضوع شک داشتیم:

اصل موضوع را برمی داریم پس نوبت به حکم نمی رسد چون حکم بدون موضوع نمی شود.

فی المثل:

موضوع، جهت وجوب مباشرت همان عنوان (المرأه المحلوفه علی وطیها) می باشد و حال آنکه، ما شک داریم که آیا قسم بر

وطی این (زن خارجیہ) تعلق گرفته است تا اینکه وطی و آمیزش او واجب باشد یا تعلق نگرفته.

در اینجا، اصالة العدم جاری می کنیم و لذا نوبت به حکم نمی رسد؛

ص: ۲۲۸

و موضوع حرمت آمیزش همان عنوان (المراه المحلوفه علی ترک وطیها) می باشد و حال آنکه:

ما شک داریم که قسم بر ترک وطی این زن خارجیه تعلق گرفته یا نه؟

در اینجا نیز اتصاله العدم جاری می کنیم و لذا قسم به این ترک تعلق نمی گیرد. در نتیجه نوبت به حکم حرمت نمی رسد.

پس همیشه، اصل موضوعی بر ادله الاحکام تقدم دارد.

حاصل مطلب اینکه:

مسئله در شبهات حکمیه به خلاف آن در شبهه موضوعیه است

یعنی: در شبهات حکمیه، موضوع کاملاً محرز و مشخص است و آن دفن کافر و اجمال در نفس الحکم است.

در نتیجه اصلی که جاری می شود با خود حکم واقعی تعارض می کند، از طرفی هم علم اجمالی می گوید: که این موضوع یا دارای حکم وجوب است و یا حرمت، از طرفی هم اصل عملی می گوید: این موضوع نه محکوم به وجوب است و نه حرمت

و لذا، تعارض پیش می آید پس قیاس شما مع الفارق می باشد.

ص: ۲۲۹

لكنّ هذا المقدار من الفرق غير مجد، اذ اللازم من منافاه الاصول لنفس الحكم الواقعي حتى مع العلم التفصيلي - و معارضتها له هو كون العمل بالاصول موجبا لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فاذا فرض جواز ذلك - لانّ العقل و النقل لم يدلّا الا على حرمه المخالفه العمليه - فليس الطرح من حيث الالتزام مانعا عن اجراء الاصول المتنافيه في الواقع.

و لا- يبعد حمل اطلاق كلمات العلماء في «عدم جواز طرح قول الامام عليه السّلام في مسئلة الاجماع» على طرحه من حيث العمل، اذ هو المسلّم المعروف من طرح قول الحجّه، فراجع كلماتهم في «ما اذا اختلفت الامّه على قولين و لم يكن مع احدهما دليل» فانّ ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعي (1) طرحهما و الرجوع الى الاصل؛ و لا ريب انّ في كليهما طرحا للحكم الواقعي، لانّ التخيير الواقعي كالاصل حكم ثالث

ترجمه: و لكن اين مقدار از تفاوت ميان شبهه حكميه و موضوعيه (در جلوگيري از جريان اصول عمليه در شبهات حكميه) بي اثر است، زيرا لازمه تعارض و تنافي اجراي اصول (در شبهه حكميه) با خود حكم واقعي حتى با داشتن علم تفصيلي به حكم، ردّ حكم واقعي است ولي صرفا از جهت التزام. پس اگر طرح حكم از حيث التزام جايز باشد، چرا كه عقل و نقل بر حرمت مخالفت عمليه دلالت دارند، پس طرح و ردّ حكم واقعي به جهت التزام (نه در مقام عمل) مانعي از اجراء اصول متنافي و مخالف با حكم واقعي در اين شبهه نمي باشد

البته بعيد نيست كه بتوانيم اطلاق كلمات علما را در عدم جواز طرح و ردّ قول امام عليه السّلام در اجماع مركب بر طرح و ردّ آن در مقام عمل نيز حمل كنيم. چه زيرا قدر مسلّم و معروف، (حرام بودن) همين طرح قول امام است در مقام عمل، پس (براي تأييد اين مطلب) به گفته هاي ايشان در مسئله (اختلاف امت بر دو قول كه با هيچ يك دليلي نباشد) رجوع كنيد.

پس آنچه از ظاهر گفته هاي شيخ طوسي برمي آيد حكم به تخيير واقعي است و ظاهري كه از برخي ديگر منقول است، طرح و ردّ هر دو قول است (در اختلاف امت) با مراجعه با اصل عمليه و بلاشك لازمه قول شيخ و بعض ديگر، طرح و ردّ حكم واقعي است، زيرا تخيير واقعي كه شيخ فرموده همچون اصلي است كه ديگران فرموده اند. يعني: آن نيز حكم ثالثي است كه با هر دو قول مخالف بوده و مستلزم طرح قول معصوم به حسب التزام است.

ص: ۲۳۰

۱- نقله الشيخ عن بعض الاصحاب في العده ص ۲۵۰ س ۱۶. و هو أيضا يظهر من المحقق في القوانين ج ۲ ص ۳۹ س ۳.

تشریح المسائل * مراد شیخ از عبارت (و لکن هذا المقدار ...) چیست؟

ج: اینست که: این مقدار از تفاوت میان شبهات حکمیه و موضوعیه از جهت جریان اصل عملیه نمی تواند مانع از استفاده از اصول عملیه در شبهات حکمیه شود.

زیرا فرض بحث در اینست که، اجراء اصلین حد اکثر مستلزم مخالفت التزامیه می شود که آن نیز فاقد اشکال است.

بنابراین: این حرف که اصول عملیه مادامی که مستلزم مخالفت عملیه نباشد در اطراف علم اجمالی جاری می شود چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، حرف درستی است.

* مراد شیخ از عبارت (ولا یبعد حمل اطلاق کلمات العلماء) چیست؟

ج: اشاره دارد به قول مطلق بعضی از علماء که ردّ قول امام را در مسئله اجماع مرکب جایز ندانستند؛ اعم از اینکه مخالفت عملیه پیش بیاید یا صرف مخالفت التزامیه.

می فرماید:

هیچ بعدی ندارد که اطلاق کلام مراد آنها نباشد بلکه مقصودشان مواردی باشد که مخالفت عملیه لازم می آید. چرا؟ زیرا که:

هم متبادر به ذهن اینست که ردّ عملی (قول امام) درست نیست و هم قدر متیقّن در کلمات این حضرات در بابهای مختلفه همین مخالفت عملیه است.

* در تبیین مطلب فوق (عدم اطلاق در کلمات حضرات) نمونه و مثالی بیاورید؟

ج: فی المثل: این حضرات:

در مسئله اختلاف امت بر دو قول که هیچ یک هم دلیل معتبری در دست ندارند، گفته اند خرق اجماع مرکب شایسته نمی باشد چون مستلزم ردّ قول امام است.

ولی درعین حال:

بعضی مثل: شیخ طوسی قائل به تخییر واقعی شده است درحالی که تخییر واقعی، خود حکم ثالثی است که امام آن را نفرموده است.

لکن شیخ به دلیل اینکه، تخییر تنها مستلزم مخالفت التزامیه است چنین فتوایی داده است. برخی نیز، قائل به ردّ هر دو قول و رجوع به اصل عملیه شده اند که البته قدر متیقّن مواردی است که رجوع به اصل، مستلزم مخالفت عملیه قطعی با علم تفصیلی نباشد اگرچه مخالفت التزامیه حتمی است.

لذا، مشخص می شود که مراد حضرات نیز، طرح عملی است و گرنه طرح التزامی را قبول دارند.

ص: ۲۳۱

نعم ظاهرهم في مسأله دوران الامر بين الوجوب و التحريم الاتفاق على عدم الرجوع الى الاباحه و ان اختلفوا بين قائل بالتخير و قائل بتعيين الاخذ بالحرمة.

و الانصاف: أنه لا يخلو عن قوه، لانه المخالفه العمليه التي لا تلزم في المقام هي المخالفه دفعه و في واقعه، و امّا المخالفه تدريجا و في واقعتين فهي لازمه البته. و العقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و عمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفه في واقعتين تدريجا عن قصد اليها من غير تقييد بحكم ظاهري عند كل واقعه و حيثئذ فيجب بحكم العقل الالتزام بالفعل او الترك، اذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقينا عن قصد.

ترجمه:

استدراك

بله، ظاهر گفتار علماء در مسئله دوران امر بين وجوب و حرمت، اتفاق نظر است بر منع از مراجعه به اباحه و اگرچه از اين نظر بين قائل به تأخير و قائل به خصوص اخذ حرمت اختلاف نظر هست.

(انصاف)

انصاف اينست که: آن (حکم عدم رجوع به اباحه) خالی از قوت نمی باشد، زیرا مخالفت عملیه ای که در این مقام (دوران امر میان وجوب و حرمت) لازم نمی آید، بلکه در مخالفت دفعی نسبت به یک حادثه است، (که اگر مکلف برای یک بار نه جانب وجوب را گرفت و نه حرمت را اخذ نمود بلکه ملتزم به اباحه شد و به انجام فعل یا ترک آن اقدام کرد، مخالفت عملیه اش از روی قصد و علم صورت نگرفته).

اما اگر مخالفت، تدریجی و در دو حادثه واقع شد، پس آن (مخالفت عملیه از روی علم) لازم می آید.

و عقل همان طوری که مخالفت عملیه را دفعتاً از روی قصد و علم زشت می داند، همچنین به حرمت مخالفت عملیه ای که در ضمن دو واقعه به نحو تدریج لازم می آید حکم می نماید.

البته، حکم به حرمت در صورت دوم مشروط به اينست که، در هر واقعه ای فعل یا ترک او (مکلف) مستند و مقید به حکم ظاهری نباشد.

بنابراین: (در این موارد که واقعه متعدد است و در هیچ کدام از وقایع حکم ظاهری وجود ندارد)،

به حکم عقل التزام به فعل یا ترک (بر مکلف) واجب است، زیرا در عدم التزام چه بسا لازم می آید مکلف عملی را که مبغوض یقینی شارع است از روی قصد و عمد مرتکب شود.

و تعدّد الوقعه انما یجدى مع الاذن من الشارع عند کلّ واقعه. كما فى تخيير الشارع للمقلّد بين قول مجتهدین تخیرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن احدهما الى الآخر. و اما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحقّ عقلا العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض. اما لو التزم بأحد الاحتمالین قبح عقابه على مخالفه الواقع لو اتفقت.

و يمكن استفادة الحكم أيضا من فحوى اخبار التخيير عند التعارض، لكن هذا الكلام لا يجرى فى الشبهه الواحده التى لم تتعدّد فيها الوقعه حتّى تحصل المخالفه العمليه تدريجا. فالمانع فى الحقيقه هى المخالفه العمليه و لو تدريجا مع عدم التعيّد بدليل ظاهريّ، فافهم.

هذا كلّ فى المخالفه القطعيه للحكم المعلوم اجمالا من حيث الالتزام، بان لا يلتزم به او يلتزم بعدمه فى مرحله الظاهر اذا اقتضت الاصول ذلك.

ترجمه: البته؛ تعدد و کثرت حادثه در هر واقعه و حادثه ای با اجازه ای از جانب شارع نافع است (تا فعل و ترک، مستند به حکم شارع باشد)؛ مثل اجازه شارع به تخيير مقلّد میان عمل نمودن به فتوای دو مجتهد به نحو مستمر به طوری که جایز است روزی به فتوای یکی و روزی به فتوای دیگری رجوع کند.

و اما در صورت عدم آن (یعنی: اگر فعل و ترک مستند به اذن شارع نبود) پس مکلف ایجادکننده (فعلى که) مورد غضب شارع است، عقلا- مستحقّ مجازات است. درحالی که اگر به یکی ملتزم شده و به آن عمل کند و به فرض که مخالف واقع درآید، بر شارع قبیح است که او را بر مخالفت واقع عقاب نماید.

و ممکن است حکم (به عدم جواز مخالفت التزامیه) را از فحوی اخباری که در هنگام تعارض میان دو خبر حکم به تخيير نموده اند، استفاده نمود؛

لکن (بدانید) که این سخن در شبهه ای که یک بار پیش آمده و حادثه در آن متعدّد نبوده است تا در نتیجه مخالفت عملیه تدریجی لازم آید، جاری نمی باشد.

پس مانع حقیقی (از مخالفت)، حصول مخالفت عملیه قطعیه است؛ اگرچه به نحو تدریج باشد، به شرط اینکه مخالفت مستند به دلیل ظاهری نباشد پس جدا تأمل کن.

مطالبی که ذکر شد مربوط به مخالفت قطعیه با حکم معلوم اجمالی از جهت التزام بود یعنی مکلف یا به حکم ملتزم نشده و یا علی الظاهر به مقتضای اصول به عدم آن ملتزم شده است.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (نعم ظاهرهم ... تا الاتفاق علی عدم الرجوع الی الاباحه ...) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، هرچند در مسئله اجماع مرکب اطلاق کلمات برخی علما را بر مخالفت عملیه حمل نموده و گفتند که، مراد آنها از اینکه طرح قول امام و یا مخالفت با قول امام جایز نیست تنها مخالفت عملیه منظور است و نه مطلق مخالفت هرچند التزامی باشد و دلیل و گواه هم بر این احتمال آوردند، لکن مسئله دیگری وجود دارد به نام دوران بین المحذورین، که ما علم اجمالی به وجوب و یا حرمت داریم. و در این مسئله:

اجماع علما بر اینست که، ما حق نداریم که به اباحه قائل شویم.

برخی هم گفته اند که: ما در اخذ به جانب حرمت یا وجوب مخیر هستیم، چرا که ترجیح بلا مرجح باطل است.

و برخی گفته اند: باید معینا جانب تحریم را انتخاب کرده و بدان ملتزم شویم چرا که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است.

لکن هر دو گروه اتفاق نظر دارند بر عدم رجوع به اباحه؛ و این در حالی است که قول به اباحه تنها سبب مخالفت التزامیه با حکم واقعی می شود ولی خوب این ها جایز ندانسته اند.

و لذا مطلب آنها قابل توجیه نیست که ما اسرار کنیم شاید مرادشان مخالفت عملیه باشد.

* مراد از دفع المفسده اولی است از جلب منفعت در دلیل قائلین اخذ به خصوص حرمت چیست؟

ج: شاید این باشد که در صورت عمل به جانب حرمت، دیگر مخالفت قطعیه ای که حرام است پیش نمی آید.

یعنی: در صورت اخذ به جانب حرمت، دیگر یقین به تحقق مخالفت عملیه نداریم، به خلاف قائل شدن به تخیر، که اگر در یک واقعه، مکلف به حرمت و در واقعه دیگر به وجوب ملتزم شود، از مجموع دو التزام، قطعا مخالفت عملیه لازم می آید.

* مراد شیخ از عبارت (الانصاف انه لا یخلوا ...) چه می باشد؟

ج: بیانگر رجوع و بازگشت ایشان است از آنچه قبلا فرموده بود و لذا می فرماید:

انصاف اینست که؛ قول ما به عدم وجوب التزام در گفته های پیشین درست نمی باشد.

یعنی: طرح هر دو قول و رجوع به اباحه کلام درستی نیست و لازم است که؛ یا به تخیر قائل شده و یا مثل برخی دیگر به خصوص حرمت عمل نماییم.

* پس مراد از عبارت (هی المخالفه دفعه تا و اما المخالفه تدریجا ... الخ) چیست؟

ج: اشاره دارد به آخرین نظر و رأی جناب شیخ در باب مخالفت التزامیه و لذا می فرماید:

۱- گاهی حادثه تنها یک بار اتفاق می افتد.

ص: ۲۳۴

فی المثل: مکلف نمی داند که آیا در شب اول ماه ربیع قسم بر انجام وطی خورده تا اینکه وطی واجب باشد یا اینکه، بر ترک وطی قسم خورده تا حرام باشد.

حال: این یک عمل و حادثه بیشتر نمی باشد و در واقعه واحده نیز مخالفت عملیه پیش نمی آید

زیرا: یا انجام می دهد که موافق وجوب است و یا ترک می کند که مخالف حرمت است.

بله: اگر به اباحه ملتزم شود، تنها مخالفت التزامیه تحقق می آید که آن هم بلاشکال است.

۲- و گاهی حوادث متعدّد، پیش می آید

یعنی: ممکن است که خود مکلف در طول زندگی ده ها بار و یا بیشتر با یک نوع حادثه برخورد نماید که در این صورت نیز:

۱- گاهی مخالفت عملیه در یک بار ممکن است.

مثل اینکه: اجمالا می داند در روز جمعه از هر هفته یا ظهر واجب است و یا جمعه.

که در اینجا؛

اگر اصل عملیه جاری کرده و هر دو را ترک کند می شود مخالفت عملیه قطعیّه دفعیه که این قسم از مخالفت بدون تردید جایز نیست.

از طرفی گفتیم: اصول عملیه تا زمانی جاری می شوند که مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی نباشند.

۲- و گاهی مخالفت عملیه در یک دفعه و یک حادثه ممکن نیست ولی در دفعات متعدد و وقایع مختلف امکان پذیر است.

فی المثل: در دوران بین المحذورین (وجوب و حرمت) مکلف علم اجمالی دارد که یا دفن کافر واجب است و یا حرام

در اینجا؛

اگر اصل عملیه را جاری کرده و به اباحه ملتزم شود، می تواند انجام دهد و یا انجام ندهد.

آنگاه ممکن است که:

امروز با میت کافری برخورد کند و او را دفن نکند، اینجا مخالفت قطعیّه عملیه

نیست، لکن اگر فردا با میت کافر دیگری برخورد نمود و او را دفن کرد، در اینجا است که یقین می کند که معصیت کرده

چون مخالفت با مولى نموده است. چرا

زيرا، دفن كافر يا حرام است، پس امروز كه دفن كرده مخالفت عمليه كرده است و يا واجب است، پس ديروز كه ترك كرده مخالفت كرده.

ص: ۲۳۵

* پس مراد شیخ از عبارت (و تعدّد الواقعه ... تا مع عدمه) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، مخالفت عملیه تدریجیه نیز دو گونه است، از جمله اینکه: ۱- گاهی مخالفت عملیه تدریجیه مجوّز شرعی دارد مثل: موارد تخییر شرعی در هر واقعه

* تخییر بر چند قسم است و در کدام قسم مخالفت عملیه پیش می آید؟

ج: بر دو قسم است، ۱- ابتدایی ۲- استمراری، که در این قسم استمراری مخالفت عملیه پیش می آید.

* تخییر ابتدایی یعنی چه؟

ج: یعنی: مکلف در حادثه اولیه مخیر می باشد، لکن در حوادث و وقایع بعدی مخیر نمی باشد مثل: زندهای مضطربه که در بار اول مخیراند به روایت سته سته عمل کنند و یا به روایت سبعة سبعة و یا به ثلاثه و عشره.

لکن وقتی که، یکی از این سه روایت را انتخاب نمودند، در ماههای بعدی و وقایع بعدی باید به همان منتخب قبلی عمل کنند.

* تخییر استمراری به چه معناست؟

ج: بدین معناست که مکلف به هر واقعه ای که برخورد می کند مخیر می باشد

مثل: اختیار مقامد در تقلید میان دو مجتهد مساوی، که شارع مقدّس مقامد را آزاد گذاشته؛ حال مکلف امروز از فلان آقای مجتهدی تقلید می کند که قائل به وجوب جمعه است و در هفته بعد از فلان آقای تقلید می کند که قائل به وجوب ظهر است، حال مکلف یقین می کند که یا هفته گذشته مخالفت شده یا این هفته لکن، چون مجوّز شرعی دارد، بلااشکال است.

۲- و گاهی مخالفت عملیه قطعیه مجوّز شرعی ندارد.

مثل: دوران بین المحذورین، که اگر مکلف به اباحه ملتزم شود، تدریجا منجرّ به مخالفت عملیه می شود، آنهم مخالفتی عمدی و آگاهانه و بدون مجوّز شرعی.

لذا عقل می گوید: مادامی که مجوزی نداری، معصیت مولی قبیح است و حرام چه دفعی باشد و یا تدریجی، تفاوتی نمی کند که عبد، مبعوض مولی را در واقعه واحده انجام دهد و یا در حوادث کثیره، هر کدام که باشد شایسته نیست.

حاصل مطلب اینکه:

باز هم شیخ قائل است که؛ مخالفت التزامیه بما هی مخالفته التزامیه با قطع نظر از مخالفت عملیه اشکالی ندارد، لکن از باب اینکه منجرّ می شود به مخالفت عملیه تدریجیه مشکل پیش می آید.

* پس مراد شیخ از عبارت (و یمکن استفاده الحکم) چه می باشد؟

ج: اینست که: در این عبارت به اخبار تخییر استدلال نموده مبنی بر اینکه، مخالفت دفعی جایز است به این معنا که، از مضمون اخبار مذکور استفاده می شود که، عقاب بر مخالفت احتمالی در واقعه ای که از ناحیه اخذ به تخییر لازم می آید مرتفع می باشد.

به عبارت دیگر:

جناب شیخ، پس از آنکه فرمود: عقل حاکم است که مخالفت عملیه و لو درد و واقعه و به تدریج باشد، قبح و ناپسند است،

و نیز فرمود: در صورتی که مخالفت، مستند به دلیل ظاهری باشد مورد اشکال نبوده و محظوری به دنبالش نمی باشد،

در اینجا می فرماید:

ممکن است که، ما این سخن را که (در دوران میان وجوب و حرمت نباید به اباحه مستلزم شویم و بلکه باید به احد الاحتمالین ملتزم شویم) از محتوا و مضمون اخبار تخییر در متعارضین استفاده کرده و بگوییم که:

اگر در تعارض دو خبر ما حق نداشته باشیم که هر دو را رد کنیم و باید به یکی ملتزم شویم پس، در تعارض احتمالین (در باب علم اجمالی) به طریق اولی حق نخواهیم داشت که هر دو قول را رد نموده و ملتزم به قول سوم و یا قول فصل ملتزم شویم.

* وجه این اولویت از نظر شیخ چیست؟

ج: اینست که: دو خبر متعارض، چه بسا هر دو دروغ و خلاف واقع باشند و حکم الله چیز دیگری باشد.

مع ذلك: ما نمی توانیم هر دو را رد کنیم

اما در تعارض احتمالین یقیناً یکی از آن دو موافق با واقع است، پس قطعاً نمی توانیم هر دو را طرح کنیم و به دنبال حکم ثالث برویم مگر با مجوز شرعی.

* مراد شیخ از اصطلاح (فتامل ...) چیست؟

ج: شاید اشاره باشد به اینکه؛ در موارد علم اجمالی نیز اگر ما اصلین را جاری دانستیم و به اباحه ملتزم شدیم، اباحه حکم ظاهری است و مجوز شرعی دارد، همان گونه که تخییر استمراری مجوز شرعی بود.

در نتیجه: نباید این مخالفت عملیه اشکال داشته باشد، چرا که با اجازه شارع است، لکن در جای خود خواهد آمد که اجراء اصلین در اطراف علم اجمالی اگر مستلزم مخالفت عملیه شود جایز نمی باشد.

و اما المخالفه العمليه، فان كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سواء كانت في الشبهه الموضوعيه، كارتكاب الإنائين المشتهين المخالف لقول الشارع: «اجتنب عن النجس»، او كترك القصر و الاتمام في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصيه لذلك الخطاب. لأن المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإنائين، و وجوب صلاه الظهر و العصر، مثلا، قصرا او اتماما. و كذا لو قال: «اكرم زيدا»، و اشتبه بين شخصين، فان ترك اكرامهما معصيه.

۱- فان قلت: اذا اجرينا اصاله الطهاره في كل من الإنائين و اخرجناهما عن موضوع النجس بحكم الشارع فليس في ارتكابهما، بناء على طهاره كل منهما، مخالفه لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

۲- قلت: اصاله الطهاره في كل منهما بالخصوص انما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو. و اما الاناء النجس الموجود بينهما فلا اصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقينا؛ فلا بدّ اما من اجتنابهما،

تحصيلا للموافق القطعيه و امّا ان يجتنب احدهما فرارا عن المخالفه القطعيه، على الاختلاف المذكور في محله. هذا، مع ان حكم الشارع بخروج مجرى الاصل عن موضوع التكليف الثابت بالادلّه الاجتهاديه لا- معنى له الا رفع حكم ذلك الموضوع، فمرجع اصاله الطهاره الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقوله «اجتنب عن النجس» فتأمل.

ترجمه:

(حکم مخالفت عملیه)

اشاره

اما مخالفت عملیه:

۱- پس اگر (مخالفت) نسبت به خطاب تفصیلی صورت بگیرد، علی الظاهر جایز نیست، خواه در شبهه موضوعیه باشد مثل: تناول هر دو ظرف مشتبه، که مخالفت با فرموده شارع یعنی: (اجتنب عن النجس) است و خواه شبهه حکمیّه باشد مثل: ترک هر دو طرف قصر و اتمام در مور مشتبه بودن حکم میان آن دو؛ چرا که این مخالفت معصیت است نسبت به آن خطاب، زیرا فرض وجوب اجتناب است از نجسی که در بین دو ظرف موجود است و یا در اشتباه حکم در قصر و اتمام قطعا نماز ظهر و عصر واجب است (و لذا ترک هر دو مستلزم ترک واجب و ارتکاب هر دو طرف مستلزم ایجاد حرام است و همچنین اگر (مولی) بگوید: اكرم زيدا و زيد در مقام تطبیق میان دو نفر مشتبه گردید و عبد هیچ یک را اكرام نکرد، حتما معصیت کرده است.

(اشكال)

اشاره

۱- اگر بگوئی نسبت به هر یک از دو ظرف مشتبه، مستقلاً اصاله الطهاره جاری کنیم و بدین وسیله آن دو را به حکم خود شارع (که اصل مزبور را معتبر دانسته) از موضوع نجس خارج

ص: ۲۳۸

کنیم پس در تناول محتوای دو ظرف، بنا بر طهارت هریک از آن دو ظرف، مخالفتی با این قول شارع که فرمود (اجتنب عن النجس) نمی باشد تا مخالفت عملیه لازم آید.

(جواب)

۲- می گویم: اصاله الطهاره نسبت به خصوص هریک از دو ظرف، موجب ارتکاب آن (ظرف) می شود به آن جهت که تنها خودش محکوم به طهارت شده اما نسبت به ظرف نجسی که یقین به وجودش بین دو ظرف داریم اصلی که دلالت بر طهارت آن کند وجود ندارد زیرا که یقیناً آن ظرف نجس است (و جای تمسک به اصل نیست)

پس ناگزیر یا برای تحصیل موافقت قطعیه باید از هر دو اجتناب کند، و برای فرار از مخالفت قطعیه از یکی اجتناب نماید؛ و اگر بنا باشد که اصل جاری شود و به حکم شارع مجرای آن را از موضوع تکلیف که با ادله اجتهادیه ثابت شده خارج کنیم معنایی ندارد جز رفع ید کردن از حکم آن موضع و لذا مرجع اصاله الطهاره این می شود که اجتناب از نجس واجب نیست و این با حکم شارع که فرمود (اجتنب عن النجس) مخالفت دارد.

تشریح المسائل* با توجه به اینکه مبحث مخالفت التزامیه با علم اجمالی به پایان رسید، موضوع بحث در اینجا چیست؟

ج: موضوع بحث در اینجا مخالفت عملیه است با علم اجمالی

* آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی جایز است یا نه؟

ج: مسئله دارای دو صورت است از جمله اینکه:

گاهی در مورد علم اجمالی یک خطاب تفصیلی وجود دارد، و گاهی خطاب مجمل و مردّد می باشد.

* آیا مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی جایز است؟

ج: به نظر شیخ چنین مخالفت عملیه ای به طور مطلق جایز نمی باشد چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه.

* جناب شیخ در تبیین مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب تفصیلی چه مثال هایی آورده است؟

مثال اول: در شبهه موضوعیه تحریمیه است

یعنی؛ ما علم اجمالی داریم به اینکه یا این ظرف نجس است و یا آن ظرف دیگر، حال اگر ما در هر دو ظرف، اصاله الطهاره جاری کرده و محتوای هر دو ظرف را بنوشیم، با خطاب تفصیلی (اجتنب عن النجس) مخالفت کرده ایم و این جایز نمی باشد.

* چرا این مثال در شبهه موضوعیّه تحریمیه است؟

ج: چون که، کلّ نجس حرام

مثال دوم: در شبهه موضوعیّه وجوبیه است

یعنی: ما علم اجمالی داریم که یا این شخص زید است و یا آن شخص و طبق فرمان مولی باید زید را اکرام کنیم، حال اگر در اینجا اصاله العدم جاری کنیم و هیچ یک را اکرام نکنیم با خطاب تفصیلی (اکرم زیدا) مخالفت نموده و مرتکب معصیت شده ایم و این جایز نیست.

مثال سوم: در شبهه حکمیّه:

مثل: شخصی که از وطن خود به چهار فرسخی مسافرت کرده و یک شب را در آنجا بیتوته نموده و سپس به همان وطن بازگشته است.

حال او علم اجمالی دارد به اینکه یا نماز قصر بر او واجب است یا نماز تمام،

در اینجا اگر او اصل جاری کرده و بگوید: الاصل عدم وجوب القصر و الاتمام و هر دو را ترک کند با خطاب تفصیلی (صلّ الظهر و العصر) مخالفت کرده است و این جایز نمی باشد.

* چرا مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی جایز نیست؟

ج: چون مخالفت با آن معصیت مولی می باشد و معصیت مولی عقلا قبیح و موجب عقاب است.

اشکال

* مستشکل در رابطه با حکم مذکور چه می گوید؟

ج: می گوید: مخالفت عملیه در مورد بحث زمانی لازم می آید که مکلف با حفظ موضوع و صدق عنوان نجس، آن را مرتکب شود.

لکن اگر به واسطه دلیلی که از ناحیه شارع مقدس رسیده، ثابت شود که هیچ یک از دو ظرف مشتبّهه واجد عنوان یادشده نمی باشند و اصلا موضوع نجس به آنها منطبق نمی شود روشن است که، حکم به وجوب اجتناب خودبه خود مرتفع می شود. چرا؟

زیرا که حکم به وجوب اجتناب، موضوعش، (نجس) می باشد، که پس از جریان اصاله الطهار، در هریک از دو ظرف آنهم به طور مستقل و جداگانه و اثبات طهارت آنها و خارج کردنشان از موضوع نجس، دیگر محلی برای وجوب اجتناب باقی نمی

مانند.

* عبارت اخراج اشکال فوق چیست؟

ج: اینست که: متشکل می گوید:

اگر مخالفت عملیه با خطاب تفصیلی در شبهات حکمیّه ممنوع بود به این دلیل بود که اصول عملیه در آنجا مستقیماً با خود حکم تنافی داشتند و لذا مستلزم مخالفت عملیه قطعیه

ص: ۲۴۰

با خطاب مولی بود و غیر جایز، چرا که، اصول عملیه به فرض که در اطراف علم اجمالی جاری شوند، مادامی است که منجز به مخالفت عملیه نشوند. لکن این مطلب در شبهات موضوعیه غیر قابل قبول است.

زیرا:

اصل عملی با خود حکم تنافی و تزاممی ندارد بلکه در موضوع جاری می شود و سبب می شود که مجرای اصل از تحت موضوع خطاب تفصیلی بیرون رود و در نتیجه حکم واقعی در این موضوع پیاده نشود آنهم از باب سالبه به انتفاع موضوع؛

و لذا مانعی ندارد که اصول عملیه را جاری کرده و علم اجمالی را نادیده بگیریم، هر چند مخالفت عملیه لازم بیاید.

فی المثل: در مورد دو ظرف مشتبه به نجس، خطاب تفصیلی می گوید: اجتنب عن النجس پس، حکم وجوب اجتناب است و موضوع، نجس.

حال ما نسبت به این ظرف شک داریم که نجس است تا وجوب اجتناب داشته باشد یا خیر؟

در اینجا اصالة العدم جاری می کنیم و هکذا نسبت به ظرف دیگر و لذا از موضوع نجس بودن بیرون می رود، در نتیجه خطاب اجتنب عن النجس، پیاده نمی شود.

پس، در شبهات موضوعیه مخالفت عملیه و لو با خطاب تفصیلی اشکالی ندارد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

ج: شیخ دو پاسخ از این اشکال می دهد.

۱- اگرچه اصالة الطهاره جاری بوده و در هریک از دو طرف شبهه (هریک از دو ظرف) به طور مستقل و با قطع نظر از دیگری قابل اجرا می باشد و بر جواز ارتکاب همان طرف به اعتبار خودش و من حیث هو هو می باشد، ولی آن ظرف نجسی را که میان این دو وجود دارد و مانع از اجرای اصل می شود چگونه و با چه اصلی برمی دارید، پس مقتضای این مطلب، امتثال علم اجمالی است.

به عبارت دیگر:

اصل عملی اصالة الطهاره با قطع نظر از علم اجمالی جاری می شود ولی با توجه به علم اجمالی قابل جریان نیست.

به عبارت دیگر: موارد علم، چه اجمالی و چه تفصیلی، موضوعاً از مجاری اصول عملیه خارج اند و لذا، با توجه به اختلافی که در نحوه امتثال علم اجمالی وجود دارد؛

یا باید از هر دو طرف اجتناب کنیم تا موافقت قطعیه حاصل شود و یا لاقلاً از یک طرف

اجتناب کنیم تا مخالفت قطعیه پیش نیاید.

* آیا می توانید غرض شیخ را در مطلب فوق روشن تر بیان کنید؟

ج: بله، چون دلیل جاری شدن اصاله الطهاره، عبارتست از (کل شیء طاهر حتی تعرف انه قدر)

در نتیجه: با آمدن علم (چه اجمالی و چه تفصیلی) دیگر اصل فوق جاری نمی شود چون غایت اصاله الطهاره که علم به قذارت است حاصل شده است.

۲- از طرفی هم ما قطع داریم که خطاب منجزی از شارع صادر شده مبنی بر اینکه:

اجتنب عن النجس یعنی: می دانیم که در اینجا یک نجس وجود دارد؛ در نتیجه وجوب اجتناب از آن حتمی است. پس اگر ما اصاله الطهاره را جاری کرده و مجرای آن را از تحت موضوع اجتنب عن النجس خارج کنیم معنایش اینست که: در اینجا اجتناب واجب نمی باشد و این تناقض است.

و لذا، لزوم تناقض، قرینه عقلیه می شود بر اینکه اصول عملیه در دو طرف علم اجمالی جاری نمی شود و اختصاص دارد به شبهات بدویّه.

* حاصل مطلب در دو پاسخ فوق چیست؟

ج: اینست که:

در جواب اول می پذیریم که مقتضی برای اجراء اصل وجود دارد لکن مبتلا به وجود مانع است اما در جواب دوم می گوییم: اصلا مقتضی برای اجراء اصل مذکور وجود ندارد تا اینکه مانع از تأثیر آن جلوی تأثیرش را بگیرد.

* مراد شیخ از اصطلاح (فتأمل): چیست؟

ج: شاید اشاره دارد به اینکه:

میان (اجتنب عن النجس) که مفاد دلیل اجتهادی است و (لا تجتنب عنه) که مقتضای اصاله الطهاره است تناقض و تنافی وجود ندارد.

چرا که دلیل اجتهادی ناظر به واقع است و حکمی که با آن ثابت می شود در مرتبه واقع می باشد.

لکن:

اصاله الطهاره از آن جهت که اصل است و نه دلیل، صرفا حکم ظاهری جعل می نماید و لذا مؤدی و مقتضای آن در مرتبه ظاهر است.

در نتیجه: وجوب اجتناب در واقع با عدم وجوب اجتناب در ظاهر تناقضی ندارد

چون که؛

ص: ۲۴۲

یکی از شرایط تحقق تناقض میان دو شیء، اتحاد در مرتبه است.

* مراد شیخ از عبارت (من حیث هو هو) در متن چیست؟

ج: یک طرف شبهه یعنی: یکی از دو ظرف است از آن جهت که خودش است با قطع نظر از وجود مانع

* مرادتان از وجود مانع در اینجا چیست؟

ج: اجراء اصل اصالة الطهاره است در طرف دیگر و یا ظرف دیگر، چرا که اجراء اصل در هر یک از دو طرف، مانع از اصل در طرف دیگر است، چون یکی از دو طرف قطعاً نجس است.

ص: ۲۴۳

و ان كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردّد بين خطابين كما اذا علمنا بنجاسه هذا المائع او بحرمة هذه المرأه، او علمنا بوجوب الدعاء عند رؤيه هلال رمضان او بوجوب الصلاه عند ذكر النبي صلّى الله عليه و آله ففي المخالفه القطعيه حينئذ وجوه:

احدها: الجواز مطلقا، لأنّ المرّد بين الخمر و الأجنبيّه لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعيّه حتى يحرم ارتكابه، و كذا المرّد بين الدعاء و الصلاه؛ فإنّ الاطاعه و المعصيه عباره عن موافقه الخطابات التفصيليّه و مخالفتها.

الثاني: عدم الجواز مطلقا، لأنّ مخالفه الشارع قبيحه عقلا مستحقّه للذمّ عليها، و لا يعذر فيها الا الجاهل بها.

الثالث: الفرق بين الشبهه في الموضوع و الشبهه في الحكم فيجوز في الاولى دون الثانيه، لأنّ المخالفه القطعيه في الشبهات الموضوعيّه فوق حدّ الاحصاء، بخلاف الشبهات الحكميّه كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع المركّب.

و كانّ الوجه: ما تقدّم من أنّ الاصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات ادلّه التكليف، بخلاف الاصول في الشبهات الحكميّه، فإنّها منافيه لنفس الحكم الواقعيّ المعلوم اجمالا.

و قد عرفت ضعف ذلك، و أنّ مرجع الاخراج الموضوعيّ الى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الاصل في الموضوع في الحقيقه منافيا لنفس الدليل الواقعيّ الا أنّه حاكم عليه لا معارض له، فافهم.

ترجمه: و اگر مخالفت خطاب، مردّد میان دو خطاب (یعنی: علم اجمالی و خطاب اجمالی) باشد نظر به اینکه علم به نجاست این مایع و یا حرام بودن این زن داشته باشیم و مانند اینکه، علم به وجوب دعا در وقت دیدن هلال رمضان داشته باشیم یا به وجوب صلوات هنگام بردن نام پیامبر صلّى الله عليه و آله، پس در مخالفت قطعیه چنین خطابی و جوهی گفته شده

۱- وجه اول اینکه: (مخالفت چنین خطابی) جایز است مطلقا، زیرا، نهی از خطابی که مردّد میان خمر و زن اجنبیه است نیامده تا ارتکابش حرام باشد. و این چنین است در خطابی که مردّد است میان دعاء و صلوات (تا موافقتش موجب ثواب باشد و مخالفتش سبب عقاب) چرا که اطاعت و معصیت عبارتست از: موافقت خطابات تفصیلی و مخالفت آنها.

۲- وجه دوم اینکه، مخالفت (چنین خطابی) مطلقا جایز نمی باشد؛ زیرا مخالفت با شارع عقلا قبیح است و مرتکب آن مستحقّ مذمّت است. پس در مخالفت با احکام و مطلوبات شارع کسی معذور نیست مگر جاهل به آن احکام.

۳- وجه سوم اینکه؛ میان شبهه موضوعی و حکمی تفاوت هست پس مخالفت در شبهه

موضوع جایز و در حکمی غیر جایز است، زیرا مخالفت قطعیه در شبهات موضوعی فوق شمارش است. به خلاف شبهات حکمی چنان که از کلمات اصولیین در اجماع مرکب برمی آید.

- و گویا وجه جواز مخالفت در شبهات موضوعی همان است که قبلاً گفته شد یعنی اصول جاری در این شبهه، مجاری خود را از موضوعات ادله تکالیف واقعی خارج می کنند به خلاف اصول در شبهات حکمی، چرا که اصول جاری در این گونه از شبهات با نفس حکم واقعی معلوم بالاجمال تنافی دارد.

- البته، قبلاً ضعف این بیان را دانستی که مرجع اخراج موضوعی در شبهات موضوعی به اینست که با حکم مترتب بر موضوع رفع می گردد پس در واقع اصل جاری در شبهات موضوعی مثل شبهات حکمی با نفس حکم و تکلیف واقعی تنافی دارد منتهی حاکم بر آن است و نه معارضش، پس بفهم.

ص: ۲۴۵

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحدا بالنوع كوجوب احد الشئيين و بين اختلافه كوجوب شىء و حرمه آخر.

و الوجه فى ذلك ان الخطابات فى الواجبات الشرعيه باسرها فى حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصيه عرفا، كما لو قال المولى: افعل كذا و كذا، فانه بمنزله «افعلهما جميعا» فلا فرق فى العصيان بين ترك واحد منهما معينا او واحد غير معين عنده.

نعم، فى وجوب الموافقه القطعيه بالاتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبنى على ان مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضى البراءه اليقينيّه عنه، او يكتفى باحدهما حذرا عن المخالفه القطعيه- التي هى بنفسها مذمومه عند العقلاء و يعدّ معصيه عندهم- و ان لم يلتزموا الامثال اليقينيّ لخطاب مجمل.

و الاقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى، ثم الاول، ثم الثالث.

هذا كله فى اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

ترجمه: وجه چهارم از وجوه يادشده اينكه:

فرق است ميان اينكه حكم مشتبه، در دو موضوع كه از نظر نوع با هم متحدند باشد، مثل وجوب يكي از دو شىء و بين اختلاف حكم مثل: وجوب يک موضوعى و حرمت موضوع ديگر، كه در صورت اول مخالفت غير جايز است ولى در فرض دوم مخالفت آن مشروع است.

و وجه اين تفصيل اينست كه:

خطابات در تمام واجبات شرعيه در حكم خطاب واحدی است كه به فعل كلّ تعلق گرفته است.

و لذا ترك برخى از آن خطابات عرفا معصيت است، چنان كه اگر مولى (به عبدش) بگويد:

نماز بخوان و روزه بگير اين خطاب به منزله (افعلهما جميعا) يعنى: مثلا (هر دو را به جاي آور) است.

بنابراين: در تحقق عصيان بين اينكه يكي از آن دو را كه مشخص است ترك كند يا يكي از آن دو را به طور غير مشخص انجام دهد، فرق نمى باشد.

بله: در واجب بودن موافقت قطعيه به انجام هر دو طرف احتمال (و ترك نكردن يكي از آن دو) مسئله ديگرى است مبنى بر اينكه، آيا مجرد علم به حكم واقعي آيا مقتضى براءت يقيني از آن مى باشد (و در نتيجه بايد تمام احتمالات را انجام دهد) يا به انجام يكي از دو طرف به خاطر پرهيز از مخالفت قطعيه اى كه به خودى خود نزد عقلا مورد مذمت است و معصيت شمرده مى شود، اكتفا مى شود؟

اگرچه ملتزم نیستند که، موافقت قطعیه خطاب مجمل، لازم است و انجام تمام محتملات واجب. و از نظر ما وجه دوّم از این وجوه اربعه قوی تر است و سپس وجه اول و سپس وجه سوم دارای قوت اند تمام این احکامی که ذکر شد در ارتباط با اشتباه حکم به اعتبار فعل مکلف به بود.

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و ان كانت المخالفه ... الخ) چیست؟

ج: این جمله معطوف است به (فان كانت لخطاب تفصیلی) که در ابتداء بحث مخالفت عملیه آمد و اشاره دارد به مخالفت با علم اجمالی و خطاب اجمالی، یعنی: مخالفت با خطابی که مردّد است بین الخطابین.

* مراد شیخ از عبارت (كما اذا علمنا بنجاسته هذا المائع أو بحرمة هذه المرأه ...) چیست؟

ج: ذکر مثالی است برای مخالفت با خطابی که مردّد است میان دو خطاب (علم اجمالی و خطاب اجمالی) در شبهه موضوعیه، به نحوی که دو خطاب از نظر جنس با هم مخالف اند، زیرا یکی حرمت و دیگری نجاست است.

توضیح اینکه:

اجمالاً- می دانیم که یا پرهیز از این مایع واجب است چون که نجس است و یا اجتناب از آن زن واجب است چون که، اجنبیه است.

پس، خطاب اجتنب داریم و لکن مردّد است که آیا اجتنب عن النجس یا اجتنب عن المرأه؟

* مراد شیخ از عبارت (او علمنا بوجوب الدعاء ... الخ) چیست؟

ج: ذکر یک مثال است برای آنجا که تردید خطاب میان دو خطاب در شبهه حکمیه است درحالی که هر دو خطاب هم جنس اند، چرا که هر دو وجوب اند، به عبارت دیگر: شبهه حکمیه و دو خطاب مجمل، از یک نوع اند.

توضیح اینکه:

اجمالاً- می دانیم که: یا دعا در وقت دیدن هلال واجب است و یا صلوات بر پیامبر و آلش، پس خطاب (افعل) وجود دارد و لکن مردّد است که، آیا دعا عند الرؤیه واجب است یا صلوات بر نبی صلی الله علیه و آله.

* مراد از دو کلمه (المخالفه القطعیه) و (حیثئذ) در عبارت (ففي المخالفه القطعیه ...) چیست؟

ج: مراد از مخالفت قطعیه، مخالفت قطعیه عملیه است و مراد از حیثئذ، زمانی است که

خطاب میان دو خطاب باشد.

* حال بفرمایید آیا مخالفت عملیه با خطاب مجمل جایز است یا نه؟

ج: در این رابطه چهار نظریه ابراز شده که هر یک را باید علی حده بررسی نمود.

* اولین نظریه در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که؛ مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل جایز است مطلقاً، چه در شبهات موضوعیه و چه در شبهات حکمیه، چه هر دو خطاب از یک سنخ باشند یا اینکه یکی وجوبی و دیگری تحریمی باشد

* قائلین به نظریه فوق چه دلیلی بر مدعایشان دارند؟

ج: این دلیل که، امکان ندارد نهی به امر انتزاعی مردّد میان دو چیز تعلق بگیرد.

بیان مطلب اینکه: می گویند:

اولاً: متعلق واقعی خطاب که خصوص خمر یا خصوص زن نامحرم و یا خصوص دعا و ...

باشد تعین و تشخیص نداشته و مردّد است.

ثانیاً: آنچه را هم که ما بدان علم داریم و برای ما مشخص است، شمائی است که میان خمر و صلوه و نجس و اجنبیه مردّد می باشد.

ثالثاً: فرض بر اینست که؛ در هیچ آیه و روایتی، خطاب، به واحد مردّد بین الامرین تعلق نگرفته است. یعنی: نفرموده است: (اجتنب عن المردّد بین المرأه الاجنبیه و النجس و ... بلکه آنچه متعین و مشخص هست، متعلق خطاب نیست.

پس ما خطاب منجزی نداریم. در نتیجه: مخالفت جایز است؟

چرا که مکلف در این فرض نوع خطاب را نمی داند تا بتواند آن را اطاعت کند.

* پاسخ جناب شیخ به نظریه فوق چیست؟

ج: از آنجا که مبنای این نظریه اینست که، اطاعت و عصیان خصوص خطابات تفصیلیه است و به خطاب اجمالی اکتفا نمی کنند. شیخ می فرماید: به نظر ما، حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل مستقل است و عقل نیز میان خطاب تفصیلی و خطاب اجمالی تفاوتی قائل نمی شود.

بلکه حکم می کند که، معصیت مولی بدون اجازه و رخصت قبیح است مطلقاً. از طرف دیگر، اینکه شما می گویند، حرمت

مخالفت، مخصوص خطابات تفصیلیه است بدون دلیل است.

* دومین نظریه در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که، عقل مخالفت را قبیح می داند و اجراء اصل در موردی سودمند است که پس از

ص: ۲۴۸

نفی شدن تکلیف خاص، تکلیف دیگری در میان نباشد. نه مثل: ما نحن فیه که نفی هریک از دو احتمال ملازم با وجود دیگری است.

* عبارۀ اخرای نظریه دوم چیست؟

ج: اینست که، مخالفت عملیه با خطاب مجمل جایز نمی باشد، چرا که عقل، معصیت مولی را قبیح می داند چه اینکه در ضمن یک عمل باشد و یا ده عمل.

از طرفی نیز مکلف اجمالاً می داند که در یکی از دو طرف معصیت مولی وجود دارد، پس اگر هر دو طرف را مرتکب شود معذور نخواهد بود.

به بیان دیگر می گویند:

خطابات روی واقع و نفس الامر رفته است بدین معنا که شارع فرموده: اجتنب عن الحرام الواقعی و این خطاب شامل موارد علم تفصیلی و موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی همه می شود.

* وجه یا نظریه سوم در رابطه با مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که، برخی از اصولیین میان شبهات موضوعیه با حکمیه فرق قائل شده اند بدین معنا که، مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل را در شبهات موضوعیه جایز ولی در شبهات حکمیه جایز نمی دانند، چنان که با مراجعه به کلمات حضرات در مسئله اجماع مرکب می یابیم که مخالفت با شبهات حکمیه را تجویز نکرده اند.

* دلیلشان بر این مدّعی چیست؟

ج: اینست که می گویند:

در شبهات موضوعیه، موارد بسیاری از مخالفت قطعیه عملیه وجود دارد که در فقه موجودند مثل: حکم حاکم به تنصیف درهم، در مسئله ودعی و یا مسئله اقرار و ... که در ابتدای مبحث علم اجمالی آورده شد.

لکن در شبهات حکمیه، موردی را که فقها حکم به جواز چنین مخالفتی کرده باشند نیافتیم بلکه در موارد بسیاری تصریح به عدم جواز چنین مخالفتی نموده اند، مثل: اجماع مرکب و عدم القول بالفصل و موارد دیگر.

پس مخالفت قطعیه عملیه در موضوعات جایز است ولی در احکام جایز نمی باشد.

* پس مرد از عبارت (کان الوجه ما تقدّم ... الخ) چیست؟

ج؛ اشاره به مبنای نظریه سوم است که قبلاً شیخ بیان فرمود: بدین معنا که شیخ فرموده است شاید این نظریه بر همان مبنا می

باشد که ما قبلا بیان نمودیم و آن عبارت بود از اینکه:

در شبهات موضوعیه، اصول عملیه در موضوع جاری شده و مجرا و محل آنها را از تحت

ص: ۲۴۹

موضوع خطاب واقعی خارج می کنند، و لذا حکم واقعی در آنها، منجز نمی شود و در نتیجه مخالفت آن جایز است؛

به خلاف شبهات حکمیه که اصل عملی در آنها مستقیماً با خود حکم تنافی دارد و ...

* آیا جناب شیخ نظریه سوم را بر مبنای مذکور می پذیرد؟

ج: خیر، زیرا که شیخ این مبنا را در بحث مخالفت با علم اجمالی و خطاب تفصیلی ابطال نمود و فرمود:

اولاً: موارد علم اجمالی و یا تفصیلی موضوعاً از مجاری اصول عملیه خارج اند

ثانیاً: به فرض شمول، از نظر حکمی خارج اند.

* آیا این گفته قائلین به نظریه سوم که مخالفت قطعیه با خطاب مجمل در موارد شبهات موضوعیه فراوان است سخن درستی است؟

ج: خیر، زیرا شیخ سابقاً مواردی را که اینجا آورده بودند جواب دادند که یکی از آن جوابها این بود که، این فتاوی محدودند به اینکه مخالفت عملیه قطعیه ای پیش نیاید و گرنه جایز نمی باشد.

* مراد از عبارت (الا انه حاکم علیه ... الخ) چیست؟

ج: اشاره است به اینکه، اصل جاری در شبهات موضوعی نسبت به ادله تکالیف حاکم اند.

به این معنا که:

شک در حکم ناشی از اینست که، فلان موضوع تحقق دارد یا نه، و لذا وقتی موضوع را به وسیله اصل از تعلق حکم و تکلیف به آن خارج نمودیم، محلی برای شک در وجود تکلیف باقی نمی ماند.

بنابراین: ادله تکلیف در مورد و مجرای اصل تحقق نمی یابند.

* حاصل مطلب در پاسخ شیخ چیست؟

ج: اینست که: عقل میان شبهات موضوعیه و حکمیه در عدم جواز معصیت مولی فرق نمی گذارد.

* پس مراد شیخ از اصطلاح (افهم) در پایان مطلب چیست؟

ج: شاید اشاره به این است که، بیان فوق در جایی است که شبهات موضوعیه، از قبیل شک بدوی و شک مقرون به علم اجمالی نباشند مثل: شک در خمر بودن یک مایع در خارج یا اجنبیه بودن زنی نسبت به مرد.

اما آنجا که علم اجمالی وجود دارد و شبهه هم محصوره است، اصل موضوعی جاری نمی باشد، چرا که اصول جاری در اطراف و احتمالات با هم متعارض اند و این امر موجب

ص: ۲۵۰

تساقط آنها می شود.

* وجه چهارم یا چهارمین نظریه در مخالفت عملیه با علم اجمالی و خطاب مجمل چیست؟

ج: اینست که برخی میان اینکه دو خطاب مجمل از یک سنخ باشند چه وجوبا و یا تحریما و یا اینکه از دو سنخ باشند یعنی: یکی وجوبی و دیگری تحریمی تفاوت قائل شده اند.

و لذا گفته اند:

اگر هر دو خطاب مجمل، از یک سنخ باشند (یعنی: هر دو وجوبی و یا اینکه هر دو تحریمی باشند) چه در شبهات حکمیه و چه در شبهات موضوعیه، مخالفت قطعیه با آنها جایز نمی باشد.

مثل: مثال اول و دوم در ابتدای همین بحث.

و اگر دو خطاب از دو سنخ باشند مخالفت قطعیه اشکالی ندارد.

فی المثل: آنجا که شبهه موضوعیه و خطا بین از دو سنخ اند، مثلا: اجمالا می دانیم که یا آمیزش با این زن حرام است و یا ذبح آن گوسفند واجب است.

پس خطاب مردّد است بین افعال و لا تفعل، متعلق خطاب هم مردد است که آیا ذبح است یا مباشرت و آمیزش.

* دلیل گروه چهارم بر نظریه فوق چیست؟

ج: اینست که:

آنجا که هر دو حکم از یک سنخ اند، دو خطاب به منزله یک خطاب است و لذا مخالفت با آن جایز نیست.

بیان مطلب اینکه:

می گویند: شارع مقدّس واجبات بسیاری دارد و برای هر یک خطابی وارد نموده است، و هکذا در محرّمات.

حال: این خطابات فراوان به منزله اینست که: خداوند لیستی برای واجبات آماده کرده و ضمن ثبت تمام واجبات در بالای آن مرقوم داشته واجبات زیر را انجام دهید، و همچنین طوماری برای محرّمات آماده نموده و ضمن ثبت تمام محرّمات در آن در صدر آن فرموده است امور ذیل را انجام نده.

یعنی: خطابات اگرچه متعددند و لکن در حکم خطاب واحدند که از مجموع آنها یک خطاب تفصیلی انتزاع می شود.

و لذا در این گونه موارد فرقی نمی کند که مکلف، شیء معلوم معینی به علم تفصیلی را مرتکب شود و یا ترک کند؛ و یا

اینکه احد الامرین را انجام و یا ترک کند.

ص: ۲۵۱

در هر حال:

با خطاب تفصیلی انتزاعی مخالفت کرده است و این جایز نیست.

اما در مواردی که هر دو حکم از یک سنخ نبوده و از دو نوع اند، یعنی: ما ندانیم که افعال گفته یا لا تفعل، که در نتیجه؛ ما نمی دانیم که:

آیا مورد داخل در خطاب تفصیلی انتزاعی (افعل الواجبات) است و یا در داخل خطاب تفصیلی انتزاعی (لا تفعل المحرمات).

و لذا مخالفت با چنین خطابی جایز است.

* پاسخ شیخ به نظریه چهارم چیست؟

ج: اینست که:

اولاً: خطابات انتزاعی ارزشی ندارند چه در متحد السنخ و چه در مختلف السنخ ثانیاً: در مختلف السنخ نیز می توان یک خطاب تفصیلی انتزاعی، را ادعا کرد.

* به نظر شیخ کدام یک از اقوال چهارگانه حق و یا از دیگر اقوال قوی تر است؟

ج: می فرماید: از نظر ما وجه دوم از تمام وجوه اربعه اقوی می باشد و پس از آن وجه اول و سپس وجه سوم و وجه چهارم اساساً بی وجه است.

* چرا شیخ وجه اول را پس از وجه دوم اولی از دو وجه دیگر می داند؟

ج: زیرا که عند العقل اگر معصیت مولی جایز باشد میان احکام و موضوعات فرقی نخواهد بود.

(پایان مباحث مربوط به اشتباه در مکلف به)

ص: ۲۵۲

و امّا الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلف بذلک الحکم، فقد عرفت أنه يقع تاره فی الحکم الثابت لموضوع واقعی مردّد بین شخصین، کاحکام الجنابه المتعلّقه بالجنب المرّد بین واجدی المنی، و قد يقع فی الحکم الثابت لشخص من جهة ترّدده بین موضوعین، کحکم الخنثی المرّد بین الذکر و الانثی.

اما الکلام فی الاول:

فمحصّیله: انّ مجرّد ترّدّد التکلیف بین شخصین لا- یوجب علی احدهما شیئا، اذ العبره فی الاطاعه و المعصیه بتعلّق الخطاب بالمکلف الخاصّ، فالجنب المرّد بین شخصین غیر مکلف بالغسل، و ان ورد من الشارع انه یجب الغسل علی کلّ جنب، فانّ کلا منهما شاک فی توجه هذا الخطاب الیه، فیقبح عقاب واحد من الشخصین یكون جنبا بمجرّد هذا الخطاب الغیر الموجه الیه. نعم لو اتفق لاحدهما او الثالث علم بتوجه الخطاب الیه دخل فی اشتباه متعلّق التکلیف الذی تقدّم حکمه باقسامه.

و لا بأس بالاشاره الی بعض فروع المسأله، لیّضح انطباقها علی ما تقدّم فی العلم الاجمالی بالتکلیف.

ترجمه:

(سخن در اشتباه حکم به اعتبار شخص مکلف)

قبلا دانستید که کلام گاهی، در حکم ثابت برای موضوع واقعی مردّد میان دو شخص است مثل: احکام جنابت که تعلق دارد به شخص جنبی که مردد است بین دو مکلفی که قطعاً یکی مصداق آن است و گاهی سخن در حکم ثابتی است برای یک شخصی از آن جهت که مردّد است بین دو موضوع مثل: حکم خنثی که میان مذکر یا مؤنث مردد و مشتبه است.

(سخن در حکم موضوع مردّد میان دو شخص)

حاصل مطلب اینکه، صرف تردد تکلیف میان دو نفر و احتمال تعلق آن تکلیف به یکی از آن دو نفر موجب ثبوت آن تکلیف بر هیچ یک از آن دو نفر نمی شود، زیرا ملاک در اطاعت و معصیت، به تعلق گرفتن خطاب است به مکلف مشخص و معین، پس شخص جنبی که مردد است میان زید و عمر و مکلف به غسل نیست، اگرچه از جانب شارع خطاب آمده که بر هر جنبی غسل واجب است اما هر یک از این دو نفر، در توجه این خطاب به خودشان شاک هستند، پس عقاب یکی از این دو نفر به صرف این خطاب، قبیح است.

بله، چنانچه برای یکی از این دو نفر یا برای شخص سومی، علم به توجه خطاب به او حاصل گردید، مسئله داخل در اشتباه متعلّق تکلیف می شود که حکم آن با اقسامش گذشت

پس اشاره به برخی از فروع آن در اینجا اشکالی ندارد، تا انطباقش بر آنچه قبلا در علم اجمالی به تکلیف گفتیم روشن شود:

فمنها: حمل احدهما الآخر و ادخاله في المسجد للطواف او لغيره، بناء على تحريم ادخال الجنب او ادخال النجاسة الغير المتعدّيه.

فان قلنا انّ الدخول و الادخال متحققان بحركه واحده، دخل في المخالفه المعلومه تفصيلا و ان تردّد بين كونه من جهه الدخول او الادخال.

و ان جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن: فان جعلنا الدخول و الادخال راجعين الى عنوان محرّم واحد، و هو القدر المشترك بين ادخال النفس و ادخال الغير، كان من المخالفه المعلومه للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

و ان جعلنا كلّا منهما عنوانا مستقلا دخل في المخالفه للخطاب المعلوم بالاجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمه، و كذا من جهه دخول المحمول و استيجاره الحامل مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الادخال عليه او فرض عدمها حيث أنّه علم اجمالا بصدور احد المحرّمين اما دخول المسجد جنبا او استيجار جنب للدخول في المسجد الا يقال بانّ الاستيجار تابع لحكم الاجير، فاذا لم يكن في تكليفه محكوما بالجنابه و ابيح له الدخول في المسجد صحّ استيجار الغير له.

ترجمه:

(برخی از فروع مسئله اشتباه موضوع)

از جمله این فروع، به دوش کشیدن، یکی از دو فرد جنب مشتبه است فرد دیگر را و داخل نمودن اوست به مسجد الحرام،

جهت طواف یا غیر طواف، مبنی بر اینکه، وارد کردن جنب یا نجاست غیر مسری در مسجد حرام است.

حال اگر قائل شویم که دخول و ادخال (در مسجد) هر دو به یک حرکت اولین قدم در مسجد تحقق می یابند، محل بحث از مصادیق مخالفت قطعیه با علم تفصیلی می شود، اگرچه این مخالفت (که موضوع حرمت است) مردّد باشد میان دخول و ادخال. و اگر هریک از دو (دخول و ادخال) را در خارج، عنوان مستقلّ و متغایر با دیگری قرار دهیم، همان طوری که مفهومشان در ذهن با هم متغایر است از دو حال خارج نیست:

۱- اگر دخول و ادخال را در یک عنوان حرام واحدی قرار دهیم که همان قدر مشترک میان ادخال نفس و ادخال غیر است فعل (طرف) حامل، از مصادیق مخالفت معلوم با خطاب تفصیلی است، مثل: تناول نمودن محتوای هر دو ظرف مشتبه، (زیرا حامل هم دخول در مسجد را مرتکب شده و جنب را وارد در مسجد نموده است)

۲- و اگر هریک از دخول و ادخال را عنوان جداگانه ای قرار دهیم (بدون قدر مشترک) فعل حامل از مصادیق مخالفت با خطاب معلوم بالاجمال می شود که وجوه چهارگانه در مورد آن را

شناختی و همچنین است از جهت دخول محمول به مسجد و اجیر نمودنش حامل را با قطع نظر از حرمت دخول و ادخال در حق او (حامل) یا به فرض عدم حرمت از آن جهت که محمول علم اجمالی به صدور یکی از دو حرام دارد (نسبت به خود) و آن اینست که، یا با حالت جنابت به مسجد داخل شده و یا جنبی را جهت حمل خودش اجیر نموده است.

و لذا طبق وجه دومی که گذشت، عملش حرام و مرتکب معصیت شده است.

مگر اینکه گفته شود: استیجار تابع حکم اجیر است و لذا اگر وی در تکلیف خود محکوم به جنابت نبوده و دخولش به مسجد مباح و جایز باشد، لاجرم فرد دیگری می تواند او را برای اینکه به مسجد در آید اجیر کند.

تشریح المسائل* مراد از عبارت (اما الکلام فی اشتباهه من حیث الشخص المکلف ...) چیست؟

ج: اشاره است به بیان اشتباه حکم در این مبحث از جهت شخص مکلف، زیرا، در اوایل بحث علم اجمالی فرمود:

گاهی اجمال و اشتباه در عمل (یعنی: مکلف به) می باشد و گاهی اجمال در عامل و شخص مکلف است.

* بحث اجمال و اشتباه مکلف خود بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است

۱- گاهی اطراف شبهه، دو انسان مکلف هستند مثل: واجدی المنی فی الثوب المشترك.

۲- گاهی دو طرف شبهه یک فرد مکلف است مثل: خنثی، که نمی داند مخاطب به خطاب مردان است یا مخاطب به خطاب زنان.

* مراد از عبارت (ان مجرد تردد التکلیف بین شخصین ...) کدام قسم از بحث است؟

ج: قسم اول از بحث و لب اللباب آن عبارتست از اینکه:

اگر تکلیف میان دو یا چند نفر مردد و مشتبه شود، بر هیچ کدام امثال و اتیان واجب نمی باشد؛ زیرا که ملاک و میزان در باب اطاعت و عصیان اینست که، شخص خاص و معینی مخاطب به خطاب باشد و حال آنکه، در اینجا چنین نیست و آنچه که مسلم است، اینست که، جنب در ما نحن فیه مردد است میان یکی از دو مکلف، پس آنچه برای ما مسلم است متعلق خطاب نیست.

حاصل مطلب اینکه:

خطاب می گوید: غسل بر جنب واجب است؛

و در ما نحن فيه هریک از دو طرف شک دارد که آیا جنب هست تا غسل بر او واجب باشد یا نه لذا، نسبت به وظیفه خودش
اصاله البراءه جاری کرده و کاری به طرف دیگر ندارد چرا که او مورد ابتلاء این نیست و به این یکی ارتباطی ندارد،

و لذا

هرکجا در علم اجمالی پای یک مکلف در میان باشد آن علم اجمالی مؤثر است

و هرکجا پای دو نفر در میان باشد، علم اجمالی فاقد ارزش است.

* مراد از عبارت (نعم، لو اتفق لاحدهما ...) چیست؟

ج: اینست که: اگر یکی از دو مکلف علم تفصیلی پیدا نمود به اینکه، خطابی متوجه اوست، مثل: آنجایی که یکی از دو نفری
که دارای جامه مشترک بوده و در آن منی مشاهده کرده اند، به دیگری اقتدا کند، که در اینجا مأوموم قطع به بطلان نمازش
پیدا نموده و خطاب (اعد الصلاة) حتما به او متوجه می شود.

یا شخص سومی که علم به توجه خطاب پیدا نموده مثل موردی که، این شخص سوم در یک نماز به هر دو مکلف مشتبه اقتدا
کند، بدین صورت که، اول به یکی از آن دو اقتدا کرده و چون در طول نماز، نماز امام به واسطه عذری از اعدار به هم
خورده است، بقیه نماز را به دیگری اقتدا کند که چنین مواردی داخل می شود در باب اشتباه متعلق التکلیف و یا مکلف به،
که بحث پیرامون آن گذشت.

* مراد از عبارت (لا بأس بالإشارة الى بعض الفروع ...) چیست؟

ج: اشاره است به طرح چند فرع فقهی و تطبیق آن با موازین علم اجمالی

* اولین فرع فقهی در مسئله فوق چیست؟

ج: اینست که وقتی دو مکلف که دارای جامه مشترک هستند و در آن منی دیده اند، چنانچه یکی از آن دو فرد دیگری را
اجیر نماید تا او را به دوش کشیده وارد مسجد الحرام کند، چه برای امر طواف یا امور دیگر، دو بحث پیش می آید، یک
بحث راجع به فرد حامل و یک بحث راجع به حمل محمول، که در حقیقت تعدد عنوان پیش می آید و لذا بحث ما در اینجا
این است که، آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه؟

* مقدمه بفرمایید آیا ادخال جنب واقعی در مسجد یا ادخال نجاست ظاهریه در مسجد حرام است؟

ج: بنای بحث در اینجا بر اینست که، بله حرام است

* با توجه به مقدمه فوق آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر؟

ج: خیر؛ زیرا که، ما یک عنوان دخول در مسجد داریم که مربوط به خود حامل می باشد؛ و

ص: ۲۵۶

یک عنوان ادخال به مسجد داریم که مربوط به حمل حامل است.

حال اگر بگوییم: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود، و عنوان دخول و ادخال، در خارج به یک عمل و یک حرکت موجود هستند که همان حمل و ورود در مسجد است، بدین معناست که این عمل، هم دخول است و هم ادخال؛ و لذا چنین موردی داخل می شود در باب مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی. چرا

زیرا که یقین داریم که این عمل حرام است.

* منشا این علم تفصیلی چیست؟

ج: منشا این علم تفصیلی عبارتست از: علم اجمالی به اینکه، یا دخول بر او حرام است چون خود او جنب است و یا ادخال رفیق بر او حرام است، چون که باز خود او جنب است و قبلاً گفته شد که مخالفت با علم تفصیلی جایز نیست زیرا علم بنفسه طریق الی الواقع است.

* پس مراد از عبارت (کما فی الذهن ..) در متن مربوطه چیست؟

ج: اینست که: اگر تعدد عنوان موجب تعدد معنون بشود، یعنی: همان طوری که عنوان دخول فی المسجد و ادخال الی المسجد در ذهن دو معنای متفاوت دارند، در خارج هم دو مابازاء متفاوت دارند، با یک دقت عقلی، این صورت نیز دو قسم می شود، از جمله:

۱- یا اینست که:

هریک از عنوان دخول و یا ادخال به یک عنوان بازمی گردد که همان قدر مشترک میان آن دو است و آن قدر مشترک عبارتست از اینکه: ادخال الجنب حرام، اعم از اینکه ادخال نفس باشد یا ادخال غیر، که در این صورت مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی پیش می آید؛ چرا که تفصیلاً می داند که خطاب تفصیلی (لا تدخل الجنب فی المسجد است) درحالی که او جنب را داخل در مسجد کرده.

مثل: خوردن دو مایع مشتبّه به نجس که با خطاب تفصیلی (اجتنب عن النجس) مخالفت نموده است و مخالفت با خطاب تفصیل هم جایز نیست.

۲- یا اینست که:

هریک از دو عنوان دخول و ادخال مستقل بوده و قدر جامعی میان آنها وجود ندارد.

که در این صورت، مخالفت عملیه قطعیه با خطاب اجمالی پیش می آید، چرا، چون که اجمالاً می داند که یا مخاطب است به خطاب (لا تدخل المسجد جنباً) و یا به خطاب (لا تدخل الجنب فی المسجد)

و احکام مخالفت با خطاب اجمالی دارای چهار صورت بود که اولی از همه قول دوم بود.

* مراد از عبارت (و کذا من جهة دخول المحمول و استیجاره الحامل ...) چیست؟

ص: ۲۵۷

ج: مربوط به حکم محمول است در ما نحن فیه، بدین معنا که:

شخص محمول هم که حامل را اجیر کرده، علم اجمالی دارد که یکی از دو حرام از او صادر شده است و با خطاب مجمل مخالفت نموده که یا حرمت دخول در مسجد است جنبا و یا حرمت استیجار الجنب للدخول فی المسجد است و هکذا اقوال چهارگانه ای که گذشت.

مگر اینکه گفته شود:

استیجار تابع حکم اجیر است، یعنی: اگر اجیر خودش را جنب می شمارد استیجار او بر دیگری حرام است و اگر اجیر خود را پاک می داند و ورود در مسجد را برای خود مباح می داند، استیجار او برای دیگری ممکن است.

خلاصه اینکه حکم ظاهری در حق هر مکلفی، واقعا نافذ است در حق دیگری و لذا بر این مبنا، استیجار درست می باشد و گرنه باطل است.

ص: ۲۵۸

و منها: اقتداء الغير بهما فى صلاه او صلاتين:

فان قلنا بانّ عدم جواز الاقتداء من احكام الجنابه الواقعيّه كان الاقتداء بهما فى صلاه واحده موجبا للعلم التفصيلي ببطلان الصلاه، و الاقتداء بهما فى صلاتين من قبيل ارتكاب الاناءين، و الاقتداء باحدهما فى صلاه واحده كارتكاب احد الاناءين.

و ان قلنا: انه يكفى فى جواز الاقتداء عدم جنابه الشخص فى حكم نفسه صحّ الاقتداء فى صلاه فضلا عن صلاتين، لأنهما طاهران بالنسبه الى حكم الاقتداء.

و الاقوى هو الاول، لانّ الحدث مانع واقعي لا علمي. نعم، لا اشكال فى استيجارهما لكنس المسجد فضلا عن استيجار احدهما، لانّ صحّه الاستيجار تابعه لباحه الدخول لهما لا للطهاره الواقعيّه، و المفروض اباحته لهما.

و قس على ما ذكرنا جميع ما يرد عليك، مميّزا بين الاحكام المتعلقه بالجنب من حيث الحدث الواقعي و بين الاحكام المتعلقه بالجنب من حيث انه مانع ظاهري للشخص المتّصف به.

ترجمه:

(فرع دوم) و از جمله فروع مسئله در اينجا، اقتداء فرد سوّمى است در يك نماز يا دو نماز به اين دو

اشاره

(واجدى المنى) پس اگر قائل شويم به اينکه عدم جواز اقتداء به جنب، از احکام جنابت واقعي است (و لو به حسب ظاهر امام پاک باشد)، اقتداء به هر دو نفر در يك نماز، موجب علم تفصيلي به بطلان نماز است.

و اقتداء به آن دو نفر، در دو نماز (ظهر را به يکى، عصر را به ديگرى) از قبيل تناول از دو ظرف است و اقتداء به يکى از آن دو در يك نماز حکمش مثل ارتکاب يکى از دو ظرف مشتبه است.

و اگر قائل شويم که عدم جواز اقتداء به جنب، از احکام جنابت ظاهري است، يعنى: به جنبى که ظاهرا به جنابتش علم داريم اقتداء ممنوع است، لکن به شخصى که در حکم خود محکوم به طهارت است مى توان اقتداء نمود. پس شخص سوّم مى تواند به هر دو اقتداء کند چه رسد در دو نماز زيرا هر دوى اين ها محکوم به طهارت اند.

(مختار شيخ)

و قول قوی تر همان قول اول (که گفت: عدم جواز اقتداء از احکام جنابت واقعي مى باشد) است؛ زيرا حدث مانع واقعي است نه علمي (چون که علم و جهل در واقعيات و آثار وضعي آنها دخالتى ندارند)

بله، اشکالی در اجیر کردن آن دو نفر جهت جاروب کردن مسجد نمی باشد، چه رسد به اجیر کردن یکی از آن دو؛ زیرا صحت استیجار تابع اباحه دخول این دو است نه به خاطر طهارت و یا حدث واقعی؛ زیرا که فرض، مباح بودن ورود آن دو به مسجد است.

و قیاس کن به آنچه ما گفتیم، تمام مسائلی را که در ارتباط با (واجدی المنی) برای تو پیش می آید. یعنی احکامی که تعلق به جنب دارد به اعتبار اینکه جنابت حدث واقعی است، از قبیل اقتداء در نماز می باشد.

و احکامی که تعلق به جنب پیدا نموده به اعتبار اینکه جنابت حدث ظاهری است، به حسب ظاهر ممانع است. مثل: اجیر نمودن جهت نظافت مسجد.

تشریح المسائل * مقدمه بفرمایید در باب شرایط عبادات چه بحثی مطرح است؟

ج: این بحث مطرح است که:

برخی از شرایط صحت عبادت شرط واقعی می باشند، یعنی وجود واقعی فلان امر (مثل طهارت) شرطیت دارد چه مکلف به این امر عالم باشد یا نباشد.

پس اگر مکلف در واقع این شرط (فی المثل: طهارت) را دارد عمل عبادتیش درست است و برخی از شرایط صحت هم، شرط علمی هستند؛ یعنی اگر علم و توجه داری به اباحه مکان، این شرط می شود ولی اگر ناسی و جاهل به اباحه مکان هستی، شرط نیست.

* آیا تقسیم بندی فوق در شرایط عبادات، در موانع نیز جاری است؟

ج: بله:

برخی از موانع، ممانع واقعی هستند. (مثل: حدث در قبال طهارت) یعنی: وجود واقعی شیء مانع است. و برخی از موانع، ممانع علمی هستند. مثل: غصبت مکان

* چگونه می توان شروط واقعی را از علمی تشخیص داد؟

ج: به واسطه خطاب مولی

* با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از عبارت (اقتداء الغیر بهما... الخ) چیست؟

ج: بیان فرع دوم در مسئله مورد بحث است به این معنا که: اگر شخص سومی به دو انسان واجد المنی فی الثوب المشترك

اقتدا نماید بدین نحو که در یک نماز به یکی از آن دو نفر اقتدا ولی وی در اثناء نماز محذث شود و کنار رود و دیگری به جای او نماز را ادامه دهد که نصف نماز را با اوّلی و نصف دیگر را به امامت دوّمی بجا آورد، یا اینکه نماز ظهر را به یکی از

ص: ۲۶۰

آن دو نفر و نماز عصر را به یکی دیگرشان اقتدا کند.

حال:

اگر جنابت را مانع واقعی بدانیم، یعنی: عدم جواز اقتداء را، از آثار جنابت واقعی بدانیم در اینجا سه صورت متصور است که در غالب سؤالات مشخص خواهیم کرد.

* مراد از عبارت (كان الاقتداء بهما في صلوه ... للعلم التفصيلي) مربوط به کدام صورت است؟

ج: مربوط به صورت اول است، بدین معنا که؛

در یک نماز به هر دو اقتدا کرده است، علم تفصیلی حاصل می کند که بطلان نماز، و منشا این علم تفصیلی، یک علم اجمالی است.

و لکن با وجود علم تفصیلی طریقی، تفاوتی در حرمت مخالفت نمی کند.

* عبارت (و الاقتداء بهما في صلاتين ...) مربوط به کدام صورت و احتمالات سه گانه است؟

ج: مربوط به صورت و احتمال دوم است بدین معنا که:

در دو نماز به آن دو نفر اقتدا کرده، فی المثل: ظهر را به یکی و عصر را به دیگری اقتداء کرده است، در این صورت، مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی نموده.

* خطاب تفصیلی در این صورت چیست؟

ج: اینست که: می گوید: اقتداء به جنب حرام و مبطل نماز می باشد.

* عبارت (و الاقتداء باحدهما في صلاه واحده ..) مربوط به کدام احتمال است؟

ج: مربوط به سومین صورت متصور است. بدین معنا که:

تنها یک نماز را با یکی از آن دو نفر خوانده است، که این صورت از قبیل ارتکاب احد المشتبهین بالنجس می باشد، که شک می کند در صحت نماز. در اینجا اصاله الاشتغال می گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است.

حال:

اگر جنابت را مانع علمی بشماریم اقتداء جایز نیست و چنانچه ندانیم اقتداء جایز است.

* پس مراد از عبارت (و ان قلنا یکفی فی جواز الاقتداء لانهما طاهران) چیست؟

ج: اینست که:

اگر حکم ظاهری در حق هر کسی را، واقعا در حق دیگری نافذ بدانیم، در اینجا، دیگر مانعی از اقتدا وجود ندارد، چرا که هر یک از دو نفر به حساب خود می رسند، یعنی: اصالة عدم الجنابة جاری می کنند و در ظاهر حکم به طهارت خود می نمایند و آنگاه ما موظف هستیم، این حکم ظاهری را در حق هر یک به منزله حکم واقعی بدانیم، در حق خودمان.

در نتیجه؛ اقتداء به هر دو در یک نماز جایز است تا چه رسد در دو نماز

ص: ۲۶۱

* نظر شیخ راجع به صورتهای فوق چیست؟

ج: اینست که، جنابت بعنوان یک حدث اکبر، مانع واقعی از اقتداء کردن است و لذا اقتدا در یک نماز یا دو نماز جایز نمی باشد. و سرّ اینکه، جنابت مانع واقعی است اینست که: دلیل می گوید: اقتدا به جنب موجب بطلان نماز است و در مثال مذکور واقعا جنب وجود دارد.

* پس مراد از عبارت (نعم، لا اشکال فی استیجار تابع...) چیست؟

ج: بیان فرع سوم است بدین معنا که:

آیا شخص سوم می تواند هریک از این دو نفر را اجیر کند برای نظافت مسجد یا خیر؟

* مسئله فوق مبتنی بر چه امری است؟

ج: مبتنی بر اینست که:

آیا حکم ظاهری در حق هرکسی، واقعا در حق دیگری نافذ است یا نه؟

اگر بگوییم: نافذ است، پس استیجار هر دو نفر جایز است چرا که هریک از آن دو به حساب خود رسیدند، دیدند که شاک (در جنابت) هستند و لذا اصاله الطهاره جاری نمودند و علی الظاهر ورود به مسجد را برای خود مباح نمودند، در اینجا، شخص سوم باید این حکم ظاهری را به منزله حکم واقعی به حساب آورد.

و اگر گفتیم که نافذ نیست، در اینجا اجیر کردن هر دو جایز نمی باشد، چون منجر به مخالفت قطعی با علم اجمالی و خطاب تفصیلی و یا اجمالی می شود و این جایز نیست.

* قول حق در مطالبی که گذشت چیست؟

ج: حق آنست که: در عبادات مثل: اقتدا در جماعت، طهارت از حدث اصغر و اکبر، شرط واقعی و خود حدث مانع واقعی می باشد.

لکن در معاملات، یعنی: توصلیات مثل نظافت مسجد، حدث مانع علمی است نه واقعی. از طرفی هم، حکم ظاهری در حق هرکسی، نافذ است واقعا در حق دیگری.

* مراد از عبارت (وقس علی ما ذکرنا جمیع ما یرد علیک) چیست؟

ج: اینست که: شما می توانید با این ضابطه، تمام احکام مربوط به جنب را حل کنید که در چه جاهایی جنابت واقعی منظور است و در کجاها جنابت علمی مؤثر می باشد.

و اما الکلام فی الخثنی فیقع تاره فی معاملتها مع غیرها- من معلوم الذکوریه و الانوثیه او مجهولهما- و حکمها بالنسبه الی التکالیف المختصه بکلّ من الفریقین، و تاره فی معامله غیر معها.

و حکم کلّ یرجع الی ما ذکرنا فی الاشتباه المتعلق بالمکلف به.

امّا معاملتها مع غیر فمقتضی القاعده احترازها عن غیرها مطلقا، للعلم الاجمالی بحرمه نظرها الی احدی الطائفتین، فتجنب عنهما مقدّمه.

و قد یتوهم أنّ ذلك من باب الخطاب الاجمالی، لاینّ الذکور مخاطبون بالغضّ عن الاناث و بالعکس، و الخثنی شاکنّ فی دخوله فی احد الخطابین.

و التحقیق هو الاول، لانه علم تفصیلا بتکلیفه بالغضّ عن احدی الطائفتین، و مع العلم التفصیلی لا عبره باجمال الخطاب- کما تقدّم فی الدخول و الادخال فی المسجد لواحدی المنی- مع أنّه یمکن ارجاع الخطابین الی خطاب واحد، و هو تحریم نظر کلّ انسان الی کلّ بالغ لا یمائله فی الذکوریه و الانوثیه عدا من یحرم نکاحه.

ترجمه:

(کلام در خثنی و احکام آن)

اشاره

گاهی در معامله خثنی با غیر خود است که یا مذکر و مؤنث بودنشان معلوم است، و یا نه مثل خود او مجهول است، و اینکه حکم او نسبت به تکالیف اختصاصی هریک از زن و مرد چیست؟ و گاهی در معامله غیر با او و حکم شرعی مربوط به آنهاست.

و حکم تمام صور و احتمالات به همین چیزی برمی گردد که در اشتباه حکم متعلق به مکلف به گفتیم.

و اما (معامله خثنی با دیگران)؛ پس مقتضای قاعده، اجتناب خثنی از غیر خود است اعم از مردان، زنان و خنثاهای دیگر، به خاطر علم اجمالی به حرام بودن نگاهش به یکی از دو طایفه زنان. پس خثنی از باب مقدّمه علمیه از هر دو گروه اجتناب می کند.

و گاهی توهم می شود که حکم خثنی از باب خطاب اجمالی است، زیرا مردان مخاطب به پوشیدن چشم از زنان و بالعکس هستند، و خثنی شک دارد که در حکم کدام یک از این دو طایفه است. پس خطاب در حق او اجمالی است و اما قول اول (مشهور) مطابق تحقیق است، زیرا به تکلیفش از چشم پوشیدن و نظر نکردن به زنان یا مردان علم تفصیلی دارد، و با وجود این علم تفصیلی مجمل بودن خطاب فاقد اثر است؛

چنانچه شرح آن در دخول و ادخال به مسجد نسبت به (واجدی المنی) گذشت.

با وجود این، ارجاع دو خطاب (به زنان و مردان) را به یک خطاب، و انتزاع خطابی معلوم،

ص: ۲۶۳

ممکن است. و آن خطاب مشخص عبارتست از حرام بودن نگاه هر انسان بالغی به هر بالغی که در ذکوریت و انوئیت مثل او نیست، مگر به کسی که محرم او باشد.

تشریح المسائل * مقدمه بفرمایید خنثی یعنی چه؟

ج: یعنی کسی که، هم آلت مردانگی دارد هم آلت زنانگی و یا اینکه فاقد هر دو نوع آلت است.

* آیا فرد خنثی داخل در یکی از دو گروه زنان و مردان است یا طبیعت سومی است در کنار آن دو گروه؟

ج: برخی گفته اند: خنثی طبیعت سومی است

برخی قائل اند که خنثی بازگشت می کند به یکی از دو گروه مردان و زنان، و طبیعت سومی در کار نیست. و در این رای استناد کرده اند به آیه شریفه: **يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ.**

* بحث پیرامون خنثی در اینجا بر کدام مبنی است؟

ج: بر این مبنا که، خنثی طبیعت ثالثه نیست، بلکه یا مرد است و وظایف مردها به عهده اوست و یا زن است و حکم زنها بر او جاری است.

* خنثی بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است: ۱- خنثای غیر مشکل ۲- خنثی مشکل

* مراد از خنثای غیر مشکل چیست؟

ج: اینست که، شخص دارای علایم و مشخصاتی می باشد که مرد بودن یا زن بودن او را می رساند. فی المثل: اگر حائض شده و یا از مجرای زنانگی بول کند دلالت بر زن بودن او دارد و اگر از مجرای آلت رجولیت ادرار کند دلالت بر مرد بودن او دارد.

* مراد از خنثای مشکل چیست؟

ج: اینست که، فرد هم آلت رجولیت داشته باشد و هم آلت انوئیت و علایم خاص و شرایط قابل تشخیصی ندارد، نه حیض می شود تا بفهمیم که زن است نه از مجرای رجولیت ادرار می کند تا مرد بودن او محرز شود بلکه از هر دو آلت بالسویه بول می کند.

و یا اینکه فرد، نه آلت رجولیت دارد و نه آلت انوئیت بلکه تنها دارای سوراخی است که خبث را از آن خارج می کند.

* حکم کدام یک از این دو نوع خنثی مشکل است؟

ج: خنثای مشکل، زیرا در خنثای غیر مشکل با تشخیص زن یا مرد بودنش به وظایف همان گروه عمل می کند. پس انما الکلام در خنثای مشکل است.

* نسبت به خنثای مشکل چه مباحثی مطرح است؟

ج: سه بحث مطرح است:

یک بحث راجع به وظایف مشترک میان مردها و زنها می باشد، مثل: نماز، روزه و ...

و یک بحث مربوط به وظایف و تکالیف اختصاصی هر یک از زنان و یا مردان یک بحث هم راجع به تکالیف مشترک است برای خنثی و سخن در اینجا پیرامون تکالیف مختصه خنثی می باشد.

* با توجه به مقدمه فوق چه مباحثی در رابطه با خنثی مطرح است؟

ج: بحث پیرامون خنثی در دو مقام صورت می پذیرد

یکی، رفتار خنثی با زنان، مردان و خنثاهای دیگر و یکی رفتار دیگران با خنثی.

* پس مراد شیخ از عبارت (و حکم الکل یرجع الی ...) چیست؟

ج: اینست که؛ هر یک از دو مقام که باشد، بحث ما در اجمال المکلف در باب خنثی، به باب اشتباه مکلف به و عمل بازمی گردد. چرا

چون که، خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطابات مختصه به مردها و یا به خطابات مختصه به زنها، پس علم اجمالی دارد و شک در مکلف به.

* وظیفه خنثی از حیث نگاه کردن به غیر خودش یعنی زنان و مردان چیست؟

۱- برخی قائل اند که علم اجمالی خنثی کالجهل رأسا است و بی اثر؛ لذا خنثی آزاد است و می تواند هم به مردان نظر کند هم به زنان،

نکته: از آنجا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست، رأی فوق باطل است

۲- برخی قائل اند که، او از روی اختیار می تواند از یک گروه اجتناب و از گروه دیگر اجتناب نکند چرا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام، لکن موافقت قطعیه واجب نیست، پس حق ندارد به هر دو گروه زنان و مردان نگاه کند ولی لازم هم نیست از هر دو گروه اجتناب کند.

۳- برخی قائل اند که خنثی باید از هر دو گروه (زنان و مردان) اجتناب کند.

نه تنها مخالفت قطعيه حرام است بلکه موافقت قطعيه هم واجب است.

* به نظر شيخ کدام قول درست است؟

ج: به نظر شيخ، براساس قانون علم اجمالی همين قول و نظر سوم درست است، چرا؟

چون که قانون علم اجمالی اينست که: الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني و اين هم به وسيله احتياط حاصل می شود.

ص: ۲۶۵

پس باید که خنثی، از باب مقدمه علمیه از هر دو طرف شبهه اجتناب نماید تا یقین حاصل کند که وظیفه خود را انجام داده است.

* چرا برخی در نگاه خنثی قائل اند به اینکه، احتیاط لازم نیست و او می تواند به اختیار خود از یک طرف شبهه اجتناب کند؟

ج: چون گمان کرده اند که این مسئله نیز از باب علم اجمالی و خطاب اجمالی است و طبق یک نظر در آنجا نه تنها احتیاط لازم نیست بلکه مخالفت هم جایز است.

می گویند:

مردها مخاطب اند به اینکه یا ایها النبی قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم، زنها نیز مخاطب اند به اینکه یا ایها النبی قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهنّ و ... از طرفی خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب است به خطاب زنها و یا مردها، لکن تفصیلاً خطاب را نمی داند پس هم علم اجمالی است و هم خطاب، و در چنین موردی احتیاط لازم نیست و اختیاراً از یک طرف اجتناب می کند.

* پاسخ شیخ به رأی فوق چیست؟

ج: اینست که:

اولاً: به فرض که هم علم اجمالی باشد هم خطاب، باز هم موظف به احتیاط است، چرا که مخالفت مولی جایز نیست.

ثانیاً: در اینجا، علم تفصیلی وجود دارد چرا که قطع دارد که یا بر او واجب است غضّ از رجال و یا غضّ از نساء.

پس، اصل غضّ، واجب تفصیلی است. آنچه خنثی نمی داند خصوصیات است. منشا علم تفصیلی او نیز، علم اجمالی به اینست که: مخاطب به یکی از دو خطاب است و ما کرارا متذکر شدیم که مخالفت با علم تفصیلی حرام است؛ حال از هر طریقی که این علم حاصل شود

ثالثاً: خطاب مجمل نبوده علاوه بر اینکه می توان هر دو خطاب را به یک خطاب برگرداند و آن خطاب واحد عبارتست از:

(یحرم نظر کل انسان بالغ الی کل انسان بالغ لا یمائله فی الذّکوریه و الأنوثیه عدا من یحرم نکاحه)

که ما این خطاب تفصیلی را از آن دو خطاب انتزاع نمودیم و بدون تردید امثال خطاب تفصیلی لازم است که آنهم با احتیاط کردن ممکن است پس احتیاط واجب است.

ص: ۲۶۶

و لكن يمكن ان يقال: انّ الكفّ عن النظر الى ما عدى المحارم مشقّه عظيمه فلا- يجب الاحتياط فيه، بل العسر فيه اولى من الشبهه الغير المحصوره؛ او يقال: انّ رجوع الخطابين الى خطاب واحد في حرمة المخالفه القطعيّه، لا- في وجوب الموافقه القطعيه، فافهم.

و هكذا حكم لباس الخنثى، حيث أنّه يعلم اجمالاً- بحرمة واحد من مختصّيات الرجال كالمنطقه و العمامه او مختصّيات النساء عليه، فيجتنب عنهما.

و اما حكم ستارته في الصلاه، فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه.

ترجمه:

استدراك شيخ

استدراك شيخ (۱)

ولى ممكن است گفته شود: (۲)

خودداری از نظر نمودن به غير محارم مشقت و رنج بزرگی است، در نتیجه احتياط در اين امر (به مقتضای رفع حرج) واجب نیست، بلکه عسر و حرج در اینجا شديدتر است از عسر و حرج در شبهه غير محصوره؛

يا گفته شود:

رجوع دادن دو خطاب به خطاب واحد (اثرش) در حرمت مخالفت قطعيه است، (يعنى: تنها اين مخالفت را حرام می داند) و نه در وجوب موافقت قطعيه، پس بفهم. (يعنى: به اشکالی که در ارجاع خطابين به خطاب واحد تذکر دادیم توجه کن.)

و اين چنين است حکم لباس خنثی؛ از آن جهت که او علم اجمالی دارد، که يا مختصات مردان از قبيل؛ کمر بند و عمامه بر او حرام است يا لباسهای اختصاصی زنان از جمله، چادر، خلخال و غير اين دو، بدین خاطر باید از هر دو اجتناب کند.

اما حکم ستر خنثی در نماز

حکم ستر برای خنثی در نماز اينست که از حرير (يعنى ابريشم) اجتناب کند و تمام بدنش را بپوشاند، چرا که مقتضای وجوب موافقت قطعيه چنين است.

- ١- يظهر من الاصفهاني في الفصول: ص ٣٦٣ س ١١.
- ٢- وسائل الشيعة: ج ٥ ص ٣٦٤ الباب ١١ من ابواب قضاء الصلوات

و اما حکم الجهر و الاخفات: فان قلنا: بكون الاخفات فى العشاءين و الصبح رخصه للمرأة جهر الخنثى بهما. و ان قلنا أنه عزيمه لها فالتخير، ان قام الاجماع على عدم وجوب تكرار الصلاه فى حقها.

و قد يقال بالتخير مطلقا، من جهة ما ورد: من انّ الجاهل فى الجهر و الاخفات معذور.

و فيه- مضافا الى انّ النصّ انما دلّ على معذوريه الجاهل بالنسبه الى لزوم الاعاده لو خالف الواقع، و اين هذا من تخيير الجاهل من اول الامر بينهما، بل الجاهل لو جهر او اخفت مترددا بطلت صلاته، اذ يجب عليه الرجوع الى العلم او العالم:- انّ الظاهر من الجهل فى الاخبار غير هذا الجهل.

و امّا تخيير قاضى الفريضه المنسيّه عن الخمس فى ثلاثيه و رباعيه و ثنائيه، فانما هو بعد ورود النصّ فى الاكتفاء بالثلاث المستلزم لالغاء الجهر و الاخفات بالنسبه اليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقا.

ترجمه:

(حکم جهر و اخفات در نماز خنثی)

اما حکم بلند خواندن و آهسته خواندن:

اگر قائل به آهسته خواندن نماز زنان در صبح و مغرب و عشا شویم آنهم از باب رخصت و جواز، خنثی این دو نماز را بلند می خواند. (چون امر دایر است میان جواز اخفات و وجوب جهر، که در چنین مواردی، احتیاط مقتضی جهر می باشد)

و اگر قائل شویم که آن (آهسته خواندن) واجب است برای او (زن)، زیرا در این فرض دوران امر میان وجوب جهر با وجوب اخفات است و از مصادیق دوران امر بین محذورین است)

حکمش تخيير است، البته، اگر اجماع بر عدم وجوب تکرار نماز در حق وی اقامه شده باشد. و گاهی گفته می شود: حکم خنثی (در نمازهای مذکور) تخيير است، چه اخفات برای زن جایز باشد چه حرام؛ زیرا خبری به این مضمون وارد شده که، جاهل در جهر و اخفات معذور است.

علاوه بر آن که، روایت مذکور دلالت بر معذور بودن جاهل نسبت به لزوم اعاده، در فرض مخالفت با واقع دارد و این حکم چه ربط دارد به اینکه بتوان از آن، تخيير جاهل را میان جهر و اخفات از ابتدای امر و قبل از شروع در نماز استفاده نمود، بلکه جاهل اگر به جای اخفات جهر و به جای جهر اخفات کند درحالی که در حکم آن مردّد است، نمازش باطل است، زیرا بر او (جاهل) لازم است که در این مسئله به علم و عالم رجوع نماید.

و ظاهرا جهل (در روایت مذکور) غیر از جهلی است که در خنثی وجود دارد (یعنی جهل به

حکم است نه جهل به موضوع مثل جهل خنثی) در اینجا چون روایت فرموده بر چنین کسی سه نماز بیشتر واجب نیست و وجوب سه نماز مستلزم اینست که به نماز چهار رکعتی وصف جهر و اخفات ملغی باشد، لکن این مسئله دلالت ندارد بر اینکه جاهل به موضوع در تمام موارد، حتی اگر جهلش مثل، جهل خنثی هم بود، مخیر میان جهر و اخفات باشد. (۱)

تشریح المسائل* مراد شیخ از عبارت (و لکن یمكن ان یقال الخ) در اینجا چیست؟

ج: بیان اشکال شیخ است به هر دو جواب خودش در ثانی و ثالثاً

* اشکال پاسخ دوم شیخ به نظر خودش چیست؟

ج: اینست که

احتیاط به فرض وجوبش تا زمانی لازم است که مستلزم عسر و حرج نباشد و الا حسن نخواهد بود در حالی که در ما نحن فیه احتیاط بر خنثی مستلزم عسر و حرج است؛

اگر بخواهد از تمام مردان و زنان بجز محارمش چشم پوشد.

پس احتیاط واجب نیست، بلکه عسر و حرج در اینجا به مراتب شدیدتر است از عسر و حرج در باب شبهات غیر محصوره، مثل: اجتناب از تمام اساس الیبت. و درعین حال در آنجا (شبهه محصوره) نیز احتیاط واجب نمی باشد.

پس در خنثی که عسر و حرج شدیدتر است به طریق اولی احتیاط واجب نمی باشد.

* به نظر شیخ چه اشکالی به پاسخ سوم ایشان وارد است؟

ج: به فرض که خطاب تفصیلی وجود داشته باشد باز این خطاب انتزاعی و ضعیف است و حد اکثر قدرتی که دارد دلالت بر حرمت مخالفت قطعیه است، لکن بر وجوب موافقت قطعیه دلالتی ندارد

* پس مراد از اصطلاح (فافهم) در پایان عبارت مربوط چیست؟

ج: شاید اشاره به این است که، حرمت مخالفت قطعیه از خود خطاب مجمل نیز فهمیده می شود و نیازی به خطاب تفصیلی ندارد، از طرفی خطاب تفصیلی برای اثبات وجوب موافقت قطعیه و احتیاط می باشد.

* لباس خنثی چه حکمی دارد؟

ج: مقدمه می فرماید: مردها از نظر لباس مختصاتی دارند که بر زن ها حرام است مثل:

١- القائل بعض العامه كما في جامع المقاصد: ج ١٢ ص ٤٢

کمر بند و عمامه زنهار نیز از حیث لباس و ویژگی هایی دارند که بر مردها حرام است مثل: ابریشم و طلا.

حال با وجود اینکه خنثی علم اجمالی دارد که یا مختصات مردان بر او حرام است و یا مختصات زنان، باز هم قانون علم اجمالی، احتیاط و وجوب اجتناب از هر دو را از باب مقدمه علمی اقتضا دارد.

* حکم مکلف نسبت به جهر و اخفات در نماز چیست؟

ج: اینست که:

بر هر مکلفی در نماز ظهر و عصر، اخفات واجب است چه مرد باشد چه زن و یا خنثی، لکن در نمازهای صبح، مغرب و عشاء در خصوص مردان مکلف جهر، و بر زنان در صورتی که نامحرم صدای او را می شنود اخفات واجب است.

ولی در مورد زنان در صورتی که نامحرم صدای آنها را نشنود اختلاف است که آیا اخفات واجب است یا جهر یا مخیر است بین جهر و اخفات؟

* بالاخره وظیفه خنثی در این مسئله چیست؟

ج: اگر اخفات برای زن رخصت باشد یعنی: بتواند آهسته بخواند خنثی نیز باید جهرا بخواند، چون که علم اجمالی دارد که یا مرد است پس جهر بر او متعین می باشد و یا زن است، پس مخیر است میان جهر و اخفات.

و لذا چنین موردی از باب دوران امر میان تعیین و تخییر است،

در نتیجه:

عقل می گوید: جانب تعیین را بگیر، چرا که مستلزم امثال یقینی است.

حال:

اگر در واقع تعیین بوده پس امثال شده است و چنانچه در واقع تخییر بوده باز هم یک طرف قضیه جهر است و لذا قدر متیقن را اخذ می کنیم.

و اگر اخفات بر زن عزیمت و واجب است، در اینجا مقتضای قانون علم اجمالی در کار است و مقتضای قانون علم اجمالی که عبارتست از: الاشتغال الیقینی يستدعی الفراغ الیقینی، اینست که باید؛ خنثی احتیاط کند و نماز را تکرار نماید.

یعنی: از باب مقدمه علمیه، یک بار جهرا بخواند و یک بار اخفاتا، مگر اینکه اجماع اقامه شود بر اینکه تکرار لازم نبوده و احتیاط در این مورد واجب نمی باشد

* در فرض مزبور (اقامه اجماع بر عدم لزوم تکرار) حکم خنثی چیست؟

ج: احتمال دارد جهر واجب باشد و احتمال دارد اخفات واجب باشد و هر دو احتمال هم

ص: ۲۷۰

مساوی اند، ترجیح بلامرجح هم که محال است پس خنثی مخیر است میان جهر و اخفات.

* مراد از عبارت (و قد یقال بالتخیر مطلقا... الخ) چیست؟

ج: اشاره به قول برخی علماء است به تخیر خنثی بین الجهر و الاخفات مطلقا یعنی: چه اخفات نسبت به زنها رخصت باشد و چه عزیمت، خنثی مخیر است.

* دلیل حضرات بر مدّعی فوق چیست؟

ج: روایاتی است مبنی بر اینکه در باب جهر و اخفات، انسان جاهل معذور است؛ پس اگر مخالفت پیش آمد مؤاخذه نمی شود.

حال:

خنثی هم که جاهل است پس داخل در آن کبرای کلی یعنی: الجاهل معذور است.

پس:

اگر خنثی مثلا: نماز صبح را آهسته خواند و در واقع مرد بود یا بلند خواند و در واقع زن بود و جهر برای زن حرام بود، چون وی به مرد بودن یا زن بودن خود جاهل است، پس مشمول این ادله شده و لذا معذور می باشد، پس می توان گفت: وی میان جهر و اخفات مخیر است.

* مقدمه بفرمایید؛ جاهل در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

ج: بر دو قسم است ۱- جاهل به جهر مرکب یا آدم غافل ۲- جاهل بسیط یا شاک

* جاهل به جهل مرکب چه کسی است؟

ج: کسی است به کلی غافل است که در اسلام مسئله ای به نام جهر و اخفات در نماز وجود دارد، و لذا مدت زمانی را نماز می خواند و بعد متوجه این مسئله می شود.

* مراد از جاهل بسیط یا شاک چه کسی است؟

ج: کسی است که از ابتدای امر به مسئله توجه دارد منتهی مردّد است که آیا وظیفه اش چیست؟

* حال روایت مذکور که می گوید: الجاهل معذور، مربوط به کدام قسم از جاهل است؟

ج: مربوط به جاهل مرکب یعنی شخص غافل است.

انسان غافل اگر در خلاف واقع بیفتد معذور می باشد ولی انسان شاک معذور نمی باشد، زیرا که وظیفه دارد بدنبال تحصیل علم و یا ظنّ معتبر به حکم برود البته، اگر مجتهد است از طریق اجتهاد و اگر مقلد است با رجوع به فتوای مجتهد از خود رفع جهل نماید.

و در ما نحن فیه خنثی شاک است و لذا اگر جاهل به جهل مرکب به حکم این روایات معذور باشد، دلیلی بر معذور بودن خنثی شاک نمی شود پس روایت مذکور کلام ما را ردّ نمی کند.

ص: ۲۷۱

* مراد از عبارت (و اما تخیر القاضی ...) چیست؟

ج: بیان دومین اشکال در مسئله جهل است مبنی بر اینکه، ظاهراً جهل در روایت مذکور غیر از جهلی است که در خنثی وجود دارد، یعنی مراد از جهل در روایت، جهل به حکم است نه جهل به موضوع. مانند جهل خنثی.

یعنی:

اگر کسی بگوید که: ما موردی را سراغ داریم که شبیه در موضوع است و مع ذلک حکم به تخیر میان جهر و اخفات شده است و آن عبارتست از کسی که یک نماز از پنج نمازش فوت گردیده ولی معیناً آن را نمی داند، در عین حال فقهاء به حکم روایات و وظیفه او را به شرح ذیل مشخص کرده اند:

یک دو رکعتی به عنوان قضای صبح که باید آن را بلند بخواند، یک نماز سه رکعتی بعنوان قضای مغرب که باید بلند بخواند و یک چهار رکعتی که مردّد است میان ظهر، عصر و عشاء که در جهر و اخفات آن مخیر است با اینکه شبیه در موضوع است.

چون معلوم نیست آیا این چهار رکعت در واقع ظهر و عصر است تا اخفات واجب باشد یا عشاء است تا جهر لازم باشد، پس در شبهات موضوعیه و جاهل به موضوع هم مخیر است.

* پاسخ شیخ به مطلب فوق چیست؟

ج: می فرماید:

در خصوص نماز قضا روایاتی داریم که اگر جاهل اجمالاً می داند یکی از نمازهای یومیّه او قضا شده ولی تفصیلاً نمی داند که آیا می تواند به سه نماز اکتفا کند یا نه، لازمه این حکم اینست که نسبت به این شخص نه جهر واجب است و نه اخفات.

که مخیر است، چرا که در یک نماز چهار رکعتی که امکان ندارد هم جهر باشد و هم اخفات؛ و لکن این دلیل نمی شود که در همه جاهل به موضوع مخیر باشد و احتیاط لازم نباشد.

ص: ۲۷۲

و اما معامله الغير معها، فقد يقال(۱) بجواز نظر كل من الرجل و المرأة اليها، لكونها شبهه في الموضوع، و الاصل الاباحه

و فيه: ان عموم وجوب الغض على المؤمنات، الا- عن نسائهنّ او الرجال المذكورين في الآيه،(۲) يدلّ على وجوب الغض عن الخنثى. و لذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين اليها، كتحریم نظرهما اليهما،(۳) بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك،(۴) فتأمل جدًا.

ثم ان جميع ما ذكرنا انما هو في غير النكاح. و اما التناكح، فيحرم بينه و بين غيره قطعًا، فلا يجوز له تزويج امرأه، لاصاله عدم ذكوريته- بمعنى عدم ترتب اثر الذكوريه من جهه النكاح و وجوب حفظ الفرج الّما عن الزوجه و ملك اليمين- و لا- التزوج برجل، لاصاله عدم كونه امرأه؛ كما صرح به الشهيد(۵) لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنثى المشكل زوجا او زوجة،(۶) فافهم. هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

ترجمه:

(حكم معامله غير با خنثى)

و اما در حكم معامله ديگران با خنثى، گاهى قائل به جواز نگاه هريك از مرد و زن به او (خنثى) شده اند زيرا مورد از مصاديق شبهه موضوعى بوده و اصل در آن اباحه و جواز است.

در اين (كلام) اشكالى وجود دارد، زيرا آيه شريفه كه چشم پوشى را بر مؤمنات واجب نموده و تنها نظر به زنان مؤمنه يا مردانى كه در آيه مذكور است استثنا نموده دلالت بر وجوب غضّ نظر خنثى دارد.

و لذا مرحوم كركى در كتاب جامع المقاصد حكم به حرام بودن نگاه زن و مرد به خنثى نموده همچنان كه حكم به تحریم نگاه خنثى به آن دو نموده است، بلكه سبط ايشان، مرحوم مير داماد ادعاى اجماع بر اين حكم نموده است پس جدا تأمل كن، اما تمام احكامى كه گفتيم در رابطه با احكام غير نكاح بود و اما حكم نكاح:

(سخن در حكم تناكح خنثى)

تناكح بين او (خنثى) و غيرش قطعًا حرام است، پس براى او جايز نيست كه با زنى ازدواج كند زيرا اصل مقتضى عدم ذكوريه اوست، يعنى احراز نشدن ذكوريه از جهت اختيار همسر و وجوب حفظ فرج از ديگران مگر از همسر و كنيز

ص: ۲۷۳

۱- القائل بعض العامة كما في جامع المقصد ج ۱۲ ص ۴۲

۲- النور: ۳۱- ۳۰

۳- جامع المقاصد: ج ۱۲ ص ۴۲

٤- هو المحقق الداماد على ما ضبطه في ايضاح الفرائد: ج ١ ص ٩٨

٥- الدروس الشرعيه: ج ٢ ص ٣٨٠

٦- المبسوط: ج ٤ ص ١١٧

و نیز نمی تواند به مردی شوهر کند زیرا اصل مقتضی آنست که زن نباشد چنان که شهید اول به آن تصریح نموده لکن شیخ طوسی مسئله وارث بودن خنثای مشکل را چه همسر باشد و چه شوهر طرح و اندازه گیری نموده، پس از این فرض معلوم می شود که اختیار همسر یا شوهر نمودن در حقّ وی مثل سایرین جایز است و این بود تمام کلام در اعتبار علم اجمالی،

تشریح المسائل* مقام دوم از بحث پیرامون خنثی در رابطه با چه امری است؟

ج: پیرامون رفتار دیگران با خنثی می باشد

* مراد از عبارت (یقال: بجواز نظر کل ... الیها) چیست؟

ج: بیان رای و نظر برخی از فقهاء است بر جواز نظر هریک از زن و مرد به فرد خنثی بدین معنا که:

هریک از زن و مرد، از باب اینکه وقتی در باب علم اجمالی پای دو کس به میان آید هریک از آن دو وظیفه دارد به حساب خودش رسیدگی کند.

آنگاه

مرد می گوید: من شک دارم که آیا خنثی از جنس زنهاست تا غض نظر بر من واجب باشد یا از جنس زنها نیست تا واجب نباشد در نتیجه شک می کنم که آیا نگاه جایز است یا نه؟ پس اصالة الاباحه را جاری می کنیم. و همچنین مسئله در زنها

* مراد از عبارت (و فیه ان عموم وجوب الغض ...) چیست؟

ج: نظر شیخ پیرامون رای مذکور با توجه به آیه شریفه ۳۱ در سوره نور است و حاصل مقصود اینست که می فرماید: اینجا جای اصالة الاباحه نیست. چرا؟

زیرا ۱- عمومی داریم مبنی بر اینکه، زنهای مؤمنه باید از همه انسانهای بالغ چشم پوشند چه از زنها و چه از مردهای محرم و نامحرم و چه از خنثای؛

که زنهای محرم از تحت این عام استثناء و خارج گردیده است.

حال ما شک داریم که آیا خنثی هم از تحت این عام خارج شده است یا نه؟

در اینجا به اصالة العموم تمسک کرده و در نتیجه می گوئیم: غض نظر از خنثی واجب است

۲- و عمومی هم داریم مبنی بر اینکه، غض نظر از همگان بر مردهای مؤمن واجب است چه مردهای دیگر و چه زنهای محرم و یا نامحرم و چه خنثای.

که مردهای مماثل و زنهای محرم از این عموم خارج شده اند،

ص: ۲۷۴

و لکن ما نسبت به خنثی شک داریم که آیا از تحت آن عموم خارج شده یا نه؟

در اینجا به اصاله العموم تمسک کرده می‌گوییم: غض نظر از خنثی بر مردان واجب است.

* پس مراد شیخ از اصطلاح (فتأمل) چیست؟

ج: وجه تأمل اینست که، مخصّص در آیه شریفه از نظر مصداق مشکوک است و معلوم نیست که آیا خنثی از تحت کلیّ افراد خارج است یا داخل در افراد است. و لذا در شبهات مصداقیه دلیل خاص تمسک به اصاله العموم درست نیست. در نتیجه می‌توان گفت: برای حکم به عدم جواز نگاه به خنثی نمی‌توان به عموم آیه تمسک نمود.

* بیان مطلب فوق چگونه است؟

ج: بدین گونه است که:

قبل از تخصیص، عام ظهور در عموم دارد و شامل خنثی هم می‌شود، لکن بعد از تخصیص عام، مخصّص در ما عدا الخاص ظهور پیدا می‌کند.

در نتیجه:

نسبت به مواردی که داخل در خاص اند به دلیل مخصّص عمل می‌شود.

و نسبت به مواردی که داخل در عام اند به عام عمل می‌شود.

و نسبت به فرد مشکوک نه به عام تمسک می‌شود و نه بر خاص، پس لازم است احتیاط کرده و به خنثی نگاه نکنند.

* در رابطه با امر تناکح خنثی چه مباحثی مطرح است؟

ج: دو بحث مطرح است، از جمله اینکه:

۱- آیا خنثی می‌تواند زن اختیار کند یا نه؟

۲- آیا خنثی می‌تواند شوهر اختیار کند یا نه؟

* پاسخ شیخ به سؤال اول چیست؟

ج: اینست که: خنثی حق ندارد که زن اختیار کند

* چرا شیخ مدعی است که خنثی نمی‌تواند زن اختیار کند؟

ج: به دو دلیل:

۱- خنثی شک دارد که آیا مذکر است تا اینکه بتواند زن اختیار کند یا نه؟

لذا، اصل عدم ذکوریت اجرا می کند.

* اگر اشکال شود که این اصل معارض است با اصل عدم انوئیت و در اثر این تعارض تساقط می کنند و لذا جای تمسک به

این اصل نیست چه پاسخ می دهید؟

ص: ۲۷۵

ج: شیخ پاسخ می دهد که:

مراد ما از این اصل اینست که شرط تأثیر صیغه نکاح و ایجاد علقه زوجیت عبارت است از:

احراز ذکوریت و حال آنکه در اینجا این شرط محرز نمی باشد

و لذا شك می کند که آیا این انکحت و یا قبلت تأثیر می گذارد و علقه زوجیت می آورد یا نه؟ پس استصحاب می کند عدم علقه زوجیت را، پس ازدواج برای او جایز نمی باشد

۲- دلیل دوم اینست که:

براساس آیه شریفه ... وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ* بر تمام مکلفین واجب است که عورت خود را از تمام زنها بپوشانند مگر از زن و کنیز خود.

حال: اگر خنثی شك داشته باشد که آیا این زن با این عقد همسر او شده است تا حفظ فرج از او واجب باشد یا نه، استصحاب می کند بقاء و جوب حفظ فرج را.

* کدام یک از دو اصل در دلیل اول و دوم موضوعی و کدام حکمی است؟

ج: اصل اولی موضوعی و اصل دومی حکمی می باشد.

* آیا به نظر شیخ خنثی می تواند شوهر اختیار کند؟

ج: خیر، زیرا که، اصل، عدم زن بودن او می باشد.

* اگر اشکال شود که این اصل عدم انوئیت معارض با اصل عدم ذکوریت است چه پاسخ می دهید؟

ج: پاسخ می دهیم که: مراد ما از این اصل اینست که:

شرط ازدواج احراز انوئیت است که در اینجا محرز نمی باشد.

لذا خنثی در تأثیر این اصل شك می کند، پس اصل عدم تأثیر و استصحاب عدم زوجیت جاری می کند، پس شوهر کردن برای او جایز نیست.

* فرضیه شیخ طوسی در باب ارث و رابطه آن با ما نحن فیه چه می باشد؟

ج: اینست که: در باب ارث فرضیه ای را عنوان نموده و سؤالاتی را مطرح کرده است که: اگر وارث میت خنثای مشکل باشد درحالی که شوهر است چقدر ارث می برد و یا درحالی که زوجه است ارثش چه مقدار است؟

لذا از این نکته می توان فهمید که پس خنثی هم می تواند ازدواج کند

* پس مراد شیخ از (افهم چیست)؟

ج: شاید این باشد که سخن شیخ صرف فرضیه است و دلیل بر وقوع نمی باشد.

پایان شرح کتاب القطع

و السلام علیکم و رحمه الله و برکاته

ص: ۲۷۶

مقدمه ناشر ۵

مقدمه مؤلف ۷

اقسام مکلف نسبت به حکم شرعی ۹

مقصد اول: قطع و احکام آن ۱۶

فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۲۵

خاصیت قطع طریقی و قطع موضوعی ۳۴

تنبيهات مبحث قطع ۴۴

مناقشه شیخ در ادله قائلین به حرمت تجزی ۵۱

تأییدی بر تفاوت عصیان با تجزی ۵۷

انتقاد شیخ به کلام صاحب فصول ۶۶

تحقیق شیخ ۷۶

جمع میان دو دسته اخبار ۸۰

اقسام تجزی و شرط تحقق هر یک ۸۱

ص: ۲۷۷

بیان شهید اول در قواعد ۸۶

دوم: آیا قطع حاصل از مقدمات عقلیه حجّت است یا نه؟ ۹۰

بیان اخباریها در عدم حجّیت قطع ۹۰

کلام محدث استرآبادی در فوائد مدنیّه ۹۴

ادامه گفتار استرآبادی ۹۸

بیان شیخ پیرامون جزم و قطع ۱۰۴

بیان محدث بحرانی ۱۰۵

اشکالات شیخ به گفتار محدث بحرانی ۱۱۱

توجیه نظر اخباریها توسط شیخ ۱۱۶

پاسخ شیخ از توجیهی که ذکر شد ۱۲۰

نظر شیخ پیرامون اخبار مذکور ۱۲۹

استدراک و انصاف ۱۲۹

تنبیه سوم: کلام در قطع قطع و انتقادات شیخ به بیان کاشف الغطاء ۱۳۶

تنبیه چهارم: سخن در علم اجمالی ۱۴۷

کلام در کفایت علم اجمالی نسبت به مقام امتثال ۱۵۰

بحث پیرامون ظنّ تفصیلی ۱۵۸

دوران امر میان احتیاطی که متوقف بر تکرار و عمل به ظنّ تفصیلی ۱۶۰

دوران امر میان عمل به ظنّ خاص و عمل به علم اجمالی ۱۶۸

یک توهم و دفع آن ۱۶۹

مقام اول: کفایت علم اجمالی در اثبات تکلیف همچون علم تفصیلی است ۱۸۰

سخن شیخ در صور علم اجمالی ۱۸۰

بیان دو مقدمه ۱۸۲

موارد موهم خلاف ۱۸۸

پاسخ از موارد مذکور ۱۹۷

بیان شیخ در مخالفت با حکم معلوم بالاجمال ۲۰۰

ص: ۲۷۸

حکم مخالفت التزامیه ۲۱۰

دلیل جواز مخالفت التزامی در شبهه موضوعیه ۲۱۰

دلیل بر جواز مخالفت التزامیه در شبهه حکمیه ۲۱۳

تحقیق شیخ ۲۱۵

تأیید نظر کسانی که مخالفت التزامیه را جایز نمی دانند ۲۲۵

استدراک ۲۳۲

حکم مخالفت عملیه ۲۳۸

سخن در اشتباه حکم به اعتبار شخص مکلف ۲۵۳

برخی از فروع مسئله اشتباه موضوع ۲۵۴

فرع دوم ۲۵۹

کلام در خنثی و احکام آن ۲۶۳

استدراک شیخ ۲۶۷

حکم جهر و اخفات در نماز خنثی ۲۶۸

حکم معامله غیر با خنثی ۲۷۳

ص: ۲۷۹

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

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

