



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمر الکرما  
علیه السلام

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

ترجمتین و شرح کامل

# رسائل شرح انصاری

پہ و روش پر روش و پانچ

جلد دہم

در شرایط عمل بہ اصول  
برائت ، نخبیر ، احتیاط

استان سنہین

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
۱۲	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۱۰
۱۲	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۱۹	خاتمه: در آنچه در عمل به اصل برائت و اصل احتیاط است
۱۹	اشاره
۲۰	رأی مشهور بر بطلان عبادت کسی که ترک کننده دو راه اجتهاد و تقلید است
۲۱	تشریح المسائل
۳۰	حکم تارک طریقین در صورتی که بنایش بر احتیاط باشد
۳۰	اشاره
۳۱	رأی شیخ اعظم در صورت اول:
۳۳	تشریح المسائل
۴۴	پنجمین دلیل شیخ:
۴۴	اشاره
۴۴	اولین مؤید شیخ بر حکم مزبور
۴۵	دومین مؤید شیخ بر حکم مزبور
۴۶	تفصیل شیخ در مسئله مزبور
۴۷	تشریح المسائل
۵۵	ذکر مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ
۶۶	حاصل آراء شیخ و نقطه نظرات حضرت امام خمینی
۷۴	آنچه در عمل به برائت معتبر است:
۷۴	تشریح المسائل
۸۰	ادله وجوب فحص
۸۰	اشاره

- ۸۰ ..... اجماع محصل قطعی
- ۸۰ ..... ادله ای که دلالت بر وجوب تحصیل علم دارند
- ۸۰ ..... ادله ای که دلالت بر مؤاخذة جهال دارند
- ۸۲ ..... دلیل عقل
- ۸۳ ..... علم اجمالی
- ۸۳ ..... اشاره
- ۸۳ ..... نظر شیخ در رابطه با اصل این دلیل
- ۸۵ ..... تشریح المسائل
- ۹۹ ..... حاصل مطلب
- ۹۹ ..... سز تشبیه مزبور
- ۱۰۱ ..... عقاب جاهل مقصر به دلیل مخالفتش با واقع
- ۱۰۱ ..... اشاره
- ۱۰۲ ..... [وجه اول] استدلال بر عقاب جاهل مقصر در صورت مخالفت با واقع
- ۱۰۲ ..... وجه دوم بر اینکه جاهل مقصر مستحق عقاب است
- ۱۰۳ ..... وجه سوم بر عقاب جاهل مقصر
- ۱۰۳ ..... اشاره
- ۱۰۳ ..... مناقشه جناب شیخ در دلیل فوق
- ۱۰۵ ..... رأی صاحب مدارک بر عقاب فرد جاهل به خاطر ترک تعلم
- ۱۰۵ ..... توجیه کلام صاحب مدارک
- ۱۰۶ ..... مراد مشهور در قول به عقاب جاهل مقصر به خاطر مخالفت با واقع
- ۱۰۷ ..... تشریح المسائل
- ۱۲۵ ..... ظهور برخی عبارات مشهور بر توجه نهی به جاهل به هنگام جهلش به واقع حین العمل
- ۱۲۶ ..... تفاوت میان جاهل به حکم و جاهل به موضوع
- ۱۲۶ ..... اشکال در حکم به صحت نماز ناسی حکم به ویژه ناسی مقصر
- ۱۲۶ ..... مؤیدی بر اینکه مراد مشهور همان وجه و یا احتمال اول است
- ۱۲۷ ..... التجای برخی به واجب نفسی بودن تعلم

- ۱۲۷ ..... رأی صاحب مدارک و پیروان ایشان
- ۱۲۸ ..... تشریح المسائل
- ۱۳۹ ..... ظهور ادله وجوب تحصیل علم بر غیرى بودن این وجوب
- ۱۳۹ ..... راه حلّ شیخ در خارج کردن وجه سوّم از بن بست
- ۱۴۰ ..... آیا عمل صادره از جاهل صحیح است یا فاسد؟
- ۱۴۰ ..... تشریح المسائل
- ۱۴۷ ..... ملاک مشهور در صحت و یا عدم صحت معاملات جاهل مقصر
- ۱۴۸ ..... عدم اختلاف علماء در مطالب شیخ و اظهار نظر فاضل نراقی رحمه الله
- ۱۴۹ ..... تشریح المسائل
- ۱۵۷ ..... حاصل تفصیلی که مرحوم نراقی ذکر نموده است
- ۱۶۱ ..... ادامه بحث و تفصیل مرحوم نراقی
- ۱۶۲ ..... تشریح المسائل
- ۱۷۱ ..... مناقشه شیخ انصاری در مطالب مرحوم نراقی
- ۱۷۵ ..... حاصل و خلاصه گفتار شیخ انصاری
- ۱۷۵ ..... بحثی در اجتهاد و تقلید
- ۱۷۵ ..... توهم فساد در معامله جاهل
- ۱۷۶ ..... پاسخ شیخ از توهم مزبور
- ۱۷۶ ..... تشریح المسائل
- ۱۸۲ ..... حکم عبادتی که جاهل مقصر علی طبق البراءه انجام می دهد
- ۱۸۳ ..... پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر
- ۱۸۵ ..... عدم تحقّق قصد قربت با وجود شک در اینکه عمل مقرب است یا نه؟
- ۱۸۶ ..... نشان دهنده مطابقت عمل عبادی با واقع
- ۱۸۶ ..... پاسخ به یک توهم
- ۱۸۷ ..... تشریح المسائل
- ۲۰۰ ..... [مطلب اول]
- ۲۰۰ ..... تشریح المسائل

- تشریح المسائل ..... ۲۱۰
- مطلب دوم ..... ۲۱۶
- اشاره ..... ۲۱۶
- معذوریت جاهل در قصر و اتمام، و در جهر و اخفات ..... ۲۱۶
- اشکال وارده بر مطلب فوق و یا طرح و ایجاد یک معتمداً ..... ۲۱۶
- دفع اشکال مزبور از طریق راه حلهای پیشنهادی شیخ ..... ۲۱۷
- توضیح هریک از طرق سه گانه ..... ۲۱۸
- ان قلت ..... ۲۱۹
- مناقشه در این وجه چهارم ..... ۲۱۹
- راه حل دوم ..... ۲۲۱
- مناقشه در وجه مزبور ..... ۲۲۱
- وجه سوم ..... ۲۲۱
- مناقشه شیخ در وجه مزبور ..... ۲۲۲
- تشریح المسائل ..... ۲۲۲
- سومین و آخرین مطلب در خاتمه احکام جاهل مقصر ..... ۲۴۲
- اشاره ..... ۲۴۲
- عدم وجوب فحص در شبهه موضوعیه تحریمیّه ..... ۲۴۲
- آیا فحص در شبهه موضوعیه وجوبیه، واجب است یا نه؟ ..... ۲۴۲
- بناء عقلاء بر فحص در برخی موارد شبهه موضوعیه ..... ۲۴۳
- کلام صاحب معالم در وجوب فحص در خبر مجهول الحال ..... ۲۴۴
- استشهاد به بناء عقلاء ..... ۲۴۵
- کلام محقق قمی در قوانین تأییدی بر نظر صاحب معالم ..... ۲۴۵
- اختلاف کلمات فقها در فروع این مسئله ..... ۲۴۷
- مناقشه شیخ در مطالب صاحب معالم و محقق قمی ..... ۲۵۰
- رأی جناب شیخ در مسئله مزبور ..... ۲۵۱
- رجوع به مناقشه محقق قمی و اظهار نظر شیخ پیرامون آن ..... ۲۵۲



۲۵۲	تشریح المسائل
۲۷۶	حدّ فحص، همان یأس است
۲۷۷	تشریح المسائل
۲۹۳	توضیح شیخ بر این مطلب و مناقشه در کلام جناب فاضل
۲۹۴	تشریح المسائل
۳۰۵	احکام صورت اول
۳۰۶	احکام صورت دوم
۳۰۷	گاهی مراد از اعمال اصل تنها نفی احد الحکمین است
۳۰۸	تعارض اصلین و سقوط و عدم اجرای اصل
۳۰۸	تشریح المسائل
۳۱۴	فرق گذاشتن محقق قمی میان دو مثالی که گذشت
۳۱۵	کزیت و عدم تقدّم آن بر ملاقات در مثال سوم جناب تونی
۳۱۵	تشریح المسائل
۳۲۴	تفصیل صاحب فصول در مسئله کزیت و ملاقات
۳۲۴	مناقشه جناب شیخ در فرموده صاحب فصول
۳۲۶	تشریح المسائل
۳۳۲	دومین شرط اجرای اصل برائت به نظر جناب تونی
۳۳۳	مناقشه شیخ در شرط دوم جناب فاضل
۳۳۴	تشریح المسائل
۳۴۲	تلخیص المطالب «حاصل و خلاصه مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ»
۴۱۲	[قاعدۀ لا ضرر و لا ضرار]
۴۱۲	اشاره
۴۱۵	تشریح المسائل
۴۲۹	تشریح المسائل
۴۳۳	مبحث چهارم:
۴۳۳	اشاره

- بیان نظریه دّوم ..... ۴۳۳
- ضابطه حکومت و تعارض ..... ۴۳۴
- تشریح المسائل ..... ۴۳۵
- توهم: جبران ضرر به واسطه مصلحتی که در حکم ضرری وجود دارد ..... ۴۴۹
- فساد توهم مزبور ..... ۴۴۹
- دفع توهم مزبور از جهتی دیگر توسط جناب نراقی ..... ۴۴۹
- فساد خود این دفع ..... ۴۵۰
- تشریح المسائل ..... ۴۵۰
- مبحث پنجم: در تمامیت لا ضرر به لحاظ سندی و دلالی ..... ۴۵۹
- اشاره ..... ۴۵۹
- پاسخ از وهن مذکور ..... ۴۶۰
- وجه تمسک به بسیاری از عمومات با وجود خروج اکثر افراد از تحتشان ..... ۴۶۱
- تشریح المسائل ..... ۴۶۱
- مبحث ششم ..... ۴۶۸
- اشاره ..... ۴۶۸
- تعارض ضرر مالک با ضرر غیر ..... ۴۶۹
- تشریح المسائل ..... ۴۶۹
- مطلب هفتم ..... ۴۷۸
- اشاره ..... ۴۷۸
- تشریح المسائل ..... ۴۷۹
- مناقشه محقق سبزواری صاحب کفایه الاحکام بر فتوای مذکور ..... ۴۸۶
- اعتراض به اشکال محقق سبزواری به متابعت از صاحب ریاض ..... ۴۸۶
- تفصیل معترض در اقسام تصرّف ..... ۴۸۷
- نظر جناب شیخ در رابطه با فروض فوق ..... ۴۸۸
- تشریح المسائل ..... ۴۸۹
- مبحث هشتم: در تعارض ضرر دو مالک ..... ۴۹۷

۴۹۷ ..... اشاره

۴۹۸ ..... تشریح المسائل

۵۰۰ ..... تلخیص المطالب «آنچه در رابطه با لا ضرر گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ»

۵۲۶ ..... فهرست مطالب

۵۳۵ ..... درباره مرکز

## 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

**اشاره**

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

ص: ۲

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 : ۳





خاتمه فيما يعتبر في العمل بالأصل و الكلام: تاره في الاحتياط، و أخرى في البراءة:

أما الاحتياط:

فالظاهر: أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقّق موضوعه،

و يكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به و لو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبه إليه؛ فإنّ قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شىء لا يمنع من الاحتياط فيه؛ لعموم أدلّه رجحان الاحتياط، غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط و هذا ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

إنّما الكلام يقع في بعض الموارد، من جهه تحقّق موضوع الاحتياط و إحراز الواقع، كما في العبادات المتوقّفه صحتّها على نيه الوجه، فإنّ المشهور أنّ الاحتياط فيها غير متحقّق إلّا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعيه المثبتة لوجه الفعل، و عدم عثوره على طريق منها؛ لأنّ نيه الوجه حينئذ ساقطه قطعاً.

فإذا شكّ في وجوب غسل الجمعه و استحبابه، أو في وجوب السوره و استحبابها، فلا يصحّ له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعيه؛ لأنّه لا يتمكّن من الفعل بنيه الوجه، و الفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نيه الوجه؛ لفقد الشرط فلا يتحقّق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحص: فإن عثر على دليل الوجوب أو

ص: ٥

الاستحباب، أتى بالفعل ناويا لوجوبه أو استحبابه، و إن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط، لأنّ المفروض سقوط نية الوجه؛ لعدم تمكّنه منها.

و كذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهد، نعم يجوز له بعد الفحص. و من هنا قد اشتهر بين أصحابنا: أنّ عباده تارك طريقي الاجتهاد و التقليد غير صحيحه و إن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد. (١)

ثمّ إنّ هذه المسأله أعنى بطلان عباده تارك الطريقتين - يقع الكلام فيها في مقامين؛ لأنّ العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد و التقليد: إمّا أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط و إحراز الواقع، و إمّا أن لا يكون كذلك.

ترجمه

### خاتمه: در آنچه در عمل به اصل برائت و اصل احتياط است

#### اشاره

و امّا سخن: يك بار در احتياط است و بار ديگر در شرايط (اجراي) برائت.

و امّا (عمل) به احتياط:

ظاهر اين است كه: در عمل به احتياط، امر زائدي بيش از تحقق موضوع آن معتبر نيست (بلكه كافي است كه احتياط شما، احتياط باشد) و در تحقق موضوع احتياط، احراز آن واقعي كه شك در آن واقع شده، به واسطه اين احتياط، كافي است، گرچه برخلاف دليلي اجتهادي نسبت به آن وجود داشته باشد (چنانكه احتياط اصل و خبر واحد نسبت به آن دليل است)، چرا؟

زيرا: قيام خبر (واحد) صحيح بر عدم وجوب چيزي، مانع از احتياط در آن نيست، به دليل عموميت ادله رجحان احتياط، نهايت امر (در اين صورت) اين است كه:

احتياط ديگر واجب نيست (بلكه مستحبي است، چرا كه در مباحث قبل گفته شد كه لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلا و نقلا).

ص: ٦

و این مطلب که احتیاط، چیز خوبی است، از جمله اموری است که نه اختلافی در آن وجود دارد و نه اشکالی در آن است.

(و اگر) سخنی و بحثی در برخی از موارد (مثل تعبدیات) واقع می شود، از جهت تحقق موضوع احتیاط و احراز واقع است (بدین معنا که آیا با این احتیاط واقع احراز می شود یا نه؟) همان طور که در عبادات، صحت شان متوقف است بر نیت (و یا قصد) وجه.

پس: مشهور بر آن اند که: احتیاط در عبادات تحقق نمی یابد، مگر پس از فحص مجتهد از طرق ادله شرعیه ای که روشن کننده و اثبات کننده وجه الفعل اند، و عدم دست یابی او بر طریقی از این ادله شرعیه که بر وجه الفعل دلالت کند. چرا؟

زیرا: قصد الوجه (در این صورت) به طور قطع از او ساقط است (و می تواند عبادت را به احتمال الوجه بجا آورد).

پس بنا بر عقیده مشهور:

اگر (مکلف) در وجوب غسل جمعه و استحباب آن و یا در وجوب سوره (برای نماز) و استحباب آن شک کند، احتیاط به انجام فعل قبل از فحص در طرق ادله شرعیه برای او صحیح نیست (و حال آنکه بنا بر عقیده جناب شیخ مکلف می تواند بدون چنین فحوصی احتیاط کند). چرا؟

زیرا او (قبل الفحص) قادر به انجام عمل با قصد وجه نمی باشد و حال آنکه انجام عمل بدون قصد وجه، بنا بر اعتبار (یعنی معتبر بودن) قصد وجه، بی فایده است.

چرا که فاقد شرط (لازم) است و لذا احراز واقع، قبل از فحص تحقق نمی یابد (و احتیاط مکلف، احتیاط نیست).

پس: اگر (مکلف رفت و) تفحص نمود، اگر برخورد کند به دلیلی (که دلالت بر) وجوب و یا استحباب فعل دارد، فعل را به قصد وجوب و یا استحباب آن انجام می دهد. (یعنی اگر دلیل بر وجوب فعل پیدا نمود، فعل را به قصد وجوب انجام می دهد و چنانچه دلیلی بر استحباب فعل پیدا نمود، آن را به قصد استحباب انجام می دهد). چرا؟

زیرا: فرض بر این است که نیه الوجه به دلیل عدم دست یابی او از طریق ادله شرعیه ساقط می شود.

### **رأی مشهور بر بطلان عبادت کسی که ترک کننده دو راه اجتهاد و تقلید است**

و همچنین برای مقلد جایز نیست که قبل الفحص در روش مجتهد، احتیاط کند، بلکه (احتیاط برای او) جایز است، (لکن) پس از فحص از (رأی و فتوای) مجتهدش.

و از اینجاست که در میان اصحاب ما مشهور شده است که: عبادت کسی که ترک کننده دو طریق اجتهاد و تقلید است، صحیح نیست، گرچه اجمالا- به مطابقت آن عمل با واقع عمل داشته باشد، (یعنی: هم ظهر بخواند، هم جمعه که اجمالا می داند که یکی از آن دو مطابق با واقع است) بلکه اخذ احکام عبادات از طریق اجتهاد و یا تقلید (بر مکلف) واجب است.

سپس (بدان که) کلام در این مسئله: یعنی باطل بودن عبادت کسی که ترک کننده دو طریق اجتهاد و تقلید است، در دو مقام واقع می شود. چرا؟

زیرا این عاملی که در (انجام) عملش، ترک کننده هر دو طریق اجتهاد و تقلید است: یا این است که: در حین عمل بنایش بر احتیاط است و احراز واقع و یا این است که (آدم بی مبالاتی است) و بنایش بر احتیاط نیست.

## تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید بحث در اینجا پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون شرائط عمل و بکار بردن اصول عملیه از جمله اصل براءت و اصل احتیاط است.

حاصل مطلب در «أنه لا يعتبر فی العمل به أمر زائد...» چیست؟

این است که: در عمل به احتیاط هیچ قید و شرطی وجود ندارد و جز تحقق موضوع و یا به تعبیر دیگر صدق عنوان، امر دیگری در آن معتبر نمی باشد.

تحقق موضوع در اینجا یعنی چه؟

یعنی همین که شرعا و عرفا بر فلان عمل عنوان احتیاط صدق کند، برای اجرای اصله الاحتیاط و حکم به پسندیده بودن و رجحان آن کافی است.

معیار در صدق عنوان احتیاط بر یک عمل و وجوب آن چیست؟

این است که: تمام محتملات آن عمل را به نحوی انجام دهیم که برای ما یقین حاصل شود که:

۱- اگر شبهه وجوبیه بوده است، واجب واقعی را علی کلّ تقدیر انجام داده ایم.

۲- چنانچه شبهه تحریمیّه است، حرام واقعی را حتما ترک کرده و علی کلّ تقدیر به واقع رسانیده ایم.

آیا رسیدن به واقع در عمل به احتیاط در همه جا یکسان است؟

خیر، جا به جا فرق دارد، فی المثل:

۱- رسیدن به واقع در محتمل الوجوب به احتمال بدوی با انجام محتمل است مثل غسل جمعه و دعاء عند رؤیه الهلال و ....

ص: ۸

۲- دست یابی به واقع در محتمل الحرمة، با ترک محتمل است مثل شرب تنن و نظر به اجنبیه.

۳- دست یابی به آن در موارد علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر با انجام اکثر است.

۴- در دوران بین المتباینین، به جمع میان هر دو عمل است، مثل ظهر و جمعه.

با توجه به مقدمات فوق مراد از «و یکفی فی موضوعه احراز الواقع المشکوک ...» چیست؟

این است که: تنها شرط لازم المراعات احتیاط، همان احراز صدق عنوان احتیاط است و لو یک دلیل اجتهادی ظنی معتبری هم برخلاف آن اقامه شود، باز هم احتیاط بایسته و حسن است. فی المثل:

۱- اگر در شبهه تحریمیّه بدویّه، خبر ثقه ای بر حلیت و اباحه شرب تنن دلالت نماید و برای ما مجوز استفاده از آن را صادر نماید، لکن ما شرب آن را از روی احتیاط ترک نماییم، کار درستی کرده و احتیاط ما بجا می باشد. چرا؟ زیرا:

الف: خبر ثقه، الزام آور نبوده و بیان کننده وجوب شرب نمی باشد، بلکه حد اکثر اباحه را آورده است.

ب: احتمال حرمت اگرچه تضعیف شده لکن منتهی هم نشده است.

پس: باز هم احتیاط کردن بهتر است.

۲- اگر در شبهه وجوبیه ای که مقرون به علم اجمالی است، خبر ثقه ای دلالت کند بر اینکه، جمعه واجب واقعی است، باز هم احتیاط کردن و ظهر را نیز انجام دادن اولویت دارد تا اینکه هرگونه احتمال خطا و اشتباهی از بین برود.

حاصل مطلب اینکه:

احتیاط علاوه بر اینکه دایره وسیعی دارد، بسیار پسندیده و کار به جایی است تا آنجا که با وجود قیام اماره معتبره نیز جاری می شود. نهایت اینکه، در صورت قیام دلیل اجتهادی بر یک طرف هم، می توان گفت که دیگر احتیاط واجب نیست، و لکن ادله رجحان آن تعمیم داشته و در این صورت نیز حکم به رجحان احتیاط می کنیم.

مراد از «و هذا ممّا لا خلاف فیه و لا اشکال» چیست؟

این است که: در رابطه با مطلبی که تاکنون راجع به احتیاط گفته شد، بحث و ایرادی وجود ندارد.

غرض از «أنما الکلام یقع فی بعض الموارد ...» چیست؟

این است که اگر اشکال و ایرادی در برخی از موارد و مسائل وجود دارد، از جهت تحقّق موضوع احتیاط و احراز واقع است.

مراد از مطلب مزبور چیست، با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

این است که: واجبات و مستحبات بر دو نوع اند:

۱- امور توصیئیه، که در رابطه با آنها هیچ گونه محذوری وجود ندارد، بلکه کافی است که احتمال وجوب فلان امر، مثل شستن لباس برای نماز را بدهیم و یا تنها احتمال حرمت فلان امر مثل شرب تنن را بدهیم و یا مثل دوران میان اقل و اکثر مقرون به علم اجمالی باشد، که در اینجا بلا اشکال احتیاط حسن و بایستی است.

چه به واسطه ترک در محتمل التحريم ها باشد و چه با انجام فعل در محتمل الوجوبها باشد.

۲- تعبدیات، که در رابطه با امور تعبدیه کار با اشکال مواجه می شود.

اشکال در امور تعبدیه نسبت به اجرای احتیاط صغروی است یا کبری؟

صغروی است، یعنی اشکال در صغرای مطلب است که همان صدق عنوان احتیاط تام و کامل بر عمل تعبدی باشد و لذا چنانکه گفته شد، در کبرای کلی مسئله اختلافی وجود ندارد، یعنی پس از احراز صدق عنوان احتیاط، کسی در حسن یا رجحان آن بحثی ندارد.

چرا در صدق عنوان احتیاط تام و کامل بر عمل تعبدی، مشکل وجود دارد؟

زیرا: در عبادیات برخلاف توصیئیات، تنها پیکره عمل مطلوب مولی نیست، بلکه عمل باید با ویژگی های ذیل انجام بگیرد تا غرض او حاصل شود:

۱- با قصد قربت انجام شود.

۲- با قصد وجه، یعنی وجوب یا استحباب و یا وجه الوجوب (که مصلحت ملزمه است) یا وجه الندب (که مصلحت غیر ملزمه است)، جزما و حین العمل، انجام بگیرد.

با فرض اعتبار و اشتراط امور مذکور چنانکه عقیده مشهور است چه مشکلی وجود دارد؟

قصد وجه جزمی و قصد تمیز در صورتی که فعل مشترک باشد منتفی است، یعنی:

مکلف با هر عملی که جهت اتیان آن روبرو می شود نمی داند آیا واجب واقعی همین عمل است تا قصد وجوب کند یا نه؟

فی المثل: به ظهر که می رسد نمی داند ظهر واجب است یا جمعه؟ و یا به سوره که می رسد، نمی داند نماز با سوره واجب است یا نماز بی سوره؟

و لذا روی همین اصل است که مشهور قدما در این رابطه فرموده اند:



۱- بر مکلف مجتهد واجب است که در انجام تعبدیات ابتدا به سراغ ادله معتبره شرعیه برود و به طریق احتیاط اکتفا نکند و چنانچه بعد الفحص به دلیل معتبر علمی یا ظنی بر وجوب و یا استحباب ظنی دست پیدا نمود از دلیل متابعت کرده و همان عمل معین را به قصد وجه جزمی

ص: ۱۰

انجام دهد، و به عبارت دیگر:

اگر برای مکلف امکان دارد باید علم و یا ظنّ تفصیلی تحصیل کند و در نتیجه امثال تفصیلی تحویل مولی دهد، و لذا حق ندارد قبل از فحص، اقدام به احتیاط کند، چرا که احتیاط با نیت وجه جزمی، منافات دارد.

۲- چنانچه پس از فحص دستش از دلیل معتبر کوتاه شد، باید به سراغ احتیاط برود، اعم از اینکه واجب باشد و یا مستحب. چرا؟ زیرا:

۱- با فرض عدم تمکن از تحصیل علم و یا ظنّ تفصیلی به واقع، قصد وجه جزمی ساقط شده و دیگر واجب نمی باشد و الا تکلیف بما لا یتطاق است.

۲- وقتی قصد وجه جزمی واجب نشد، مانعی هم فراراه احتیاط در عبادات وجود نخواهد داشت.

پس عند المشهور، احتیاط در عبادات مشروط به عدم تمکن از قصد وجه جزمی است.

۳- و همچنین بر مکلف مقلد هم لازم است که ابتدا به رساله عملیه مرجع تقلید خودش و فتاوی او رجوع کند و از آن طریق واقع را به دست آورد و برطبق آن انجام وظیفه نماید.

حال: اگر مقلد از ناحیه رجوع به مرجع مأیوس شد، نوبت به احتیاط می رسد و باید عمل را از روی احتیاط انجام دهد و الا قبل از فحص از دلیل حق مراجعه به احتیاط را ندارد.

پس مراد از «ثم انّ هذه المسأله، اعنی بطلان عبادۀ تارک الطریقین...» چیست؟

این است که شیخ می فرماید: قبل از قضاوت درباره صحت قول مشهور، قول مزبور، یعنی:

(اشتهر بین أصحابنا: انّ عبادۀ تارک طریقی الاجتهاد و التقلید غیر صحیحه و ان علم اجمالا بمطابقتها للواقع) را تجزیه و تحلیل کرده، سپس در رابطه با هر قسمت رأی و نظر خود را بیان نماییم.

لذا می فرماید کلام: در رابطه با بطلان عبادت کسی که مجتهد است اگر طریق اجتهاد را ترک نماید و کسی که مقلد است تقلید را رها کند، در دو مقام واقع می شود، چرا؟

زیرا: عاملی که دو طریق اجتهاد و یا تقلید را در انجام عملش ترک می کند:

۱- آگاهی از ابتدا بنا بر احتیاط و احراز واقع اقدام به انجام عمل کرده و تمام احتمالات را انجام می دهد.

۲- و گاهی بدون چنین بنائی، بلکه با بناگذاری بر انجام برخی از احتمالات اقدام به عمل می کند.

به عبارت دیگر، عامل تارک دو طریق اجتهاد و تقلید در عمل:



۱- در موارد شک در تکلیف بنا را بر براءت می گذارد و نه بر احتیاط.

۲- در موارد دوران بین الاقل و الاکثر بنا را می گذارد بر قناعت کردن به اقل.

۳- در دوران بین المتباینین بنا را می گذارد بر انجام یک طرف.

ص: ۱۲

و المتعلق بما نحن فيه هو الأول، و أما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة.

فنقول:

إنَّ الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين؛ لأنَّ إحرازه للواقع:

تاره لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالاتى بالسورة في صلاته احتياطاً، و غير ذلك من موارد الشك في الشرطيه و الجزئيه.

و أخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتباينين، كالجاهل بوجوب القصر و الإتمام في مسيره أربع فراسخ، و الجاهل بوجوب الظهر و الجمعه عليه.

أمَّا الأول، فالأقوى فيه الصحه، بناء على عدم اعتبار نيه الوجه في العمل. و الكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نيه الوضوء. (١)

نعم، لو شك في اعتبارها و لم يقدّم دليل معتبر - من شرع أو عرف - حاكم بتحقق الإطاعة بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعباده الجاهل، حتى على حدّ سائر (٢) الشروط المأخوذه في الأمور به الواقعه في حين الأمر، حتى إذا شك في تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذه المسببه عن تركه، و النقل بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الإطاعة و سقوط الأمور به و خروج المكلف عن العهده، و من المعلوم أنّ مع الشك في ذلك لا بدّ من الاحتياط و إتيان الأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهده.

و بالجملة: فحكم الشك في أنّ أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. و المختار في الثاني البراءة، و المتعين في الأول الاحتياط

ص: ١٣

١- راجع كتاب الطهاره للمصنّف ٢: ٣١-٣٥.

٢- انظر رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٨٣-٣٨٤، و راجع مبحث القطع ٢: ٧٢.

لكنّ الإنصاف: أنّ الشكّ في تحقّق الإطاعه بدون نيه الوجه غير متحقّق؛ لقطع العرف بتحقّقها، و عدّهم الآتى بالمأمور به بتيه الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا و إن لم يعرفه تفصيلا، بل لا بأس بالإتيان به بقصد القربه المشتركه بين الوجوب و الندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالا. و تفصيل ذلك في الفقه. (١)

إلّا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط؛ لشهره القول بذلك بين الأصحاب، و نقل غير واحد (٢) اتّفاق المتكلّمين على وجوب إتيان الواجب و المندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجههما، و نقل السيد الرضى قدس سرّه إجماع أصحابنا على بطلان صلاه من صلّى صلاه لا يعلم أحكامها، و تقرير اخيه الأجلّ علم الهدى قدس سرّه له على ذلك في مسأله الجاهل بالقصر. (٣)

بل يمكن ان يجعل هذان الاتّفاقان المحكيان من اهل المعقول و المنقول المعتضدان بالشهره العظيمه، دليلا في المسأله، فضلا عن كونهما منشأ للشكّ الملزم للاحتياط، كما ذكرنا. (٤)

ترجمه

### حکم تارک طریقین در صورتی که بنایش بر احتیاط باشد

اشاره

و اما آنکه به ما نحن فيه تعلّق داشته و مورد بحث ماست، همان اولی (یعنی عامل به احتیاط) است، و اما آن دوّمی (یعنی عامل به برائت مورد بحث کنونی ما نیست) و به زودی سخن از آن در بحث شروط برائت خواهد آمد. بنابراین ما می گوئیم:

ص: ۱۴

- ۱- راجع کتاب الطهاره للمصنّف ۲: ۳۵.
- ۲- كالمحقّق السبزواری فی الذخيره: ۲۳، و المحقّق الخوانساری فی مشارق الشموس: ۹۰، و انظر كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد، المقصد السادس، المسأله الخامسه فی الثواب و العقاب، الصفحه ۴۰۷-۴۰۸.
- ۳- انظر رسائل الشريف المرتضى ۲: ۳۸۳-۳۸۴، و راجع مبحث القطع ۲: ۷۲.
- ۴- راجع کتاب الطهاره للمصنّف ۲: ۳۱-۳۵.

جاهل ترک کننده دو طریق اجتهاد و تقلید که بنایش (در اعمالش) بر احتیاط است، بر دو قسم است، زیرا احراز واقع:

۱- گاهی احتیاج به تکرار عمل ندارد، مثل به جا آوردن سوره در نمازش از روی احتیاط (در جایی که نمی داند نماز با سوره واجب است یا بی سوره)، و غیر ذلک از موارد شک در شرطیت و جزئیت (مثل موارد شک در تکلیف، همچون شک در وجوب دعاء عند الھلال).

۲- و گاهی نیاز به تکرار عمل دارد چنانکه در (دوران بین) المتباینین چنین است، مثل جاهل به وجوب قصر یا اتمام، در مسیر چهار فرسنگی (در مسافرت) و جاهل به وجوب ظهر و جمعه بر او.

### رای شیخ اعظم در صورت اول:

اما (صورت) اول، اقوی (به نظر ما) در آن صحت است (یعنی مکلف بدون اجتهاد و تقلید می تواند عملش را به قصد احتمال وجه اتیان کند). چطور؟

بنابراین که: (به نظر من) قصد وجه در عمل (عبادی)، معتبر نیست و (ما) تحریر و تقریر این مورد را در فقه، در بحث وضو آورده ایم (راجع).

بله، اگر در معتبر بودن قصد الوجه (در عبارت) شک شود و دلیلی معتبر از جانب شرع و یا عرف، نزد (مکلف) قائم نشد که حکم نماید به تحقق عبادت بدون قصد وجه (و در شک بماند)، مقتضای احتیاط لازم، حکم به عدم اکتفای احتیاط است در عبادت جاهل (یعنی باید برود دنبال اجتهاد و یا تقلید). حتی بنا بر رأی مختار خود ما (که در آن قائل شدیم به) اجرای براءت در شک در شرطیت. چرا؟

زیرا این شرط، در حدّ سایر شروط مأخوذه در مأمور به که تحت امر (وارده) واقع می شوند، نیست، تا اگر در تعلق این الزام به آن، از جانب شارع شک شود عقل حکم به قبح مؤاخذة ای کند که مسبب از ترک آن است و نقل (یعنی حدیث بگوید) این از مکلف مرفوع است، بلکه این شرط (یعنی نیت وجه)، بنا بر معتبر بودنش، شرطی است برای تحقق اطاعت (نه مأمور به) و اسقاط مأمور به و خروج مکلف از عهده، و روشن است که:

در صورت شک در (تحقق اطاعت) ناگزیر از احتیاط و انجام مأمور به است بر وجهی که برای او قطع حاصل شود که از عهده (تکلیفی که بر او واجب بوده است) برآمده است.

به طور خلاصه: پس حکم شک در تحقق (یافتن) اطاعت و خارج شدن از عهده (تکلیف) بدون قصد وجه، غیر از حکم شک در این است که آیا امر مولی به نفس صلوات تعلق گرفته است، آن هم لا بشرط طهارت و یا به شرط طهارت؟

و (اما) مختار ما (شیخ) در دومی (اجرای) برائت است، و (آنچه) در اولی متعین است احتیاط است.

اما انصاف این است که:

(اصلاً) این شک در تحقق اطاعت بدون قصد وجه (و یا نیه الوجه) تحقق نمی یابد (بلکه احتمال الوجه نیز کفایت می کند)، چرا؟

به خاطر اینکه (در باب نحوه طاعت و نحوه معصیت طریقه عرف ملاک است) و عرف (هم بدون قصد الوجه) قطع به تحقق طاعت دارند، و کسانی را که مأمور به را به نیه الوجهی که در واقع ثابت است بجا می آورند (یعنی با احتمال وجه) مطیع به حساب می آورند و لو مکلف تفصیلاً بدان علم ندارد (بدین معنا که تفصیلاً نمی داند فلان عمل واجب است یا مستحب).

بله، انجام مأمور به، به قصد قربتی که مشترک میان وجوب و استحباب است، بدون اینکه آن قصد وجه واقعی را که برای عمل معلوم است، قصد نماید، اشکالی ندارد، و تفصیل این مطلب در فقه در کتاب طهارت آمده است.

مگر (اینکه بگوییم بله) احتیاط مستحب، عدم اکتفاء جاهل از اجتهاد و تقلید به احتیاط است (به تعبیر دیگر احتیاط این است که به احتیاط قناعت نکند و برود دنبال اجتهاد و تقلید).

به چه دلیل؟

۱- به دلیل اینکه قول به آن (یعنی مقدم بودن اجتهاد و تقلید بر احتیاط) در میان فقها شهرت دارد.

۲- و به دلیل تکیه کردن عدّه زیادی بر اتفاق اهل کلام بر انجام دادن واجب لوجوبه و انجام دادن مستحب لاستحبابه و یا انجام دادن واجب به وجه الوجوب (یعنی مصلحت ملزمه) یا انجام دادن مندوب به وجه الندب (یعنی مصلحت غیر ملزمه).

و نقل سید رضی از اجماع فقهای ما بر بطلان نماز کسی که نمازی می خواند که احکام آن را نمی داند، و تقریر و تأیید برادرش سید مرتضی علم الهدی از او بر ادعای آن اجماع در مسئله جاهل به قصر (که در سفر قصر واجب است).

۳- بلکه امکان دارد که این دو اجماع را که از اهل معقول و منقول یعنی سید رضی و سید مرتضی حکایت شده است، علاوه بر ادعائی که قبلاً بر شهرت عظیمه نمودند، در این مسئله دلیل گرفت، چه رسد که ما این شهرت و این اجماعات را منشأ این شک قرار دهیم که واجب کننده احتیاط است، کما ذکرنا.

ص: ۱۶



مراد از «و المتعلّق بما نحن فيه هو الأوّل، و أمّا الثانی ...» چیست؟

این است که: بحث از مقام ثانی که مربوط به اصل براءت است در باب شروط براءت خواهد آمد و لذا اکنون بحث ما در رابطه با شروط احتیاط در مقام اوّل است و آن این است که به طور کلی احتیاط بر دو قسم است، چرا که احراز واقع و احتیاط:

۱- گاهی مستلزم تکرار عمل نیست، مثل دوران بین الاقل و الاکثر، فی المثل، نمی دانیم که سوره در نماز واجب است یا نه؟ پاسخ داده می شود که به فرض وجوب، نیازی به تکرار عمل نیست، چرا که احتیاط به انجام اکثر است.

۲- و گاهی مستلزم تکرار عمل است، مثل دوران بین المتباینین، از قبیل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و ... زیرا که احتیاط به انجام اطراف شبهه است که هم باید ظهر را بخوانیم، هم جمعه، هم قصر بخوانیم، هم اتمام.

با توجه به مقدمه فوق مراد از «أمّا الأوّل، فالأقوی فیہ الصّحّه ...» چیست؟

می فرماید: قول قوی تر در این قسم این است که: قبل از فحص از دلیل معتبر، به دنبال احتیاط رفتن و اکثر را بجا آوردن صحیح بوده و بلامانع است. چرا؟

زیرا: اطاعت و امتثال امر مولی عند العرف و العقلاء بر این احتیاط و امتثال اجمالی صدق می کند و غرض مولی حاصل می شود، و لذا دلیلی برای لزوم تحصیل علم و یا ظنّ تفصیلی و به دنبال آن امتثال تفصیلی وجود ندارد.

پس انما الکلام در چیست و چه مانعی بر سر راه نظر فوق وجود دارد؟

در این است که: عند المشهور، در عبادات حین العمل، قصد وجه جزمی لازم است، در نتیجه کسی که قبل از فحص، اقدام به احتیاط کند، فاقد قصد وجه است.

پس: عبادت و یا به تعبیر دیگر عمل عبادی چنین کسی باطل است، اگرچه بعد الفحص و عدم دست یابی به دلیل معتبر، مانعی از احتیاط کردن او نمی باشد، و لذا شیخ در اینجا می فرماید: (بناء علی عدم اعتبار نیه الوجه فی العمل).

یعنی: اگر ما در اینجا فتوا به جواز احتیاط دادیم بر این مناسبت که قصد وجه را در عبادت معتبر و لازم ندانیم.

مگر در رابطه با اعتبار قصد الوجه چند نظر وجود دارد؟

دو نظر وجود دارد:

۱- مشهور قدما بر آن بودند که قصد الوجه در اعمال عبادی، حتی الامکان معتبر است و مراعات نکردن آن مبطل عمل می باشد.

۲- مشهور متأخرین از جمله خود شیخ معتقدند که در عبادات تنها قصد قربت معتبر است.

چرا؟

زیرا برای وجوب قصد قربت دلیل وجود دارد، و لکن دلیلی بر اعتبار قصد وجه نمی باشد.

چرا شیخ فرمود: «و الکلام فی ذلک قد حرّزناه فی الفقه...»؟

زیرا محلّ اصلی بحث در این مسئله نفی و اثباتا در فقه و در باب طهارت یا صلاه است، چرا که در آنجاست که سخن از نیت وضو و نماز می رود.

فی المثل:

۱- شهید اول رحمه الله در متن لمعه در باب نیت وضو بر اساس مشهور قدما فرموده است:

«مشملة علی قصد الوجه و التّقرّب به و الاستباحه». و هکذا در باب نیت نماز.

۲- شهید ثانی رحمه الله در شرح لمعه باب طهارت در همین مسئله بر اساس مشهور متأخرین فرموده است: «و لا شبهه فی اجزاء التّیه المشتمله علی جمیع ذلک و ان کان فی وجوب ما عدا القربه نظر لعدم نهوض دلیل علیه، و اما القربه فلا شبهه فی اعتبارها فی کلّ عباد».

پس مراد از «نعم، لو شکّ فی اعتبارها...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال است مبنی بر اینکه اگر مجتهدی در اینکه آیا قصد وجه در عبادات معتبر است یا نه مردّد شد و به هیچ دلیل معتبر شرعی و یا عرفی هم دست نیافت که بگوید آیا در عبادات نیز اطاعت و امتثال بدون قصد وجه محقق می شود یا نه حکم چیست؟ و لذا می فرماید:

چنین مجتهدی به حکم عقل و به مقتضای احتیاط لازم باید فتوی به لزوم فحص از دلیل و عدم اکتفا به احتیاط قبل از فحص مطلقا، یعنی چه در مباحث شک در شرطیت و جزئیت نسبت به جزء و یا شرط مشکوک احتیاطی باشد و چه برائتی.

سرّ مطلب در اینجا چیست؟

این است که: قصد وجه به عنوان یک شرط به فرض هم که معتبر باشد، با سایر شروط معتبره در عبادت از قبیل: وضو نسبت به نماز و یا استقبال نسبت به نماز و هکذا... تفاوت بارزی دارد و آن تفاوت این است که:

الف) شرایطی مثل وضو نسبت به نماز و یا استقبال نسبت به آن از جمله شرایطی هستند که مولی می تواند آنها را در متعلق خطابش اخذ کرده مثلاً بفرماید: صَلِّ مَعَ الطَّهَّارَةِ وَ الْاِسْتِقْبَالِ.

در نتیجه اگر ما نسبت به لزوم و اعتبار شرطی از این گونه شروط تردید کردیم دو صورت دارد:

ص: ۱۸

۱- اگر بعد الفحص به دلیلی اجتهاد دست نیافتیم به آن تمسک کرده می‌گوییم:

مولی در مقام بیان بود، علاوه بر اینکه سایر مقدمات حکمت نیز فراهم بود و لکن تبیین نکرد و صلاه را بدان شرط مقید نفرمود.

پس: قید زایدی نسبت به نماز در حصول غرض او دخالت ندارد.

۲- و چنانچه بعد الفحص دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه شد، به سراغ اصول عملیه می‌رویم، که اصل عملی در شک در شرطیت مثلاً وضو و یا استقبال، اصاله البراءه است. چرا؟

زیرا که ما تابع بیان شارع هستیم و اکنون که بیانی در این زمینه از جانب شارع نرسیده است:

۱- هم برائت عقلی جاری است، چرا که عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- هم برائت شرعی جاری است، چرا که رفع ما لا یعلمون.

و اما:

ب) شرایطی مثل قصد وجه و قصد قربت و ... از جمله شروطی هستند که به فرض لزوم و اعتبارشان، متعلق امر مولی واقع نمی‌شوند، یعنی مولی نمی‌تواند امرش را مقید به آنها کرده بفرماید: اقم الصلاه مع قصد الوجه و القربه و ...

سر مطلب در اینجا چیست؟

چنانکه در بحث الفاظ، در باب اوامر، در مباحث امور توصلی و تعبدی گفته آمد:

چنین تقییدی مستلزم دور و یا خلف است، و لذا می‌گوییم:

اگر فقیهی در اعتبار قصد وجه شک نماید، نمی‌تواند آن را نادیده گرفته و از اصل عدمی کمک بگیرد، بلکه باید احتیاط کرده:

۱- ابتدا به فحص از دلیل معتبر پردازد.

۲- بعد الفحص اگر از دلیل مایوس شد به احتیاط و امثال اجمالی اکتفاء کند. چرا؟

زیرا اگر ابتداء و بدون فحص عبادت را بدون قصد وجه انجام دهد خود شک می‌کند آیا عنوان اطاعت مولی و عبادت بر عملش صدق می‌کند یا نه؟

آیا به عنوان یک مکلف از عهده انجام وظیفه برآمده است یا نه؟

به عبارت دیگر:

آیا این عمل او محصل غرض مولی می باشد یا نه؟

بنابراین: در شك در محصل غرض و یا محصل عنوان، چنانکه قبلا هم گفته ایم باید احتیاط نمود. و لذا در ما نحن فیه پس از فحص از دلیل می توان به امثال اجمالی اکتفا نمود، چرا که عقل می گوید: الاشتغال الیقینی، یستدعی الفراغ الیقینی.

ص: ۱۹

اگر در ما نحن فيه فقیهی مثل مشهور قدما قاطع بود به اینکه قصد وجه در عبادات معتبر است چه باید بکند؟

باید فتوی بدهد به اینکه در عبادات قبل از فحص، حق اکتفا به احتیاط و امتثال اجمالی را نداریم، بلکه باید فحص کرده و طبق دلیل معتبر و با قصد وجه و تمیز، مأمور به را انجام دهیم.

حال: اگر فقیهی مثل مشهور متأخرین از جمله شیخ قاطع باشد به اینکه قصد وجه در عبادات لازم و معتبر نیست، باید فتوی بدهد که:

در عبادات نیز همچون توصلیات، ابتداء و قبل الفحص عن الأدله می توان به احتیاط بسنده کرد و به دنبال امتثال تفصیلی نرفت، چنانکه حق هم همین است.

پس مراد از «لکنّ الانصاف...» چیست؟

این است که: شیخ می فرماید: به نظر ما اصلا در تحقق عنوان اطاعت و امتثال امر مولی بدون رعایت قصد وجه، حتی در عبادات، شکی تحقق نمی یابد تا اینکه جای چنین مباحثی باشد، بلکه ما قاطع هستیم به عدم لزوم قصد وجه در عبادات.

دلیل شیخ بر این عقیده چیست؟

۱- فهم و قضاوت عرف و عقلاء عالم است، چرا؟

زیرا عند العرف اگر کسی مأمور به را علی ما هو علیه فی الواقع من الوجه انجام دهد او را مطیع و متمثل به حساب می آورند و دیگر کاری ندارند که آیا او علم تفصیلی به وجه عمل داشته است تا او را مطیع به حساب آورند یا اینکه نداشته است تا او را مطیع ندانند.

مراد از عبارت «علی ما هو علیه فی الواقع من الوجه» چیست؟

این است که: اگر عمل را انجام بدهد و نیتش این باشد که من به قصد وجه واقعی عملم را انجام می دهم و لذا واقع هرچه باشد، قبول دارم، چه وجوب و چه استحباب.

۲- گذشته از آن مکلف در انجام عمل اصلا نیازی به قصد وجه واقعی ندارد تا اینکه حتما علی ما هو علیه فی الواقع را در نیت خود خطور بدهد، بلکه کافی است که عبادت را به قصد قربت مشترک انجام دهد، چرا که عمل واجب باشد مقرب است، مستحب هم باشد، مقرب است. بلکه حتی اگر او علم تفصیلی به وجه عمل هم داشته باشد، بدین معنا که فلان جزء به طور معین واجب است و احتمال استحباب ندارد، باز هم نیت وجوب کردن معتبر نیست، تا چه رسد به موارد علم اجمالی و تفصیلی.

پس: تکلیف ما که قاطع به عدم اعتبار قصد الوجه در عبادات هستیم روشن است، و لذا مأمور به را علی ما هو علیه فی الواقع

من الوجه انجام می دهیم.

ص: ۲۰

پس مراد از «أَلَا إِنَّ الْأَحْوَاطَ عَدَمُ اكْتِفَاءِ الْجَاهِلِ ... بِالْإِحْتِيَاظِ» چیست؟

این است که شیخ می فرماید: با اینکه ما قاطع به عدم مراعات قصد وجه بوده و گفتیم که الاقوی فیہ الصّحّہ و لکن احتیاط را از دست نداده می گوییم:

احتیاط مستحب این است که: مکلف جاهل به واقع حق ندارد بدو به احتیاط تنها اکتفا کرده و به دنبال اجتهاد و یا تقلید نرود.

سر مطلب در اینجا چیست؟

این است که:

۱- از طرفی شهرت محصله قدما بر اعتبار قصد وجه در عبادت قائم است، چنانکه ما خود نیز چنین شهرتی را تحصیل کرده ایم و صرفاً منقول نمی باشد.

۲- از طرف دیگر بسیاری از فقها از جانب اهل کلام و اهل معقول نقل اجماع کرده اند بر این که، مکلف باید عبادات واجبه را به نیت وجه النذب انجام دهد.

از طرفی هم سید رضی و سید مرتضی که هر یک از اهل منقول اند، در موردی نقل اجماع نموده اند، فی المثل:

سید رضی رحمه الله در مورد مسئله نماز فردی که احکام نماز را نمی داند فرموده است:

فقهای ما اجماع دارند بر بطلان نماز او، و مرحوم سید مرتضی در مسئله جاهل به قصر این ادّعی اجماع را تأیید کرده است.

حاصل و نتیجه مطلب اینکه:

با وجود این شهرت عظیمه و این اجماعات منقوله و لو متواتر هم نباشند، به خود اجازه مخالفت صددرصد نداده و احتیاط را از دست نمی دهیم.

پس مراد از «بل یمکن ان یجعل هذان ...» چیست؟

در حقیقت بیان سومین وجه و یا دلیل بر مدّعی مزبور است و لذا می فرماید:

اگرچه تا به حال روی فتوای خود ایستاده ایم، لکن احتیاط را از دست نداده می گوییم:

بر اساس مباحثی که در باب حجیت اجماع منقول داشتیم امکان دارد که بگوییم:

می توان این اجماعات منقوله به علاوه آن شهرت عظیمه را دلیل محکمی بر لزوم اعتبار قصد الوجه دانست.



پس: باید قاطعانه فتوا به بطلان عبادات تارک طریق اجتهاد و تقلید بدهیم.

ص: ۲۱

و أما الثاني و هو ما يتوقّف الاحتياط فيه على تكرار العباده، فقد يقوّى في النظر أيضا:

جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العباده، بناء على عدم اعتبار تيه الوجه.

لكنّ الانصاف: عدم العلم بكفايه هذا النحو من الإطاعه الإجماليه، و قوّه احتمال اعتبار الإطاعه التفصيليه في العباده، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنّه هو الواجب عليه.

و لذا يعدّ تكرار العباده لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيّا عن سيره المتشرّعه، بل من أتى بصلوات غير محصوره لإحراز شروط صلاه واحده بأن صلّى في موضع تردّد فيه القبله بين أربع جهات، في خمسه أثواب أحدها طاهر، ساجدا على خمسه أشياء أحدها ما يصحّ السجود عليه، مائه صلاه مع التمكن من صلاه واحده يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثه، يعدّ في الشّرع و العرف لاعبا بأمر المولى.

و الفرق بين الصّلات الكثيره و صلاتين لا يرجع إلى محضّل.

نعم، لو كان ممّن لا يتمكّن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محمودا مشكورا.

و ببالي: أنّ صاحب الحقائق قدّس سرّه يظهر منه: دعوى الاتفاق على عدم مشروعيه التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي.

و لقد بالغ الحلّي في السرائر، حتّى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا، و لم يجوّز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاه عاريا على من عنده ثوبان مشتبهان و لم يجوّز تكرار الصلاه فيهما، مع ورود النصّ به لكن من طريق الآحاد؛ مستندا في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

و كما لا يجوز الدخول في العمل بانبا على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز بانبا

على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع و إلا أعاده.

و لو دخل فى العبادہ بتیہ الجزم، ثم اتفق له ما یوجب تردده فى الصحه و وجوب الإتمام، و فى البطالین و وجوب الاستئناف، ففى جواز الإتمام بانیا على الفحص بعد الفراغ و الإعاده مع المخالفه و عدمه، و جهان:

من اشتراط العلم بالصحه حین العمل كما ذكرنا؛ و لذا لم یجوز هذا من أول الأمر. و بعبارة أخرى: الجزم بالتيه معتبر فى الاستداه كالاتداء.

و من أن المضى على العمل مترددا بانیا على استكشاف حاله. بعد الفراغ؛ محافظه على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة واقعا على تقدير صحته ليس بأدون من الإطاعه التفصيليه، و لا ياباه العرف و لا سيره المتشرعه.

و بالجملة: فما اعتمد عليه فى عدم جواز الدخول فى العمل مترددا من السيره العرفيه و الشرعيه، غير جار فى المقام.

و يمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد فى الصحه ممّا وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول فى الصلاه؛ لعموم البلوى، كأحكام الخلل الشائع وقوعها و ابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردد فى الأثناء المضى و البناء على الاستكشاف بعد الفراغ؛ لأنّ التردد حصل من سوء اختياره، فهو فى مقام الإطاعه كالداخل فى العمل مترددا و بين كونه ممّا لا يتفق إلا نادرا؛ و لأجل ذلك لا يجب تعلم حكمه قبل الدخول؛ للوثوق بعدم الابتلاء غالبا، فيجوز هنا المضى فى العمل على الوجه المذكور.

هذا بعض الكلام فى الاحتياط

یعنی موردی که احتیاط در آن متوقف است بر تکرار عبادت (مثل علم اجمالی به ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام...) پس گاهی نیز تقویت می شود، جایز بودن ترک اجتهاد و تقلید، و رفتن به طرف احتیاط با تکرار عبادت، با این بنا که نیت وجه (یعنی تمیز) در عبادت معتبر نمی باشد.

## پنجمین دلیل شیخ:

### اشاره

اما (حکم) منصفانه:

۱- عدم علم (و یقین من)، به کفایت این نحو از اطاعت اجمالی، و قوی بودن اعتبار اطاعت تفصیلیه در عبادت است، به اینکه مکلف در هنگام اشتغال به انجام عملی که بر او واجب است، بداند که آن عمل همان عملی است که بر او واجب است.

۲- و لذا: تکرار عبادت به خاطر احراز واقع، در صورت توانایی بر علم تفصیلی به آن، بیگانه از سیره مستمره اهل شریعت به شمار می آید، بلکه کسی که جهت احراز واقع (و یا شروط) یک نماز، نمازهای متعدّد بجا می آورد به این صورت که صد (۱۰۰) نماز می خواند، در موردی که قبله در آن مردد میان چهار طرف است و در پنج لباسی که یکی از آنها پاک است و درحالی که سجده کننده بر چیزهایی است که یکی از آنها از جمله اشیائی است که سجده بر آنها صحیح است، درحالی که قادر است به خواندن یک نمازی که اجتماع شروط ثلاثه یعنی (قبله، ثوب و مسجد) را (با پرسش و تعلیم) تفصیلاً در آن می داند، در عرف و شرع بازی کننده با امر مولی شمرده می شود.

و تفاوت میان نمازهای کثیره و دو نماز، بازگشت به امر محصلی ندارد (و منطقی نیست).

۳- بله، اگر مورد از مواردی باشد که امکان علم تفصیلی بدان نیست، احتیاط از جانب مکلف پسندیده و مشکور است.

## اولین مؤید شیخ بر حکم مزبور

به نظرم می آید که: صاحب حدائق رحمه الله در صورت توانایی (بر تحصیل) علم تفصیل، ادّعی اجماع بر عدم مشروعیت تکرار عمل نموده است.

و به تحقیق ابن ادریس رحمه الله در سرائر (در این مسئله) مبالغه فرموده است، تا آنجا که معتبر بودن شرطی (که برای مکلف) مجهول تفصیلی است را ساقط کرده است و تکراری که احرازکننده آن شرط مجهول باشد را جایز ندانسته است.

و لذا نماز را برای کسی که در لباس مشتبه به طهارت و نجاست دارد به صورت عریان (بدون جامه) واجب دانسته است و تکرار نماز در آن دو لباس را جایز ندانسته است با اینکه (در این رابطه) روایتی هم وارد شده که در دو جامه نماز بخواند، و لکن (این روایت) خبر واحد است (و او خبر واحد را حجت نمی داند)، و مستند ایشان (بر فتوای فوق) در این مسئله (که ما باید از خیر شرط در صورت مجهول بودنش بگذریم) وجوب مقارنت عمل واجب با قصد وجه تفصیلی است (یعنی شرعا واجب است که عمل واجب همراه با قصد وجه تفصیلی انجام پذیرد و قصد وجه اجمالی کافی نیست و لذا باید یک بار انجام دهد تا حين الفعل چنین قصدی برایش محرز شود).

و همان طور که ورود در عبادت با قصد اینکه آن قدر تکرار کند تا واقع را احراز کند جایز نیست، همچنین ورود در عبادت با این بناگذاری که فعلا- عمل را با فلان خصوصیت انجام می دهم و پس از فراغت از عمل به فحص می پردازم، آن گاه اگر عمل مطابق با واقع در آمد فهو المطلوب و گرنه اعاده خواهم کرد، صحیح نمی باشد (چرا که به قصد وجه تفصیلی لطمه می زند و حال آنکه قصد وجه تفصیلی لازم المراءاه است).

حکم کسی که جازما بالتیه وارد نماز می شود و در اثنای آن دچار تردید می گردد:

اگر (مکلف خود را عارف به مسئله حساب کرده) و جازما بالتیه وارد عمل شود، سپس (در اثناء عمل) حادثه ای برای او رخ دهد که موجب شک و تردید او در صحت (عمل) و وجوب اتمام آن و در باطل بودن (عمل) و وجوب استیناف (یعنی از سر گرفتن عمل) می شود:

۱- در جواز اتمام عمل (با همین تردید) بنا بر فحص و تحقیق پس از فراغت از عمل و اعاده آن در صورت مخالفتش با واقع.

۲- و عدم جواز اتمام عمل (و قطع نمودن و از سر گرفتن عمل)، دو وجه (و یا دو قول) دارد:

(الف) یکی اینکه علم به صحت عمل در هنگام انجام آن چنانکه ذکر شده شرط است، و لذا از اول امر انجام چنین عملی (که همراه با تردید است) جایز نیست.

به عبارت دیگر: جزم به نیت در ادامه عمل معتبر است، چنانکه در ابتدای ورود به عمل معتبر است.

(ب) یکی اینکه اقدام در عمل درحالی که (مکلف) متردد است بنا بر روشن کردن حال و

وضعیت عمل پس از اتمام آن، به خاطر باطل نکردن عملی که در آن است، که حرمت آن (یعنی قطع العمل) برایش، بر فرض صحت عمل، واقعا محتمل است، (ارزشش کمتر از اطاعت تفصیلیه نیست، و نه عرف از آن ابا (و ممانعت) می کند و نه سیره متشرعه.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

آن دو دلیلی که من در عدم جواز ورود به عمل در حال تردّد بدان اعتماد کردم، یعنی سیره مستمرّه و لزوم لعب به امر مولی، در این مقام جاری نیست (چرا که عرف و شرع از چنین شیوه ای ممانعت نکرده اند).

### تفصیل شیخ در مسئله مزبور

سپس شیخ می فرماید، تفصیل:

۱- میان این حادثه ای که موجب تردّد (مکلف)، در صحت (عمل) می شود، از جمله حوادثی است که یاد گرفتن حکم آن قبل از ورود در نماز به دلیل عام البلوی بودنش بر مکلف واجب بوده، مثل احکامی که در خلال نماز پیش می آید و وقوعشان شایع بوده و مکلف مبتلای به آنهاست.

(مثل شکّیات و سهویّات).

و لذا برای کسی که شناخت و معرفت این احکام را ترک کرده است، اگر در اثناء عمل برای او تردید حاصل شود، جایز نیست که عمل را انجام دهد و بنا را بگذارد بر روشن کردن حال و وضعیت عمل پس از فراغت و انجام آن، چرا که این تردد از سوء اختیار او ناشی شده است.

پس: چنین کسی در مقام اطاعت مثل کسی است که از ابتدا مترددا داخل در عمل شده است.

۲- و میان اینکه این حادثه (و پیشامد) از آن حوادثی است که اتفاق نمی افتد مگر بسیار کم (مثل: قتل حیه و یا غرق شدن کسی ...) و (لذا) به خاطر این نادر الوقوع بودن، آموختن حکم آن قبل از ورود به عمل عبادی بر مکلف واجب نیست، چرا که (غالبا مکلف) اطمینان به عدم وقوع چنین اموری دارد.

پس: در اینجا اتمام عمل بر وجه مذکور جایز نیست.

مقدمه بفرمایید، مسئله مورد بحث در «الثانی» چیست؟

مواردی است که احتیاط در آنها مستلزم تکرار عبادت است، مثل علم اجمالی به ظهر و جمعه، قصر و اتمام و ...

مراد از «فقد یقوی فی النظر ایضا ...» چیست؟

این است که: در این فرض نیز می توان مثل فرض قبلی یعنی اقل و اکثر، به اطاعت اجمالی و احتیاط اکتفا نمود و لذا نیازی به دنبال کردن طریق اجتهاد برای کسی که مجتهد است و یا طریق تقلید برای کسی که مقلد است نمی باشد، بلکه می توان احتیاط کرد و میان دو عمل جمع نمود.

البته، مبنی بر اینکه قصد وجه جزمی را در عبادت شرط ندانیم و الا با تمکن از تحصیل آنجا را برای احتیاط نخواهد بود.

پس غرض شیخ از «لکن الانصاف: عدم العلم ...» چیست؟

این است که: با فرض تمکن از تحصیل علم تفصیلی و توانایی بر امتثال تفصیلی نمی توان به احتیاط اکتفا نمود و دست به تکرار عمل زد. چرا؟

زیرا:

۱- خود ما شک داریم و یا به تعبیر دیگر یقین ندارم که این نحو از اطاعت یعنی اطاعت اجمالی نیز کافی باشد، بلکه احتمال می دهم که در عبادات، امتثال تفصیلی لازم باشد، بدین معنا که:

مکلف باید در هنگام انجام عمل بداند و آگاه باشد به اینکه همین عمل معینا بر او واجب شده است، که چنین امری با احتیاط حاصل نمی آید.

و لذا: وقتی در لزوم قصد وجه جزمی شک نمودیم، باید جانب احتیاط را مراعات کرده، ابتدا به سراغ امتثال تفصیلی برویم و چنانچه این امتثال برای ما حاصل نشد به سراغ احتیاط برویم.

مراد از «و لذا یعدّ تکرار العباده لإحراز الواقع مع التمكن من العلم ...» چیست؟

این است که: در صورت تمکن مکلف از علم تفصیلی در رابطه قصد الوجه در عمل، تکرار عمل و اقدام به احتیاط با سیره مستمرّه اهل شریعت ناسازگار است و به عبارت دیگر:

مشرّعین با تمکن از امتثال تفصیلی به احتیاط و امتثال اجمالی اکتفا نمی کنند، بلکه به دنبال علم تفصیلی می روند.

بلکه در بسیاری از موارد اقدام به احتیاط و تکرار عمل جهت رسیدن به واقع مستلزم این است





که مردم بگویند او دین را بازیچه قرار داده است که چنین امری عقلا و نقلا قبیح است.

فی المثل:

اگر شخصی تفصیلاً نمی‌داند که قبله کدام است و لکن اجمالاً می‌داند که قبله در یکی از جهات چهارگانه است، چنانچه بخواهد احتیاط کند و به سراغ علم و یا ظنّ تفصیلی نرود باید چهار نماز به چهار طرف بخواند.

حال: اگر اشتباه الساتر نیز به این اشتباه القبلة اضافه شود، بدین معنا که به حسب فرض دارای پنج جامه و یا پیراهن است که اجمالاً می‌داند یکی از آنها پاک است و لکن تفصیلاً نمی‌داند که کدامیک از آنها پاک است، در این صورت باید:

برای احراز واقع پنج نماز در پنج ساتر لکن در هر یک به چهار طرف نماز بخواند که مجموعاً می‌شود بیست نماز.

حال: اگر اشتباه المسجد نیز به اشتباهات فوق اضافه شود بدین معنا که پنج مهر دارد که اجمالاً می‌داند یکی از آنها پاک است و لکن تفصیلاً نمی‌داند کدام یک از این پنج مهر است.

در اینجا نیز برای احراز واقع باید هر یک از بیست نماز مذکور را با این پنج مهر بخواند که در مجموع می‌شود صد نماز.

بنابراین: اگر این شخص بخواهد بنا را بر احتیاط بگذارد و شرط الاستقبال، طهارت الساتر و طهارت المسجد را مراعات نماید، شاید که مورد تمسخر دیگران هم واقع شود.

آیا در همه موارد اقدام به احتیاط و تکرار عمل چنین است؟

خیر، در مواردی هم تکرار عبادت به عنوان احتیاط مستلزم دو نماز است.

فی المثل:

شما شک داری که ظهر واجب است یا جمعه، اقدام به احتیاط کرده دو نماز می‌خوانی و لکن از آنجا که کسی میان حسن این قسم از تکرار و با قبح آن قسم قبلی از تکرار تفصیل نداده، اکتفا کردن به احتیاط تالی فاسد داشته و نمی‌توان بدان ملتزم شد.

پس مراد از «نعم، لو كان ممن لا يتمكّن من العلم التفصیلی...» چیست؟

این است که: بله، اگر مکلف بعد الفحص به یأس رسید و علم اجمالی او مبدّل به علم تفصیلی به یک طرف نشده می‌تواند اقدام به احتیاط کرده و بدان اکتفا نماید، چرا که در این صورت راه بهتری از راه احتیاط برای او وجود ندارد.

پس مراد از «و بیالی: أنّ صاحب الحدائق رحمه الله يظهر منه...» چیست؟

ذکر دو مؤید است برای مطالبی که ایشان قبل از نعم فرمود و لذا می‌فرماید:



۱- تا به آنجا که در خاطر دارم مرحوم صاحب حدائق دارد که از آن استظهار اجماع می شود، بدین معنا که ایشان ادعای اجماع کرده است بر اینکه کسانی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی هستند، حق احتیاط و تکرار عبادت را ندارند و تکرار در حق آنها مشروعیت ندارد.

۲- مرحوم ابن ادریس مدعی شده است که هر شرطی از شروط عبادت که برای ما تفصیلاً معلوم نباشد، آن شرط ساقط شده و ما حق نداریم که برای احراز آن اقدام به تکرار عمل کنیم.

فی المثل: کسی که دو پیراهن دارد و بالاجمال می داند که یکی از آن دو نجس است، حق ندارد که دو بار و هربار در یکی از آن دو لباس نماز بخواند، بلکه باید بدون پیراهن یک نماز به قصد وجه بخواند، گرچه روایتی هم وجود دارد که باید در دو جامه نماز بخواند.

چرا؟

زیرا: مرحوم ابن ادریس خبر واحد را حجت نمی داند و لذا بدان اعتنا نکرده و چنین فتوایی را داده است.

دلیل ابن ادریس رحمه الله بر این فتوایش چیست؟

می فرماید:

۱- لازم است که عمل واجب همراه با قصد وجه تفصیلی اتیان شود، چرا که قصد وجه اجمالی کفایت نمی کند.

پس: باید یک بار عمل را انجام دهد تا حین العمل قصد مزبور برایش محرز شود.

غرض از «و لما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على إحراز الواقع بالتكرار...» چیست؟

می فرماید: همان طور که ورود در عبادت به قصد اینکه از طریق تکرار واقع را احراز کند جایز نیست، همان طور هم ورود در عبادت با این قصد که فعلاً عمل را با فلان خصوصیت انجام می دهم و پس از انجام عمل به تحقیق پرداخته چنانچه علم مطابق با واقع درآمد که هو المطلوب و الا آن را اعاده می کنم، نیز جایز نیست. چرا؟

زیرا که به قصد وجه تفصیلی لطمه وارد می کند، درحالی که لازم المراعات است.

مراد از «و لو دخل في العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب تردده...» چیست؟

بیان فرعی دیگری است مبنی بر اینکه:

اگر کسی از آغاز جازم به صحت عبادت باشد و لکن در اثناء عمل برای او حادثه ای رخ دهد فی المثل تجشئی صادر شود و یا دچار خمیازه ای گردد و از اینجا به بعد تردید کند که آیا نماز صحیح است تا ادامه دهم؟ و یا باطل است و باید اعاده

کنم، چه باید بکند؟

آیا مکلف در اینجا می تواند بنا را بر فحص و تحقیق بعد العمل بگذارد و عبادتش را به آخر

ص: ۲۹

برساند با این نیت که پس از اتمام فحوص کرده چنانچه کشف خلاف شد عمل را اعاده کند یا نه؟

و لذا می فرماید سه قول در پاسخ به سؤال مزبور مطرح است:

۱- عبادت چنین کسی باطل می شود و لذا حق ندارد، آن را ادامه دهد و به آخر برساند، بلکه باید قطع کرده و دوباره عمل را از سر بگیرد.

چرا؟ زیرا:

الف: از لحظه ای که با تردید حرکت می کند عملش فاقد وجه جزمی است و در حکم همان کسی است که از اول با تردید وارد عمل می شود.

ب: از طرفی، قصد وجه جزمی همان طور که در ابتداء عمل لازم است، در استدامه عمل نیز معتبر و لازم است، و حال آنکه در اینجا چنین جزمی وجود ندارد.

پس: عمل او باطل است و يجب الاستیناف.

۲- چنین کسی می تواند با بناگذاری مزبور عملش را ادامه دهد و پس از اتمام عمل به فحوص پردازد:

اگر عملش مطابق با واقع و صحیح بود که فهو المطلوب و الا باید اعاده کند. چرا؟

زیرا:

در اینجا امر دائر است بین اطاعت و امتثال تفصیلی همراه با قصد وجه جزمی که با قطع عمل و استیناف آن به دست می آید و بین ادامه عمل و اتمام آن و رعایت قاعده «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» که با عمومش موارد مشکوکه را نیز دربر گرفته و حرمت قطع را می رساند.

بلاشک مواظبت بر شقّ دوّم کمتر از مراعات شقّ اولی نبوده و او می تواند به همین شق اولویت داده و عمل خود را ادامه داده تمام کند و سپس به فحوص پردازد.

چرا؟ زیرا:

اولا: دو دلیلی که قبلا برای لزوم قصد وجه جزمی یعنی سیره مستمرّه و لزوم لعب به امر مولی ذکر شده در اینجا جاری نمی باشد.

ثانیا: عرف و شرع از چنین شیوه ای ممانعت ننموده است.

پس مراد از «و یمكن التفصیل بین کون الحادث ...» چیست؟

در حقیقت بیان قول و یا پاسخ سوّم به سؤال قبلی است و لذا شیخ می فرماید:

امکان دارد که ما در این مسئله قائل به تفصیل شده بگوییم:

۱- یادگیری برخی از احکام به خاطر عام البلوی بودنشان قبل از عمل بر مکلف واجب است، مثل احکام شکوک نماز از قبیل شک در رکعات نماز.

ص: ۳۰

۲- یادگیری برخی از احکام نیز به خاطر نادر الوقوع بودنشان بر مکلف واجب نیست چرا که مکلف عاده و به طور معمول امکان حدوث آن را نمی دهد، مثل غرق شدن فردی در حین نماز مکلف، و یا ورود عقرب و یا مار در مکان نماز او ...

حال:

۱- اگر آن امری که در اثناء نماز مکلف رخ داده و سبب تردید او می شود که ادامه دهد و یا قطع کند از احکامی باشد که قبل از عمل واجب التعلیم است، مکلف باید در همان جا عبادت را قطع کرده و با قصد وجه جزمی یک عمل کامل انجام دهد. چرا؟

زیرا کسی که حکم چنین امری را نگرفته، مقصر است، و شرع مقدس به مقصر سخت گرفته است.

۲- و چنانچه آن حادث از قسم دوم یعنی احکامی است که واجب التعلیم نیست، مکلف می تواند با بناگذاری مذکور، عمل را ادامه داده به اتمام برساند، سپس تفحص نماید:

اگر عملش صحیح و مطابق با واقع بود که فهو المطلوب و الا اگر باطل بود باید آن را اعاده کند. چرا؟

زیرا مقصر نیست و شریعت در حق غیر مقصر تخفیف قائل شده است.

### **ذکر مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ**

جناب شیخ موضوع بحث در اینجا چیست؟

در شرایط عمل به اصول عملیه از جمله اصل احتیاط است.

شرایط عمل به اصل احتیاط چیست؟

هیچ شرطی ندارد، و کسی که عمل به احتیاط نماید عملش نیکو و پسندیده است.

پس انما الکلام در چیست؟

در تحقق موضوع احتیاط است، بدین معنا که احتیاط تو واقعا احتیاط باشد و لذا اگر در این مورد ایرادی وارد شود در جایی است که نیازی به احتیاط شما نیست.

مراد از پاسخ اخیر چیست و چه امری از آن فهمیده می شود؟

برخی گفته اند که چرا احتیاط نیازمند به یک شرط است و آن فحوص است قبل از احتیاط. یعنی چه؟

یعنی: اگر مجتهدی ادله را بررسی کند و چنانچه مقلدی به رساله مرجعت رجوع نما اگر دستوری راجع به مسئله پیدا نکردی

آنگاه عمل به احتیاط کن.

ص: ۳۱



جناب شیخ نظر شما راجع به مطلب فوق چیست؟

به نظر من، فحوص از آن جهت که فحوص است، شرط عمل به احتیاط نیست.

پس مراد حضرات در قول مذکور چیست؟

مرادشان این است که، احتیاط تو، قبل از فحوص، احتیاط نیست.

مگر احتیاط قبل از فحوص با احتیاط بعد از فحوص چه فرقی دارد؟

فی المثل شما نمی دانید که دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

اگر بخواهید بدون فحوص از ادله احتیاط کرده، اقدام به خواندن دعا بکنی، آیا دعا را با قصد وجه انجام می دهی یا بدون قصد وجه؟

اگر بگویند با قصد وجه انجام می دهیم، به شما گفته می شود این تشریح است، وجوب را از کجا آوردی؟

اگر بگویند بدون قصد وجه انجام می دهیم، گفته می شود لغو بوده و دیگر عبادت نیست.

اَمَا:

اگر ابتدا به دنبال ادله رفتی و پس از فحوص دلیلی بر وجوب دعای مزبور پیدا نکردی، دیگر قصد وجه در حق شما معتبر نبوده ساقط می شود، و لذا می توانید عمل را به احتمال وجه بجای آوری، بدین صورت که دعا عند الهلال را بجا می آورم احتیاطا قربه الی الله.

در این صورت یعنی بعد الفحص و الیاس عن الدلیل احتیاط است و می توانی اقدام به احتیاط بکنی.

جناب شیخ آیا شما نیز فحوص را قبل از احتیاط معتبر می دانید و یا اینکه احتمال الوجه را از اول کافی می شمارید؟

من در اینجا قائل به یک تفصیل هستم که پس از تفصیل پاسخ این سؤال را خواهم داد و لذا می گویم:

اگر مکلف می خواهد بدون اجتهاد و تقلید یعنی بدون فحوص در ادله دینش به احتیاط عمل کند، دو صورت دارد:

۱- تاره احتیاطش موقوف به تکرار است.

۲- و تاره احتیاطش موقوف به تکرار نیست.

آنجا که احتیاطش موقوف به تکرار است مثل:

۱- اینکه نمی داند ظهر واجب است یا جمعه، اگر بخواند احتیاط کند راهش تکرار است یعنی هم باید ظهر را بخواند، هم جمعه.

ص: ۳۲

۲- اینکه قبله بر او مشتبه شده و نمی داند که کدام طرف قبله است، اگر بخواهد احتیاط کند باید چهار نماز به چهار طرف بخواند.

و آنجا که احتیاطش موقوف به تکرار نیست مثل:

۱- اینکه نمی داند دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ که همان شک در تکلیف است، و ما احتیاط را در آن واجب ندانستیم، بلکه او می تواند دعا را استجابا و از روی احتیاط بخواند.

۲- یا اینکه در اقل و اکثر ارتباطی نمی داند که نماز نه جزئی واجب است یا ده جزئی، اگر بخواهد احتیاط کند، تکرار لازم ندارد، یک عمل را اتیان می کند و آن اکثر است.

حال:

آنجا که عمل به احتیاط موقوف به تکرار است و مکلف می خواهد روی احتیاط عمل را تکرار کند بماند برای بعد، تا بررسی کنیم که انسان در اینجا می تواند بدون فحص به احتیاط عمل کند و از روی احتیاط عمل را تکرار کند یا نه؟

و آیا آنجایی که می خواهد به احتیاط عمل کند و احتیاطش نیازی به تکرار ندارد نظر ما این است که: خیر در اینجا مکلف نیازی به فحص ندارد و می توان عمل را احتیاطا انجام دهد.

چرا؟

زیرا به نظر ما عبادت قصد وجه نمی خواهد، بلکه همان احتمال الوجه هم کفایت می کند.

فی المثل: وقتی نمی داند دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ می تواند بدون اجتهاد و تقلید و به قصد احتمال الوجه قربه الی الله دعاء را بخواند، احتیاطش، احتیاط است و عملش مشکور.

پس: اقوی این است که چنین احتیاطی نیازی به فحص ندارد و عمل مکفی است.

جناب شیخ نظر مشهور در این مسئله چیست؟

برخلاف نظر ماست، یعنی آنها معتقدند که عبادت قصد الوجه می خواهد و لذا مکلف نمی تواند بدون فحص اقدام به عمل عبادی کند، لکن بعد الفحص می تواند، چرا که در این صورت احتمال الوجه نایب مناب قصد الوجه شده و عمل مکلف می شود کامل.

جناب شیخ شما که گفتید احتیاط قبل الفحص در جایی که عمل نیاز به تکرار ندارد جایز است نظر خودتان را فرمودید و مشهور هم که گفتند احتیاط قبل الفحص جایز نیست بلکه بعد الفحص و الیأس عن الدلیل با احتمال الوجه جایز است نظر خودشان را گفتند، حال بفرمایید ببینیم اگر کسی شک نمود که آیا عبادت قصد وجه می خواهد یا نه؟ آیا احتمال الوجه در

عمل عبادی کفایت می کند یا نه؟ چه باید بکند و قاعده چیست؟

آیا قاعده این است که در اینجا بگوید ان شاء الله که عبادت قصد وجه نمی خواهد و فحص لازم

ص: ۳۳

نیست و یا اینکه احتیاط کرده بگوید، چرا در عبادت قصد وجه لازم است و برود دنبال فحص یعنی اجتهاد و تقلید؟

چنین کسی باید اصاله الاحتیاط را جاری کند.

جناب شیخ شما که در باب اجزاء و شرایط برائتی هستید، چطور در اینجا احتیاطی شدید؟

بله، در اینجا می گوئیم اگر کسی شك بکند وظیفه اش عمل به احتیاط است و لو در سایر جاها برائتی باشم. چرا؟

زیرا برخی از شرطها هست که در مأمور به اخذ شده و لکن برخی از شرطها به حکم عقل بعد الامر تولید شده اند، حال:

آنجا که گفتم اگر در شرط شك کردیم باید برائت جاری کنیم منظورمان شرطهایی بود که در مأمور به اخذ شده اند. فی المثل:

۱- اگر شك کردی که قبله در نماز شرط است یا نه؟ برائت جاری کن.

۲- اگر شك کردی که ستر عورت در نماز شرط است یا نه؟ برائت جاری کن.

اما در اینجا که می گوئیم اگر شك کردی احتیاط کن منظورم آن شرطهای بعد الامر است که از ناحیه حکم عقل صادر شده است، فی المثل:

۱- اگر شك کردی که نیت و یا تشکیلات نیت شرط عمل عبادی است یا نه؟ باید احتیاط کنی.

چرا؟

زیرا اگر در انجام نیت احتیاط نکنی از اول تا به انتهای عمل نگران خواهی بود که آیا اطاعت مولی کردم یا نه؟ و لذا مادامی که انسان یقین به اطاعت حاصل نکند نباید احتیاط را از دست بدهد.

جناب شیخ حکم منصفانه در اینجا چیست؟

این است که بگوئیم: احتیاط مستحب این است که: مکلف ابتداء اقدام به احتیاط یعنی انجام عمل از روی احتیاط نکند، بلکه ابتدا به دنبال فحص یعنی اجتهاد و تقلید برود.

چرا جناب شیخ، منشأ این حرف شما چیست؟

زیرا فتوای مشهور میان علمای ما این است که: انسان قبل از اجتهاد و تقلید، احتیاط نکند علاوه بر این شهرت از علمای معقول یعنی متکلمین نقل اجماع شده است بر اینکه مکلف با نیت کامل یعنی با قصد وجه انجام دهد و نه با احتمال وجه، چنانکه علمای منقول نیز از جمله سید رضی و سید مرتضی در علم فقه و اصول ادعای اجماع کرده اند بر اینکه مکلف باید به دنبال اجتهاد و تقلید رفته و عمل را با قصد وجه انجام دهد.



بله، اگر من به مدّعی خود یقین نداشتم، بر اساس شهرت مزبور و این اجماع معقول و منقول حکم به اشتباه بودن احتیاط کرده می‌گفتم مکلف باید به دنبال اجتهاد و تقلید برود و لکن یقین دارم که احتیاط در آنجایی که گفتم کافی است و دنبال اجتهاد و تقلید رفتن لازم نیست ولی خوب در رابطه با حضرات مماشات به خرج داده می‌گوییم، مستحب است که انسان برود دنبال اجتهاد و تقلید.

جناب شیخ نظر تان در رابطه آنجایی که احتیاط نیاز به تکرار عمل دارد مثل شک در متباینین که مکلف نمی‌داند ظهر واجب است یا جمعه، چیست؟

ابتدا به ذهن می‌آید که نماز گزار باید احتیاط کرده و تا نماز بخواند هم ظهر را و هم جمعه را و عیبی هم ندارد، چنانکه اگر در قبله نیز شک کند می‌تواند چهار نماز به چهار طرف بخواند نیازی هم به اجتهاد و تقلید نیست، لکن انصاف این است که:

خیر، در اینجا من همچون فرض قبلی قطع به چنین مطلبی ندارم که عرفا بشود به چنین کسی مطیع گفت و احتیاط او را حسن دانست، بلکه نظرم در اینجا این است که باید آن طرف قضیه را تقویت کرده بگوییم:

خیر قبل از فحوص و رجوع به اجتهاد و تقلید، احتیاط و تکرار عمل صحیح نمی‌باشد.

پس: مکلف باید اول برود دنبال اجتهاد و تقلید، در صورتی که دستش از دلیل کوتاه شد آنگاه برود به دنبال احتیاط، این عیبی ندارد.

اگر در ابتدا گفتم که احتیاط خوب است لکن به شرط اینکه احتیاط تو احتیاط باشد.

به عبارت دیگر: احتیاط این است که: مکلف اول باید فحوص بکند، اگر بعد الفحوص، از ادله مایوس شد اقدام به احتیاط کند؟

جناب شیخ دلیلتان بر مدّعی اخیر تان چیست؟

۱- یکی این است که خودم در اینجا شک دارم که آیا اگر بدون فحوص، اقدام به احتیاط کرده عبادتم را بدون قصد وجه انجام دهم، عمل مکفی است یا نه؟

به عبارت دیگر: در مطالب پیشین گفتم: اگر در شرایطی که تحت الامر است شک بکنیم باید برائت جاری کنیم، و لکن اگر در شرایطی که تحت الامر است شک کنیم به نظر من باید احتیاط نموده منتهی: در فرض قبلی گفتم که شک ندارم تا نیازمند به احتیاط باشم و لکن در این فرض خودم هم شک دارم.

و لذا وقتی که در اینجا شک بکنم، مقتضای احتیاط این است که: احتیاط نکنم و به عبارت دیگر احتیاط این است که:

۱- باید به دنبال اجتهاد و تقلید رفت و نه به دنبال احتیاط.

۲- اینکه سیره مستمره علما بر این است که در عبادات قصد تعیین و قصد تمییز شرط است و لذا ابتداء عمل را از روی احتیاط تکرار نمی کنند، بلکه ابتدا به دنبال اجتهاد و تقلید می روند.

۳- اینکه وقتی مکلف قادر بر اجتهاد و تقلید است و لکن به دنبال اجتهاد و تقلید نمی رود و مرتباً اعمال عبادی را تکرار می کند مورد مذمت عرف قرار می گیرد، چرا که فکر می کنند او به این شکل عبادات را ملعبه قرار داده است.

بنابراین با این سه وجه ادعا می کنم که قبل الفحص، تکرار عبادت از روی احتیاط درست نیست.

جناب شیخ اگر کسی جازماً بالتیّه وارد عمل شود و بگوید فلان عمل را بجا می آورم قربه الی الله، به نحوی که اگر از او پرسیم که آیا شما از تمام اجزاء و شرایط عمل مطلع هستی بگوید: بله، وظیفه ام را می دانم و لکن در اثناء عمل در اثر عارق زدن یا خمیازه کشیدن به تردّد بیفتد که آیا عملم درست است یا نه؟ چه باید بکند؟

در پاسخ شما می گویم: اگر از اوّل چنین تردیدی داشت به نظر من وظیفه اش اجتهاد و تقلید است، و لذا یا باید برود مجتهد بشود و یا اینکه برود رساله مرجعش را ببیند.

اما اکنون که پس از جزم، در اثناء نماز دچار شک و تردید شده است می گویم:

در اینجا دو قول و یا وجه است:

۱- یک وجه اینکه بله می تواند عملش را تمام کند، چرا که او از اوّل جازماً بالتیّه وارد عمل شده است و تردیدی نداشته است و این جازماً بالتیّه بودن به عمل او روح داده است و عبادتش ذی روح است و لذا تردید در اثناء عمل بی معناست و لذا می تواند نمازش را ادامه داده تمام کند، بعد از آن فحص کرده ببیند عملش مطابق واقع بوده یا نه؟

اگر باطل بوده که باید اعاده کند و الا هیچ.

۲- قول دیگر این است که: الجزم بالتیّه كما أنه معتبر ابتداء، معتبر استدامه یعنی:

جزم به نیت همان طور که از اوّل معتبر است، یعنی اگر از اوّل مردّد باشی حق ورود به عبادت را نداری، استدامه هم معتبر است.

پس: اگر در اثناء عمل تردید نمودی باید عمل را قطع کرده، حکم مسئله را یاد گرفته و آن را جازماً بالتیّه بجا آوری.

جناب شیخ نظر خود شما در پاسخ به سؤال مذکور چیست؟

ما قائل به تفصیل هستیم، یعنی از چنین مکلفی می پرسیم این تردید و نگرانی که در اثناء





مسئله برای شما پیش آمده عام البلوی است و یا نادر الوقوع؟

اگر بگویند عام البلوی است مثل شکایات نماز و سهویات آن، به او می‌گوییم تو مقصّر به حساب می‌آیی، چرا که نرفته‌ای و این مسأله عام البلوی را یاد بگیری.

پس: باید عملت را قطع کرده، بروی مسئله را یاد بگیری و سپس آن را انجام دهی.

اگر بگویند نادر الاتفاق است مثل غرق شدن بچه درحالی که او نماز می‌خواند، به او می‌گوییم:

عمل تو درست است، بخوان و برو، چرا که مقصّر نیستی، چون مسئله از اموری نیست که به ذهن شما خطور کند که چنین حادثه‌ای در اثناء نماز شما رخ خواهد داد تا که شما ابتدا بروی عملیات غریق نجات را یاد بگیری و سپس بیایی نمازت را بخوانی تا چنانچه چنین اتفاقی افتاد اقدام به آن را بلد باشی.

خیر، عمل شما به لحاظ عرف اطاعت به حساب آمده و صحیح است.

### حاصل آراء شیخ و نقطه نظرات حضرت امام خمینی

۱- شیخ رحمه الله در مورد عمل به اصل احتیاط فرمود:

ظاهراً در عمل نمودن به احتیاط، چیزی بیش از تحقق موضوع آن شرط نیست.

در تحقق موضوع نیز کافی است که آن حکم واقعی که شک در موردش به وجود آمده، با احتیاط کردن احراز شود، و لو دلیل اجتهادی نسبت به واقع، برخلاف احتیاط وجود داشته باشد، چرا که وجود خبر صحیح بر عدم وجوب چیزی، مانع از احتیاط کردن در آن نیست. چرا؟

زیرا ادله رجحان احتیاط عمومیت دارد، نهایت اینکه بگوییم آن احتیاط واجب نیست.

نکته: حضرت امام خمینی نسبت به شرط مزبور اظهارنظری فرموده و علی الظاهر مخالفتی با شرط لزوم تحقق موضوع در عمل به اصل احتیاط ندارند.

۲- شیخ رحمه الله در رابطه با احتیاط فرمود: مقتضای احتیاط این است که:

اگر کسی جاهل به دو طریق اجتهاد و تقلید است، نباید به احتیاط اکتفا کند، چرا که مشهور میان فقهای امامیه این است که عبادت تارک دو طریق اجتهاد و تقلید صحیح نمی‌باشد گرچه اجمالاً بداند که عبادتش مطابق با واقع است، و در این رابطه دو مؤید آورد.

۳- ایشان با لازم دانستن قصد وجه در عبادت، انجام دادن احتیاطی عبادات را، مشروط به فحص و جستجو از راه‌های شرعی

ای دانست که اثبات کننده وجه فعل می باشند، به این معنا که:

احتیاط کردن در عباداتی که صحت آنها بر قصد کردن وجه فعل بستگی دارد مشروط بر این است که مجتهد، راه های شرعی اثبات کننده وجه فعل هستند را مورد فحص قرار دهد، و در

ص: ۳۷

صورت عدم دست یابی به دلیلی که آن را اثبات کند، مجاز به احتیاط کردن است، چرا که قصد وجه در این صورت ساقط است و الا در غیر این صورت موضوع احتیاط محقق نمی باشد، که امثله آن ذکر گردید.

نکته: حضرت امام خمینی با نظر جناب شیخ در مورد قصد وجه در عبادت مخالفند، چرا؟

زیرا: اولاً: قصد وجه در فعل به معنای تعیین وجوب یا استحباب آن، لازم نیست چنانکه نظر خود شیخ نیز در ابتدا همین بود و لکن بعداً تغییر عقیده داد.

ثانیا: مسلماً که قصد وجه واجب باشد و با جهل به وجه الفعل نیز، قصد وجه ممکن باشد و فرقی نکند شکی که نسبت به وجوب و یا استحباب فعل وجود دارد، شک بدوی باشد و یا شک مقرون به علم اجمالی. و لکن جزم در نیت، چنانچه در عبادت شرط باشد، جز با علم تفصیلی ممکن نیست.

بنابراین: اشکال تنها در صورت شرط بودن جزم در نیت است، که نه دلیل عقلی بر آن دلالت دارد و نه دلیل نقلی.

و اما اینکه دلیل عقلی بر شرط بودن جزم درست نیست وجود ندارد به خاطر این است که:

۱- امر مقتضی انجام متعلق خود است با تمام قیدها و حدها، و جز با بجا آوردن متعلق خودش اقتضای چیز دیگری را ندارد.

۲- و در واجب تعبدی، قصد تقرب و اخلاص معتبر است و دلیلی بر اعتبار اموری از قبیل قصد امر و یا جزم در نیت، وجود ندارد.

بنابراین: وقتی که مکلف نماز را با تمام قیدهای شرعی آن از تکبیره الاحرام تا سلام، با احتمال مطلوب بودن آن برای مولی و تعلق گرفتن امر به آن انجام داد، در نزد عقل و عقلا مطیع است و بین او و کسی که آن عبادت را با علم به وجوب بجا آورده، فرقی نمی باشد، چنانکه عند العقل و العقلاء بین برانگیخته شدن با بعث و فرمان معلوم، و برانگیخته شدن با احتمال بعث و فرمان، فرقی نمی باشد، حتی اگر تحصیل علم تفصیلی ممکن باشد.

بنابراین: معیار عقلی در صحیح بودن عبادت، موافقت عمل انجام شده با مأمور به است.

و اما اینکه دلیل شرعی برای کسی که در مظان وجود دلیل های شرعی، تتبع و جستجو می کند آشکار است. (۱)

سپس حضرت امام خمینی، جزم در نیت را با نفی دلیل شرعی و عقلی بر آن نفرموده است، و

ص: ۳۸

به آن دلیل شرعی که جناب شیخ به آن تمسک می نمود یعنی اجماع فقها و متکلمین پاسخ داده، می فرماید: ادعای اجماعی که کاشف از دلیل معتبر تعیّدی در مثل این مسئله عقلی است و عند الفقهاء رایج است، از جمله چیزهایی است که خالی از گرافه نمی باشد.

۱- و اما در رابطه با اتفاق متکلمین در مسئله می فرماید:

به فرض وجود آن، جز به جهت عقلی بودن مسئله نمی باشد، چنانکه بعید نیست که اتفاق فقها هم مبتنی بر عقلی بودن مسئله باشد.

۲- و در رابطه با ادعای سید رضی رحمه الله به اینکه اصحاب ما بر باطل بودن نماز کسی احکام آن را نمی دانند، اجماع دارند می فرماید:

بعید نیست که مبتنی بر واضحیت عقلی اعتبار قصد وجه، نزد ایشان باشد چنانکه از محقق طوسی نقل شده که ادعای اجماع یا اتفاق کرده بر این است که استحقاق ثواب در عبادت بر نیت وجه بستگی دارد،<sup>(۱)</sup> با اینکه روشن است که قضیه استحقاق ثواب، عقلی است و نه شرعی.<sup>(۲)</sup>

و اما در رابطه با عباداتی که به صورت احتیاطی انجام می شود شیخ فرمود:

چنین عبادتی بر دو قسم است:

۱- یا احتیاط مستلزم تکرار عمل است، چنانکه با جهل به وجوب نماز ظهر و جمعه در عصر غیبت، یا جهل به جهت قبله، چند نماز می خواند.

۲- یا اینکه نیاز به تکرار عمل نمی باشد، چنانکه جاهل نسبت به وجوب سوره، آن را احتیاطاً بجا می آورد. و لذا شیخ: عمل احتیاطی در صورت اول را بازیچه قرار دادن امر مولی دانست و گفت: کسی که برای احراز شروط یک نماز، تعداد بی شماری نماز اقامه کند که به ۱۰۰ نماز رسید، و حال آنکه متمکن از اقامه نمازی است که تفصیلاً بداند که شروط سه گانه را دارد، چنین نمازی در عرف و شرع بازیچه گرفتن امر مولی محسوب می شود.

در نتیجه: جناب شیخ، عمل به احتیاط، در عباداتی که مستلزم تکرار است را مشروط به عدم تمکن از علم تفصیلی دانست و فرمود:

بنا بر معتبر نبودن نیت وجه، جواز ترک دو طریقه اجتهاد و تقلید و عمل کردن به احتیاط با تکرار عبادت، به نظر قوی می رسد، و لکن انصاف این است که:

علم به کافی بودن این گونه از اطاعت احتمالی وجود ندارد، و احتمال معتبر بودن اطاعت تفصیلی در عبادت، قوی است. چرا؟

١- ر. ك: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٥٥.

٢- انوار الهدايه، ج ٢، ص ٤٠٦-٤٠٧.

زیرا مکلف هنگام اشتغال به چیزی که بر او واجب است، بدانند همان کاری که می کند چیزی است که بر او واجب است، و لذا تکرار عبادت برای احراز واقع، در صورت تمکن از تحصیل علم تفصیلی به واقع، از سیره متشرعه بیگانه است... و چنانچه تمکن از علم تفصیلی نداشته باشد، تکرار عبادت از او پسندیده و مورد قدردانی است.

و اما: حضرت امام خمینی برخلاف نظر جناب شیخ:

احتیاط را مانع از تحقق عبادت نمی دانند، و لو مستلزم تکرار فعل عبادی باشد.

تقریر حضرت امام از شبهه مانعیت تکرار چگونه است؟

می فرماید اشکال این است که:

تکرار عبادت در چیزی که تحصیل علم تفصیلی نسبت به آن ممکن است، به بازی گرفتن امر مولی می باشد؛ و با آن عبادت چگونه تحقق پیدا می کند؟ آیا نمی بینی که اگر بنده ای بداند برای مولایش مطلوبی است که میان امور غیر مرتبط بسیاری مردد باشد، و با وجود امکان پرسیدن از مولی سؤال کردن را ترک نماید و اقدام به انجام اطراف علم اجمالی نماید، مثلاً به احتمال اینکه مطلوب مولی منعقد کردن مجلس عقد نکاح است گروهی از علما را دعوت کند؛ و به احتمال این که بعضی از خویشاوندان او از دار دنیا رفته اند، حمل کنندگان میت را باخبر نماید؛ و گروهی از حمالها، بناها و نجارها را بیاورد و همچنین، اسب، گاو، گوسفند و پرندگان را حاضر نماید؛ بازی کننده با دستور مولی به حساب می آید و با این کیفیت عمل کردن، مسخره کردن مولی است؟! با اینکه امکان پرسش و رفع اشتباه وجود داشته است.

پاسخ امام خمینی به شبهه مذکور چیست؟

دو پاسخ به شبهه مذکور داده اند:

۱- مثال ذکر شده از مثالهای جزئی است، و استنتاج کلی از مثالهای جزئی جایز نیست.

پس: ادعای (عبث و بیهوده بودن مطلق تکرار است) با این مثال اثبات نمی شود بلکه باید دلیلی بر اینکه مطلق تکرار، و عبث و بازی است، اقامه شود، که چنین دلیلی وجود ندارد.

۲- اگر فرض شود که بنده مورد نظر، در صدد مسخره کردن و اهانت نمودن به مولایش بوده و انگیزه اش در جمع کردن میان محتمل ها، احتمال امر مولی نبوده، بلکه انگیزه های دیگری مثل بازی کردن، بیهودگی و مسخره کردن، بوده است، در این صورت از محل بحث خارج است و به جهت چنین انگیزه ای، بلا- اشکال مستحق کیفر است، بلکه اگر معلوم تفصیلی را با چنین انگیزه ای بجا آورد، مستحق کیفر است.

لکن اگر فرض شود که بنده در صدد اطاعت مولی بوده و انگیزه اش در جمع کردن میان





محتمل‌ها، همان علم اجمالی به مطلوب مولی بوده است، در این صورت اگر در تکرار فعل عبادی غرض عقلایی وجود داشته باشد، اشکالی در آن نیست و چنانچه فرض شود، غرض عقلانی در آن نیست و در کیفیت اطاعت، بازیگر بوده است در صورتی که بجا آوردن اصل مأمور به جهت اطاعت مولی باشد، ضرری به عبادت بودنش نمی‌زند و تکرار از قبیل ضمیمه‌های مباح است و هیچ عبادتی از این ضمیمه‌ها که عبارتند از ویژگی‌های بیرون از حریم عبادت، به خلوص در عبادت ضرر داشته باشد لازم می‌آید که همه عبادت‌ها صحیح نباشند. چرا که امکان ندارد عبادتی از آنها خالی باشد.

بنابراین:

ویژگی‌هایی که در عبادت داخل نیستند، وقتی که به مأمور به ضمیمه شوند، با اینکه انگیزه انجام اصل مأمور به همان انگیزه الهی است، و انگیزه بجا آوردن آن ویژگی‌ها، غرض‌های دیگر عقلایی یا غیر عقلایی هستند موجب باطل شدن عبادت نمی‌شود، و حال آنکه تکرار از قبیل ضمیمه‌ها نیست، بلکه کارش راحت‌تر است چنانکه مخفی نیست.

آنچه گفته می‌شود، (که تکرار به بازی گرفتن امر مولی است).

۱- چنانچه مقصود این باشد که از امر مولی که اجمالا معلوم است، برانگیخته نمی‌شود، بلکه انگیزه اش مسخره کردن مولی و بازی گرفتن دستور اوست، این مورد از موضوع بحث خارج است.

۲- و اگر مقصود این باشد که با اینکه از دستور مولی برانگیخته می‌شود اما با امکان اکتفا کردن به یکی از آن‌ها، تکرار، سفیهانه است، می‌گوییم:

سفیهانه بودن عمل، موجب بطلان عبادت نیست، بلکه اگر فرض شود انگیزه اش در انجام ویژگی و خصوصیت عبادت، بازی و شوخی و وارد کردن سرور در قلوب حاضرین باشد، موجب بطلان عبادت نمی‌شود.

فی‌المثل: اگر مکلف نمازش را در نوک مناره‌ای بلند بجا آورد، درحالی که انگیزه اش در خصوصیت عبادت (نه در اصل آن) بازی باشد، عبادتش صحیح است.

نکته: از آنچه گفتیم به دست آمد که اگر تکرار به جهت احتیاط انجام شود، از چیزهایی است که اشکالی ندارد. (۱)

ص: ۴۱

و أمّا البراءة:

فإن كان الشكّ الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها،<sup>(١)</sup> وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي، فالتحقيق: أنّه ليس لها إلّا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلّة الشرعيه.

و الكلام: يقع تاره في أصل الفحص، و أخرى في مقداره.

ترجمه

### آنچه در عمل به براءت معتبر است:

۱- پس اگر این شکی که موجب رجوع (مکلف) به براءت است، از جهت شبهه در موضوع است، به تحقیق گذشت که چنین شکی مشروط به فحص از دلیلی که زایل کننده آن شبهه باشد نیست (یعنی برای اجرای اصل براءت در شبهه موضوعیه، شما نیازی به فحص قبل از اجرا جهت رفع شبهه نداری).

۲- و اگر شک مزبور از ناحیه شک در شبهه حکمیه شرعیه باشد (که فی المثل شما ندانی که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟)، تحقیق آن است که:

چنین شکی تنها یک شرط دارد و آن فحص و جستجوی مجتهد است از ادله شرعیه (قبل از اجراء براءت).

سپس می فرماید: بحث یک بار در اصل (وجوب) فحص است و بار دیگر در مقدار و میزان این فحص.

### تشریح المسائل

حاصل مطلب در «فإن كان الشكّ الموجب للرجوع إليها...» چیست؟

این است که:

۱- اگر شک از جهت شبهه در موضوع باشد، تمسک به اصل براءت مشروط به فحص از دلیل شرعی نیست.

فی المثل: نمی دانیم که آیا این اناء خلّ است یا خمر و یا آن مایع خارجی حلال است یا حرام؟

ص: ۴۲

---

۱- ما يعتبر في العمل بالبراءة عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية.

در این گونه موارد، اجراء اصاله البراءه مشروط به هيچ شرطي نبوده و نياز به تفحص و تحقيق از ادله اي كه رافع شبهه هستند ندارد، يعني نه اجتهاد لازم دارد و نه تقليد.

بلکه از همان اول کار که برای من مکلف شبهه ای پیش می آید، مجاز هستم که از اصل براءت استفاده کنم.

۲- امّا اگر شك از جهت شبهه در حکم باشد، تنها يك شرط دارد که عبارتست از تفحص و جستجو در يافتن دليل های شرعی برای شناختن حکم واقعه مشکوک الحکم.

فی المثل:

شك داریم که آیا اقامه برای نماز واجب است یا مستحب؟ آیا نگاه کردن به نامحرم حلال است یا حرام؟ آیا دعا عند الهلال واجب است یا نه؟

حال: اگر پس از فحص و تحقيق دليلی قاطع و یا اماره ظنیه معتبره ای بر يك طرف به دست آوردیم، برطبق آن عمل می کنیم و الا اگر پس از فحص از دست يابی به دليل مایوس شدیم، نوبت به اجرای اصل براءت می رسد.

نکته: در این گونه موارد جهت استفاده از اصل براءت و اجرای آن شرائطی مطرح شده است که جناب شیخ بعداً به پاره ای از آن شرایط اشاره خواهند کرد.

امّا آنچه از این شرائط مورد تأیید شیخ است، فحص از ادله احکام شرعیه است بدین معنا که هر جا به شبهه ای از شبهات حکمیه برخورد نمودیم، ابتدا وظیفه داریم که به دنبال فحص از ادله در منابع فقهی رفته و ابواب مختلف فقه را بررسی کنیم.

امّا پس از فحص، اگر دستمال از دليلی قاطع و یا اماره ظنیه معتبری بر يك طرف خالی ماند اقدام به اجرای اصل براءت می کنیم.

آیا رعایت شرط مزبور اختصاص به اجرای اصل براءت دارد؟

خیر، چنانکه بعداً به این مطلب اشاره خواهد شد، و لکن در اینجا به طور خلاصه پاسخ می دهیم که در تمام اصول علمیه عامه و خاصه و همچنین اصول لفظیه رعایت این شرط لازم است، و لذا نمی توان به محض برخورد با يك عام یا مطلق از کتاب و یا سنت و یا به مجرد برخورد به يك شبهه از این اصول لفظی و عملی استفاده نمود.

مراد شیخ از «و الکلام: يقع تاره فی أصل الفحص، و اخری فی مقدره» چیست؟

این است که: در رابطه با تفحص در دو مقام بحث و گفتگو می شود:

۱- اصل وجوب فحص؛ ۲- مقدار و اندازه فحص.



وجوب أصل الفحص(١) أما وجوب أصل الفحص، و حاصله: عدم معذوريّه الجاهل المقصر في التعلّم، فيدلّ عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلّه.

الثاني: الأدلّه الدالّة على وجوب تحصيل العلم، مثل آيتي: النفر للتفقه و سؤال أهل الذكر،(٢) و الأخبار الدالّة على وجوب تحصيل العلم(٣) و تحصيل التفقه،(٤) و الذمّ على ترك السؤال(٥).

الثالث: ما دلّ على مؤاخذه الجهال بفعل المعاصي المجهولة، المستلزم لوجوب تحصيل العلم؛ لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرّة العقاب:

مثل قوله صلّى الله عليه و آله في من غسل مجدورا أصابته جنابه فكّر فمات:

«قتلوه، قتلهم الله، أ لا سألوا، أ لا يّمموه».(٦)

و قوله عليه السّلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: «ما كان أسوأ حالك لو متّ على هذه الحالة»، ثمّ أمره بالتوبه و غسلها.(٧)

و ما ورد في تفسير قوله تعالى: فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ(٨)، من أنّه: «يقال للعبد يوم

ص: ٤٤

١- العنوان منّا.

٢- التوبه / ١٢٢ و النحل / ٤٣.

٣- الكافي ١: ٣٠، باب فرض العلم، الحديث ١، ٢، ٤ و ٥.

٤- نفس المصدر، الحديث ٦، ٧، ٨ و ٩.

٥- الكافي ١: ٤٠، باب سؤال العالم، الحديث ٢ و ٥.

٦- النصّ المذكور مأخوذ من روايتين: الاولى في من أصابته جنابه و هو مجدور، فغسّله فمات، و جاء فيها: «قتلوه، أ لا سألوا؟!»

ألّا يّمموه...»، و الثانية في من أصابته جنابه على جرح كان به فامر بال غسل فاغتسل، فكّر فمات، فقال رسول الله صلّى الله عليه و

آله: «قتلوه قتلهم الله...». (انظر الوسائل ٢: ٩٦٧، الباب ٥ من أبواب التيمّم، الحديث ١ و ٦)

٧- الوسائل ٢: ٩٥٧، الباب ١٨ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث الأوّل.

٨- الأنعام / ١٤٩.

القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهل عملت؟ وإن قال: لا، قيل له، هَلَّا تَعَلَّمْتَ حَتَّى تَعْمَلَ؟» (١).

و ما رواه القمى فى تفسير قوله تعالى: الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ: «نزلت فى من اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام و لم يقاتل معه»، «قالوا فىم كنتم قالوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فى الأَرْضِ» أى لم نعلم من الحقّ، فقال الله تعالى: «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (٢)، أى دين الله و كتابه واسعاً متسعاً، فنظروا فيه، فترشدوا و تهتدوا به سبيل الحقّ» (٣).

الرابع: أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام، الذى نظيره فى العرفيات ما إذا ورد من يدعى الرسالة من المولى، و أتى بطومار يدعى أنّ الناظر فيه يطّلع على صدق دعواه أو كذبها، فتأمل.

و النقل الدالّ على البراءة فى الشبهه الحكيمه معارض بما تقدّم من الأخبار الدالّله على وجوب الاحتياط حتّى يسأل عن الواقعه، كما فى صحيحه عبد الرحمن المتقدّمه، و ما دلّ على وجوب التوقّف بناء على الجمع بينها و بين أدلّه البراءه بحملها على صورته التمكن من إزاله الشبهه.

الخامس: حصول العلم الإجمالى لكلّ أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات و محرّمات كثيره فى الشريعه، و معه لا يصحّ التمسك بأصل البراءه؛ لما تقدّم من أنّ مجراه الشكّ فى أصل التكليف، لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف.

فإن قلت: هذا يقتضى عدم جواز الرجوع إلى البراءه فى أوّل الأمر و لو بعد الفحص؛

ص: ٤٥

١- أمالى الطوسى: ٩، المجلس الأوّل، و تفسير الصافى ٢: ١٦٩.

٢- النساء/ ٩٧.

٣- تفسير القمى ١: ١٤٩.

لأنّ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي. (١)

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكليف الواقعيه في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها، و إذا تفحص و عجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكليف فيها، فيرجع فيها إلى البراءة.

و لكن هذا لا يخلو عن نظر؛ لأنّ العلم الإجمالي إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف و عجزه عن ذلك، فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفه.

مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها، فتأمل و راجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهه التحريميه بالعلم الإجمالي.

ص: ٤٦

---

١- وردت في (ر) و (ص) زياده، مع اختلاف يسير، و هي: « فإن قلت: إذا علم المكلف بعدّه امور من الواجبات و المحرّمات يحتمل انحصار التكليف فيها، كان الشكّ بالنسبه إلى مجهولاته شكّا في أصل التكليف. و بتقرير آخر: إن كان استعمال جملة من الواجبات و المحرّمات تفصيلاً موجبا لكون الشكّ في الباقي شكّا في أصل التكليف، فلا مقتضى لوجوب الفحص و عدم الرجوع إلى البراءة؛ و إلّا لم يجر الرجوع إلى البراءة و لو بعد الفحص؛ إذ الشكّ في المكلف به لا يرجع فيه إلى البراءة و لو بذل الجهد في الفحص و طلب الحكم الواقعي». و وردت هذه الزياده في هامش (ت) و كتب عليها: « زائد»، و وردت في (ظ) مشوّشه.

## ادله وجوب فحص

### اشاره

و اما وجوب اصل فحص (در ادله و منابع)، و حاصل آنکه عبارتست از:

معذور نبودن مکلف جاهل مقصر در یادگیری (احکام خدای تعالی)، پس (اینک بیان) ادله ای که دلالت دارند بر وجوب این فحص:

### اجماع محصل قطعی

دلیل اول: اقامه اجماع قطعی است بر اینکه عمل (مکلف) به اصل برائت قبل از بذل و بکارگیری طاقت و توان (خودش) در ادله جایز نیست.

### ادله ای که دلالت بر وجوب تحصیل علم دارند

دلیل دوم: وجود ادله (بسیاری است) که دلالت بر وجوب تحصیل علم (بر مکلف) دارند مثل:

دو آیه شریفه نفر و آیه سؤال از اهل ذکر و دانایی، و اخبار فراوانی که بر وجوب تحصیل علم و وجوب تحصیل تفقه، و مذمت از ترک سؤال، دلالت می کنند.

### ادله ای که دلالت بر مؤاخذة جهال دارند

دلیل سوم: (ادله ای است که) دلالت دارند بر مؤاخذة جهالی که مرتکب (یک سری) معاصی شده اند، که برای آنها مجهول (و ناشناخته) بوده است، و این (مؤاخذة) مستلزم وجوب تحصیل علم (بر مکلف جاهل) است، به دلیل حکم عقل به وجوب پرهیز از ضررهایی عقاب، مثل:

۱- این سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حق کسی که مبتلا به آبله بوده و دچار جنابت شد (و طبق دستور افراد بی اطلاع) غسل کرد و سپس مبتلا به کزاز یعنی سرمازدگی شد، و حضرت فرمودند:

این ها او را کشتند، خدای بکشیشان، چرا نپرسیدند تا از حقیقت آگاه شوند؟ چرا او را امر به تیمم نکردند؟

۲- و مثل این سخن امام علیه السلام در رابطه با کسی که نشستن برای رفع حاجتش را در بیت الخلاء جهت شنیدن غنائی که از دیوار همسایه می رسید طولانی نمود، و حضرت فرمودند:

چقدر وضع و حال تو رقت بار بود اگر در همین حالت (یعنی معصیت الهی) می مردی، و سپس فرمان توبه و غسل توبه برای



او صادر فرمودند.

ص: ۴۷

۳- روایتی که در تفسیر آیه شریفه **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**، وارد شده است، به اینک:

روز قیامت به بنده ای (که جهت محاکمه آورده شده است) گفته می شود:

آیا حکم خدا را در دنیا می دانستی: اگر بگویند: آری، گفته می شود پس چرا عمل نکردی؟ و اگر بگویند: خیر، به او خطاب می شود که چرا نیاموختی تا عمل کنی؟ (و در هر دو صورت مستحق کیفر الهی است).

روایتی است که مرحوم قمی در تفسیر این سخن خدای تعالی که می فرماید:

**الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ** نقل می کند که این آیه شریفه راجع به گروهی است که از امام علی علیه السلام کناره گرفتند و در کنار او با معاویه نجنگیدند.

و در روز قیامت به آنها گفته می شود:

در دنیا چه حالی داشتید؟ می گویند: جزء مستضعفین فکری در زمین بودیم. یعنی نمی دانستیم که حق با کیست. به آنها خطاب می شود: آیا دین خدا و کتاب الهی روشن و گسترده نبود؟ چرا بود، اگر بدان توجه می کردید، شما را راهنمایی و هدایت کرد، راه حق را به شما نشان می داد.

### دلیل عقل

دلیل چهارم: اینکه عقل، فرد جاهلی را که قادر است بر استعلام احکام خدا در این مقام (یعنی احکام الهی) معذور نمی داند، مقامی که مشابه آن در عرفیات آنجایی است که اگر کسی وارد شود که ادعای رسالت از جانب مولی می کند و نامه ای آورده، ادعا می کند که بیننده این نامه از صدق ادعای او و یا دروغ بودن آن مطلع می شود. پس: تأمل کن.

و اما آن روایاتی که دلالت بر جریان اصل براءت در شبهه حکمیه دارند (یعنی حدیث رفع) معارضه دارند با اخباری که (قبلا) گذشت و دلالت می کرد بر وجوب احتیاط، در سؤال و پرسش از آنچه واقع است (و شما نمی دانید)، چنانکه در صحیحه عبد الرحمن که قبلا گذشت (و آمده بود که اذا ... حتی تعلموا) و (معارضه دارد با) ادله ای که دلالت می نمود بر وجوب توقف (از قبیل: الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکه) و نتیجه تعارض این ادله براءت با ادله احتیاط و توقف، جمع میان ادله احتیاط و توقف و جمع (این دو) با ادله براءت است به:

۱- حمل ادله احتیاط و توقف بر صورت تمکن (که مکلف قادر بر تحصیل علم است) و مرتفع کردن شبهه.

۲- و حمل ادله براءت بر کسی که از تحصیل علم ناتوان است (یعنی فحص می کند و لکن دستش از تحصیل علم به احکام کوتاه می شود).

دلیل پنجم: حصول و وجود علم اجمالی کبیر برای هر مسلمانی است، پیش از شروع در استعلام مسائل، به وجود واجبات و محرمات فراوانی در شریعت، که با وجود این علم اجمالی کبیر، تمسک به اصل براءت صحیح نمی باشد. چرا؟

زیرا گذشت که مجرای اصل براءت، شک در اصل تکلیف است (و نه) شک در مکلف به، و حال آنکه علم به اصل تکلیف وجود دارد.

اشکال: اگر (شما به عنوان مستشکل) بگویی:

این علم اجمالی کبیر، جایز نبودن رجوع به اصل براءت در اول امر را اقتضاء می کند و لو بعد الفحص باشد، چرا که این فحص در صورت این علم اجمالی، موجب جریان براءت نمی شود (بلکه موجب احتیاط می شود).

پاسخ: می گویم: آنچه اجمالا قبل الفحص معلوم است، وجود تکالیف واقعی در وقایعی است که (مکلف) قادر بر دست یابی به مدارک آنهاست (که این همان محدودیت است) و اگر (مکلف) تفحص کند، از دست یابی به مدارک آن واقعه ناتوان شود، آن واقعه از وقایعی که اجمالا علم به وجود آن تکالیف در آن محدوده وجود دارد، خارج می شود (یعنی از اطراف علم اجمالی خارج و داخل در شک بدوی می گردد)، و لذا در این گونه تکالیف رجوع می شود به براءت اما:

اشکال شیخ بر پاسخ مزبور:

اولاً: این پاسخ خالی از اشکال نیست، چرا که علم اجمالی (انسان مسلمان) در میان تمامی وقایع و احکام (اسلامی) است، بدون اینکه در تمکن و توانایی مکلف در وصول به مدارک آن وقایع و ناتوانی او از دست یابی به آن مدارک، مداخلت و خصوصیتی داشته باشد.

ثانیاً: ادعای اختصاص اطراف علم اجمالی به وقایع و تکالیفی که (مکلف) قادر بر دست یابی به مدارک آنهاست، حرف گزافی است (که نه آیه ای بر آن دلالت دارد و نه روایتی).

### نظر شیخ در رابطه با اصل این دلیل

می فرماید: از آن گذشته، این دلیل (یعنی علم اجمالی کبیر) که موجب فحص است (مربوط است به صدر اسلام و) قبل از استعلام (و بررسی و تحقیق) از تکالیف که انحصار (تکالیف) معلوم بالاجمال در آن احتمال داده می شود (و ما زاد بر آن می شود شک بدوی).

و لذا: تأمل کرده و مراجعه کنید به آنچه در رد استدلال اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمی ذکر نمودیم.



حاصل مطلب در «أما وجوب أصل الفحص، و حاصله...» چیست؟

بحث در مقام اول یعنی اصل فحص است و لذا می فرماید:

شخص جاهل مقصر در این رابطه معذور نخواهد بود، چرا که به نظر ما فحص از دلیل، در شبهات تکیه لازم است، و دلایلی بر وجوب این تفحص دلالت می کند:

دلیل اول: اجماع محصل قطعی است، یعنی علمای اسلام اعم از حضرات شیعه و سنی بر وجوب فحص قبل از اقدام به جریان براءت اتفاق نظر دارند، و چنین اجماع و اتفاقی بالاجماع حجت است.

دلیل دوم: وجود آیات و روایات فراوانی است که بر وجوب تفحص و رفتن به اجتهاد و تقلید دلالت دارند، و از ترک سؤال و تحقیق مذمت می کنند.

از جمله:

۱- آیه نفر که می فرماید: ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

۲- آیه سؤال که می فرماید: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.\*

۳- روایت شریفه: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه». (۱)

۴- و روایت شریفه: «أما يهلك الناس لأنهم لا يسألون». (۲)

۵- و یا روایت شریفه: «تفقهوا فی الدین فان من لم يتفقه، فهو اعرابی و...». (۳)

کیفیت استدلال به ادله مزبور در اثبات وجوب تفحص از ادله قبل از اجرای براءت را بنویسید؟

۱- اگر با وجود قدرت و توانایی بر تحصیل علم به احکام، مراجعه به اصل براءت عند الشبهه و قبل الفحص جایز بود، لازمه اش این بود که شارع مقدس تحصیل علم را در حق مکلف متمکن، واجب نکند:

۲- اللازم باطل، یعنی شارع مقدس تحصیل علم را در صورت مزبور واجب کرده است.

پس: الملزوم مثله، یعنی: فحص و طلب علم واجب است.

آیا مراد از تحصیل علم، خصوص علم به معنای یقین و اعتقاد جازم است؟

- ١- كافي، ج ٢، ص ٣٠، ح ١.
- ٢- كافي، ج ٢، ص ٤٠، ح ٢.
- ٣- كافي، ج ١، ص ٤٠، باب سؤال العالم.

خیر، امارات معتبره هم مورد نظر است، یعنی با تمکن از مراجعه به خبر واحد ثقه و دیگر طرق معتبره شرعیه نیز ما نمی توانیم در صورت برخورد با شبهه اقدام به اجرای براءت کنیم، و لذا تا زمانی که راه به سوی واقع و لو ظنی وجود داشته باشد جا را برای اصول عملیه وجود ندارد.

سپس اشاره به یک اشکال کرده که مستشکل می گوید:

علم اجمالی به واجبات و محرمات بسیار، مقتضی عدم جواز رجوع به اصل براءت از آغاز ورود به عمل است، حتی اگر پس از فحص هم باشد. چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی، فحص موجب جریان اصل براءت نمی شود.

نکته: حضرت امام خمینی:

۱- در پاسخ به دلیل اول شیخ یعنی اجماع محصل قطعی می فرماید:

ادّعی اجماع قطعی بر وجوب تفحص تمام نمی باشد، چرا که احتمال قوی وجود دارد که مستند اجماع کنندگان، همان دلیل عقلی باشد و نه دلیل شرعی. (۱)

بنابراین:

اجماع دلیل مستقلّی که کاشف از دلیل معتبری باشد، نیست تا در موارد مشکوک به آن تمسک شود و تفاوتی نمی کند که شبهه ابتدایی و یا مقرون به علم اجمالی باشد. (۲)

۲- و در نقد دلیل دوم شیخ که آیات و روایات از مستندات آن دلیل است می فرماید: بعید نیست ادّعا شود که دلالت آیات و روایات مذکور بر لزوم تفقه و تحصیل فهم عمیق نسبت به دین و فراگیری آن، دلالت ارشادی به حکم عقل باشد، و نه دلیل تأسیسی تعبیدی، مضافاً بر اینکه، هر گاه امر و دستور به عنوان های الی و آینه گونه (مثل تفقه و تعلّم) تعلق گیرد ظهور در مقدّمیت برای حفظ عنوان هایی دارد که جنبه استقلالی و ذاتی دارند.

پس: وقتی که گفته می شود: «تفقهوا فی الدین» و یا «طلب العلم فریضه» این دستورها، در وجوب مقدّمی برای حفظ کردن دین و احکام خدای تعالی و عمل به آن ظهور دارند.

ایشان در ادامه می فرماید:

در خود این ادله، شاهد هایی بر آنچه که ما گفته ایم وجود دارد، مثل آیه نفر که دلالت دارد بر اینکه: هدف نهایی وجوب تفقه در دین، احتذار شنوندگان است؛ و روشن است که خود ترساندن از عذاب قیامت و احتذار، مطلوب نیست، بلکه مطلوب، عمل کردن به احکام الهی است.

از طرف دیگر روایتی که در ذیل آیه فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ در دلیل سوم، وارد شده است،

ص: ۵۱

---

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۴۲۱؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۷۲.



صراحت دارد در این فراگیری تنها برای عمل کردن است و خودش غایت و هدف نهایی برای فراگیرنده نیست. (۱)

دلیل سوم: وجود ادله ای است که دلالت دارند بر مؤاخذه و عقاب کسانی که از روی جهالت مرتکب معاصی می شوند.

۱- مثل این سخن امام؛ در رابطه با شخصی که آبله زده بود و مبتلا به جنابت شده و از کسانی که با احکام آشنایی نداشتند از وظیفه او پرسیدند و آنان گفتند باید که غسل جنابت کند، او غسل کرده و دچار سرمازدگی شد و مرد، ماجرا را برای امام علیه السلام نقل کردند، حضرت فرمود:

این ها او را کشتند، خدای بکشیشان، چرا نپرسیدند تا از حقیقت آگاه شوند؟ چرا او را امر به تیمم نکردند؟

نکته: دو فراز از آخر حدیث در مقام مذمت از کسی است که نمی داند و نمی پرسد و اقدام به عمل می کند.

۲- و مثل این سخن امام علیه السلام: در رابطه با شخصی که جهالت به حکم شرعی داشت جهت قضاء حاجت به بیت الخلاء رفته بود، و در آنجا به صدای غنایی که از خانه همسایه می رسید گوش می داد، غافل از اینکه چنین استماعی حرام است، و لذا امام به او فرمودند: چقدر حال و وضع تو بد بود اگر در این حالت می مردی، سپس فرمان توبه و غسل توبه به او دادند.

۳- روایتی است از ائمه معصومین علیهم السلام در تفسیر آیه شریفه: *فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ*، مبنی بر اینکه: به بنده ای که برای محاکمه آورده شده گفته می شود: آیا حکم خدا را در دنیا می دانستی؟

اگر بگویید: بله، به او گفته می شود: پس چرا عمل نکردی؟ اگر بگویید: خیر، به او خطاب می شود که چرا نیاموختی تا عمل کنی؟

۴- روایتی است که مرحوم قمی در تفسیرش، در ذیل آیه شریفه: *الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ*، نقل می کند که می گوید:

این آیه راجع به گروه خوارج است که از حضرت علی علیه السلام کناره گرفته و در برابر معاویه نجنگیدند و دلالت دارد بر اینکه در فردای قیامت به این ها گفته می شود: فیم کنتم؟

یعنی: در (دنیا) در چه حالی بودید؟ قالوا کنا مستضعفین فی الارض، یعنی مستضعف فکری بودیم و لذا نتوانستیم حق و باطل را تشخیص دهیم.

به آنها خطاب می شود: *أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؟* یعنی: آیا دین خدا و کتاب

ص: ۵۲

الهی روشن و گسترده نبود؟، چرا آیات الهی و معیارهای شناخت بود و لکن شما بدان توجه نکردید، اگر مراجعه می کردید هدایت می شدید.

کیفیت استدلال به این اخبار در اثبات وجوب تفحص از ادله عند الشبهه را بنویسید؟

۱- جاهل به احکام الله اگر جهت رفع جهلش اقدام نکند، مستحق کیفر و عذاب است.

۲- عقاب بر واقعی که مجهول است مستلزم عدم جواز رجوع به اصل عند الشک است.

پس: کسی که جاهل به احکام الله است عند الشبهه بر او واجب است که به اجتهاد و یا تقلید رجوع کند.

مقدمه بفرمایید، جهل به حکم شرعی ناشی از چیست؟

۱- گاهی ناشی از تقصیر جاهل است، یعنی منشا جهل، عدم تعلم و فراگیری حکم شرعی می باشد.

۲- گاهی عدم دست یابی و بی خبر ماندن از احکام شرعی است، یعنی: مکلف در اینجا در تعلم و تحصیل حکم شرعی سعی و تلاش می کند، و حتی در مظانی که احتمال دارد حکم شرعی وجود داشته باشد، تتبع و تحقیق می کند، و لکن حکمی نمی یابد و نسبت به حکم واقعی آن واقعه، بی خبر می ماند و لذا ممکن است حکمی که بدان عمل می کند با حکم واقعی واقعه مخالف باشد.

بنابراین در این صورت: مخالفت با حکم واقعی از اراده مکلف ناشی نشده و در مخالفت خودش معذور است.

امّا: اینکه اگر بدون تحقیق و تفحص به مخالفت با حکم واقعی دچار شود، آیا معذور است یا نه؟ بستگی به وجوب یا عدم وجوب فحص و تحقیق دلالت می کند، تمام باشد، معذور نمی باشد.

با توجه به مقدمه فوق مراد از «انّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام...» چیست؟

میان چهارمین دلیل که یک دلیل عقلی است بر وجوب تفحص و لذا می فرماید:

عقل هر عاقلی مستقلاً حکم می کند به اینکه مکلف جاهلی که قادر بر استعلام احکام الهی است، اگر به فحص در منابع معتبر احکام شرعیه نپردازد بلکه در محتمل الحرمه و الوجوب، به اجرای برائت بپردازد، معذور نخواهد بود، و لذا اگر مرتکب معصیت مولی شود، عقابش حتمی است.

آیا این حکم عقلی مبتنی بر علم اجمالی در دلیل پنجم است؟

خیر، با فرض نبود علم اجمالی کبیر هم این حکم وجود داشته و مبتنی بر خود عقل است.

مراد از «الذی نظیره فى العرفیات...» چیست؟

این است که: بر مبنای حکم مذکور، همه عقلاء عالم بالاتفاق معتقدند که اگر کسی مدعی

ص: ۵۳

نبوت بود، و لو ما یقین اجمالی هم به صدق او نداشته باشیم و لکن باید احتمال صدق او را بدهیم و در نتیجه احتمال بدهیم که اگر به دستور او عمل نکنیم در قیامت عقاب بشویم و لذا:

به حکم اینکه دفع ضرر محتمل واجب، عقلاً باید در ادله و معجزات مورد ادعای او دقت کنیم تا حقانیت و یا عدم حقانیت او را مدلل قبول کنیم.

پس: عقل انسان متمکن در جهل مانده را چه در اصول دین، چه در فروع دین و چه در عرفیات، معذور نمی داند.

حاصل مطلب در «و الثقل الدالّ علی البراءه فی الشبهه الحکمیه...» چیست؟

دفع و یا پاسخ یک اشکال است، مبنی بر اینکه:

بله، درست است که عقل از باب وجوب دفع عقاب محتمل حکم به عدم معذوریت می کند، و لکن شارع مقدّس خود برای ما در برخی از امور مجوّز صادر نموده است و ما را از احتمال عذاب در امان داشته است، مثل: «رفع ما لا یعلمون»، و یا «کلّ شیء حلال...» یا «کلّ شیء مطلق...».

پس با وجود مؤمن شرعی، نیازی به تبعیت از عقل نیست، و لذا با این مؤمن دیگر نوبت به حکم عقل مستقل نمی رسد.

و لذا جناب شیخ می فرماید:

اخبار مذکور که دلالت بر اجرای براءت دارند، در تعارض با اخبار فراوانی هستند که به قول مطلق:

۱- ما را به احتیاط می خوانند، مثل: «خذ بالحائطه لدینک، أخوک دینک فاحتط لدینک».

۲- و یا دستور به توقّف می دهند، مثل: «قف عند الشبهه» و یا «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» و ...

پس مراد از «بناء علی الجمع بینها و بین ادله البراءه بحملها علی صوره التّمکن...» چیست؟

وجه الجمعی است که جناب شیخ به مقتضای قانون (الجمع مهما امکن) در میان این دو دسته از اخبار قرار داده و آن این است که:

اخبار احتیاط را مربوط به قبل از فحص دانسته و اخبار براءت را به پس از فحص از ادله و یأس از آن، در نتیجه:

هیچ گونه مانعی بر سر راه حکم عقلی مزبور نیست و لذا حکم به عدم معذوریت جاهل متمکن، منجز و قطعی است.

به عبارت دیگر جمع عرفی میان روایات احتیاط و ادله براءت مقتضی این است که:

حکم روایات احتیاط بر صورت تمکن و توانایی ازاله و از بین رفتن شبهه حمل شود؛



یعنی احتیاط در جایی واجب است که امکان ازاله شبهه وجود دارد؛ و تفحص راهی برای ازاله شبهه است.

نکته: حضرت امام خمینی نیز، جاهل به تکلیف را در صورت ترک تفحص معذور نمی دانند، چنانکه در این باره فرموده اند:

مناطق و ملائک قبح عقاب بدون بیان، از نظر عقل، اگرچه بیانی است که به مکلف رسیده باشد، ولی معیار رساندن بیان، رساندنش به گوش تک تک مکلفین و دیگر قوای ادراکی آنان نمی باشد، بلکه آنچه در این مسئله معتبر است، رساندن متعارف است؛ که البته به حسب تفاوت مولاها و بندگان و احکام، مختلف می شود.

پس: مولایی که برای تمام بندگانانش قانون وضع می کند، احکام را به وسیله پیامبران و فرستادگانش و کتابهایی که نازل کرده است و احادیثی که از انبیاء روایت شده و به واسطه کتابهایی که این احادیث در آن نوشته شده، می رساند، نه اینکه سخنان خود را به صورت نامه برای تک تک آنان به گوششان برساند.

بنابراین بیان کردن مولای قانون گذار، همان وضع کردن قانون و رساندن آن به پیامبران است.

۲- و ابلاغ پیامبران این است که: آن را به صورت متعارف در میان بندگان پخش نمایند، به این طریق که آن قوانین را به تعدادی از علما آموزش دهند و کتابت کرده در میان مردم پخش کنند.

پس اگر بیانی از ناحیه مولی نرسد و یا اینکه به پیامبر او برسد و لکن او تبلیغ نکند و یا به غیر شیوه متعارف تبلیغ کند، کیفر کردن به خاطر مخالفت مکلف با حکم شرع، کیفر بدون بیان می باشد.

اما: با وجود رساندن خداوند متعال و تبلیغ متعارف پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام و حفظ و نگهداری این احکام در رساله ها، اگر مکلف وظیفه اش را که همان تفحص و تحقیق است، رها کند و به مخالفت با حکم شرع دچار شود، کیفر و عقاب او عقاب بدون بیان نخواهد بود و عند العقلاء معذور نمی باشد.

بنابراین: عقل حکم می کند که در هنگام پیدایش شبهه، تفحص واجب است و برائت عقلی در این صورت جاری نمی شود. (۱)

ص: ۵۵

---

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۱؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۴۱۶؛ تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۶۵.

و اما دلیل پنجم و یا علم اجمالی این است که:

۱- هر مسلمانی پیش از استعلام مسائل شرعی و رجوع به منابع احکام جهت دست یابی به واجبات و محرمات، علم اجمالی دارد به اینکه واجبات و محرمات فراوانی در شریعت وجود دارد.

۲- با وجود این علم اجمالی، حق ندارد که ابتدا به ساکن و قبل از تفحص در این احکام به اصل براءت تمسک جوید.

زیرا محلّ و مجرای اصل براءت، موارد شک در اصل تکلیف است و نه موارد شک در مکلف به، چرا که شک در مکلف به جای احتیاط است.

پس: مکلف عند الشبهه الحکمیّه، قبل الفحص و الیأس، نمی تواند به اجرای براءت پردازد.

چه اشکالی به دلیل مزبور وارد شده است؟

اینکه: علم اجمالی به واجبات و محرمات بسیار، مقتضی عدم جواز رجوع به اصل براءت از ابتدای کار است، حتی اگر پس از فحص باشد، چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی، تفحص و جستجو موجب جریان اصل براءت نمی شود.

قلت: جناب شیخ در مقام پاسخ از اشکال مذکور می فرماید:

آنچه معلوم اجمالی است این است که: تکالیف واقعی در واقعه هایی وجود دارد که مکلف قدرت رسیدن به آنها را دارد.

حال: وقتی که مکلف تفحص کرد و از رسیدن به مدارک و مستندان واقعه ناتوان شد این واقعه از آن وقایعی که به وجود تکلیف در آنها علم اجمالی داشته است، خارج می شود؛ پس در این واقعه به اصل براءت رجوع می کند.

غرض از «و لکن هذا لا یخلو عن نظر...» چیست؟

این است که: شیخ پس از دفاع در مقابل شبهه مذکور و پاسخ به آن، دو اشکال و ایراد به این استدلال وارد می کند که عبارتند از:

۱- علم اجمالی دایره اش وسیع است و شامل تمام وقایع و افعال اختیاریه ما می شود و تمکن و عدم تمکن مکلف در رسیدن به مدارک و دلایل تکلیف، دخالتی در علم اجمالی ندارد.

بنابراین: اطراف علم اجمالی، به وقایعی که مکلف توانایی رسیدن به مدارک آن را دارد، اختصاص ندارد و ادعای اختصاص به آن وقایع، گزافه ای بیش نیست.

۲- علاوه بر این اشکال که به پاسخ مزبور وارد است، خود دلیل نیز مورد ایراد است و آن عبارتست از اینکه:

این دلیل، تفحص و جستجو کردن را تنها پیش از استعمال تعدادی از تکالیف که احتمال داده

ص: ۵۶



می شود، معلوم اجمالی منحصر در آن تعداد باشد را واجب می کند، و با استعلام آن تعداد، دیگر تفحص واجب نیست.

نکته: حضرت امام خمینی:

استدلال مذکور را جهت اثبات وجوب تفحص از تکالیف را نپذیرفته و آن را ضعیف توصیف کرده است و آن را از محلّ بحث خارج دانسته اند؛ چرا؟

زیرا بحث تنها در شرایط جریان اصل براءت است، نه در مکلف به، و لذا استدلال به علم اجمالی، خروج از موضوع بحث است.

۲- همچنین مناقشه جناب شیخ بر اینکه استدلال مذکور از جهتی اعم و از جهتی اخصّ از مدّعاست را متذکر شده و تعرّض هایی که نسبت به مناقشه جناب شیخ شده است را نیز پاسخ داده اند، و لکن خودشان متعرّض آن نشده اند و دفاعی هم از مناقشه نکرده اند. [\(۱\)](#)

ص: ۵۷

---

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۴۲۰-۴۱۶.

و كيف كان: فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع، من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً. و مناط عدم المعذوريه في المقامين هو: عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر.

ألا ترى: أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزه مدعى النبوه و عدم معذوريته في تركه، مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنه شك في المكلف به.

هذا كله، مع أن في الوجه الأول و هو الإجماع القطعي كفايه.

ثم إن في حكم أصل البراءه كل أصل عملي خالف الاحتياط

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءه مع ترك الفحص:

و الكلام فيه: إما في استحقاقه العقاب، و إما في صحه العمل الذي اخذ فيه بالبراءه.

**حاصل مطلب**

در هر صورت، عقل، جاهلی را که قادر بر فحص است (اگر در شبهه ای که در اصل تکلیف است بدون فحص دست به اجرای براءت بزند) معذور نمی داند، چنانکه کسی را که جاهل به مکلف به است و بالاجمال بدان علم دارد و لو بعد الفحص، معذور نمی داند (فی المثل اجمالا می داند که یک نمازی واجب است و لکن تعیین نمی داند که ظهر است یا جمعه؟).

**سز تشبیه مزبور**

این است که: ملاک معذور نبودن (جاهل) در این دو وجه، همان قبیح نبودن مؤاخذة جاهل در این دو وجه یا مقام است.

پس: احتمال ضرر اخروی به سبب ارتکاب به شبهه (در حق این گونه جاهل ها)، دفع نمی شود، به واسطه یک راهی که این آدم به واسطه آن در امتیت از ترتب ضرر باشد، (یعنی آدمی که فحص نمی کند مؤمن ندارد، چنانکه مکلفی که علم اجمالی دارد، مؤمنی جز احتیاط ندارد و در ما نحن فیه نیز مؤمنی جز فحص ندارد).

می بینید که عقلای عالم حکم کرده اند:

۱- به استقلال عقل (آدمی) در (حکم) به وجوب دقت و تفحص در معجزه کسی که ادعای نبوت کرده.

۲- معذور نبودن او در ترک این فحص و دقت نظر.

در حالی که استناد می کنند در حکم به وجوب دفع ضرر محتمل، و نه به شک در مکلف به (و علم اجمالی):

این دلیل چهارم، و تمام (مطالبی که در رابطه با آن مطرح شد، و در صورتی که مورد اشکال هم واقع شود)، وجه و دلیل اول که همان اجماع محصل قطعی است بر وجوب فحص کفایت می کند.

باقی می ماند بحث در حکم (کسی که) اخذ به براءت کرده و فحص را ترک نموده است و سخن در حق چنین کسی: یا در استحقاق عقاب اوست، و یا در صحت عمل اوست، عملی که با تمسک با براءت آن را شروع و انجام داده است.

فالمشهور: أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه، فإن لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب، و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلم.

أما الأول؛ فلعدم المقتضى للمؤاخذه، عدا ما يتخيل: من ظهور أدلّه وجوب الفحص و طلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى.

و هو مدفوع: بأنّ الاستفادة من أدلته بعد التأمل إنّما هو وجوب الفحص لئلا يقع فى مخالفه الواقع، كما لا يخفى.

أو ما يتخيل: من قبح التجزى، بناء على أنّ الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّه كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما صرح به جماعة منهم الشيخ فى العده (١) و أبو المكارم فى الغنيه (٢).

لكنّا قد أسلفنا الكلام فيه صغرى و كبرى.

و أمّا الثانى؛ فلوجود المقتضى، و هو الخطاب الواقعى الدالّ على وجوب الشىء أو تحريمه، و لا مانع منه عدا ما يتخيل: من جهل المكلف به، و هو غير قابل للمنع عقلا و لا شرعا.

أمّا العقل، فلا يقبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب، اذا علم أنّ بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى، و كان قادرا على إزاله الجهل عن نفسه.

١- العده ٢: ٧٤٣-٧٤٢.

٢- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.

أما النقل، فقد تقدّم عدم دلالة على ذلك؛ فإنّ الظاهر منها و لو بعد ملاحظه ما تقدّم من أدلّه الاحتياط الاختصاص بالعاجز.

مضافا إلى ما تقدّم في بعض الأخبار المتقدّمه في الوجه الثالث المؤيّده بغيرها، مثل روايه تيمّم عمّار المتضمّنه لتوبيخ النبيّ صلّى الله عليه وآله بإياه بقوله: «أفلا صنعت كذا»<sup>(١)</sup>.

و قد يستدلّ أيضا: بالإجماع على مؤاخذه الكفّار على الفروع مع أنّهم جاهلون بها.

و فيه: أنّ معقد الإجماع تساوى الكفّار و المسلمين في التكليف بالفروع كالاصول و مؤاخذتهم عليها بالشروط المقرّره للتكليف، و هذا لا ينفى دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حقّ المسلم و الكافر.

ترجمه

## عقاب جاهل مقصّر به دليل مخالفتش با واقع

### اشاره

مشهور این است که: عقاب چنین فردی (یعنی جاهل مقصّر) به خاطر مخالفتش با واقع است (البته در صورتی که چنین مخالفتی) اتفاق افتد، پس اگر عصیر عنبی را بدون فحص و تحقیق از حکمش بنویسد:

۱- در صورتی که این عصیر اتفاقا فی الواقع حرام نباشد، عقابی برای او نیست.

۲- و چنانچه عصیر مزبور حرام باشد، عقاب (این فرد) به خاطر شرب این عصیر (و مخالفتش با واقع است) و نه به خاطر ترک تعلّم، اما (علت حکم مسئله، عدم وجود مقتضی برای عقاب و مؤاخذه است، جز آنچه (توسط برخی به عنوان مقتضی) خیال می شود از جمله:

۱- ظهور ادلّه و جوب فحص و طلب تحصیل علم در وجوب است.

این تخیل دفع می شود به اینکه آنچه پس از تأمل و اندیشه از ادلّه و جوب فحص و تحصیل علم استفاده می شود این است که، وجوب فحص و تحصیل علم به خاطر این است که در مخالفت با واقع قرار نگیرد.

ص: ۶۱

۱- الوسائل ۲: ۹۷۷، الباب ۱۱ من أبواب التيمّم، الحديث ۸.

۲- یا آنچه (به عنوان) قبح تجزی خیال شده است، بنا بر اینکه اقدام بر چیزی که از ضررش در امان نیست (یعنی ضرر محتمل) مثل اقدام بر چیزی است که قطعی الضرر است، چنانکه جماعتی از علماء، از جمله شیخ طوسی در عدّه و ابو المکارم در غنیه به این مطلب تصریح کرده اند، لکن ما بحث در مشکل صغروی و کبروی این مدّعی را قبلاً به اتمام رسانیدیم (و گفتیم که ضرر محتمل دنیوی دفعش واجب نیست، لکن بقیه ضررها دفعش واجب است لکن واجب ارشادی که مخالفتش تجزی است و قبح تجزی هم فاعلی است و نه فعلی).

### [وجه اول] استدلال بر عقاب جاهل مقصر در صورت مخالفت با واقع

و اما (علت حکم) دوّمی (که براءت جاری کرد و مرتکب حرام یعنی ترک واجب شده است):

۱- وجود مقتضی عقاب است که همان خطاب واقعی (اجتناب عن الحرام و یا صلّ و یا اقرأ الدعاء عند رؤیه الهلال ...) است که دلالت بر وجوب این تکلیف دارد.

۲- نبودن مانع از عقاب مگر جهل مکلف به این خطاب (که توسط برخی به عنوان مانع) خیال می شود و حال اینکه اما اینکه عقلاً مانع نیست (به نظر ما) این نداشتن نه عقلاً مانع عقاب است و نه شرعاً.

به خاطر این است که مؤاخذه جاهل (مقصر که) تارک واقعی است، تفسیح نمی شود، چرا که می داند که بنای شارع مقدّس در رساندن احکام شرعی به نحو متعارف و معمول (بر بندگان) است که لازمه اش به دلیل برخی از دواعی و جهات (مثل: تنبلی و یا ندانستن معنای مطلب و ...) مخفی ماندن برخی از احکام است، در حالی که در برطرف کردن جهل و نادانی از خودش تواناست.

اما اینکه نقلاً (این جهل) مانع از عقاب نیست:

به خاطر عدم دلالت «رفع ما لا يعلمون ...» و ... است بر این گونه از جهل ها پس ظاهراً ادله براءت، و لو پس از مورد نظر قرار دادن مطالبی در رابطه با (ادله توقف و) ادله احتیاط، اختصاص به جاهل قاصر دارد و نه مقصر.

### وجه دوّم بر اینکه جاهل مقصر مستحق عقاب است

علاوه بر آنچه که در رابطه با بعضی اخبار در وجه سوّم گذشت (که در قیامت از او سؤال می شود چرا عمل نکردی، می گوید نمی دانستم، می گویند چرا نرفتی بیاموزی تا عمل کنی ...) که (این اخبار) به روایت دیگری مثل روایت تیمم عمار تأیید می شود که خود متضمّن توبیخ پیامبر است بر او با این سخنش که «أ فلا صنعت کذا».

اشاره

گاهی نیز استدلال می شود به اجماع علماء بر عقاب و مؤاخذه کفار به خاطر ترک این فروع، در صورتی که آنها جاهل به این فروع اند (منتهی جاهل مقصّر).

مناقشه جناب شیخ در دلیل فوق

شیخ می فرماید:

در این دلیل سوّم اشکال است به اینکه اجماع بر این است که کفار و مسلمین در تکلیف به فروع باهم مساوی اند، کما اینکه در اصول (اعتقادی) باهم مساوی اند، چنانکه در مؤاخذه بر فروع و اصول (نیز) به سبب شرایط مقرر شده، مساوی اند.

و این مسئول بودن، شرط بودن علم به تکلیف را در حقّ مسلمان و کافر نفی نمی کند.

ص: ۶۳

و قد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك (١) تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي (٢)؛ حيث جعل - عقاب الجاهل على ترك التعلّم؛ لقبح تكليف الغافل و فهم منه بعض المدققين (٣) أنه قول بالعقاب على ترك المقدمه دون ذى المقدمه.

و يمكن توجيه كلامه: بإرادته استحقاق عقاب ذى المقدمه حين ترك المقدمه؛ فإنّ من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراماً، قبّح توجه النهي إليه في هذا الزمان؛ لغفلته، و إنّما يعاقب على النهي الموجه إليه قبل ذلك، حين التفت إلى أنّ في الشريعة تكاليف لا - يمكن امثالها إلّا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفته تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف؛ لانقطاع التكليف حين ترك المقدمه و هي المعرفة.

و نظيره: من ترك قطع المسافه في آخر أزمته الإمكان؛ حيث إنّه يستحقّ أن يعاقب عليه؛ لإفضائه إلى ترك أفعال الحجّ في أيامها، و لا يتوقّف استحقاق عقابه على حضور أيام الحجّ و أفعاله.

و حينئذ: فإن أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين غفلته، فلا ريب في قبّحه.

و إن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفه و إن لم يتوجه إليه نهى وقت المخالفه:

فإن أرادوا أنّ الاستحقاق على المخالفه وقت المخالفه، لا قبلها؛ لعدم تحقّق معصيه فقيه:

ص: ٦٤

١- المدارك ٢: ٣٤٥-٣٤٤، و ٣: ٢١٩.

٢- مجمع الفائدة ٢: ١١٠.

٣- هو المحقق جمال الدّين الخوانسارى في حاشيته على الروضه: ٣٤٥.



أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفه؛ لصيروره الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمه. مضافا إلى شهاده العقلاء قاطبه بحسن مؤاخذه من رمى سهما لا يصيب زيدا و لا يقتله إلا بعد مدّه مدیده، بمجرد الرمی.

و إن أرادوا استحقاق العقاب فی زمان ترك المعرفه على ما يحصل بعد من المخالفه، فهو حسن لا محيص عنه.

ترجمه

### رای صاحب مدارک بر عقاب فرد جاهل به خاطر ترک تعلم

۱- صاحب مدارک رحمه الله به پیروی از استاد محققش مرحوم اردبیلی، در آنچه که ما گفتیم (که عقاب مقصیر به خاطر مخالفت با واقع است) با ما مخالفت کرده است، آنجا که جاهل را به خاطر ترک تعلم معاقب قرار داده اند، چرا که (معتقدند) تکلیف غافل جاهل به واقعیات قبیح است.

۲- و برخی از اهل دقت از سخن ایشان چنین فهمیده اند که مراد ایشان این است که؛ عقاب به خاطر ترک مقدمه (یعنی تعلم) است، نه به خاطر ذی المقدمه (که خود عمل مثلا نماز)، است.

### توجیه کلام صاحب مدارک

۳- به اینکه مرادشان (این است که این آدم جاهل) استحقاق عقاب ذی المقدمه را دارد (لکن) از هنگام ترک مقدمه (یعنی تحصیل علم):

پس: کسی که (در چند سال بعد مثلا) عصیر عنبی را می نوشد، درحالی که به هنگام شرب متوجه نیست که شرب این عصیر حرام است، متوجه کردن نهی به جانب او در این زمان به دلیل غافل بودنش قبیح است، و لذا به خاطر آن نهی ای که از قبل متوجه او بوده است عقاب می شود (یعنی از وقتی که مکلف شد و ملتفت گردید که در شریعت، احکام و تکلیفی وجود دارد) که امثالشان ممکن نیست، مگر پس از شناخت و (دست یابی) به آنها.

پس اگر (در شروع تکلیف) معرفت (به احکام را) ترک نماید، به خاطر آن عقاب می شود، چرا که این یاد نگرفتن او را به مخالفت با آن تکالیف می کشاند.

بنابراین:

ص: ۶۵

در زمان ارتکاب (به شرب خمر) به دلیل منقطع شدن تکلیف از او به هنگام ترک مقدمه که همان معرفت به احکام است، تکلیفی ندارد.

و نظیر این مسئله، کسی است که قطع مسافت (برای انجام حج) را در آخرین زمان ممکن ترک می کند (و با آخرین غافله هم حرکت نمی کند) و بدین جهت است که او مستحق است که به خاطر آن عقاب شود، چرا که این ترک او را به ترک افعال حج در ایام خودش می کشاند، و لذا استحقاق عقاب او متوقف بر حضورش در ایام حج و انجام افعال آن نمی باشد.

### مراد مشهور در قول به عقاب جاهل مقصر به خاطر مخالفت با واقع

بنابراین:

۱- اگر مراد مشهور توجه نهی به این آدم غافل در زمان غفلت اوست، پس در اینکه خطاب به (چنین کسی) قبیح است، شکی وجود ندارد.

۲- و اگر مرادشان استحقاق عقاب است به خاطر مخالفت، بدون اینکه در هنگام مخالفت با واقع (و ارتکاب به شرب) نهی متوجه او بشود (که باید تاریخ عقابش را نیز مشخص کنند).

و اگر مرادشان این است که: استحقاق عقاب به خاطر مخالفت است در حین مخالفت و نه قلبش به دلیل عدم تحقق معصیت (در زمان جلوتر)، پس در آن اشکال است چرا که:

دلیلی بر انتظار (فرارسیدن) زمان مخالفت وجود ندارد، چرا که فعل و عمل به سبب ترک مقدمه (یعنی تحصیل علم) برای او مستحیل الوقوع شده است.

علاوه بر اینکه تمام عقلاء عالم شهادت می دهند به پسندیده بودن عقاب و مؤاخذه کسی که تیری را رها می کند (از همان زمان پرتاب تیر)، و حال آنکه این تیر به مجرد پرتاب (به طرف مقابل) اصابت نمی کند و او را نمی کشد مگر پس از صرف مدت زمانی.

۳- و اگر مرادشان استحقاق عقاب (این جاهل مقصر است) از زمان ترک معرفت و یادگیری، به خاطر مخالفت با واقعی که (در سالهای بعد) انجام می دهد، حرفی و نظری نیکوست و گریزی هم از آن نیست (پس احتمال سوم صاحب مدارک و ... با احتمال سوم این حضرات مشهور باهم موافق است).

حاصل مطلب در «و کیف کان: فالاولی ما ذکر فی الوجه الرابع...» چیست؟

این است که: در هر صورت چه دلیل پنجم مفید فایده باشد یا نه، آنچه اولی و بهتر است، مطالبی است که ما در دلیل چهارم گفتیم مبنی بر اینکه:

عقل مستقل، در موارد شک در اصل تکلیف که مورد بحث ماست، مکلفی را که جاهل به حکم الهی است در حالی که قادر بر فحص از دلیل است، چنانچه بدون فحص به براءت تمسک کرده عملی را انجام دهد که مخالف با واقع است، معذور نمی داند و او را مستحق عقاب می داند، همان طور که در موارد علم اجمالی و شک در مکلف به مکلف را معذور نمی داند و او نمی تواند عذر بیاورد که من علم تفصیلی ندارم و لذا آزادم، خیر وظیفه اش این است که احتیاط کند، چه قبل از فحص و چه بعد از فحص.

سر این تشبیه چیست؟

این است که ملاک عدم معذوریت در هر دو مقام یکسان است و آن همان احتمال عقاب است که عقلا و نقلا دفع آن واجب است و جاهل مقصیر در این باب معذور نمی باشد تا زمانی که یک طریق مؤمن برای خود پیدا کند و آن طریق عبارتست از: تحصیل علم و یا ظن معتبر و یا احتیاط نمودن.

حاصل مطلب در «ألا تری...» چیست؟

بیان یک شاهد بر مطلب مذکور است مبنی بر اینکه:

فقهاء حکم کرده اند به اینکه عقل همه عقلاء استقلال دارد به اینکه اگر کسی ادعای نبوت نمود، هر مکلفی موظف است که با دقت نظر در مورد ادعای او تحقیق کرده ببیند، ادعای راست و درست تا او را متابعت کند و یا دروغگوست تا از او اجتناب کند و الا بدون تحقیق معذور نخواهد بود.

و لذا:

در مقام استدلال در بحث های اعتقادی به این قانون عقلی تمسک کرده می گویند:

۱- در عدم الفحص عقلا احتمال ضرر عقاب می دهیم.

۲- دفع عقاب و ضرر محتمل واجب است.

۳- حکم مزبور شامل ما نحن فیه نیز می شود.

پس: در موارد شك در اصل تكليف بايد فحص نمود و ابتداء اقدام به براءت ننمود.

ص: ۶۷

پس مراد از «هذا كله، مع ان في الوجه الاول، و هو الاجماع القطعي الكفايه» چیست؟

این است که: به فرض هم که کسی اشکال کرده بگوید منشأ این حکم عقلی در دلیل چهارم همان علم اجمالی بوده و به همان ایراد است مبتلاست چرا که قبل از فحوص و پس از فحوص را مساوی گرفته و اجازه جریان براءت را به مکلف نمی دهد، می گوییم:

همان دلیل اول که اجماع قطعی فقها و علمای اسلام است برای اثبات وجوب فحوص از ادله عند الشبهه در اصل تکلیف و ... کافی است و نیازی به سایر وجوه نمی باشد.

غرض از «ثم ان في حكم اصل البراءه كل اصل عملي خالف الاحتياط» چیست؟

این است که: تمام اصول عملیه ای که به نحوی مخالف با احتیاط بوده و نتیجه آنها یکی نیست، چه از اصول عامه باشند مثل اصاله التخییر و اصاله الاستصحاب، و چه از اصول خاصه باشند، مثل: اصاله الحلیه و اصاله الطهاره و ... محکوم به همین حکم و مشروط به همین شرطاند که قبل از فحوص جایی برای تمسک به آنها نیست.

بله، پس از فحوص کردن و مایوس شدن از دلیل می توان به این دلیل تمسک کرد.

حاصل مطلب در «بقی الکلام...» چیست؟

این است که: پس از اثبات وجوب فحوص در شبهات بدویه و موارد شک در اصل تکلیف قبل از تمسک به اصل براءت، باقی می ماند یک مطلب و آن این است که:

اگر کسی با این واجب مخالفت کرده و قبل از فحوص و یأس از دلیل، اقدام به اجرای اصل براءت کرده و متحمل الحرمة را مرتکب شود و یا محتمل الوجوب را ترک نماید حکمش چیست؟

جناب شیخ پاسخ می دهد که دو مقام از بحث در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

۱- یکی راجع به حکم تکلیفی چنین مکلفی که آیا مستحق عقاب هست یا نه؟

۲- یکی هم راجع به حکم وضعی او و اینکه آیا عبادات و معاملات او صحیح است یا نه؟

نکته:

هر دو مقام از بحث تحت عنوان احکام جاهل مقصر مورد بررسی قرار می گیرد که در متون بعدی خواهد آمد.

در رابطه با عقاب جاهل مقصر چه نظریاتی وجود دارد؟

۱- نظریه مشهور.

۲- نظریه مرحوم صاحب مدارک و استادش مرحوم محقق اردبیلی.

نظر مشهور در این رابطه چیست؟

این است که: جاهل مقصر به خاطر مخالفتش با واقع عقاب می شود و نه به خاطر ترک تعلّم.

ص: ۶۸

یعنی: اگر به حسب فرض شما نسبت به شرب تنن احتمال حرمت می دادید و لکن بدون تحقیق براءت جاری کرده و آن را مرتکب شدید، بستگی به مطابقت و یا عدم مطابقت عمل شما نسبت به واقع دارد:

اگر خوش شانس باشید و این عمل شما مصادف با حرام واقعی نشود، بلکه فی الواقع شرب تنن حرام نبوده باشد، معاقب نخواهید بود.

لکن اگر مصادف با حرام واقعی شد یعنی این عمل فی الواقع حرام باشد، عقاب شما قطعی و حتمی است، منتهی به خاطر همین ارتکاب به حرام و نه بر ترک تعلم حکم.

و هکذا نسبت به واجب واقعی یعنی:

اگر شما احتمال بدهید که دعاء عند الهلال واجب باشد لکن بدون فحص از دلیل، براءت جاری کرده و ترک دعا کنید دو صورت دارد:

۱- اگر دعاء عند الهلال فی الواقع واجب باشد و شما آن را ترک کرده ای قطعاً مؤاخذه خواهید شد و عقابتان به خاطر همین مخالفت با واقع حتمی است.

۲- و چنانچه دعاء مزبور فی الواقع واجب نباشد، معاقب نخواهید بود.

پس: مدّعی مشهور دارای دو بخش است:

الف: بخش سلبی که جریان براءت منجر به مخالفت با واقع نمی شود.

ب: بخش ایجابی که جریان براءت مستلزم مخالفت با واقع است.

غرض از «فعدم المقتضی للمؤاخذه» چیست؟

دلیل بر بخش اول این مدّعی یعنی جهت سلبی آن است یعنی اگر برسید چرا در صورتی که جریان براءت منجر به مخالفت با واقع نشود مکلف معاقب نیست؟

می فرماید: به خاطر اینکه اصلاً مقتضی برای مؤاخذه و عقاب در اینجا وجود ندارد.

چرا؟ زیرا مقتضی عقاب معصیت مولی است در اثر ارتکاب حرام واقعی و یا ترک واجب واقعی، که در این صورت هیچ یک از این دو صورت نپذیرفته است. و مجوزی برای عقاب وجود ندارد.

پس مراد از «عدا ما یتخیل: من ظهور ادله به وجوب الفحص و طلب تحصیل العلم فی الوجوب النفی» چیست؟

اشاره به رأی و نظر کسانی است که دو مقتضی برای مؤاخذه در این صورت آورده اند:

مقتضی اؤلشان چیست؟

می گویند آیات و روایات فراوانی وجود دارد که دلالت بر وجوب نفسی تحصیل علم بر مکلف دارند.

ص: ۶۹



و لذا مکلف به خاطر خود ترک تعلّم که ترک یک واجب استقلالی است عقاب می شود، چه عملش مخالف با واقع درآید و چه مطابق با آن.

مراد از «و هو مدفوعه...» چیست؟

پاسخ شیخ است به ادّعی فوق و لذا می فرماید:

اگر شما در اطراف این آیات و روایات تأمل و تدبّر کنید خواهید یافت که:

اولاً: این آیات و روایات ارشاد به حکم عقل است که می گوید مراقب باش که گرفتار مخالفت با واقع نشوی، این ادله نیز همین مطلب را متذکّر می شوند. و لذا وقتی این ادله ارشادی هستند، مستقلاً و جدای از واقع و نفس الامر، ثوابی برشان مترتب نمی باشد.

ثانیا: سلّمنا که اوامر در این آیات و روایات مولوی باشد، لکن غیری و مقدّمی هستند چرا؟

زیرا: در فروع دین و مسائل عملیه، صرف تحصیل علم و التزام قلبی بدان مطلوب نیست بلکه علم مقدّمه عمل است.

بنابراین: وقتی امری مولوی غیری و مقدّمی شد، از آن جهت که غیری و مقدّمی است، دارای ثواب و عقاب نمی باشد.

مقتضی دویشان چیست؟

تجرّی است، یعنی می گویند:

۱- کسی که بدون تحقیق محتمل الحرّمه را مرتکب و محتمل الوجوب را ترک می کند متجرّی است.

۲- تجرّی قبیح است و در صورت اقدام بر محتمل الضّرر همچون اقدام بر مقطوع الضّرر قبیح باشد و دارای مؤاخذه چنانکه بنای شیخ طوسی اینست.

پس: شخص مزبور متجرّی بوده و دارای عقاب و مؤاخذه می باشد.

مراد شیخ از «لکنّا، قد اسلفنا الکلام فیه صغری و کبری» چیست؟

پاسخ شیخ به ادّعی مزبور است و لذا می فرماید:

۱- صغرای سختتان که مسئله را مبتنی گردید بر اینکه اقدام بر محتمل الضّرر مثل اقدام بر مقطوع الضّرر، دارای عقاب باشد، قابل قبول نیست، چرا که مراد از ضرر، ضرر دنیوی است یا اخروی؟

۲- کبرای استدلالتان نیز مخدوش است، چرا که تجرّی بر مقطوع الحرّمه، موجب عقاب نیست تا چه رسد به تجرّی بر محتمل

الحرمة او الوجوب.

سرّ مطلب چیست؟

ص: ۷۰

این است که: تجزی تنها قبیح فاعلی دارد نه قبیح فعلی و عقاب دائر مدار قبیح فعلی است و نه فاعلی.

پس مراد از «و اما الثانی: فلو جود المقتضی، و هو الخطاب الواقعی...» در «الثانی» چیست؟

اولین دلیل بر بخش دوم مدّعی حضرات مشهور یعنی جهت ایجابی آن است، یعنی اگر اجراء براءت مستلزم مخالفت با واقع شود، موجب عقاب است.

چرا؟ به دلیل وجود مقتضی و عدم المانع است.

مقتضی در اینجا چیست؟

همان خطابات احکام شرعیه است، مثل: اجتنب عن الحرام و...

و این خطاب واقعی دالّ بر حرمت شرب تن و یا عصیر عنبی و یا وجوب دعاء عنه رؤیه الهلال و ... می باشد که مقید به علم و جهل نمی باشد بلکه به طور مساوی شامل همگان می شود چه عالم به علم تفصیلی و چه عالم به علم اجمالی و چه جاهل و شاكّ.

بنابراین:

مقتضی موجود است که همان شمول خطاب است.

مراد از «و لا مانع منه عدا ما يتخیل: من جهل المكلف به...» چیست؟

بیان فقد المانع و یا به تعبیر دیگر عدم المانع است در دلیل مذکور و لذا می فرماید:

اگر بتوان مانعی را در این مقام تصوّر کرد که بتواند جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد و مانع تنجّز و فعلیت عقاب شود، جهل مکلف است به واقع که خوشبختانه در اینجا چنین جهلی، نه عقلا مانع از عقاب است و نه شرعا.

چرا جهل مکلف به واقع در اینجا عقلا نمی تواند مانع از عقاب باشد؟

زیرا چنانکه در دلیل چهارم هم گفتیم عقل انسان چنین جاهل تارک واقعی را معذور نمی داند به خاطر اینکه او شیوه شارع را می داند و می داند که در این شیوه او درحالی که قادر بر تحصیل واقع است باید به دنبال حکم شرعی برود و حکم شرعی خودش به دنبال او نمی آید.

پس:

معدوریتی در میان نیست و مانعی هم از عقاب وجود ندارد چه شرعا و چه عقلا.

چرا جهل مکلف به واقع در اینجا شرعا نمی تواند مانع از عقاب باشد؟

زیرا چنانکه در ادامه همان دلیل چهارم گفتیم، اخبار براءت با ادله احتیاط متعارض اند و لکن حاصل جمع میان متعارضین این شد که اخبار براءت اختصاص یافت به افراد ناتوان از تحصیل واقع.

ص: ۷۱

پس: شرعا نیز مانعی از عقاب وجود ندارد و عقاب چنین کسی حتمی است.

حاصل مطلب در «مضافا الی ما تقدّم فی بعض الاخبار المتقدّمه...» چیست؟

بیان دومین دلیل بر بخش دوّم مدّعی مشهور مبنی بر اینکه:

۱- چهار روایتی که در دلیل سوم از ادله وجوب فحص ذکر نمودیم و امثال این روایات دلالت دارند بر اینکه چنین جاهلی معاقب است.

۲- اینکه روایت معروف تیمم عمار یاسر مؤید روایات مزبور است و آن اینکه: عمار جنب شد درحالی که می دانست با نبود آب باید تیمم کرد و لکن حکم چگونگی تیمم را نمی دانست و لذا لخت شد و تمام بدنش را در خاک مالید.

پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کذلک یتمرغ الحمار»، سپس فرمود: «ا فلا صنعت هکذا؟»

سپس تیمم را یاد دادند.

نکته: در این حدیث معلوم است که پیامبر اکرم، عمار را توبیخ نمودند و این مؤید مطلب ماست که می گوییم جاهل مقصّر مستحقّ مذمت و مؤاخذه است.

مراد از «و قد يستدلّ أيضا، بالاجماع علی مؤاخذه الکفار علی الفروع...» چیست؟

تمسک برخی بر اجماع در اثبات مدّعی مشهور است و آن اینکه:

اجماع قائم است بر اینکه «الکفار مکلفون علی الفروع کما أنّهم مکلفون علی الاصول و معاقبون علی الفروع کما أنّهم معاقبون علی الاصول».

و حال آنکه همه می دانیم که کفار نسبت به احکام خدا جاهل اند، لکن جاهل مقصّر.

پس: به حکم اجماع جاهل مقصّر، عقاب و مؤاخذه دارد.

نظر جناب شیخ در رابطه با اجماع مزبور چیست؟ این است که: معقد الاجماع بر اصل مکلف بودن و معاقب بودن کفار در برابر فروع دین است، برخلاف ابو حنیفه و پیروان او و لکن اینکه آیا شرط تنجز معقد الاجماع نیست.

پس: دلیل سوّم، یعنی اجماع مزبور دلیل بر مدّعی مشهور نیست، و همان دو دلیل قبلی در مدّعی آنها کافی است.

حاصل مطلب در «و قد خالف فیما ذکرنا، صاحب المدارک...» چیست؟

رأی مرحوم صاحب مدارک و استادش مرحوم محقق اردبیلی است در مقابل و مخالفت با رأی مشهور، مبنی بر اینکه:

جاهل مقصّر بر خود ترك تعلّم مؤاخذه خواهد شد و نه بر مخالفت واقع، چرا كه تكليف غافل قبيح است.

ص: ٧٢

به عبارت دیگر: ملاک کیفر کردن تارک تفحص، بجا نیاوردن احکام واقعی شرعی نیست، زیرا کسی که غافل از واقع است، تکلیفی بابت واقع ندارد، و جعل تکلیف برای غافل از واقع، قبیح است. (۱)

مراد از فرموده این دو بزرگوار چیست؟

۱- شاید مراد این باشد که تعلم، واجب نفسی است و مستقلا دارای ثواب و عقاب است و لکن قبلا گفته شد که ادله وجوب تعلم ارشادی و یا مولوی گیری است، و لذا چنین احتمالی مردود است.

۲- شاید مراد این باشد که تعلم واجب مقدمی است، بدین معنا که تعلم مقدمه است برای عمل به واقع، ولی درعین حال عقاب برای ترک مقدمه است نه ترک ذی المقدمه، و لکن این احتمال هم مردود است، چرا که قبلا اثبات شد که وجوب مقدمی دارای ثواب و عقاب نیست.

مراد از «و یمکن توجیه کلامه...» چیست؟

توجیه خود جناب شیخ است از کلام صاحب مدارک و مولی احمد اردبیلی مبنی بر اینکه:

ممکن است مراد آنها این باشد که تارک:

۱- از زمان ترک تفحص یعنی مقدمه، مستحق کیفر حکم واقعی شرعی یعنی ذی المقدمه می باشد.

۲- بر اساس مقدمه فوق کسی که شراب نوشیده و هنگام نوشیدن متوجه احتمال حرام بودن آن نبوده، قبیح است که نهی از آشامیدن در آن زمان متوجه او شود، چرا که او نسبت به آن غافل است.

پس: صرفا بابت نهی که قبل از آن متوجه او شده عقاب می شود، یعنی زمانی که او توجه پیدا کرده به اینکه در شریعت، تکالیفی وجود دارد که جز با شناختن آنها، امکان امتثال و فرمانبرداری وجود ندارد.

بنابراین: وقتی که کسب شناخت و معرفت را ترک نمود، به خاطر ترک آن کیفر می شود، چرا که این ترک منجر به مخالفت با آن تکالیف می شود.

حاصل مطلب اینکه:

تارک، در زمان ارتکاب، تکلیفی ندارد، چونکه به خاطر ترک مقدمه که همان کسب شناخت است، تکلیف از بین رفته است.

ص: ۷۳

مثل کسی که در مسیر رفتن به حج، در ساعت های آخر پیموده شدن راه، آن را رها کند و خود را از رساندن به حج بازدارد، که چنین کسی از هنگام رها کردن حج استحقاق کیفر را پیدا نموده است، چرا؟

زیرا رها کردن آن به انجام نگرفتن کارهای حج در روزهای مشخص شده، منجر خواهد شد، و لذا پیدا کردن استحقاق کیفر، به فرارسیدن روزهای حج و زمان انجام کارهای آن وابسته نیست.

بنابراین:

برای پیدا کردن استحقاق کیفر، رسیدن زمان مخالفت با حکم شرعی لازم نیست و دلیلی ندارد که انتظار فرارسیدن زمان مخالفت را بکشد، زیرا به جهت رها کردن مقدمه، انجام تکلیف از حیث وقوع و انجام یافتن محال شده است.

عبارت اخراج توجیه شیخ به زبان ساده تر چیست؟

این است که امکان دارد که مراد این دو بزرگوار این باشد که:

۱- عقاب به خاطر ذی المقدمه باشد که مخالفت با واقع است، و لکن زمان استحقاق عقاب، زمان ترک مقدمه است و نه حین المخالفه.

سپس دو مثال در تبیین این مطلب می آورد که عبارتند از:

۱- هر مکلفی اجمالا می داند که یک سلسله واجبات و محرمات در شریعت اسلام وجود دارد که امثال و انجام آنها ممکن نیست مگر پس از معرفت و شناخت آنها، مع ذلک به دنبال تحصیل علم و معرفت به این احکام نرفت و مثلا مرتکب شرب تن و یا مرتکب شرب خمر شد.

حال این فرد:

آن زمان که التفات اجمالی به امور مزبور داشت، خطاب تنجیزی هم داشت و لذا از همان زمان مستحق عقاب می شود.

امّا: در هنگام ارتکاب به شرب تن با شرب خمر که احتمال حرمت هم نمی داد و توجّهی به این مقوله نداشت، توجه نهی تنجیزی به او قبیح است، چرا که غافل است و غافل هم قابل خطاب نیست.

۲- مکلفی که فی المثل چند ماه قبل از فرارسیدن موسم حج به درجه استطاعت رسیده و وجوب حج بر او فعلی شده است، چنانچه با کاروان حج عازم نشود، حج واجب از او فوت می شود.

حال عقلاء او را از همان زمان ترک عزیمت یعنی مقدمه، مقصّر و مستحق عقاب می دانند، چرا که ترک این مقدمه، سبب ترک ذی المقدمه می شود.



نکته: جناب شیخ از این توجیه عدول فرموده که در مطالب بعدی خواهد آمد.

ص: ۷۴

مراد از «و حیثاً: فان اراد...» چیست؟

بازگشت شیخ به نظر مشهور است تا ببیند مراد آنها از اینکه فرمودند: عقاب بر مخالفت واقع است و نه بر ترک تعلم چیست؟ و لذا احتمال در اینجا بررسی کرده و پاسخ می دهد و لذا می فرماید:

۱- اگر مراد مشهور این باشد که در همان زمانی که مکلف مشغول فعل حرام و یا ترک واجب است که همان مخالفت با واقع است، نهی فعل متوجه اوست و لذا حین المخالفه مستحق عقاب می شود، این تالی فاسد دارد، چرا که تکلیف آدم غافل قبیح است.

۲- اگر مراد مشهور این باشد که حین المخالفه و در زمان انجام و یا ترک، عقاب می آید بدون اینکه نهی بالفعلی متوجه مکلف باشد یعنی که پیش از آن هیچ گونه استحقاق عقابی در کار نیست چون که معصیتی قبل از آن صورت نگرفته دو سؤال برای ما پیش می آید:

اولاً- چون ترک مقدمه یعنی ترک تعلم در زمان قبل از اشتغال به ترک و یا فعل حرام و به طور خلاصه مخالفت واقع است و این سبب مستحیل شدن انجام ذی المقدمه است، باید تاریخ استحقاق عقاب را به جلو بیاورید و بگویید این استحقاق عقاب را به تأخیر می اندازید؟

ثانیاً: اگر تیراندازی تیری را بدون توجه و لحاظ کردن هدف رها کند و پس از چند لحظه به فرد ثالثی اصابت نماید و او را بکشد، عقلاء عالم او از همان زمان که تیر را رها می کند مورد مذمت قرار می دهند، و منتظر کشته شدن فرد در لحظات بعد نمی مانند.

ثالثاً: اگر مراد مشهور این باشد که عقاب به خاطر مخالفت با واقع است، لکن زمان استحقاق عقاب از همان لحظه ترک تعلم است، به آنها می گوئیم سخنی نیکوست چنانچه اختلافی هست در ظاهر تعبیر است.

آیا این توجیه و یا وجه الجمعی که شیخ در این احتمال بین عبارات حضرات نمود صحیح است یا نه؟

خیر، پس از این احتمال شیخ دو شاهد از عبارات خود مشهور اقامه می کند بر اینکه مراد مشهور، همان احتمال اول است.

به عبارت دیگر: شخص جاهل مقصّر با اینکه حین المخالفه، غافل است و توجه ندارد به اینکه در حال مخالفت با اوامر و یا نهی مولی است، مع ذلک مورد خطاب فعلی است.

یعنی: منتهی به نهی فعلی و یا مأمور به امر فعلی است و لذا حین المخالفه است که عقاب به پای او نوشته می شود.

هذا، و لكن بعض كلماتهم ظاهره فى الوجه الأول، و هو توجه النهى إلى الجاهل حين عدم التفاته؛ فإنهم يحكمون بفساد الصلاة فى المغضوب جاهلا بالحكم؛ لأن الجاهل كالعادم، و أن التحريم لا يتوقف على العلم به. (١)

و لو لا توجه النهى إليه حين المخالفه لم يكن وجه لبطلان الصلاة، بل كان كناسى الغصبيّه.

و الاعتذار عن ذلك: بأنه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض فى الواقع و معاقب عليه و لو لم يكن منهيًا عنه بالفعل.

مدفوع مضافا إلى عدم صحته فى نفسه: بأنهم صرّحوا بصحة صلاه من توسط أرضا مغضوبه فى حال الخروج عنها؛ لعدم النهى عنه و إن كان آثما بالخروج. (٢)

إلّا أن يفرّق بين المتوسط للأرض المغضوبه و بين الغافل، بتحقيق المبغوضيه فى الغافل، و إمكان تعلق الكراهه الواقعيه بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبه إليه؛ لبقاء الاختيار فيه، و عدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحله الظاهر، بخلاف المتوسط؛ فإنه يقبح منه تعلق الكراهه الواقعيه بالخروج كالطلب الفعلى لتركه؛ لعدم التمكن من ترك الغضب.

و ممّا ذكرنا: من عدم الترخيص؛ يظهر الفرق بين جاهل الحكم و جاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغضب و إن فرض فيه الحرمة الواقعيه.

نعم، يبقى الإشكال فى ناسى الحكم خصوصا المقصّر. و للتأمل فى حكم عبادته مجال،

ص: ٧٦

١- انظر المنتهى ٤: ٢٣٠، و مفتاح الكرامه ٢: ١٦٠ و ١٩٨.

٢- انظر الشرائع ١: ٧١، و المنتهى ٤: ٣٠٠، و مفتاح الكرامه ٢: ١٩٩.

بل تأمل بعضهم (١) في ناسى الموضوع؛ لعدم الترخيص الشرعى من جهة الغفله، فافهم.

و مما يؤيد إرادته المشهور الوجه الأول دون الأخير: أنه يلزم حينئذ عدم العقاب فى التكليف الموقته التى لا تتجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفله المكلف عند الاستطاعه عن تكليف الحج، و المفروض أن لا تكليف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا. أما حين الالتفات إلى امثال تكليف الحج؛ فلعدم التكليف به؛ لفقد الاستطاعه. و أما بعد الاستطاعه؛ فلقد الالتفات و حصول الغفله. و كذلك الصلاه و الصيام بالنسبه إلى أوقاتها.

و من هنا قد يلتجأ إلى ما لا يباه كلام صاحب المدارك (٢) و من تبعه، من أن العلم واجب نفسى، و العقاب على تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلى المعصيه، أعنى ترك الواجبات و فعل المحرمات المجهوله تفصيلا.

و ما دلّ بظاهره من الأدله المتقدمه على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمه، محمول على بيان الحكمة فى وجوبه، و أن الحكمة فى إيجابه لنفسه صيروره المكلف قابلا للتكليف بالواجبات و المحرمات حتى لا يفوته منفعه التكليف بها و لا تناله مضره إهماله عنها؛ فإنه قد يكون الحكمة فى وجوب الشىء لنفسه صيروره المكلف قابلا للخطاب، بل الحكمة الظاهره فى الإرشاد و تبليغ الأنبياء و الحجج عليهم السلام ليست إلا صيروره الناس عالمين قابلين للتكليف.

ص: ٧٧

---

١- كالعلامه فى نهايه الأحكام ١: ٣٤١، و التذكره ٢: ٣٩٩.

٢- المدارك ٢: ٣٤٥.

## ظهور برخی عبارات مشهور بر توجّه نهی به جاهل به هنگام جهلش به واقع حین العمل

این بود (تصوّرات و احتمالات در مورد قول مشهور و طرفداران صاحب مدارک) و لکن برخی از کلمات این حضرات ظهور دارد در وجه اول که همان توجّه نهی به جاهل است به هنگام عدم توجّه (و غفلتش حین العمل)، چرا، زیرا که ایشان حکم می کنند:

۱- به بطلان نماز در (دار، و یا زمین) غصبی درحالی که (چنین نمازگزار جاهل به حکم است، به خاطر اینکه (آدم) جاهل مقصّر مثل (آدم) عامد (به انجام نماز در محلّ غصبی) است.

۲- و به اینکه حرام بودن یک چیزی متوقّف بر علم به حرمت آن چیز نیست (یعنی چه بدانی چه ندانی حرام، حرام است).

و اگر نهی در حین مخالفت با واقع، متوجّه او (یعنی جاهل مقصّر) نشده بود، وجهی برای بطلان نمازش وجود نمی داشت، بلکه (این جاهل به غصب) می شد، مثل ناسی غصیبت (که معتقدند نمازش صحیح است چون نهی ندارد).

و عذر آوردن از این مطلب (بطلان نماز) به اینکه در این بطلان، اجتماع نمازی که بدان امر شده است با غصبی که فی الواقع مبعوض است کفایت کرده و به خاطر آن عقاب می شود، و لو بالفعل از آن نهی نشده است، علاوه بر اینکه فی حدّ نفسه غلط است (چون اجتماع با مبعوضیّت نماز را باطل نمی کند). بلکه دفع می شود به اینکه (این) حضرات (خودشان) تصریح کرده اند به صحیح بودن نماز کسی که در وسط زمین غصبی است (و نمازش را در آخرین وقت باقی مانده و) در حال خروج از آن می خواند، چرا که نهی از آن وجود ندارد، اگرچه (این آدم) در حال خروجش نیز گناهکار است (یعنی معصیت کار هست چون به اختیار خودش رفته است و لکن نهی نیست چرا که اگر نهی باشد تکلیف ما لا یطاق پیش می آید، به خاطر اینکه در آن مدّت باقی مانده قادر بر خروج نیست).

مگر اینکه فرق گذاشته شود:

۱- بین کسی که در وسط زمین مغصوبه است و بین جاهل، به سبب تحقّق مبعوضیّت در عمل جاهل مقصّر و امکان تعلق کراهت شارع به عملی که حرمتش مغفول عنه واقع شده، با بقاء حکم واقعی نسبت به آن حرمت به دلیل وجود و بقاء اختیار در این فرد (که می تواند در آنجا یعنی محلّ غصبی نماز نخواند و برود در جای دیگر نماز بخواند) و اینکه علی الظاهر نیز شارع به او اجازه نداده است، برخلاف متوسط (یعنی که در وسط زمین غصبی است چرا که) تعلق کراهت واقعیه از

جانب شارع به خروج این آدم قبیح است، چنانکه طلب عدم خروج (او) از آن (محل غضبی) قبیح است. (چون که می شود افسد و لذا باید دستور خروج بدهد).

### تفاوت میان جاهل به حکم و جاهل به موضوع

و از این تفاوتی که بین من تویب و بین الجاهل ذکر کرده و گفتیم که این گونه جاهل ترخیص ندارد و لکن (فرد) متوسط ترخیص دارد، تفاوت بین الجاهل به حکم و جاهل به موضوع روشن می شود. (یعنی جاهل به حکم به دلیل عدم ترخیص، نمازش باطل است) و لکن جاهل به موضوع، حکم به صحت عبادتش شده است در جای غضبی، اگرچه فرض بر این است که در واقع حرام بوده است (چون شارع در موضوعات حکم به ترخیص کرده و فحص را واجب نفرموده است).

### اشکال در حکم به صحت نماز ناسی حکم به ویژه ناسی مقصر

بله، باقی می ماند اشکال در ناسی حکم، به ویژه آن ناسی که مقصر است (و این ها می گویند نمازش صحیح است) و (لذا) زمینه برای تأمل در حکم (به صحت) عبادتش وجود دارد.

بلکه برخی در ناسی موضوع نیز تأمل کرده اند، چرا که در ناسی و غافل از موضوع ترخیص شرعی وجود ندارد، پس دقت کن و بفهم.

### مؤیدی بر اینکه مراد مشهور همان وجه و یا احتمال اول است

آنچه تأیید می کند اراده مشهور را بر وجه اول و نه بر وجه سوم، این است که: لازمه وجه سوم، عدم عقاب جاهل مقصر در تکالیف موقت (مثل نمازهای یومیّه، روزه حج و ... است، که بر مکلف منجز نمی شود، مگر بعد از دخول وقتشان).

پس: اگر فرض شود که مکلف به هنگام استطاعت به تکلیف حج جاهل است و فرض هم این است که قبل از استطاعت، تکلیفی بر او نبوده است (تا او برود و بیاموزد)، در این صورت اصلاً سببی برای استحقاق عقاب او وجود ندارد (به عبارت دیگر: آن وقت که ترک تعلّم نموده مستطیع نبوده، آن وقت هم که مستطیع شده، غافل و یا جاهل بوده، جاهل هم که تکلیفی ندارد، و لذا بنا بر احتمال سوم، سببی برای استحقاق عقاب او وجود ندارد).

اما در هنگام رسیدن به تکلیف و توجه به امتثال تکلیف حج (به عنوان یکی از واجبات در اسلام)، به دلیل عدم تکلیفش به انجام) حج در اثر عدم استطاعت (مستحق عقاب نشد) و اما

پس از استطاعت (بر انجام حج) نیز به دلیل عدم توجه و التفاتش و حصول غفلت در او (مستحق عقاب نمی شود، چرا که امر و نهی متوجه جاهل نمی شود).

و این چنین است (حکم) نماز و روزه نسبت به اوقات خودشان (و لذا ناچارند که به احتمال اول تمسک نمایند که عقاب جاهل مقصر به هنگام مخالفت است به خاطر اینکه جاهل مقصر حین المخالفه امر و نهی دارد).

### **التجای برخی به واجب نفسی بودن تعلّم**

و از این جهت است که گاهی (برخی)، پناه می برند به یک احتمالی که کلام صاحب مدارک و پیروان او از قبول آن ابایی ندارد و آن احتمال این است که:

تعلّم واجب نفسی است و عقاب به خاطر ترک این تعلّم است از آن جهت که واجب نفسی است و نه از آن جهت که او را به معصیت می کشاند، (و لذا واجب چه دائم باشد، چه موقت مکلف باید آن را یاد بگیرد و الا مستحق عقوبت است).

### **رای صاحب مدارک و پیروان ایشان**

آن دلیلی که از ادله متقدمه به حسب ظاهرش دلالت می کرد بر اینکه وجوب تحصیل علم از باب وجوب مقدمه (و غیری) است (و نه واجب نفسی)، حمل می شود بر بیان حکمت و فلسفه (واجب نفسی) بودن تحصیل علم، و آن قابلیت پیدا کردن مکلف است برای انجام واجبات (و ترک) محرمات، تا اینکه منفعت و مصلحت آنچه بدان تکلیف دارد، از او فوت نشود، و ضرر اهمال کاریش در انجام واجبات و ترک محرمات به او نرسد.

پس (مانعی ندارد که) گاهی فلسفه واجب نفسی بودن یک شیء، قابل خطاب شدن مکلف باشد.

بلکه حکمت و فلسفه ظاهری در وجوب ارشاد (مکلف) و تبلیغ انبیاء و حج، نیست مگر عالم و قابل شدن مردم برای تکالیف.

حاصل مطلب در «هذا، و لكن بعض كلماتهم ظاهره في الوجه الاوّل» چیست؟

این است که: این بود توجیه ما از عبارات مشهور و وجه الجمع میان کلمات مشهور و مرحوم صاحب مدارک و مرحوم مقدّس و لکن برخی عبارات و کلمات مشهور ظهور دارد بر اینکه مراد مشهور همان احتمال اوّل است که شخص جاهل مقصّر همان حین المخالفه استحقاق عقاب پیدا می کند، گرچه غافل است و نمی داند که دارد با امر و یا نهی مولی مخالفت می کند، چرا که نهی فعلی اجتنب عن الحرام متوجّه اوست.

مراد از «و هو توجّه النهی الى الجاهل حين عدم التفاته...» چیست؟

اقامه شاهد اوّل است بر مدّعی فوق و لذا می فرماید:

مشهور فتوا داده اند بر اینکه اگر کسی جاهل مقصّر به حکم باشد و از روی جهالت در مکان غضبی نماز بخواند، نمازش باطل است.

چنانکه علامه حلّی (۱) و آقا میرزا جواد عاملی (۲) فرموده اند: نماز در لباس یا مکان مغضوب، درحالی که جاهل به حکم غضب باشد، باطل است. چرا؟

به دو دلیل:

۱- اینکه چنین جاهلی در حکم عالم عامد است، یعنی در حکم کسی است که با علم به حکم از روی عمد در مکان غضبی نماز می خواند که بالاجماع نمازش باطل است.

۲- اینکه احکام شرعیّه متوقف بر علم و دائر مدار علم نیست بلکه میان عالم و جاهل مشترک است و الاّ تالی فاسد دارد و آن این است که: یا مستلزم دور است و یا خلف و یا محال.

چه تفاوتی در مطلب اخیر نسبت به جاهل قاصر و جاهل مقصّر وجود دارد؟

احکام واقعیه مورد اشاره:

۱- در حق عالم ملتفت و جاهل مقصّر و (حتّی ناسی مقصّر)، به درجه فعلیّت و تنجّز رسیده است و لذا مخالفت با آن موجب عقاب است.

۲- لکن در حق جاهل قاصر به فعلیّت نرسیده است.

نتیجه مطلب؟



این است که: نماز فرد جاهل به حکم، آن هم جاهل مقصّر، باطل است.

ص: ۸۱

---

۱- منتهی المطلب، ج ۴، ص ۲۳۰.

۲- مفتاح الکرامه، ج ۲، ص ۱۶۰ و ۱۹۸.

چرا؟ زیرا: نهی فعلی حین المخالفه متوجه این مکلف است و آما وجهی برای بطلان نماز او وجود نداشت، بلکه مثل ناسی غصبت می بود. که حکم به صحت صلاه او می شود. چرا که نهی فعلی متوجه او نیست. چرا که حفظ موضوعات همچون یادگیری آن واجب نیست.

به عبارت دیگر:

حکم به بطلان نماز در مغضوب، ظهور دارد در اینکه در زمان بی توجهی و عدم التفات، نهی متوجه جاهل مقصّر به حکم است و در غیر این صورت دلیلی برای باطل بودن نماز او وجود ندارد، بلکه او همانند فراموش کننده غصبت می باشد.

پس غرض از «و الاعتذار عن ذلک...» چیست؟

این است که: برخی ها در بطلان نماز جاهل به حکم، در هنگام مخالفت با نهی، عذر آورده اند به اینکه نمازی که مورد امر و دستور است، با غصبی که در واقع مورد بغض است و کیفر بر آن وجود دارد، اجتماع پیدا کرده است، که همین اجتماع در بطلان نماز کفایت می کند، حتی اگر بجا آوردن آن نماز بالفعل مورد نهی نباشد و نهی متوجه جاهل نشده باشد.

فتوای مشهور به بطلان نماز، از باب اجتماع امر و نهی و تقدیم جانب نهی و به فعلیت رسیدن آن نیست، تا شما بگویید: عند المشهور، حین المخالفه، نهی فعلی متوجه جاهل مقصر است و حین المخالفه استحقاق عقاب می آید، پس رأیشان مخالف با رأی صاحب مدارک است. بلکه این بطلان از باب اجتماع امر با مبغوضت ذاتیه است.

یعنی چه؟ یعنی کافی است که مأمور به در مقام عمل با عملی جمع شود که ذاتا مبغوض است و موجب عقوبت می باشد. و لذا موجب بطلان عبادت می شود.

به عبارت دیگر:

۱- نماز جاهل مقصر به غضب با غصبی که مبغوضت ذاتیه دارد، جمع شده است.

۲- با عملی که مبغوضت ذاتیه دارد تقرّب به سوی مولی حاصل نمی شود.

۳- عملی که تقرّب ندارد، عبادت نیست.

پس: نماز جاهل مقصر، عبادت نیست. چه نهی فعلی باشد چه نباشد.

پاسخ جناب شیخ به این عذرخواهی چیست؟

می فرماید: علاوه بر اینکه خود این عذر صحیح نبوده و غیر قابل قبول است، با فتوای مشهور فقها، که تصریح کرده اند به اینکه کسی که در حال بیرون رفتن از زمین غصبی، از آن به عنوان واسطه استفاده نماید، نمازش صحیح است، منافات دارد.



چرا؟

زیرا استفاده از زمین غضبی به این صورت، مورد نهی قرار نگرفته است، هرچند به واسطه تصرّفش گناهکار است.

یعنی باید میان کسی که زمین غضبی را واسطه خروج قرار می دهد و شخصی که از حکم شرعی غافل است تفاوت قائل شد به اینکه:

۱- در غافل از حکم شرعی، مبعوض بودن عمل محقق است و تعلق گرفتن نفرت و کراهت واقعی نسبت به فعلی که حرمت آن مورد غفلت قرار گرفته، ممکن است زیرا: اختیار مکلف در مورد آن حکم از بین نرفته است و شارع مقدّس در حالت شک نسبت به حکم واقعی، در مرحله ظاهر، اجازه انجام فعل را نداده است برخلاف کسی که زمینی را به واسطه بیرون رفتن قرار داده است، که تعلق نفرت و کراهت واقعی نسبت به بیرون رفتن از زمین غضبی، قبیح است؛ همان طور که درخواست فعلی برای ترک غضب (بدون رفتن از زمین غضبی) قبیح است. چرا که در این صورت متمکن از ترک غضب نیست.

مراد از «و ممّا ذکرنا: من عدم الترخیص...» چیست؟

این است که: از آنچه راجع به عدم صدور رخصت و اجازه بابت انجام تکلیف با حکم ظاهری گفتیم، تفاوت میان جاهل به حکم که عبادتش باطل است، با جاهل به موضوع که عبادتش با وجود غضب، محکوم به صمت است، و لو فرض این است که نسبت به او نیز حرمت واقعی وجود دارد، روشن می شود.

به عبارت دیگر:

آنچه تاکنون گفته شد در رابطه با احکام جاهل مقصّر بود نسبت به حکم، و لکن نسبت به جاهل به موضوع که نمی داند آن مکان غضبی است یا نه و لو عالم به حکم باشد باید بگوییم که:

چه قاصر باشد و چه مقصّر اگر در مکان غضبی نماز بخواند، نمازش صحیح است.

چرا؟

زیرا: فحص بر جاهل به موضوع واجب نیست، و لذا واقع در حق او به درجه فعلیت و تنجّز نرسیده است.

پس: حرمت واقعی بر او فعلی نیست، و لذا عقاب ندارد و عملش صحیح است.

پس مراد از «نعم، یبقی الاشکال فی ناسی الحکم خصوصاً المقصّر...» چیست؟

این است که: اگرچه راجع به ناسی، مشهور فتوی داده اند به اینکه چه ناسی حکم باشد و چه

ناسی موضوع و چه ناسی هر دو، عبادتش صحیح است و لکن به نظر ما، در صحت عبادت ناسی، مخصوصاً در صورتی که فراموشی از روی تقصیر باشد، اشکالی وجود دارد که در آن مجال تأمل وجود دارد؛ بلکه علامه حلی (۱)، در مورد فراموش کاری که موضوع را فراموش کرده، تأمل نموده است؛ چرا که از جهت غفلت، که موجب فراموشی شده، رخصت شرعی صادر نشده است.

به عبارت دیگر ما می‌گوییم:

اگر ناسی به حکم باشد و این نسیان در اثر بی‌مبالاتی باشد، مشکل است که بگوییم عبادت او، صحیح است و لذا با جاهل مقصّر فرق دارد. و بلکه این اشکال در ناسی به موضوع نیز وجود دارد، چرا که ترخیص شرعی روی عنوان جاهل به موضوع بار شده است و نه روی عنوان ناسی آن.

پس مراد شیخ از «فاهم» در پایان عبارت چیست؟

شاید اشاره به این باشد که:

اگر جاهل به موضوع مرخص باشد، پس ناسی به آن به طریق اولی مرخص است.

چرا؟

زیرا: با اینکه در حق جاهل احتیاط ممکن است، مع ذلک بر او واجب نشده است پس در حق ناسی که احتیاط هم ممکن نیست، به طریق اولی باید مرخص باشد.

حاصل مطلب در «و ممّا يؤید إرادة المشهور، الوجه الاوّل دون الآخر...» چیست؟

ارائه شاهد دوم است بر اینکه کلام مشهور با کلام صاحب مدارک فرق دارد و مشهور نظر به احتمال اول دارند،

به عبارت دیگر از جمله اموری که مراد مشهور را در توجه نهی به غافل، در هنگام غفلت تأیید می‌کند، تکلیف‌های موقتی است که:

اگر در هنگام غفلت، متوجه غافل نباشد، مستلزم این است که کیفری به تکالیف زمان داری که جز با فرارسیدن وقتش بر مکلف تنجز پیدا نمی‌کند، تعلق نگیرد.

بنابراین: اگر فرض شود که مکلف در هنگام دارا بودن استطاعت، از تکلیف حج غافل باشد و قبل از داشتن استطاعت نیز تکلیفی وجود ندارد. پس سبب و علتی برای استحقاق کیفر وجود نخواهد داشت، چرا؟ زیرا مکلف، یا ملتفت است، یا غافل:

و اما: در هنگام توجه و التفات به امثال و فرمانبرداری تکلیف حج، تکلیفی نسبت به او وجود ندارد، زیرا که فاقد استطاعت است؛

---

۱- نهاییه الاحکام، ج ۱، ص ۳۴۱.

و اما پس از پیدا کردن استطاعت هم، التفات و توجه از بین رفته و غفلت به وجود آمده است.

نکته: نماز و روزه نیز نسبت به زمان فرارسیدن وقت انجام آن، همین حکم را دارند.

و لذا به همین جهت است که سید عاملی و محقق سبزواری (۱) و دیگران گرایش به وجوب نفسی احکام پیدا کرده اند، با اینکه ظاهر سخنان علما این است که در هنگام غفلت نیز نهی، متوجه مکلف می باشد. لکن جناب شیخ به صراحت می فرماید: شکی در قبح توجه تکلیف به غافل در هنگام غفلت وجود ندارد.

عبارت اخراج مطالب در بحث از این شاهد دوم بر نظر مشهور به احتمال اول چیست؟

این است که: می دانیم که برخی از واجبات، واجب موقت بوده و مشروط به وقت خاصی هستند، مثل حج، روزه و نماز. حال سؤال این است که:

اگر مکلفی قبل از وقت، حکم واجبات مزبور را یاد نگیرد و این موجب شود که در وقت خودش این عبادات را ترک نماید، آیا مؤاخذه و عقاب دارد یا نه؟

مشهور بر آن اند که: بله، عقاب دارد، چون مقصّر است، چرا که قبل از وقت بدان ترتیب اثر می داد و احکامشان را می آموخت.

در نتیجه: اکنون که فحوص نکرده و نیاموخته و واجب را در وقت خودش تقویت کرده معاقب است و مؤاخذه می شود.

چه نتیجه ای از این بحث گرفته می شود؟

می گوئیم: اگر مراد مشهور احتمال سوم می بود، نباید در اینجا حکم به استحقاق عقاب می کنند. به خاطر اینکه:

۱- واجب موقت، تا وقتش داخل نشود اصلاً وجوبی ندارد.

۲- وقتی واجب موقت، وجوب نیابد، مقدمه اش هم واجب نمی باشد.

پس:

اولاً: قبل از وقت به خاطر ترک تعلّم عقابی نیست، چرا که به تبع ذی المقدمه واجب نیست.

ثانیاً: پس از دخول وقت نیز که علی الفرض مکلف ملتفت نیست که مکلف به چنین تکلیفی است و غافل است، غافل، نهی یا امر فعلی ندارد تا که عقاب شود.

در نتیجه: قبل از وقت که التفات اجمالی است، وجوبی نیست و بعد از وقت که باید وجوب بیاید، التفاتی نیست تا وجوب فعلی شود. *قما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد*.





بنابراین:

اگر کلام مشهور بر احتمال ثالث حمل شود، با فتوای مذکور به استحقاق عقاب ناسازگار است، مگر اینکه بر احتمال اول حمل شود که در این صورت حین المخالفه نهی فعلی ثابت می شود و استحقاق عقاب می آید.

این بود شاهی دیگر بر مخالفت رأی مشهور با رأی صاحب مدارک.

با توجه به مطلبی که گذشت مقدمه قبل از وقت ذی المقدمه واجب است یا نه؟

۱- چنانکه در بالا گفته آمد بنا بر نظر مشهور، خیر، مقدمه قبل از وقت ذی المقدمه واجب نیست.

۲- به عقیده برخی از متأخرین از جمله مرحوم مظفر، مانعی از وجوب مقدمه، قبل از ذی المقدمه نیست، بلکه باید چنین باشد.

غرض از «و من هنا قد يلتجأ الی ما لا یأباه...» چیست؟

این است که: اگر کلام صاحب مدارک نیز بر احتمال سوم حمل شود، مشمول همین اشکال خواهد شد، و لذا می فرماید:

همان طور که کلام مشهور به خاطر اشکال مزبور حمل بر احتمال اول شد و گفته شد.

که مراد آن این است که: تعلّم واجب نفسی است و ترک آن مستقلاً موجب عقاب است، همین طور هم باید کلام صاحب مدارک را بر احتمال اول حمل نمود و گفت: مراد ایشان نیز این است که: تعلّم واجب نفسی است و ترک آن مستقلاً موجب عقاب است.

پس مراد از «و ما دلّ بظاهره، من الأدلّه المتقدّمه...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

اگر کلام صاحب مدارک را حمل می کنید بر وجوب نفسی تعلّم، پس آن همه ادلّه ای که ظهور داشتند در وجوب مقدمی تعلّم و خود شما نیز آن ادله را قبول کردید چه می کنید و چه پاسخی می دهید؟

و لذا شیخ می فرماید: آن را حمل می کنیم بر بیان حکمت وجوب.

مراد از این عبارت اخیر شیخ چیست؟

این است که: اگرچه برخی از واجبات بالنفس واجب هستند و لکن حکمت وجوبشان از جانب شارع این است که: مکلف قابلیت برای خطاب و تکلیف به واجبات و محرّمات را پیدا کند، تا بدین وسیله از مصالح واقعی محروم نگردد و به مفاسد واقعی دچار نشود.



لكنّ الإنصاف: ظهور أدلّه وجوب العلم في كونه واجبا غيريّاً، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهره في المؤاخذه على نفس المخالفه.

و يمكن أن يلتزم حينئذ: باستحقاق العقاب على ترك تعلّم التكليف الواجب، مقدّمه، و إن كانت مشروطه بشروط مفقوده حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة و المشروطه؛ لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدّم على عدم الفرق في المذمّه على ترك التكليف المسطوره فيه بين المطلقة و المشروطه، فتأمل.

هذا خلاصه الكلام بالنسبه إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءه.

و أمّا الكلام في الحكم الوضعي: و هي صحّه العمل الصادر من الجاهل و فسادّه، فيقع الكلام فيه تاره في المعاملات، و أخرى في العبادات.

ترجمه

### **ظهور ادله وجوب تحصيل علم بر غيري بودن اين وجوب**

اما انصاف اين است كه:

ادلّه وجوب (تحصيل) علم، ظهور دارند در وجوب مقدّمی و غيری (اين تحصيل) علم (و نه وجوب نفسی آن)، علاوه بر اينكه آنچه از اخبار وجه و دليل سوّم دانسته شد، ظهور اين اخبار در مؤاخذه (مكلّف) بود به خاطر نفس مخالفت (او با واقع).

### **راه حلّ شيخ در خارج كردن وجه سوّم از بن بست**

و در اينجا (يعنى احتمال سوم)، ملتزم شدن (اين حضرات) به استحقاق عقاب (مكلّف جاهل) به سبب ترك تعلّم تكليف، (يعنى تعلّمی) كه مقدّمه واجب است، ممكن است، اگرچه اين تكاليف

ص: ۸۷

مشروط به شروطی هستند که به هنگام التفات و توجه او به آنچه که اجمالا از واجبات مطلقه و مشروطه می داند، مفقودند. به دلیل استقرار بنای عقلاء در مثال طوماری که (در بحث های قبلی) گذشت، بر اینکه در مذمت بر ترک تکالیفی که در آن طومار مسطور است بین مطلقه و مشروطه فرقی نمی گذارد.

این بود خلاصه و حاصل سخن نسبت به عقاب جاهلی که مقصر است و تارک فحوص است و مطابق با برائت عمل می کند.

### آیا عمل صادره از جاهل صحیح است یا فاسد؟

و اما (اینک) سخن در حکم وضعی است، و حکم وضعی، همان (تعیین) صحت و درستی و یا عدم صحّت و فساد عمل صادر شده از جاهل است.

بنابراین: کلام در اینجا یک بار در رابطه با معاملات (جاهل مقصر) است، و بار دیگر در عبادت (او).

### تشریح المسائل

حاصل مطلب در «لکنّ الانصاف...» چیست؟

این است که: جناب شیخ پس از ذکر دیدگاه های مختلف، همراه با تبیین و شواهد تأییدکننده نظریات آنان می فرماید:

۱- رأی منصفانه این است که: ادله وجوب فراگیری و علم آموزی ظهور در این دارند که فراگیری واجب گیری است. و به تعبیر دیگر این ادله تحصیل علم، ظهور در طلب گیری و وجوب مقدّمی دارند، نه نفسی.

۲- علاوه بر آن، روایاتی که در وجوب اصل تفحص از تحصیل حکم شرعی یا کسب اطمینان به برائت از آنکه قبلا گفته آمد، ظهور در این دارند که مؤاخذه و کیفر بر مخالفت با حکم شرعی می باشد و نه بابت فراگرفتن.

به عبارت دیگر: این اخبار دلالت می کرد بر اینکه شخص به خاطر خود مخالفت واقع یعنی ترک واجب واقعی و انجام حرام واقعی مؤاخذه می شود و نه به خاطر ترک تعلم، و لذا این اخبار را نمی توان حمل کرد بر وجوب نفسی تعلم.

مراد از «و یمكن ان يلتزم حينئذ...» چیست؟

حلّ مشکل واجبات موقّته است توسط شیخ بر مبنای خودش و لذا می فرماید:

۱- عند المشهور، وقت، شرط اصل وجوب است و تا وقت داخل نشود، وجوبی در کار نیست، و لذا اشکال مذکور متوجّه مشهور است که قبل از وقت که التفات بود، وجوب نبود.

۲- لکن عندنا، کلیه واجبات، چه مطلقه، چه مقیده، از همان زمانی که مکلف التفات اجمالی به واجبات و محرمات پیدا نمود، در حق او واجب شده و خطاب مولوی می آید، و وجوب فعلی می شود.

و وقتی وجوب فعلی شد، مانعی از وجوب مقدمات آن از جمله تعلیم وجود ندارد و لذا: اگر تعلّم را ترک نمود و در وقت خود، واجب از او فوت شده استحقاق عقاب از همان زمان ترک تعلّم برای او ثبت می شود. چرا؟

به دلیل بناء عقلاء در جریان طوماری که قبلاً ذکر گردید و آن اینکه:

چنین عذری مقبول نبوده و او را مستحق مؤاخذه می دانند و فرق نمی گذارند میان تکالیفی که در آن طومار نوشته شده بین مطلقه بودن و مشروطه بودن.

حاصل و نتیجه بحث تا بدینجا چیست؟

این است که: جناب شیخ، رأی مشهور را چنانکه در مباحث نیز آمد پذیرفت و در استدلال بر رأی مشهور فرمود:

۱- اگر بدون فحوص و تحقیق مرتکب فعلی شود که حرام واقعی نباشد، مقتضی کیفر و مؤاخذه وجود ندارد، جز آنکه چیزی که تصوّر شده که مقتضی کیفر است و آن عبارتست از:

ادّعی اینکه ادلّه وجوب فحوص و طلب تحصیل علم و فراگیری، ظهور در وجوب نفسی دارند؛ که گفتیم این ادّعا مردود است.

۲- لکن اگر مخالفت با حکم واقعی اتفاق بیفتد، مقتضی عقاب و کیفر، که همان خطاب واقعی است که دلالت دارد بر وجوب یا حرمت، وجود دارد، ضمن اینکه مانعی هم از کیفر وجود ندارد؛ و تنها مانعی که ممکن است وجودش تصوّر شود، جاهل بودن مکلف به آن حکم می باشد؛ که جهل و ناآگاهی مکلف، عقلاً و شرعاً قابلیت مانعیت را ندارد.

امّا از لحاظ عقل: پس جاهلی که می داند بنای شارع بر این است که احکام را به طور متعارف و معمولی تبلیغ کند، و این مستلزم پنهان ماندن بعضی از احکام، به سبب بعضی از انگیزه ها می باشد، درحالی که قدرت بر ازاله جهل را دارد، و با این حال واجبی را ترک کند، مؤاخذه او قبیح نیست.

و امّا از لحاظ نقلی، که آیات و روایات آن در دلیل سوّم و جوب اصل فحص ذکر گردید، دلالتی بر مانعیت جهل با وضعیت مذکور ندارد؛ زیرا آن ادله حتی با ملاحظه دلیلهایی که در وجوب احتیاط ذکر شد، ظهور در این دارند که مانعیت جهل برای کیفر، اختصاص به عاجز دارد. علاوه بر آن، بعضی از روایات متقدمه که در آن فرموده اند: چرا فرانگرفتی تا عمل کنی، که با روایات دیگر، مانند روایت توییح پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت به عمار که فرمودند: «أ فلا صنعت کذا؟!»<sup>(۱)</sup> تأیید شده است؛ که از آن نیز مانعیت جهل برای عاجز فهمیده می شود.

بفرمایید ملاک کیفر ترک فحص از نظر حضرت امام خمینی چیست؟

حضرت امام خمینی نیز همانند شیخ انصاری، در ملاک کیفر ترک فحص، رأی مشهور را پذیرفته اند، یعنی ملاک کیفر را همان انجام ندادن تکلیف واقعی شرعی می دانند، اگرچه تحقیق و تفحص نسبت به تحصیل حکم شرعی یا تحصیل اطمینان به نبودن حکم شرعی واجب است، لکن اگر کسی به این واجب عمل نکرد و در نتیجه از حکم واقعی شرعی بی خبر ماند و به تکلیف واقعی عمل نکرد، بابت انجام ندادن تحقیق و تفحص، مستحق عقوبت نمی شود؛ بلکه تنها بابت انجام ندادن تکلیف شرعی است که مستحق عقوبت می شود. چرا؟

زیرا با احتمال وجود تکلیف شرعی، پیش از تحقیق و تفحص، واقع منجز است؛ و معنای تنجز واقع این است که عقوبت بر ترک تکلیف واقعی صحیح و جایز است.

اگر کسی بگوید: گرچه احتمال وجود تکلیف را می دادم، لکن نمی دانستم که در واقع تکلیف وجود دارد؛ پس با جهل به تکلیف، نباید عقوبت و کیفر باشد چه پاسخ می دهند؟

می فرمایند: گرچه جهل به تکلیف وجود دارد، و لکن این جهل عذر نیست؛ چرا که با احتمال وجود تکلیف، تفحص واجب می شود.

اگر از امام سؤال شود که علت اینکه بابت ترک تحقیق و تفحص واجب نیست چه پاسخ می دهند؟ می فرمایند علت آن این است که: دلیلی بر حرمت ترک تفحص در شرع وجود ندارد؛ بلکه دلیلی هایی که بر وجوب تفحص اقامه شده، ظهور در ارشادی بودن دارند؛ که ارشاد به حکم عقل می کنند و لزوم تفحصی فقط برای حفظ تکلیف های واقعی و از دست ندادن آن است؛ و لذا خود تحقیق حکم ندارد، بلکه از بابت طریقت حکم پیدا می کند.<sup>(۲)</sup>

به عبارت دیگر: با قطع نظر از ملاحظه حکم عقل، حکم فحص دایر مدار مخالفت با واقع است، و اینکه مخالفت با واقع در صورت بیان شدن حکم شرعی آن، موجب استحقاق عقوبت

ص: ۹۰

۱- وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۳۶۰، ح ۸.

۲- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۴۲۲، ۴۲۳.

است، و بدون بیان حکم شرعی، موجب استحقاق عقوبت نیست، و چون وصول بیان منحصرأ به وارد شدن آن در کتاب و سنت بستگی دارد، عقل به لزوم فحوص جهت کشف حکم شرعی حکم می کند و در صورتی که فحوص نکند، عقل حکم می کند که به علت مخالفت با واقع، مستحق کیفر است؛ و کیفر کردن در چنین صورتی، کیفر بدون بیان نیست.

بنابراین: ترک فحوص ذاتا قبیح نیست و از نظر عقلی، فحوص کردن حکم نفسی ندارد، بلکه حکم غیری دارد؛ یعنی جهت کشف واقع موضوعیت پیدا می کند.

پس از آن بحث می شود که آیا استحقاق عقوبت در اثر ترک فحوص، در صورتی است که با واقع مخالفت کرده باشد؛ اگرچه بیان شرعی بر آن تکلیف وجود نداشته باشد، یا اینکه استحقاق کیفر مشروط است به اینکه اگر تفحص می کرد، به حرمت آن پی می برد؟

در پاسخ ممکن است گفته شود که:

به طور مطلق مستحق عقوبت و کیفر است، و سبب آن نیز: (۱) یا به جهت مخالفت با واقع، بدون عذر شرعی است، و راهی که به واسطه منابع موجود و واقعی بر حلال بودن آن وجود دارد، موجب عذر و حجت شرعی نیست تا در مقام عذر آوردن، بر آن اعتماد نماید، چنانکه شیخ انصاری فرموده اند؛ (۲) و یا به جهت حکم عقل است که در صورت ترک تفحص، احتیاط را واجب می نماید؛ و این حکم عقل، بیان شرعی بر واقع است.

البته اگر تفحص می کرد و به حکم شرعی دست نمی یافت، حکم به احتیاط نمی نمود و قاعده قبح عقاب بدون بیان جاری بود و لکن قبل از تفحص، عقل حکم می کند که یا تفحص کند و یا احتیاط نماید، که این حکم عقل، بیان تکلیف تخییری می باشد.

پس اگر تفحص را ترک نمود، احتیاط بر او لازم است، و لذا اگر با وجود حکم عقل به وجوب احتیاط، با تکلیف واقعی مخالفت نماید، این مخالفت موجب استحقاق عقوبت است، مگر اینکه گفته شود:

حکم عقل به وجوب احتیاط، مستقلا و مستقیما به جهت حفظ تکلیف واقعی و از دست نرفتن آن نیست؛ بلکه بابت این است که: احتمال دارد بیان شرعی رسیده، و در کتاب و سنت مضبوط شده باشد؛ که با این احتمال، موضوع قاعده (قبح عقاب بدون بیان) رفع می شود و بیان، تمام و کامل می گردد. و در مثل آن، ترک احتیاط موجب استحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی شرعی نمی شود، تا چه رسد به اینکه تکلیف، متضاد باشد. (۱)

ص: ۹۱

بفرمایید حکم ترک تفحص در صورتی که سبب ترک واجب مشروط یا موقت شود از نظر امام خمینی چیست؟

می فرمایند: رأی محققانه این است که در هر صورت، چه وجوب فعلی دانسته شود و واجب استقبالی، و چه وجوب مقید به وجود شرط و وقت دانسته شود، استحقاق عقاب دارد؛ چه ما دیدگاه مشهور را که ملاک کیفر را ترک تکلیفی می داند، بپذیریم یا نپذیریم. چنانکه فرقی نمی کند که مناط و ملاک وجوب تفحص، جنبه مقدمیت آن باشد، یا نباشد.

پس: اگر نظریه مشهور را در وجوب مشروط بپذیریم و وجوب را مشروط به وجود شرط بدانیم و نیز قائل به وجوب مقدمی شویم، خواهیم گفت:

وجوب مقدمه همانند وجوب ذی المقدمه، دارای مبادی و مقدمات مخصوص به خود می باشد؛ که اگر این مبادی و مقدمات وجود یابد، وجوب تحقق پیدا می کند، و در غیر این صورت واجب نخواهد بود، چه ذی المقدمه فعلا واجب باشد یا نه.

بنابراین:

۱- اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم و تلازم میان آن و ذی المقدمه را پذیرفتیم می گوئیم:

هروقت مولی توقف واجب مشروط بر چیزی را قبل از آمدن شرط آن تصور نمود به نحوی که اگر بنده آن را در زمان حاضر بجا نیاورد، موجب از میان رفتن قدرت او در زمان به وجود آمدن شرط آن شود، بدون شک اراده مولی، از باب مناط و ملاک مقدمیت، به ایجاد آن شیء تعلق گرفته است. چرا؟

زیرا مبادی اراده مقدمیه، که عبارتند از: تصور و تصدیق به فایده و ... حاصل شده است و تحقق نیافتن وجوب آن در زمان حاضر، موجب حاصل نشدن مبادی اراده مقدمه و واجب نبودن آن نیست.

۲- و اگر قائل به وجوب مقدمه نباشیم، یا اینکه وجوب مقدمه به مناط و ملاک مقدمه بودن باشد، چنانکه در هر دو مسئله، رأی درست و حق همین است، باز هم بدون شک، استحقاق عقوبت دارد. چرا؟

زیرا عقل و عقلاء حکم می کنند به اینکه از دست دادن واجب مشروط، بدون داشتن عذر شرعی، موجب استحقاق کیفر است و کسی که می داند شرط واجب مشروط فردا حاصل می شود، ولی در مقدمات وجودی آن تساهل نماید و موجب از دست رفتن واجب مشروط شود، معذور نیست؛ اگرچه مولی تصریح کند که واجب مشروط قبل از فرارسیدن شرط آن، اصلا واجب نیست.



چرا؟

زیرا عقل در معذور نبودن بنده، میان واجب مشروطی که وجود یافتن شرطش معلوم است، و واجب مطلق، فرقی نمی گذارد و عقلا نیز حکم به استحقاق کیفر می کنند.

پس: به عقلا مراجعه نما تا این حقیقت روشن شود.

البته مقتضای تدبّر در ادلّه شرعی و اخبار بسیاری که در باب های متفرقه فقهی پراکنده می باشد، که بخشی از آن در فصل مربوط به وجوب اصل تفحص ذکر شد، این است که:

تحصیل مرتبه فقاہت و اجتهاد در احکام شرعی، مستحب مؤکد نفسی و یا واجب کفائی نفسی است. (۱)

در پایان بفرمایید مراد از «و اما الکلام فی الحکم الوضعی ...» چیست؟

بحث در مقام دوم و یا حکم وضعی جاهل مقصر یعنی صحت و یا فساد اعمال او می باشد و به عبارت دیگر پاسخ به این سؤال است که: آیا معاملاتی که جاهل مقصر انجام می دهد:

۱- صحیح است، یعنی آیا آثار مورد نظر از این معاملات، بر عمل وی مترتب می شود؟

فی المثل: آیا بیع او موجب تملیک می شود، و یا نکاح او سبب زوجیت می شود، و یا اینکه طلاق او سبب فراق می شود؟

۲- و یا اینکه باطل است، بدین معنا که آیا اثر مورد قصد از معامله بر آن مترتب نمی شود؟

فی المثل: آیا عبادات جاهل مقصر محکوم به صحت است، یعنی سبب امتثال امر مولی و رسیدن به ثواب می گردد؟ یا اینکه باطل بوده و چنین عبادتی مجزی نیست و باید اعاده کند؟

نکته: در این رابطه نیز در دو مرحله بحث می شود:

۱- معاملات جاهل مقصر.

۲- عبادات جاهل مقصر.

ص: ۹۳

فالمشهور فيها: أنّ العبرة فيها بمطابقه الواقع و مخالفته، سواء وقعت عن أحد الطرفين أعنى الاجتهاد و التقليد، أم لا عنهما، فاتفقت المطابقه للواقع؛ لأنها من قبيل الأسباب لامور شرعيّه، فالعلم و الجهل لا مدخل له فى تأثيرها و ترتب المسببات عليها.

فمن عقد على امرأه عقدا لا يعرف تأثيره فى حليّه الوطء فانكشف بعد ذلك صحته، كفى فى صحته من حين وقوعه، و كذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من الوقوع. و كذا من ذبح ذبيحه بفرى و دجيه، فانكشف كونه صحيحا أو فاسدا.

و لو رتب عليه أثرا قبل الانكشاف، فحكمه فى العقاب ما تقدم: من كونه مراعى بمخالفه الواقع، كما إذا وطأها فإنّ العقاب عليه مراعى. و أما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحه فكما ذكرنا هنا: من مراعاته حتى ينكشف الحال.

و لا- إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظه أدلّه سببیه تلك المعاملات، و لا- خلاف ظاهرا فى ذلك أيضا إلا من بعض مشايخنا المعاصرين قدس سرّه (1) حيث أطال الكلام هنا تفصيل ذكره بعد مقدمه، هى:

أنّ العقود و الإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سببا، لها حقائق واقعيّه: هى ما قرره الشارع أولا، و حقائق ظاهريّه، هى ما يظنه المجتهد أنّه ما وضعه الشارع. و هى قد تطابق الواقعيّه و قد تخالفها، و لما لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهاديّه إلى الواقعيّه، فالسبب و الشرط و المانع فى حقنا هى الحقائق الظاهريّه، و من البديهيّات التى

انعقد عليها الإجماع بل الضروره: أنّ ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبه إلى الأشخاص؛ فإنّ ملاقاته الماء القليل للنّجاسه سبب لتنجّسه عند واحد دون غيره، و كذا قطع الحلقوم للتذكيه، و العقد الفارسيّ للتمليك أو الزوجيه.

ترجمه

### ملاك مشهور در صحت و يا عدم صحت معاملات جاهل مقصر

اما معاملات:

مشهور در معاملات (جاهل) این است که: معیار و میزان اصلی در آنها، مطابقت و یا مخالفت آنها با واقع است، خواه معامله از یکی از دو طریق یعنی اجتهاد و تقلید واقع شده باشد یا نه، بدون اجتهاد و تقلید (معامله را انجام داده باشد) و مطابقت آن با واقع اتفاق افتاده باشد، چرا که معاملات از قبیل اسباب برای امور شرعیه است (فی المثل: قطع رگهای چهارگانه گوسفند سبب شرعی است برای حلیت ذبیحه و یا فلان عقد کذائی سبب است برای حصول نقل و انتقال و لذا سبب غیر قابل انفکاک از مسبب است)، و لذا علم و جهل، مداخلیتی در تأثیر اسباب و ترتب مسببات بر آن اسباب ندارند.

بنابراین:

کسی که زنی را عقد می کند، درحالی که تأثیر آن عقد را در حلیت مباشرت (با آن زن) نمی کند (یعنی نمی داند که اینکه آیا با این عقدی که جاری کرد، این زن به این مرد حلال شد یا نه؟)، پس بلافاصله، صحت آن عقد کشف شده در صحتش از حین وقوعش کفایت می کند.

و این چنین است حکمش اگر عدم صحت (یعنی فسادش) کشف شود که در نتیجه حکم فاسد (بودنش) از حین وقوعش، بر آن مترتب می شود.

و همچنین است کسی که ذبیحه ای را با بریدن دو رکش ذبح کرده، سپس کشف می شود که ذبحش صحیح بوده است یا فاسد.

حال:

اگر (این جاهل مقصر گوش نکرد و) اثری را قبل از انکشاف بر آن عمل مترتب نمود پس حکمش در عقاب همان مطلبی است که (در آن گفته شد که ملاک این است که) عملش (مطابق

ص: ۹۵

با واقع باشد) و یا مخالفت با واقع برخورد کند. همان طور که اگر مباشرت کند با آن زن، عقابش به خاطر این مباشرت مراعی است (یعنی بستگی دارد به شانس او که عقد شرعی واقع شده باشد و یا اینکه مخالفت با واقع درآید).

و اما حکم وضعی آن: (چنانکه اگر گوشت آن ذبیحه را تا قبل از انکشاف) بفروشد، همان طور که در اینجا یعنی مطالب فوق ذکر کردیم، مراعات آن است تا اینکه وضعیت آن روشن شود.

### عدم اختلاف علماء در مطالب شیخ و اظهار نظر فاضل نراقی رحمه الله

در آنچه که ما پس از ملاحظه ادله سببیت این معاملات ذکر نمودیم، اشکالی وجود ندارد و علی الظاهر، اختلافی هم در آن، میان علماء وجود ندارد، مگر از جانب برخی از بزرگان معاصر یعنی مرحوم نراقی، که طول کلام داده است در این مسئله در تفصیلی که ذکر کرده است آن را بعد از مقدمه ای و آن مقدمه عبارتست از:

عقود و ایقاعات بلکه (برای) هر آنچه که شارع آن را سبب (شرعیه) قرار داده است دارای:

۱- حقایق واقعیه ای است که شارع آن حقایق را در درجه اول قرار داده است.

۲- چنانکه دارای حقایق ظاهریه ای هستند که مجتهد به آنها ظن پیدا می کند، به اینکه شارع مقدس آنها را به عنوان مقررات، وضع نموده است.

و این حقایق ظاهریه، گاهی با حقایق واقعیه مطابقت می کنند و گاهی با آن واقعیات مخالفت می کنند.

و از آنجا که در مسائل اجتهادیه راهی برای ما به حقایق واقعیه وجود ندارد، در نتیجه، سبب و شرط و مانع در حق ما، همان حقایق ظاهریه است (که فقها از ادله استخراج می کنند).

و یکی از بدیهیاتی که اجماع بر آن منعقد شده است و بلکه یکی از ضروریات این است که:

ترتّب آثار بر حقایق ظاهریه نسبت به اشخاص مختلف می شود، چنانکه ملاقات آب قلیل با چیز نجس، سبب است برای نجس شدن آن آب نزدیکی (و یا برخی) از مجتهدین، برخلاف دیگر (و یا برخی دیگر از) مجتهدین (که ملاقات آب قلیل با نجس سبب تنجس آن نمی شود).

و این چنین است (حکم) قطع حلقوم و بریدن بعضی از اوداج برای تذکیه (مثلاً) غنم (که نزد برخی سبب تذکیه است و نزد برخی نه)، و یا عقد فارسی برای تملیک و یا زوجیت (که نزد فارسی بودن کفایت می کند و نزد برخی نه).

مقدمه بفرمایید موضوع بحث در اینجا چیست؟

پاسخ به یک سؤال اساسی است که تقدیر آن چنین است:

اگر جاهل به حکم شرعی، بدون تحقیق و تفحص، جهت یافتن حکم شرعی و یا اطمینان به براءت شرعی، کاری انجام دهد، آیا عمل او صحیح است یا باطل؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به سؤال مزبور، حکم وضعی افعال تارک فحس و تحقیق را در دو مرحله و یا دو مبحث مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است:

۱- یک مبحث به معاملات جاهل مقصر اختصاص دارد.

۲- یک مبحث نیز به عبادات جاهل مقصر اختصاص دارد.

قبل از ورود به بحث بفرمایید معنای کلمه معاملات چیست؟

کلمه معاملات دارای دو معناست:

۱- یک معامله بالمعنی الاخص که به عقود و ایقاعات اختصاص دارد و بلکه شامل قدر متیقن عقود می شود.

۲- و یکی هم معامله بالمعنی الاعم است که شامل افعالی می شود که قصد قربت در آنها معتبر نمی باشد مثل عقود و ایقاعات و کلیه احکام توصیه در اسلام مثل:

الف: غسل که سبب طهارت می شود.

ب: قطع مسافت، که سبب نیل به مقصد می شود.

د: بریدن رگهای گوسفند که سبب تذکیه می شود.

مراد از «معاملات» در ما نحن فیه کدام یک از این دو معناست؟

معنای دوم یعنی معامله بالمعنی الاعم مورد نظر است و جناب شیخ انصاری در مورد صحت و یا بطلان فعل جاهل به حکم شرعی معاملات که تفحص را ترک کرده است، سه نظریه و یک توهم را به عنوان نظریه چهارم نقل فرموده است:

۱- نظریه مشهور.

۲- نظریه مرحوم نراقی.

۳- نظریه مرحوم قمی.

۴- ربّما یتوهم ...

ص: ۹۷

با توجه به مطالب فوق مراد از «فالمشهور فیها...» چیست؟

بیان عقیده مشهور فقهاء و اصولیین از جمله خود شیخ است مبنی بر اینکه:

سنجش صحت یا عدم صحت معامله جاهل که ترک تفحص نموده، مطابقت و مخالفت آن فعل با حکم واقعی است، و لذا:

فرقی نمی کند که آن معامله از یکی از دو طریق اجتهاد و تقلید واقع شده باشد، و یا از طریق آن دو واقع نشده باشد، لکن در عین حال و از روی اتفاق، با واقع مطابق شده باشد، چرا؟

زیرا معاملات از قبیل اسباب، برای امور شرعیه هستند، و علم و جهل در تأثیر سبب ها و مترتب شدن مسبب ها مداخلیتی ندارد.

به عبارت دیگر: معیار اصلی در صحت و بطلان معاملات جاهل مقصر، موافقت و مخالفت با حکم الله واقعی است، بنابراین:

اگر معامله چنین شخصی منطبق با واقع در آمد، محکوم به صحت است و از همان ابتدای صدور معامله، تمام آثار مطلوبه از آن معامله بر این عمل صادر می شود، حال از هر کسی که صادر شود چه از عالم به واقع، چه از ظان به واقع به ظن اجتهادی یا تقلیدی و چه از جاهل به واقع از همه اقسامش.

و لذا ما و مشهور، همان طور که در رابطه با عقاب جاهل مقصر و حکم تکلیفی او، معیار را واقع گرفته و مطابقت و یا مخالفت عمل او را با واقع سنجیدیم، همین طور هم در رابطه با صحت و بطلان، یعنی حکم وضعی معاملات او، معیار را واقع قرار می دهیم.

چرا و به چه علت؟

به خاطر اینکه معاملات به معنای اعم کلمه یعنی عقود از قبیل عقد البیع و النکاح... و ایقاعات از قبیل طلاق و... و اموری از قبیل قطع رگهای چهارگانه که سبب تذکیه است یک سلسله اسباب و علل شرعیّه ای هستند که تأثیر گذاشته و یک سری مسبباتی را به وجود می آورند.

و لذا: همان طور که در نظام تکوین نیز اگر علت و یا سبب تامّه چیزی محقق شود، آن چیز قطعاً محقق می شود، چه ما علم داشته باشیم یا نه. و خلاصه اینکه علم و ظن و جهل مکلف در تحقق مسبب خارجی نقشی ندارند.

۲- همین طور هم در نظام تشریح و قانون گذاری نیز اگر سببی محقق شود بدون فاصله مسبب آن نیز محقق می شود، چرا که تخلّف معلول از علت تامّه محال است، چه ما علم داشته باشیم و یا بدان جاهل باشیم.

پس: اگر سبب واقعی شرعی تحقق یابد، مسبب آن نیز محقق خواهد شد.

بنابراین:

۱- اگر کسی زنی را عقد نماید، درحالی که تأثیر آن را در حلال شدن آمیزش نمی داند، پس از آن صحیح بودن عقد کشف شود، در صحت عقد از هنگام واقع شدن آن کافی است، و در صورتی که بطلان آن معلوم شود، حکم بر بطلان آن عقد از زمان وقوعش مترتب می شود.

۲- و یا کسی که ذبیحه ای را با بریدن دو رگ و دجان ذبح کند؛ سپس کشف شود که ذبح درست انجام گرفته، و لو حکم شرعی آن را نمی دانسته حلال است و در صورتی که درست انجام نگرفته باشد، حرام است.

غرض از «و لو رتب علیه اثرا قبل الانکشاف...» چیست؟

این است که: اگر قبل از کشف شدن صحت و بطلان هریک از دو اقدام بالا، اثری بر آن مترتب کرده باشد، حکم او در کیفر داشتن، همان چیزی است که در مبحث قبلی گفته شد که بستگی دارد به مخالفت نمودن با حکم شرعی واقعی، فی المثل:

اگر با زن عقد شده آمیزش کرده باشد، مستحق کیفر بودنش بستگی به مخالفت کردن با واقع دارد، چنانکه اگر گوشت این ذبیحه را بفروشد، صحت معامله اش بستگی دارد به اینکه وضعیت آن ذبیحه از حیث درست یا نادرست بودن ذبح آن آشکار شود.

مراد از «و لا اشکال فیما ذکرنا» چیست؟

پاسخ به شبهه ای است که در معامله جاهل وجود دارد و آن اشکال این است که:

چون حکم شرعی را نمی داند، پس در عقود و ایقاعات قصد انشاء او متمسکی نمی شود و نمی تواند انشاء را قصد کند، چرا که در مترتب شدن اثر بر آنچه که واقع می سازد شک دارد، و چون در اثر ترتب اثر شرعی شک دارد، نمی تواند قصد انشاء نماید؛ بنابراین معامله باطل می باشد.

و لذا شیخ در پاسخ می فرماید: منحصر با قصد و اراده تحقیق مضمون صیغه که عبارتست از انتقال در خرید و فروش، و زوجیت در نکاح، قصد انشاء حاصل می شود، و قصد انشاء با این مفهوم، به صحیح بودن یا باطل بودن معامله بستگی ندارد، و چنانچه یقین داشته باشد که معامله شرعا باطل است، این قصد حاصل می شود، تا چه رسد به اینکه در صحت آن شک داشته باشد.

فی المثل: در قمار، فروختن مال غصبی و چیزهای دیگری که معامله آن باطل می باشد، مردم تملیک را قصد و اراده می کنند.



بنابراین: در صحیح بودن معامله جاهل در صورتی که پس از عقد، صحت آن کشف شود، بین

ص: ۹۹

اینکه هنگام صدور عقد، شک در صحت داشته باشد یا یقین به بطلان فرقی نمی باشد.

به عبارت دیگر: اگر وقتی که عقد را جاری می کرد یقین داشت که معامله باطل است و پس از واقع ساختن آن کشف شد که معامله صحیح بوده است اثر معامله بر آن مترتب می شود و جهل به صحت، مانعی برای مترتب شدن اثر معامله نیست.

نظر حضرت امام خمینی در صحت و یا بطلان معامله جاهل چیست؟

حضرت امام متعزّض این قسمت از بحث یعنی صحت معامله جاهل نشده و آن را مطرح نکرده اند.

پس غرض از «الأ من بعض مشایخنا المعاصرین ...» چیست؟

طرح نظریه دوم از مرحوم فاضل نراقی صاحب کتاب مناهج است که از اساتید مرحوم شیخ اعظم رحمه الله بوده که در این مطلب با مشهور مخالفت کرده و قائل به تفصیل شده است، منتهی قبل از بیان این تفصیل مقدّمه ای آورده است مبنی بر اینکه:

کلیه عقود و ایقاعات و بلکه کلیه اموری که شارع مقدّس آنها را سبب برای اثری از آثار قرار داده است اعم از عقود، ایقاعات و سایر اسباب شرعیه مثل (فری الاوداج و الغسل و الملاقاه و ...

دارای دو نوع حقیقت می باشند:

۱- حقایق واقعیّه، یعنی اموری که شارع مقدّس در واقع و نفس الامر آنها را جعل فرموده است، فی المثل: عقد به لسان عربی سبب زوجیت و یا ملکیت می شود و یا بریدن اوداج اربعه سبب تذکّیه و حلیت گوشت گوسفند می شود.

۲- حقایق ظاهریّه، یعنی اموری که مجتهد از طریق اجتهاد روی منابع استنباط نموده است به گمان می کند که عقد به لسان فارسی نیز سببیت داشته و سبب زوجیت و یا ملکیت می شود و یا تنها قطع حلقوم سبب تذکّیه و حلیت گوسفند می شود.

حاصل و خلاصه مطلب اینک: آنچه را که ظنّ مجتهد نتیجه می دهد، حقیقت ظاهریّه می گویند.

مراد مرحوم نراقی از بیان این مقدّمه چیست؟

این است که: این اجتهاد و فتوای مجتهد دو صورت دارد:

۱- یا مطابق با واقع است که در این صورت همین حکم واقعی در حقّ ما منجز می شود و تقلید مقلّد برای او، عذرآور است.

بنابراین: اگر ما به واقعیات دسترسی داریم که باید این عمل را با واقع بسنجیم، که اگر مطابق با واقع بود، همگان نسبت به آن مساوی هستند.

پس انما الکلام در سخن مرحوم نراقی چیست؟

این است که: ۱- در عصر ما که متأخر از عصر حضور ائمه است، در نوع موارد برای ما قطع به حکم واقعی پیدا نمی شود، بلکه حد اکثر ظنّ و گمان است، و اجتهاد هم استفراغ الوسع برای تحصیل ظنّ به حکم است. پس: سبب واقعی و شرط واقعی و مانع واقعی در حقّ ما منجز نمی باشد، بلکه همین اسباب و شروطی که مجتهد کشف نموده و از جمله امور و حقایق ظاهریه هستند، در حق ما ثابت می باشند. ۲- ترتیب اثر بر حقایق ظاهریه نسبت به اشخاص متفاوت است.

فی المثل:

الف: یک فقیه، مجرد قطع حلقوم را سبب تذکیه و حلیت گوشت گوسفند می داند که این فتوا در حق خود او و مقلدینش معتبر است و نباید از کس دیگری در این مسئله تقلید کند.

ب: فقیه دیگر، بریدن چهار رگ را سبب تذکیه و حلیت گوشت گوسفند می داند که فتوای او نیز در حق او و مقلدینش معتبر است و باید بدان عمل نمایند.

با توجه به مقدمه فوق، تفصیل مرحوم نراقی در مسئله چیست؟

این است که: به طور کلی انسان مکلف یا مجتهد است، یا محتاط است، یا مقلد است و یا جاهل. حال:

۱- تکلیف مجتهد روشن است، زیرا اولاً تا زمانی که بر اجتهاد سابقش باقی است، باید به همان چیزی که گمان اجتهادی او بدان منتهی شده متعبد باشد.

ثانیاً: و در صورتی که رأیش در گمان اجتهادی گذشته اش تغییر نمود و از اجتهاد سابق به اجتهاد لاحق روی آورد، تمام آثاری که در دوران اجتهاد سابق مترتب نموده به قوت خود باقی است، و لکن از زمان اجتهاد لاحق به بعد باید طبق اجتهاد جدیدش عمل کند.

۲- تکلیف محتاط نیز روشن است، چرا که در دوران بین المتباینین جمع بینهما می کند و در اقلّ و اکثر، اکثر را انجام می دهد و در شبهه تحریمیه ترک و در شبهه وجوبیه مرتکب می شود.

نکته: در مباحث گذشته گفته شد که در توصیلات احتیاط ممکن است و نیازی به فحص و یأس هم نمی باشد، بلکه کافی است که عنوان احتیاط محرز باشد.

۳- وظیفه مقلد نیز روشن است، چرا که تا زمانی که بر تقلید از مجتهد قبلی ماندگار است، باید به فتاوی او متعبد باشد، و چنانچه مقلد مجتهد دیگری شود، و کشف خلاف در فتوای قبلی شود، باید طبق فتوای جدید و یا مجتهد جدید عمل کند.

و حاصل ما ذكره من التفصيل:

أنَّ غير المجتهد و المقلِّد على ثلاثه أقسام؛ لأنَّه إمَّا غافل عن احتمال كون ما اتى به من المعامله مخالفا للواقع، و إمَّا أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مسامحه.

فالأوَّل، فى حكم المجتهد و المقلِّد؛ لأنَّه يتعبَّد باعتقاده كتعبَّد المجتهد باجتهاده و المقلِّد بتقليده ما دام غافلا، فإذا تتبَّه: فإن وافق اعتقاده قول من يقلِّده فهو، و إلَّا كان كالمجتهد المتبدِّل رأيه، و قد مرَّ حكمه فى باب رجوع المجتهد.

و أمَّا الثانى، و هو المتفطن لاحتمال مخالفه ما أوقعه من المعامله للواقع: فإمَّا أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعى الصادر من الشارع، و إمَّا أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعامله ثابتا بالظنون الاجتهاديّه.

فالأوَّل، يترتب عليه الأثر مع الموافقه، و لا- يترتب عليه مع المخالفه؛ إذ المفروض أنَّه ثبت من الشارع قطعا أنَّ المعامله الفلانيه سبب لكذا، و ليس معتقدا لخلافه حتَّى يتعبَّد بخلافه، و لا- دليل على التقييد فى مثله بعلم و اعتقاد، و لا يقدر كونه محتملا للخلاف أو ظانا به؛ لأنَّه مأمور بالفحص و السؤال، كما أنَّ من اعتقد حلَّيه الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر و إن لم يسأل؛ لأنَّه مأمور بالسؤال.

و أمَّا الثانى، فالحقَّ عدم ترتب الأثر فى حقِّه ما دام باقيا على عدم التقليد، بل وجود المعامله كعدمها، سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا؛ إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتب الأثر هو فى حقِّه.

ص: ١٠٢

## حاصل تفصیلی که مرحوم نراقی ذکر نموده است

این است که: (فردی که) غیر مجتهد و (غیر) مقلد است (یعنی جاهل مقصّر)، بر سه قسم است:

زیرا: چنین کسی:

۱- یا غافل است از احتمال اینکه معامله ای را که انجام داده است مخالف با واقع باشد (بدین معنا که صددرصد به صحت و حقانیت عمل خود معتقد است).

۲- و یا اینکه غافل نیست (بلکه اعتقادش نسبت به معامله ای که انجام داده است متزلزل است که آیا صحیح است یا نه؟) بلکه تقلید را (نیز) مسامحه ترک کرده است.

پس: اولی (که معامله را با اعتقاد جزمی انجام داده است) در حکم مجتهد و مقلد است، چرا که او (نیز) تعبد به اعتقاد خودش می کند، مثل تعبد مجتهد به اجتهادش و مقلد به تقلیدش، (البته) تا زمانی که غافل (از احتمال مخالفتش می باشد) و به عملش معتقد است.

و لذا: زمانی که (از حالت غفلت خارج شده) و به احتمال مزبور آگاه شود:

۱- اگر اعتقادش مطابق و موافق با فتوای مجتهدی باشد که از او تقلید می کند، فهو، (از این به بعد نیز همان خط را مشی می کند).

۲- و اگر اعتقادش مطابق با رأی آن مجتهد نبود، مثل مجتهدی است که در رأیش تبدل پیدا شده است. (و لذا از این به بعد باید برطبق رأی مجتهد عمل کند). و به تحقیق حکم تبدل رأی در باب رجوع مقصّری است که توجه به احتمال اینکه آنچه را انجام داده مخالف با واقع باشد، دارد. و لذا:

۱- یا آنچه از او صادر شده موافق با آن حکم قطعی است که از جانب شارع صادر شده است و یا مخالف با آن است (یعنی عمل او با واقعی که در دسترس ماست از جمله ضروریات و مسلمات سنجیده می شود و مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع مشخص می گردد).

۲- و یا اینکه این گونه نیست (یعنی موافق و یا مخالف بودنش با واقع معلوم نیست چرا که مسئله نه از ضروریات است و نه از مسلمات)، بلکه حکم این معامله به واسطه ظنون اجتهادی به دست می آید (پس عمل او در این صورت با اجتهاد و فتوای مجتهد، سنجیده می شود).

بنابراین: حکم آن اولی (که عمل جاهل با خود واقع سنجیده می شود) به این صورت است که:



در صورت موافقت (آن) با واقع، اثر بر آن مترتب می شود، و در صورت مخالفت با واقع اثری بر آن ترتب نمی شود. (چرا؟ زیرا:)

۱- فرض این است که: قطعا از جانب شارع ثابت شده است که فلان معامله سبب است برای فلان مطلب.

۲- (فرد جاهل مقصر) معتقد به خلاف بودن آن (یعنی عملش) با واقع نیست تا (گفته شود) که به خلاف خودش متعبد شده است.

۳- و دلیلی بر تقیید در مثل این عمل (که مطابق با واقع است) به علم و اعتقاد وجود ندارد.

۴- و (تنظیم مطلب به صورت فوق) قدح و ضرری به اینکه احتمال خلاف (در عمل او) داده شود و یا اینکه (او) ظانّ بر خلاف باشد، وارد نمی کند (بلکه به همان ظنّ و همان اختلاف احترام بگذارید، چرا که او مأمور به فحص و سؤال است، یعنی وظیفه دارد که یا مجتهد باشد و یا مقلّد).

مثل کسی که به حلیت خمر معتقد است، در صورتی که احتمال خلاف (یعنی حرمت آن را) نیز می دهد، شرب خمر بر او حرام است و لو سؤال نکند، چرا که مأمور به سؤال است.

و اما (حکم و یا فرض) دوّم (که در حقیقت می شود فرض سوم و) معامله را متزلزلا انجام داده و بناست که عمل او را با رأی مجتهد بسنجیم)، حق این است که:

تا زمانی که بر عدم تقلید است (و از مجتهدی تقلید نمی کند)، اثری در حقّ او (بر عملش) مترتب نمی شود، بلکه وجود چنین معامله ای مثل عدمش می باشد، خواه (انجام این معامله)، با رأی برخی از مجتهدین مطابقت کند یا نه.

زیرا فرض در اینجا عدم القطع به وضع (و یا حکم) واقعی از جانب شارع است، بلکه مسئله مورد ظنّ مجتهد است، و لذا ترتب اثر قطعا در حق مجتهد (و مقلّدین) اوست (و حال آنکه این جاهل مقصر هنوز مقلّد نشده است).

ثم إن قلد بعد صدور المعامله المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه. و إن قلد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مرّ في نقص الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال:

إن ما لم يختصّ أثره بمعين أو بمعينين كالطهاره و النجاسه و الحليه و الحرمة و أمثالها، يترتب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرّه بدون تقليد، أو اكتفى في الذبيحه بقطع الحلقوم مثلا كذلك، ثم قلد من يقول بكفايه الأوّل في الطهاره و الثانى في التذكيه ترتب الأثر على فعله السابق؛ إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبه إلى كلّ من يرى ذلك، و كذا المذبوح حلالا بالنسبه إلى كلّ من يرى ذلك، و لا يشترط كونه مقلدا حين الغسل و الذبح.

و أمّا ما يختصّ أثره بمعين أو معينين، كالعقود و الإيقاعات و أسباب شغل الذمه و أمثالها، فلا يترتب عليه الأثر؛ إذ آثار هذه الامور لا بدّ و أن تتعلّق بالمعين؛ إذ لا معنى لسببيه عقد صادر عن رجل خاصّ على امرأه خاصّه لحليتها على كلّ من يرى جواز هذا العقد و مقلديه.

و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا، فلم يترتب في حقّه الأثر كما تقدّم، و أمّا بعده و إن دخل في مقلديه، لكن لا يفيد لترتب الأثر في حقّه؛ إذ المظنون لمجتهده سببيه هذا العقد متّصلا بصدوره للأثر، و لم يصّر هذا سببا كذلك. و أمّا السببيه المنفصله فلا- دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، و لا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، و الأصل في المعاملات الفساد.

مع أنّ عدم ترتب الاثر كان ثابتا قبل التقليد فيستصحب(1) انتهى كلامه ملخصا.

ص: ١٠٥



## ادامه بحث و تفصیل مرحوم نراقی

سپس جناب فاضل در ادامه بحث می فرماید:

اگر پس از صدور معامله از مجتهدی تقلید کند که قائل به فساد (چنین معامله ای) است، اشکالی در عدم صحت (و فساد) آن معامله وجود ندارد.

و اگر تقلید کند از مجتهدی که قائل به ترتب اثر (بر چنین معامله ای) است، تحقیق در این مسئله، همان تفصیل به آن مطلبی است که در نقض فتوای به معنای سوّم گذشت و لذا گفته می شود:

۱- اگر اثر این (معامله ای که صورت داده) اختصاص به یک نفر یا دو نفر به طور معین، ندارد، مثل طهارت و نجاست و حلیت و حرمت و امثال این ها (که اثر نوعی دارند)، اثر از همان اول بر آن مترتب می شود، (چرا که او خود مقلد نبوده است و لکن دیگران که مقلد بوده اند و این عمل مطابق رأی مجتهد آنها بوده است).

پس اگر لباسش را برای پاک شدن از نجاست بول یک بار بشوید، بدون اینکه از کسی تقلید کند، و یا در ذبح حیوان به قطع حلقوم فی المثل قناعت کند، سپس (برود و) از مجتهدی تقلید کند که قائل به کفایت اولی (یعنی یک بار شستن) در طهارت و به دوّمی (صرف بریدن حلقوم) در تذکیه است، اثر بر عمل قبل از تقلید این (جاهل مقصر) مترتب می شود.

چرا؟ زیرا: آنچه که شسته می شود، نسبت به هر کسی که قائل به یک بار شستن است، طاهر می شود، و همچنین آن حیوان ذبح شده نسبت به هر کسی که قائل به بریدن حلقوم در تذکیه است، حلال می شود، و مقلد بودن این آدم به هنگام شستن و ذبح، شرط نمی باشد.

۲- و امّا معامله ای که اثرش (شخصی) و به یک یا دو فرد به طور معین اختصاص دارد مثل عقود و ایقاعات و اسباب شغل الذّمّه و امثال آن، اثری برش مترتب نمی شود (گرچه با نظر مجتهد مطابق درآید، چرا؟)

زیرا آثار این گونه امور، باید به فرد معین تعلق بگیرد، زیرا معنا ندارد که این عقدی که از رجل خاصّ و معینی نسبت به زن معینی جهت حلیت او صادر می شود، سبب حلیت برای هر مجتهدی و یا مقلدین او بشود که قائل به جواز این چنین عقدی است. و این شخص در حال عقد مقلد نبود، پس اثری در حق او (یعنی بر عقدش) مترتب نمی شود، چنانکه قبلاً گفته ایم.

و اما پس از صدور عقد، اگر داخل شود در مقلدین آن مجتهدی که قائل به جواز چنین عقدی است، (این تقلید) مفید ترتب اثر در حق این مرد نیست، چرا که آنچه مورد ظن مجتهد (و مرجع) اوست، سببیت این عقد برای داشتن اثر است در صورتی که متصل به (زمان) صدورش باشد، و حال آنکه این عقد متصلا، سبب نشده است.

و اما دلیلی (هم) بر سببیت منفصله وجود ندارد، چون که سببیت منفصله مظنون مجتهد نیست (چنانکه) دلیلی بر این دخول در تقلید مثل اجازه مالک وجود ندارد (یعنی اجازه بعدی مالک سبب لزوم و صحت ما مضي می شود و لکن دخول بعدی مقلد در تقلید، سبب لزوم و یا صحت ما مضي نمی شود). و اصل اولی در معاملات (در این مقام فساد است و عدم ترتب اثر.

با وجود اینکه عدم ترتب اثر قبل از تقلید ثابت است، لکن پس از تقلید (نیز وقتی شک می کنیم که آیا این اثر شخصی مترتب می شود یا نه؟) استصحاب عدم ترتب اثر جاری می کنیم.

پس: به دلایل ذیل اثر شخصی مترتب نمی شود:

۱- ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

۲- اصالة الفساد.

۳- استصحاب.

## تشریح المسائل

مراد از «و حاصل ما ذکره من التفصیل» چیست؟

این است که شخص غیر مجتهد و مقلد و محتاط یعنی جاهل مقصر که مورد بحث ماست از سه حال خارج نیست:

۱- یا جاهل مرکب است، بدین معنا که در اثر تقلید از والدین و یا دیگر افراد قطع پیدا کرده که مثلا عقد به لسان فارسی و یا بریدن حلقوم غنم به تنهایی هم کافی است و به این قطع خود عمل می کند، و حال آنکه در واقع چنین نیست.

۲- یا جاهل بسیط یعنی شاگ است، بدین معنا که توجه دارد که وظیفه اش، اجتهاد و یا تقلید است، مع ذلک از روی سهل انگاری این دو شیوه را ترک کرده، به سراغ اصل براءت رفته و خودش را راحت کرده و به خواندن عقد فارسی بسنده می کند.

غرض از «فالأول، فی حکم المجتهد و المقلد...» چیست؟

این است که: به عقیده مرحوم نراقی، جاهل مرکب به منزله مجتهد یا مقلد است یعنی:

همان طور که مجتهد برطبق اجتهاد خویش متعبد است و به آن عمل می کند تا اینکه تبدل رأی برای او حاصل شود، همین طور جاهل مرکب نیز برطبق اعتقاد جزمی خود متعبد است باید بر اساس یقین خودش حرکت کند و تمام آثار را مترتب سازد تا اینکه برای او کشف خلاف شود.

سرّ مطلب چیست؟

این است که: یقین چنانکه در مباحث قطع گفتیم طریق به سوی واقع است و لذا حجت عقلی است و متابعت از آن عقلا واجب است، کما اینکه فرقی نمی کند که این یقین از چه طریقی حاصل شود، متعارفه و یا غیر متعارفه، چنانکه فرقی نمی کند که برای چه کسی حاصل شود، آدم متعارف یا قطع.

مراد از «و اما الثانی، و هو المتفطن...» چیست؟

در رابطه با جاهل بسیط و معامله ای است که او انجام می دهد و لذا مرحوم نراقی می فرماید:

معامله چنین شخصی از دو حال خارج نیست:

۱- یا این است که حکم واقعی قطعی صادر شده از جانب شارع در اختیار اوست، و وی می تواند، مطابقت و یا عدم مطابقت یعنی مخالفت عملش با واقع را با آن بسنجد و یا به عبارت دیگر:

عقدی را که جاری کرده و سببی را که ایجاد کرده با آن حکم واقعی بسنجد.

اگر دید که خدای تعالی نیز در واقع، همین عقد فارسی را سبب قرار داده که هو المطلوب.

یعنی: عقد او صحیح بوده و تمام آثار یک عقد صحیح از اول بر آن مترتب بوده و هست.

و اگر دید که خیر خدای تعالی، در واقع و لوح محفوظش، عقد فارسی و یا بریدن و قطع حلقوم را و ... سبب برای ملکیت و یا زوجیت و یا حلّیت و ... قرار نداده است، آن عقد و یا عملش باطل و از اول آثاری بر آن مترتب نبوده و نمی باشد.

۲- یا اینکه به دلیل عدم دسترسی به واقع، حکم واقعی قطعی در اختیار او نیست، بلکه آنچه در اختیار اوست، همین احکام ظاهریه است که ظنّ مجتهد بدان رسیده و طبق آن فتوی داده است. چنانکه ۹۵٪ احکام نظری از این قبیل اند.

پس مراد از «و لیس معتقدا لخلافه حتّی يتعبد بخلافه...» چیست؟

این است که: در تبیین حالت اول و به دنبال آن می فرماید:

فرض در این حالت این است که: این شخص جاهل بسیط است و نه مرتکب تا بگوییم او به خلاف واقع اعتقاد پیدا نموده و قاطع شده است و لذا عقلا وظیفه داشته است که برطبق قطعش



متعبد باشد و در نتیجه آثاری که تا به حال مترتب نموده صحیح بوده است و از حالا به بعد مثل مجتهدی است که در رأیش تغییر حاصل شده و یا مثل مقلد است.

خیر، او شاک بوده و به چیزی متعبد شده است تا که عملش مطابق حجّت عقلی و یا جعلی باشد.

پس مراد از «و لا دلیل علی التّقیید فی مثله بعلم و اعتقاد...» چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است که تقدیرش چنین است:

در فرض دسترسی فرد مورد نظر به واقع، حتما اگر پس از سنجش عملش مطابق با واقع هم درآید فاقد ارزش است چرا که حین المعامله، علم به موافقت عملش با واقع نداشته است، تا چه رسد به فرض مخالفت.

و لذا جناب نراقی می فرماید: معاملات مثل عبادات نیست که لازم باشد مکلف علم به صحّت یعنی مطابقت با واقع داشته باشد تا بتواند قصد وجه و تمیز و قربت بکند، بلکه در معاملات صرف موافقت تصادفی با واقع هم کافی است.

مراد از «و لا یقدح کونه محتملا للخلاف او ظاناً...» چیست؟

این نیز پاسخی است از یک اشکال مقدر دیگر که تقدیرش چنین است:

جاهل مزبور اگرچه واقع را نمی دانسته است و لکن احتمال صحت عملش را که می داده است و یا اینکه ظنّ به صحّت که داشته است پس چه مانعی دارد، به قطع حساب کرده بگوئیم: و لو در واقع معامله اش باطل بوده است و لکن تمام آثار تا زمان کشف خلاف علی الظاهر بر عملش مترتب می شود. و لذا:

فاضل نراقی می فرماید:

احتمال و یا ظنّ مزبور، عقلا- و شرعا، فاقد ارزش است، چرا که، شبهه او در اینجا، شبهه حکمی است و او وظیفه دارد که تفحص کرده از اهل علم پرسد و حال آنکه چنین نکرده است.

برخلاف جاهل مرکب که قطع او به لحاظ عقلی در حق او حجّت بوده و باید از آن متابعت کند.

این بود حکم حالت اول که حکم واقعی قطعی صادر شده از جانب شارع در اختیار جاهل بسیط قرار دارد.

غرض از «و اما الثّانی، فالحقّ عدم ترتّب الاثر فی حقّه ما دام باقیا علی عدم التقلید بل وجود المعامله لعدمها...» چیست؟

بحث در رابطه با حکم حالت دوم جاهل بسیط و معامله اوست، درحالی که دسترسی به واقع ندارد و حکم واقعی قطعی در اختیار او نیست و لذا می فرماید:

چنین کسی و لو تفحص و تحقیق کند و به این نتیجه برسد، که عمل او با یکی از فتاویٰ فقهاء موافق و مطابق است، چون مقلد او نیست، شرعا نمی تواند به معامله اش ترتیب اثر بدهد، و چنین معامله ای کالعدم است.

جناب فاضل اگر فرد مزبور از مجتهدی تقلید می کرد چه؟

در این صورت از دو حال خارج نیست:

۱- یا نظر مجتهدی که این فرد از او تقلید می کند بر این است که چنین معامله ای که او بر اجرای عقد فارسی انجام داده باطل است، که در این صورت هیچ اثری بر معامله این شخص مترتب نمی شود.

۲- یا این است که آن مجتهد مرجع، نظرش بر صحت عقد فارسی در معاملات است که در این صورت باید قائل به تفصیل شد:

الف: آن سری از اعمال و معاملات که بالمعنی الاعم بوده و دارای اثر نوعی می باشند و آثار آنها نیز به یک و یا دو نفر معین اختصاص ندارد، مثل طهارت و یا حلیت یک شیء، و مجتهد نیز طهارت و یا حلیت را به عنوان یک سبب کافی می داند، بله، از ابتدا بر عمل این مکلف اثر بار می شود.

فی المثل: اگر این مکلف در ذبح یک گوسفند به بریدن حلقوم گوسفندی در روز عید قربان اکتفا کند و سپس مقلد مرجعی شود که همین قطع حلقوم را به عنوان سبب حلیت در ذبح کافی می داند، از ابتدای صدور عمل اثر بر آن بار می شود.

و یا فی المثل:

اگر لباسی با بول و یا هر نجس دیگر نجس شود و مکلف بدون اینکه از کسی تقلید کند آن را یک بار در آب بشوید، سپس مقلد مرجعی شود که همین یک بار شستن را سبب طهارت می داند، از همان ابتدا بر عمل شستن این مکلف اثر بار می شود، چرا؟

زیرا: اثر طهارت و یا حلیت نوعی است، یعنی برای هر مقلد و یا مجتهدی که همین رأی را دارا باشد اثر دارد.

آیا مکلف مزبور حتما باید حین العمل مقلد باشد؟

دلیلی بر وجود چنین شرطی وجود ندارد و لذا مانعی از صحت و ترتب اثر وجود ندارد.

ب: اما آن سری از اعمال که اثرشان مختص به یک یا دو نفر معین باشد، از قبیل:

۱- عقود، مثل بیع اجاره، عقد نکاح و ...

۳- اسباب مشغول الذمه شدن، مثل نذر، عهد، یمین و ... که ذمه شخص خاصی بدان مشغول می شود. آثار مطلوبه مترتب نمی شود و لو بعد از عمل برود و مقلد کسی بشود که حکم به صحت می نماید.

چرا؟ زیرا: اثر افعال مذکور به شخص معین تعلق دارد.

فی المثل:

۱- وقتی که زید با خانمی ازدواج می کند، نکاح زید نسبت به این خانم، تنها برای زید حلیت و طی می آورد، نه برای هرکسی که معتقد است که اجرای عقد به لسان فارسی سبب حلیت و طی می شود.

۲- فرض مزبور در صورتی است که زید حین العمل مقلد نبوده است و لذا در زمان عمل و اجرای عقد، اثر مطلوب در حق او ثابت نبوده است.

۳- اگرچه بعد العمل زید مقلد مجتهدی می شود که عقد به زبان فارسی را سبب حلیت می داند، و لکن تقلید بعدی برای ترتب اثر از قبل کافی نیست. به خاطر اینکه تقلید بعدی برای ترتب اثر از قبل کافی نمی باشد. چون که آنچه را که مجتهد مزبور به واسطه اجتهادش بدان ظن پیدا نموده.

سببیت این عقد برای فلان اثر یعنی حلیت و طی در نکاح، به نحوی که هم زمان با صدور عقد، اثر هم بر آن مترتب شود، نه اینکه عقد صادر شود و لکن پس از سپری شدن مدتی اثر بیاید.

حال: در ما نحن فیه نیز این چنین است، یعنی پس از انجام عمل، اثر مترتب شده که در حق زید ثابت نیست.

در نتیجه: ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد.

مراد از «و اما السببیه المنفصله فلا دلیل علیها ...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

درست است که سببیت متصله نیست، لکن چه مانعی دارد که سببیت منفصله را نیز سبب بدانیم، بدین معنا که سبب اکنون صادر شده و لکن مدتی بعد اثر بیاید؟

و لذا مرحوم نراقی پاسخ می دهد که:

اولاً: معنای سبب این است که: مسبب یعنی اثر، متصل به ذو الاثر باشد، و حال آنکه در اینجا اثر متصل به ذو الاثر نیست و این یک مانع عقلی است.





ثانیا: ما دلیلی بر سببیت منفصله نداریم، آنچه وجود دارد، همین فتوای مجتهد و ما اَدی الیه ظَنّه می باشد که آن نیز به ترتب اثر از حین صدور فعل تعلق گرفته است و نه به ترتب اثر با فاصله از ذو الاثر.

مراد از «و لا دلیل علی کون الدّخول فی التقلید کاجازه المالك ...» چیست؟

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

مگر شما در معاملات فضولیه نگفتید که اجازه بعدی مالک در لزوم عقد کافی است و کاشف است از اینکه، از زمان صدور عقد، اثر مترتب است و یا بنا بر نقل از زمان اجازه اثر مترتب می شود گرچه میان ذو الاثر و اثر فاصله افتاده است، چرا همین حرف را در اینجا نمی زنید؟

زیرا:

۱- در اجازه لاحق مالک، چه کاشفه باشد چه ناقله، دلیل وجود دارد و حال آنکه در ما نحن فیه دلیلی وجود ندارد که دخول در تقلید مجتهد نیز مثل اجازه بعدی مالک باشد.

۲- اصل اولی در معاملات فساد و عدم ترتب اثر است، حال در ما نحن فیه کافی است که در ترتب اثر شک کنیم. که عدم ترتب اثر استصحاب می شود.

یعنی:

قبل از تقلید که اثر مترتب نبود، پس از تقلید نیز شک می کنم که آیا این اثر شخصی مترتب می شود یا نه؟

استصحاب می شود عدم ترتب اثر. پس به دلایل ذیل اثر شخصی مترتب نمی شود:

۱- ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

۲- استصحاب.

ص: ۱۱۲

والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمه: من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعيه وحقائق ظاهريه.

فنقول بعد الإغماض عمّا هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين، من أن التسيبات الشرعيه راجعه إلى تكاليف شرعيه:

إن الأحكام الوضعيه على القول بتأصلها، هي الامور الواقعيه المجهوله للشارع، نظير الامور الخارجيه الغير المجهوله كحياء زيد و موت عمرو، و لكن الطريق إلى تلك المجموعات كغيرها قد يكون هو العلم، و قد يكون هو الظن الاجتهاديّ أو التقليد، و كل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، و قد يحصل معه، و قد يحصل بعده.

و لا فرق بينها في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجيه، فكل من حصل له إلى سببيه هذا العقد طريق عقليّ أعنى العلم، أو جعليّ بالظن الاجتهاديّ أو التقليد، يترتب في حقّه أحكام الزوجيه من غير فرق بين نفس الزوجين و غيرهما؛ فإن أحكام زوجيه هند لزيد ليست مختصه بهما، فقد يتعلّق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجيه، كأحكام المصاهره، و توريثها منه، و الإنفاق عليها من ماله، و حرمه العقد عليها حال حياتها.

و لا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد السببيه و هو في الواقع غير سبب، فلا يترتب عليه شيء في الواقع.

نعم لا يكون مكلفًا بالواقع ما دام معتقدا، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع و عمل على مقتضاه.

و بالجمله: فحال الأسباب الشرعيّة حال الامور الخارجيه كحياء زيد و موت عمرو، فكما أنّه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضى مدّه من موته و بين قيام الطريق الشرعيّ في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببیه العقد لأثر بعد صدوره و بين الظنّ الاجتهاديّ به بعد الصدور؛ فإنّ مؤدى الظنّ الاجتهاديّ الذي يكون حجّه له و حكما ظاهريّا في حقه: هو كون هذا و المفروض أنّ دليل حجّيه هذا الظنّ لا يفيد سوى كونه طريقا إلى الواقع، فأى فرق بين صدور العقد ظانّا بكونه سببا و بين الظنّ به بعد صدوره؟

و إذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم، فلا تطيل بتفصيلها.

ترجمه

### مناقشه شيخ انصاری در مطالب مرحوم نراقی

مهم در اینجا، بیان آن مطلبی است که مرحوم نراقی در مقدمه ذکر نموده گفتند:

هرآنچه را که شارع به عنوان اسباب شرعیه جعل فرموده، دارای حقایق واقعیه و حقایق ظاهریه اند.

پس از اغماض و صرف نظر از آنچه که به پیروی از اهل تحقیق، نزد ما رأی محققانه است بدین معنا که تسیببات شرعیه بازگشت دارند به تکالیف شرعیه (و از آنها انتزاع می شوند)، می گوئیم که:

احکام وضعیه بنا بر تأویل و وضعشان (از جانب شارع)، همان امور واقعیه جعل شده از جانب شارع اند (و لکن سخنی از حقایق ظاهریه در بین نیست)، همچون امور خارجیه ای که مجعولات (یعنی اسباب شرعیه) همچون (طریق به سوی) غیر آنها (از امور خارجیه و غیر مجعوله)، گاهی

ص: ۱۱۴

علم است، گاهی هم همان ظنّ اجتهادی و یا تقلیدی است، و هریک از این طرق سه گانه (یعنی علم و اجتهاد و تقلید)، گاهی قبل از وجود ذی الاثر (فی المثل جریان عقد) حاصل می شود و گاهی هم زمان با ایجاد آن (عمل) به دست می آید، و گاهی پس از انجام عمل، به دست می آید، و لذا:

فرقی نیست بین این طرق و یا به تعبیر دیگر این صوری که قبل و یا هم زمان و یا اینکه پس از عمل، حاصل می شوند، در اینکه پس از حصول طریق (یعنی واقع)، ترتّب اثر از همان زمان حصولش بر ذی الاثر واجب می شود.

وقتی متوجه این مطلب شدی که (طرق مزبور صرف طریق اند و موضوعیتی ندارند)، می گوئیم:

وقتی عقد صادر شده از جانب جاهل، سبب برای زوجیت باشد، پس هرکسی که طریقی عقلی، یعنی علم و یا طریقی جعلی به واسطه ظنّ اجتهادی و یا تقلیدی نسبت به این عقد برای او حاصل شود، احکام آن زوجیت در حقّ او نیز مترتب می شود، بدون اینکه بین خود زوجین و غیر زوجین (در این ترتّب) تفاوتی باشد. (چرا؟)

زیرا احکام زوجیت (زنی به نام) هند برای (مردی به نام) زید، اختصاصی به آن دو ندارد بلکه حکمی که بر زوجیت این زوج مترتب می شود به شخص ثالثی (نیز) تعلق می گیرد.

مثل: احکام مصاهره، و ارث بردن این زن از آن مرد (پس از مرگ مرد) و مثل نفقه دادن به این زن از مال آن مرد (در اثر غیبت او) و مثل حرام بودن عقد (مرد دیگری) برای این زن مادامی که آن مرد زنده است.

و فرقی نمی کند که حصول این طریق (و این سببیت) در حال عقد باشد یا قبل از آن و یا پس از آن سپس:

اگر این جاهل مقصّر به سببیت (عقدش) معتقد باشد و حال آنکه این (عقد) در واقع سبب نیست، پس هیچ اثری در واقع بر آن مترتب نمی شود.

بله، مادامی که معتقد است (و از روی قطع عملش را انجام می دهد) مکلف به واقع نمی باشد.

بنابراین:

اگر (زمانی) اعتقاد او از (سببیت آن عمل) زائل شود، رجوع می کند در این امر به واقع، و عمل می کند به مقتضای آن.

به طور خلاصه اینکه:

مثل (و حکم) این اسباب شرعیه (که مجعول به جعل شارع هستند) همان مثل امور خارجیّه مثل حیات زید و ممات عمر است (که مجعول به جعل شارع نیستند).

پس: همان طور که فرقی نیست بین علم به موت زید پس از گذشت مدتی از مرگ او و بین قیام یک طریق شرعی، در وجوب ترتّب آثار بر مرگ او از همان زمان مرگش همین طور هم فرقی نیست بین حصول علم به سببیت این چنین عقدی بر یک اثری پس از صدور آن و بین حصول ظنّ اجتهادی به آن پس از صدور.

بنابراین:

مؤدای ظنّ اجتهادی که در حق این فرد حجّت است و در حق او حکم ظاهری و وظیفه است؛ همان (واقع بینی است، یعنی) عقد مزبور از هنگام صدورش ایجادکننده علقه زوجیت میان زید و هند است (و لذا تفاوتی نمی کند که علم باشد و یا ظنّ).

و فرض این است که: دلیل حجیت این ظنّ اجتهادی و یا تقلیدی، مفید فایده نیست جز آنکه طریق و نشان دهنده واقع است (به ما).

پس چه فرقی است بین (اینکه به هنگام) صدور عقد ظنّ پیدا بکند که این عقد سبب است و بین (اینکه) ظنّ به آن پس از صدور آن باشد.

و لذا اگر در مطالبی که ما گفتیم تأمل کنی، موارد مورد نظر در کلام مرحوم نراقی را خواهی شناخت، در نتیجه ما بحث را با تفصیل این موارد طولانی نمی کنیم.

ص: ۱۱۶

و محصّل ما ذكرنا: أنّ الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي و الوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظنّ الاجتهادي أو التقليد، كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا أو جعليا عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف.

بل حقّقنا في مباحث الاجتهاد و التقليد: أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو أيضا باق على حكمه الواقعي (1)، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف، خلافا لجماعه حيث تخيلوا أنّ الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا كان مبثيا على الدوام و استمرار الآثار كالزوجه و الملكيه لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق. و تمام الكلام في محله.

و ربّما يتوهم الفساد في معامله الجاهل؛ من حيث الشكّ في ترتّب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتّى منه قصد الإنشاء في العقود و الإيقاعات.

و فيه: أنّ قصد الإنشاء إنّما يحصل بقصد تحقّق مضمون الصيغه و هو الانتقال في البيع و الزوجيه في النكاح، و هذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا، فضلا عن الشكّ فيه؛ ألا ترى: أنّ الناس يقصدون التمليك في القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسده.

و ممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا فرق في صحّه معامله الجاهل مع انكشافها بعد العقد، بين شكّه في الصحّه حين صدورها و بين قطعه بفسادها، فافهم.

هذا كلّ حال المعاملات.

ص: ١١٧

## حاصل و خلاصه گفتار شیخ انصاری

حاصل و خلاصه آنچه ما ذکر نمودیم این است که:

فعل صادر شده از جاهل (بستگی به شانس او دارد، یعنی چه از نظر استحقاق عقاب، چه از نظر صحت و فساد)، بر وضع واقعی باقی است.

پس اگر (پس از آن) ملحق شود به آن، علم و یا ظنّ اجتهادی و یا ظنّ تقلیدی، این طریق، کاشفی حقیقی و یا جعلی است بر حال عمل به هنگام صدور، پس عمل می کند به مقتضای آنچه کشف شده است.

## بحثی در اجتهاد و تقلید

بلکه ما در مباحث اجتهاد و تقلید نیز تحقیق کرده ایم که فصل صادره از مجتهد یا مقلد نیز، باقی است بر حکم واقعی (و حال آنکه اجتهاد و تقلید طریق الی الواقع اند و طریق هم، گاهی به واقع اصابت می کند و گاهی به خطا می رود).

پس اگر (پس از انجام عمل بر طبق اجتهاد سابقش)، ملحق شود به او، اجتهادی که مخالف (اجتهاد) سابق اوست، (این اجتهاد و تبدل رأی)، کاشف است از حال (و باطل بودن) این عمل (که در مثال شستن لباس بود)، از هنگام صدور و انجام.

پس عمل می کند به مقتضای آنچه کشف شده است (و دوباره آن لباس را می شوید)، برخلاف جماعتی (از جمله محقق قمی) که خیال می کرده اند که فعل صادره از روی اجتهاد یا تقلید، اگر مبتنی بر دوام و استمرار آثار باشد، مثل زوجیت و ملکیت (که بنای عقد بر استمرار زوجیتی است که در اثر عقد صورت می پذیرد)، اجتهاد لاحق اثری در این فعل ندارد (و لازم نیست که دوباره عقد بخواند)،

البته، تمام کلام در رابطه با این موضوع در محل خودش یعنی باب اجتهاد و تقلید آمده است.

## توهم فساد در معامله جاهل

چه بسا در معامله جاهل به جهت شک (او) در ترتب اثر بر آنچه واقع می سازد توهم می شود، که قصد انشاء از چنین فردی در عقود و ایقاعات ایجاد نمی شود و لذا معامله اش باطل است.

این است که قصد انشاء حاصل می شود به قصد تحقق مضمون (و معنای) آن صیغه (در خارج) و آن (مضمون) همان انتقال (ملکیت) در بیع و زوجیت در نکاح است و این چنین (قصد) حاصل می شود با قطع به فساد شرعا، چه برسد به شک در آن.

آیا نمی بینی که مردم در قمار و بیع شیء غصب شده و غیر این ها از بیوع فاسده، قصد تملیک می کنند.

و از آنچه ما ذکر نمودیم روشن می شود که، در صحت معامله جاهل در صورت انکشاف آن پس از عقد، فرقی نیست، بین اینکه شک او در صحت معامله به هنگام انجام آن باشد و بین قطع او به فساد آن.

این بود حال و وضعیت معاملات جاهل مقصر به لحاظ حکم آن.

### تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و المهمّ فی المقام بیان ما ذکره فی المقدمه ...» چیست؟

مناقشه جناب شیخ است در مطالب مرحوم فاضل و ردّ تفصیل ایشان، منتهی دو ایراد و اشکال اساسی ایشان به مقدمه مرحوم نراقی است و لذا شیخ می فرماید احکام تکلیفیه پنجگانه از قبیل وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه، بالاجماع از محصولات شرعی هستند، و لکن در رابطه با احکام وضعیه، از قبیل سببیت، شرطیت، جزئیت و ... اختلاف است که آیا مجعول به جعل مستقیم شرعی هستند و یا اینکه از اموری انتزاعیه هستند؟ و اما:

۱- ما از کلام جناب نراقی که فرمود: کَلَّمَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ سَبَبًا اسْتَفَادَهُ مِی شُود که احکام وضعیه مذکور نیز از مجعولات شرعی هستند.

لکن به عقیده ما، تسیببات شرعیه از مجعولات شارع نمی باشند، بلکه شارع مقدس اموری از قبیل طهارت، حلیت، وجوب و ... را جعل می کند و یا به تعبیر دیگر جعل فرموده است و ما از این مجعول یعنی حلیت مثلا، سببیت قطع حلقوم برای تزکیه را انتزاع می کنیم و یا از وجوب، جزئیت و یا شرطیت را انتزاع می کنیم.

۲- سلّمنا که احکام وضعیه نیز مستقیما به دست شارع مقدّس جعل شده باشند و لکن اینکه شما گفتید که این گونه احکام بر دو نوع هستند:



الف) حقایق واقعیه؛ ب) حقایق ظاهریه.

در پاسخ به شما می‌گوییم:

۱- همان طور که تمام امور خارجیه مجعول به جعل تکوینی، تنها دارای یک حقیقت واقعیه هستند و علم و جهل و ظنّ ما، دخالتی در آن ندارد، بلکه طریق به سوی آنها می‌باشد.

۲- همین طور هم مجعولات به جعل شرعیه در واقع و نفس الامر نیز دارای یک حقیقت و یک حکم می‌باشند، و حقیقت دیگری برای آنها متصوّر نیست.

یعنی: علم یا جهل، یا ظن یا اجتهاد و تقلید ما در اصل وجود این حقایق نقشی ندارد، بلکه طرق ما به سوی این واقعیتها هستند.

بنابراین:

فرقی نمی‌کند که این طرق و راهها قبل از تحقّق ذوالاثر محقق شوند و یا هم زمان با آن موجود شوند، و یا اینکه پس از عمل مکلف تحقّق یابند.

پس: علم و جهل و ظن یا اجتهاد و تقلید صرف طریق هستند و موضوعیتی ندارند.

بله، بر مبنای سببیت امارات می‌توان گفت که ظن اجتهاد و یا تقلیدی برطبق مؤدای اماره، سببیت دارد برای ایجاد مصلحت و یا مفسده و لکن این بود طریقت خیر، جایی برای این گونه تفصیل نمی‌باشد.

این بود اشکال و ایراد شیخ انصاری به مقدّمه مرحوم فاضل نراقی.

چه ایراداتی به خود تفصیل نراقی در اینجا وارد است؟

۱- اینکه ایشان احکام وضعیه را نیز مثل احکام تکلیفیه مجعول مستقیم شارع دانسته و برای آنها اصالت قائل شده است و حال آنکه این احکام از امور انتزاعیه هستند.

۲- اینکه مجعولات شرعیه را بر دو نوع دانست و حال آنکه هریک از این احکام دارای یک حقیقت و یک حکم اند.

۳- اینکه جاهل مرکب را در حکم مجتهدی دانست که به اجتهاد خودش متعبد است. و حال آنکه، علم و ظنّ و اجتهاد، طرق به سوی واقع اند و لذا:

اگر عمل در واقع صحیح باشد از اول صدور اثر بر آن مترتب می‌شود و الا فلا.

۴- اینکه گفتند مجتهد باید متعبد به اجتهاد اوّل باشد و هرگاه که تبدل رأی برای او پیدا شد از زمان پیدا شدن تبدل رأی بر اساس اجتهاد جدیدش عمل کند و این تبدیل رأی آثار قبلی اجتهاد اول باطل نمی‌کند و هکذا المقلّد، و حال آنکه به نظر

شیخ و دیگران وقتی برای او کشف خلاف

ص: ۱۲۰

شد و دید که در رأی قبلی به واقع نرسیده، باید اعمال گذشته را اعاده کند، چرا که فاقد اثر بوده اند.

۵- اینکه اثر نوعی را از اثر شخصی جدا کرد و فرمود، بر اولی اثر مترتب می شود و بر دومی نه، و حال آنکه به نظر شیخ تفاوتی میان اثر نوعی و اثر شخصی وجود ندارد.

و لذا: عند الكشف الوفاق همه آثار مترتب است و عند كشف الخلاف هیچ اثری مترتب نخواهد بود.

۶- اینکه آثار زوجیت و عقد نکاح را شخصی و بین الاثینی دانستند و حال آنکه بسیاری از آثار آن نوعی بوده و حد اقل به شخص ثابت مربوط می شود، از جمله احکام مصاهره که تا روشن نشدن واقع، این زن حق ندارد با پدر این مرد عاقد و یا برادر او ازدواج کند، چنانکه مرد هم متقابلاً حق ندارد که با مادر و یا خواهر این زن ازدواج کند و هکذا احکام مربوطه.

۷- اینکه میان یک عملی که مقرون به تقلید انجام می گیرد و یا اینکه قبل از تقلید صورت می پذیرد تفاوت قائل شده و فرمودند که در فرض دوم که عمل قبل از تقلید صورت گرفته اثر مترتب نمی شود. و حال آنکه به نظر شیخ چه قبل از تقلید و چه پس از تقلید اگر معامله اش مطابق واقع باشد کافی بوده و آخر بر آن مترتب است. چرا؟

زیرا: در معاملات، عناوینی مثل تقلید، اجتهاد، ظنّ و علم و ... موضوعیت ندارد. بلکه اگر عمل مکلف مزبور تصادفاً هم مطابق واقع درآید کافی است.

غرض از «خلافاً لجماعه ...» چیست؟

اشارت به تفصیل و یا نظریه سومی است در ما نحن فیه از مرحوم محقق قمی در کتاب قوانین که می فرماید:

معاملاتی که از روی اجتهاد و تقلید صورت می پذیرند:

۱- اگر مبتنی بر دوام و استمرار باشند، بدین معنا که آثارشان ذاتاً اقتضای دوام داشته باشد، در صورتی که مانعی از تحقق آنها وجود نداشته باشد:

چه این اثر شخصی باشد، مثل، زوجیت و مالکیت و ...

چه این اثر نوعی باشد، مثل، طهارت و نجاست ...

اجتهاد لاحق بلا تأثیر بوده و آثار اجتهاد سابق مترتب می شود با تبدل رأی مجتهد، باطل می شود و او حق ندارد اثری بر آن مترتب کند.

پاسخ جناب شیخ به این فرموده صاحب قوانین چیست؟

همان پاسخی است که به فرموده جناب نراقی دادند.



غرض از «و ربّما يتوهم الفساد...» چیست؟

اشارت به چهارمین نظریه است که در رابطه با صحت یا بطلان معاملات جاهل بسیط و لذا می فرماید: برخی مدّعی شده اند که معاملات جاهل بسیط، مطلقاً فاسد و باطل است، چرا که عقود، قصد انشاء لازم است.

یعنی: یکی از شرایط صحت عقد این است که طرفین قاصد مدلول، به قصد انشائی باشند و الا معامله باطل است، به خلاف جاهل مرکب که روی اعتقاد به صحت، قصد انشاء از او ممکن است.

مراد از «و فيه: انّ قصد الانشاء انّما يحصل بقصد تحقّق مضمون الصیغه...» چیست؟

پاسخ به شیخ به توهم مزبور است و لذا می فرماید:

قصد انشاء که یک امر قلبی است، به راحتی تحقّق می یابد و آن این است که:

۱- شخص به قصد تحقّق مضمون صیغه یعنی زوجیت و یا مالکیت و ... صیغه را بخواند.

۲- قصد تحقّق مضمون صیغه با قطع به فساد معاملات هم حاصل می شود، تا چه رسد به شک در آنکه به طریق اولی حاصل می شود.

۳- شاهد مطلب بر ادعای فوق این است که: دیده می شود که مردم به قمار قصد تملیک می کنند با قصد به بطلان عمل، و یا غاصبان جنس مغصوب را به قصد تملیک می فروشند، حتی کسانی که معامله ربوی می کنند به قصد انشاء صیغه بیع را می خوانند و هکذا من الموارد ...

حاصل مطلب در «و ممّا ذکرنا...» در پایان عبارت چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچنان که ما گفتیم: مناط و ملاک صحت معامله مطابقت و موافقت با واقع باشد، در اینکه فرد مذکور حین العمل، علم به موافقت داشته باشد یا اینکه شک داشته باشد و سپس کشف وفاق شود، تفاوتی در صحت معامله ندارد.

به عبارت دیگر:

اگر وقتی که عقد را جاری می کند یقین داشته باشد که معامله باطل است، و لکن بعد از واقع ساختن آن کشف شود که معامله صحیح بوده است، اثر معامله بر آن مترتب می شود و جهل به صحت، مانعی از ترتب اثر معامله وجود ندارد.

و أمّا العبادات:

فملخّص الكلام فيها: أنّه إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلّى بدون السوره، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحّته عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد و إن انكشف الصحّ بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهراً؛ لعدم تحقّق نيّة القربه؛ لأنّ الشاكّ في كون المأني به موافقاً للمأمور به كيف يتقرّب به؟

و ما يرى: من الحكم بالصحّ فيما شكّ في صدور الأمر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات و الأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر، و إعادته بعض العبادات الصحيحه ظاهراً من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه.

لأنّ الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلّا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك من الامتثال، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإنّ امتثاله لا يكون إلّا بإتيان ما يعلم مطابقته له، و إتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعدّ إطاعه عرفاً.

ترجمه

### حکم عبادتی که جاهل مقصر علی طبق البراءه انجام می دهد

و اما عبادات (جاهل مقصر):

خلاصه كلام در عبادات فرد جاهل (مقصر) این است که:

وقتی فرد جاهل (مقصر) عبادتی را انجام دهد که در آن برطبق آنچه براءت اقتضای آن را دارد، عمل نماید، مثل اینکه نماز (را) بدون سوره بخواند؛

ص: ۱۲۳

اگر به هنگام انجام عمل در صحت آن متزلزل و مردّد باشد، درحالی که بنایش در امثال و فرمانبرداری، قناعت بر همان عمل (علی طبق البراءه یعنی اقل) است، پس اشکالی در فساد این عمل وجود ندارد، و لو صحت آن (نماز بدون سوره) پس از آن روشن شود.

بدون اینکه ظاهراً در این مسئله (بین فقها) اختلافی باشد، به خاطر عدم تحقیق نیت قربت (و یا به تعبیر دیگر قصد وجه و احتمالی بودن آن).

زیرا کسی که شک دارد در اینکه این عملی را که بجا می آورد موافق با مأمور به است یا نه؟

چگونه به واسطه آن قصد قربت می کند؟

### پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر

سپس شیخ می فرماید:

آنچه را می بینی از حکم به صحت در مواردی که (فرد) شک می کند در صادر شدن امر به آن (عملی که انجام می دهد)، بنا بر فرض صدور امر به آن صحیح می باشد، مثل برخی از نمازها (که ما شک داریم که امر دارد یا نه)؟ و لکن احتیاطاً آن را بجا می آوریم، به ویژه نمازهای مستحبی که سند خیلی قوی ندارند) و یا برخی از غسلها که نصّ معتبری نسبت به آنها وارد نشده است (و لکن ما به امیدی آن را بجا می آوریم)، و مثل اعاده (و بجا آوردن دوباره) برخی از عبادات که علی الظاهر از باب احتیاط صحیح اند.

پس: این موارد، شبیه ما نحن فیه نیستند.

زیرا امر بنا بر تقدیر وجودش در این موارد، قصد امتثالش ممکن نیست، مگر به این نحو (که همان وجه است)، پس این (بجا آوردن عبادات با احتمال وجه) نهایت درجه از امتثال است که در اینجا ممکن است، برخلاف ما نحن فیه، چرا که قطع دارد به وجود امری (بر عمل) از جانب شارع.

پس: امثال آن امر نمی شود مگر با انجام عملی که مطابقت آن با مأمور به را بدانند، و لذا شمرده نمی شود (بلکه بی احتیاطی و عدم اطاعت به حساب می آید).

و بالجمله: فقصد التَّقَرُّب شرط في صحَّه العباده إجماعاً نصّاً (١) و فتوى (٢)، و هو لا يتحقَّق مع الشكِّ في كون العمل مقرباً.

و أمّا قصد التَّقَرُّب في الموارد المذكوره من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم، و الجزم فيه غير معتبر إجماعاً؛ إذ لولاه لم يتحقَّق احتياط في كثير من الموارد، مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً.

و كيف كان: فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشكِّ حين العمل، لا يصحَّ عبادته و إن انكشف مطابقته للواقع.

أمّا لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه من أبويه و أمثالهما فعلم باعتقاد التَّقَرُّب، فهو خارج عن محلِّ كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشَّاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة؛ إذ مجرى البراءة في الشَّاك دون الغافل و معتقد الخلاف.

و على أيِّ حال: فالأقوى صحَّته إذا انكشف مطابقته للواقع؛ إذ لا- يعتبر في العباده إلماً إتيان المأمور به على قصد التَّقَرُّب، و المفروض حصوله.

و العلم بمطابقته للواقع أو الظنُّ بها من طريق معتبر شرعي، غير معتبر في صحَّه العباده، لعدم الدليل؛ فإنَّ أدلَّه وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلَّه و رجوع المقلِّد إلى المجتهد، إنَّما هي لبيان الطُّرق الشرعيَّة التي لا يقدر مع موافقتها مخالفه الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها.

ص: ١٢٥

---

١- انظر الوسائل ١: ٤٣، الباب ٨ من أبواب مقدِّمه العبادات.

٢- انظر المنتهى ٢: ٨ و ٩، و مجمع الفوائد ١: ٩٩-٩٨، و المدارك ١: ١٨٧، و مستند الشيعة ٢: ٤٧.



ثم إن مرآه مطابقه العمل الصادر للواقع: العلم بها، أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

و توهم: أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعه السابقه غلط؛ لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعى الثابت للأعمال الماضيه و المستقبليه.

و أما ترتيب الأثر على الفعل الماضى فهو بعد الرجوع؛ فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السوره كالعلم فى أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السوره فى الصلاه، و بعد العمل عدم وجوب الصلاه الواقعه من غير سوره، كما تقدم نظير ذلك فى المعاملات.

ترجمه

### عدم تحقق قصد قربت با وجود شك در اینکه عمل مقرب است یا نه؟

به طور خلاصه: پس قصد تقرب، بر اساس نص و روایت و فتوای فقها، شرط صحت عبادت است و لکن این قصد تقرب در آن (مسئله ای که) از باب احتیاط ذکر شد، به صورت قطعی و جزمی ممکن نیست، و به اجماع فقها و جزم و قطع در آن موارد (یعنی نیست احتیاطی) شرط نیست (و لذا احتمال الوجه کفایت می کند). چرا؟

زیرا: اگر جزم لازم باشد (و احتمال الوجه کفایت نکند)، در بسیاری از موارد، احتیاط محقق نمی شود، و حال آنکه به اجماع فقهاء و احتیاط در آن موارد رجحان دارد.

در هر صورت: کسی که با داشتن شک به هنگام انجام عبادت، به چیزی که مقتضای براءت است عمل نماید، عبادتش صحیح نیست، اگرچه مطابقت آن عبادت با واقع آشکار شود.

اما اگر مکلف (در هنگام عمل) غافل (از حکم شرعی آن عبادت) باشد و یا اینکه (در حکم شرعی آن) به سخن کسی که برای او اطمینان می آورد مثل والدین و ... اطمینان پیدا کند و با اعتقاد به تقرب عمل را انجام دهد، (گرچه اگر مطابقتش با واقع آشکار شود اقوی صحت آن است) و لکن مورد مزبور از محل بحث ما که همان عمل جاهل شاک و متزلزل است قبل از فحص به آن چیزی که براءت آن را اقتضاء می کند، خارج است. چرا؟

ص: ۱۲۶

زیرا: مجرای اصل برائت جاهل شاک (یعنی جاهل مقصّر بسیط) است و نه غافل (که از آن جهت که غافل است نمی تواند از برائت استفاده کند، و نه معتقد به خلاف (که جزم به عدم جزئیت دارد).

به هر حال: اقوی صحت عبادت چنین آدمی است، اگر مطابقت عملی (و عبادت او) با واقع روشن شود.

زیرا: در عبادت، جز بجا آوردن مأمور به با قصد تقرّب، چیز دیگری شرط نیست، و فرض این است که: قصد تقرّب (در اینجا) وجود دارد.

### نشان دهنده مطابقت عمل عبادی با واقع

و علم به مطابقت عبادت با واقع (حین العمل) یا ظنّ به صحت آن از یک راه معتبر شرعی (یعنی اجتهاد و تقلید)، به خاطر عدم دلیل، در صحت عبادت شرط نیست (و همان شانس کفایت می کند).

زیرا: ادلّه وجوب رجوع مجتهد به ادلّه وجوب رجوع مقلّد به مجتهد، همه برای بیان راههای شرعی است که در صورت مخالفت عمل عبادی با واقع، به آن ضرر نمی رسد، نه اینکه این ادلّه برای بیان شرط بودن این است که واقع باید از این راه ها اخذ شده باشند، و لذا برای کسی که این ادلّه را ملاحظه نماید، این نکته پنهان نخواهد بود.

سپس می فرماید: آینه مطابقت عمل عبادی (این آدم) با واقع، علم به آن عمل با واقع و یا راههایی است که مجتهد و با مقلّد به آن ها رجوع می کند.

### پاسخ به یک توهم

اینکه ظن مجتهد یا فتوای او در واقعه سابقه مؤثر نیست، غلط است.

زیرا: مؤدای ظنّ مجتهد، خود حکم شرعی است که برای عمل گذشته و آینده ثابت است.

و اما:

ترتیب اثر دادن بر فعل گذشته، پس از مراجعه به مجتهد می باشد، چرا که فتوای مجتهد به واجب نبودن قرائت سوره در نماز مثل علم است و اثر آن قبل از عمل، عدم وجوب سوره در نماز است، و پس از عمل واجب نبودن اعاده عادی است که بدون سوره خوانده است، و نظیر این بحث در معاملات گذشت.

ص: ۱۲۷

حاصل مطلب در «و اما العبادات» چیست؟

بیان مرحله دوّم از افعال و اعمال جاهل مقصّر یعنی عبادات اوست از حیث حکم وضعی یعنی صحت و فساد.

مراد از «فمَلِّخْصُ الْكَلَامِ فِيهَا...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

اگر کسی نسبت به وجوب قرائت سوره در رکعات نماز تردید داشته باشد و بدون انجام دادن تحقیق و تفحص و بر اساس اصل برائت، به اقامه نماز پردازد، نمازش از حیث صحت و بطلان چه حکمی دارد؟

به عبارت دیگر:

آیا مکلفی که به حکم عبادتش جاهل است و از روی بی اطلاعی فی المثل نمازش را بدون سوره می خواند، یعنی نمازش را بدون جزئی از اجزاء و یا شرطی از شروط بجا می آورد، نمازش صحیح است یا نه؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به سؤال مزبور می فرماید: خلاصه کلام در مورد عبادات این است که:

اگر جاهل عبادتی را واقع سازد و در انجام آن عبادت به آنچه مقتضای برائت است، بدین معنا که عمل را بدون بجا آوردن مورد مشکوک انجام دهد، فی المثل اگر نسبت به وجوب قرائت سوره شک دارد و نماز را بدون سوره بخواند، در صورتی که در هنگام بجا آوردن عمل عبادی، در صحیح بودن فعل خود تردید و تزلزل داشته باشد و در امتثال و فرمانبرداری، بنا را بر اقتضای عمل بگذارد، بلاشک عمل او باطل است، و لو پس از بجا آوردن عمل، صحت آن آشکار شود، و ظاهراً در حکم به بطلان چنین عملی، مخالف وجود ندارد.

به عبارت دیگر: شخص جاهل از سه حال خارج نیست:

۱- یا جاهل به جهل مرکب است، بدین معنا که توجه دارد که نمازش بدون سوره است و لکن احتمال نمی دهد که سوره در نماز واجب باشد، بلکه اعتقاد جزمی دارد به اینکه سوره در نماز واجب نیست، و تفاوتی ندارد که این اعتقاد جزمی از چه طریقی حاصل شده باشد.

۲- یا اینکه غافل است، یعنی اصلاً توجهی ندارد که نمازش بدون سوره است.

۳- یا جاهل به جهل بسیط یا شاک است یعنی توجّه دارد و می داند که مثلاً نمازش بدون سوره است و لکن احتمال هم می دهد که سوره در نماز واجب باشد به عبارت دیگر: با شک در وجوب با عدم وجوب سوره، سوره را ترک می کند.

حال انما الکلام در این قسم از جاهل است یعنی کسی که جاهل به جهل بسیط یا شاک است.

و لذا گفته می شود که:

اگر چنین کسی نمازش را بدون سوره بخواند، سپس کشف وفاق شود، یعنی معلوم شود که نمازش صحیح و مطابق با واقع است، یعنی در واقع نیز سوره در نماز وجوب و ضرورتی ندارد، از چند حال خارج نیست:

۱- یا چنین کسی جاهل قاصر است، یعنی:

یا در اثر عدم دسترسی به حکم واقعی نمازش را بدون سوره می خواند.

یا به خاطر اینکه بعد الفحص نیز دلیلی بر وجوب سوره نمی یابد و سپس از یأس از دلیل، اصل برائت جاری کرده به اقلّ یعنی نماز بدون سوره قناعت می کند، که در این صورت نمازش صحیح است، چرا که عبادتش به لحاظ روحی و جسمی کمبودی ندارد.

الف: روحا کمبودی ندارد، چون قصد قربت جزمی دارد.

ب: جسما کمبودی ندارد. چون پیکره عمل او نیز به لحاظ اجزاء و شرایط واقعیه تمام است.

۲- و یا چنین کسی جاهل مقصّر است، منتهی بنا را بر احتیاط می گذارد و عملش را شروع می کند، یعنی احتمال می دهد که سوره جزء نماز باشد و لکن بدون تفحص بنا را بر احتیاط گذاشته، اکثر یعنی نماز را با سوره بجا می آورد.

این قسم از جاهل و اینکه آیا احتیاط در عبادت شرط است یا نه؟ موضوعاً از محل بحث ما خارج است و ما در این مورد در اوّل خاتمه در بحث های قبلی روی آن بحث نمودیم.

۳- و یا اینکه چنین کسی جاهل مقصّر است، یعنی می تواند که برود و فحص کند بدین معنا که:

اگر مجتهد است به منابع رجوع نماید و چنانکه مقلّد است به فتوای مرجعش مراجعه نماید و لکن، نه به دنبال فحص می رود و نه بنا را بر احتیاط می گذارد، بلکه بر اقل یعنی نماز بدون سوره اکتفا می کند.

حال: یا از روی اتفاق نمازش مطابق واقع درمی آید و یا بدشانشی آورده مخالف واقع در می آید. حال: ما نحن فیه و مورد بحث ما در اینجا ملحق به همین فرض اخیر است که در سؤال و جواب بالا گفته آمد.

یعنی: اگر کسی با شک وارد عمل شود و نمازش را بدون سوره بخواند با این بنا که پس از فراغت از عمل به دنبال فحص می روم اگر عمل من مخالف با واقع بود اعاده می کنم و آلا فلا، نمازش باطل است مطلقاً، چه مخالف واقع در آید و چه موافق واقع.

مراد از «لعدم تحقّق نیّه القربه ...» چیست؟

دلیل بر حکم مزبور یعنی بطلان عبادت جاهل مقصّیری است که با شک وارد عبادت شده و به اقل اکتفا می کند و لذا می فرماید دلیل باطل بودن این عمل این است که:

قصد قربت در چنین عبادتی محقّق نشده و یا نمی شود، زیرا کسی که در مطابقت و موافقت آنچه که بجا آورده با مأمور به شک دارد، چگونه با آن تقرّب می جوید؟

به عبارت دیگر:

۱- روح عبادت قصد قربت است.

۲- روح مزبور از عامل شاک مزبور منتفی است.

پس: صحت عبادت عامل شاک مزبور منتفی است

به عبارت دیگر:

وقتی می توان از روی قطع عبادتی را به قصد قربت انجام داد که یقیناً مآتی به با مأمور به موافق و هماهنگ باشد، تا اینکه قصد قربت جزمی صورت پذیرد.

اما فرد شاکی که بدون سوره نماز می خواند؛ (۱) خودش شک دارد که مآتی به موافق با مأمور به است یا نه؟ (۲) به دنبال آن شک دارد که عمل او مقرب است یا نه؟

در نتیجه: نمی تواند قصد قربت جزمی کند، آنچه برای او مقدور است قصد قربت احتمالی است، که قصد قربت احتمالی از مکلف متمکن پذیرفته نیست.

مراد از «و ما تری: من الحکم بالصّحّه فیما شکّ فی صدور الامر ...» چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

۱- خود شما در موارد شبهات حکمیّه بدویّه، مثل آنجا که نمی دانیم آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه؟

فرمودید: اگر احتیاط کنید و به قصد قربت احتمالیه عمل را انجام دهید، نفس این احتیاط دارای ثواب است، با قطع نظر از

اینکه مطابق با واقع بودن و ...

۲- همچنین در موارد شبهات حکمیه ای که مقرون به علم اجمالی هستند، مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و ... خود شما طرفدار لزوم احتیاط شده فرمودید باید احتیاط نمود و هر یک را به

ص: ۱۳۰

این نیت بجا آورد که به توسط آن یا رفیقش که قبل یا بعد انجام می شود، تقرّب حاصل شود.

۳- و نیز در شبهات موضوعیه مثل موردی که نماز گزار سپس از فراغت، احتمال می دهد که فلان جزء یا شرط را مراعات نکرده باشد، فرمودید اعاده واجب نیست و لکن از باب احتیاط بلامانع بلکه راجح می باشد.

حاصل مطلب اینکه:

در تمام موارد مذکور، قصد قربت جزمی در عمل عبادی منتفی بوده و صرفاً احتمالی می باشد و لذا اگر این مقدار کافی نباشد، باید سفره احتیاط را برچید و دیگر توجهی به او نمود و حال آنکه عقل و عرف قضاوتش غیر از این بوده و احتیاط را طریق نجات می دانند.

به عبارت دیگر:

۱- برخی از نمازها و غسل ها هستند که نص و روایت معتبری نسبت به آنها وارد نشده است.

و یا اینکه در صادر شدن امر و دستور نسبت به آن، شک و تردید وجود دارد. و لکن با این نیت که چنین امر و دستوری در مورد آنها صادر شده است بجا آورده می شوند.

حال: با اینکه نیت در اینجا به صورت تردیدی است، و لکن حکم به صحت عبادت می شود.

۲- همچنین اگر کسی عبادتی را که ظاهراً درست انجام داده است و لکن دوباره آن را از باب احتیاط بجا می آورد، حکم به صحت عبادت او می شود.

غرض از «فلا یشبه ما نحن فیه ...» چیست؟

پاسخ شیخ به سؤال و یا اشکال فوق است مبنی بر اینکه:

دو مسأله مزبور شباهتی به مسئله مورد بحث ما ندارد و مقیاس ما نحن فیه به باب احتیاط مع الفارق است، چرا؟

زیرا نسبت به عبادت هایی که در صدور امر برای بجا آوردن آن شک و تردید وجود دارد، به فرض صدور امر نسبت به آنها، امثال آنها جز با نیت ممکن نیست، و نهایت کاری که در فرمانبرداری ممکن است انجام بگیرد، همان نیت با فرض صدور امر است.

به عبارت دیگر:

به فرض که در واقع امری نسبت به این امور صادر شده باشد، هیچ راهی جهت امثال آنها و رسیدن به واقع نداریم.

خلاصه اینکه: امر احتمالی، خواهان امثال احتمالی و قصد امر احتمالی است. به خلاف آنچه که مورد بحث ما در اینجا است؛

چرا؟

ص: ۱۳۱



زیرا: در اینجا ما قطع به وجود امر از طرف شارع دارد و لذا امثال در اینجا غیر از امثال در آن مسائل و موارد است، یعنی:

امثال و فرمانبرداری نسبت به عبادتی که یقین به وجود امر شارع در آن دارد جز با بجا آوردن چیزهایی که می داند با دستور و مأمور به مطابقت دارد، وجود پیدا نمی کند، چرا که بجا آوردن چیزی که احتمال مطابقت با مأمور به را دارد، عرفاً اطاعت شمرده نمی شود.

به عبارت دیگر:

امر قطعی خواهان امثال قطعی است و امثال قطعی محقق نمی شود مگر اینکه کاری بکنیم که یقین به مطابقت عمل به امر داشته باشیم و این یقین حاصل نمی شود جز با انجام اکثر و لذا:

۱- به صرف اینکه ما اقل را انجام دهیم، یعنی کاری را بکنیم که شاید مطابق با امر باشد و شاید هم نه، عند العرف و العقلاء اطاعت مولی به حساب نمی آید.

۲- وقتی اطاعت محقق نشد، عمل مجزی نیست.

پس: باید اعاده شود.

مراد از «و بالجمله...» چیست؟

۱- این است که بر اساس نصّ و روایت (۱)، و فتوای فقها (۲)، قصد قربت در صحت عبادت شرط است، و لذا با شك در اینکه عمل در حال انجام، سبب تقرّب است یا نه؟، قصد قربت محقق نمی شود.

۲- با نبود قصد قربت، عمل نیز صحیح نمی باشد.

پس: عمل باید اعاده شود.

اما در موارد مذکوره در باب احتیاط یعنی آن دو مسأله ای که ذکر شد، قصد قربت به صورت قطعی و جزمی ممکن نیست؛ و به اجماع فقها، در نیت احتیاط، جزم و قطع شرط نیست؛ چرا؟

زیرا اگر جزم لازم باشد، در بسیاری از موارد، احتیاط محقق نمی شود؛ در صورتی که به اجماع فقها احتیاط در آن موارد رجحان دارد.

به عبارت دیگر: قصد قربت جزمی در مواردی ممکن است که ممکن باشد و الا عند التّعذر بالاجماع معتبر نمی باشد و لذا می توان به همان احتمال بسنده کرد و اگر چنین نبود، احتیاط در بسیاری از موارد محقق نمی شد.

١- ر.ك: وسائل الشيعه، ج ١، ص ٥٩.

٢- ر.ك: منتهى المطلب، ج ٢، ص ٩٨، مدارك الاحكام، ج ١، ص ١٨٧، مستند الشيعه، ج ٢، ص ٤٧.

علی ای حال:

کسی که با داشتن شک در هنگام بجا آوردن عبادت، به چیزی که مقتضای براءت است عمل نماید، عبادتش صحیح نیست، حتی اگر مطابقت آن عبادت با واقع آشکار شود.

غرض از «اما لو غفل عن ذلك او سکن فيه الی قول من یسکن الیه...» چیست؟

این است که: اگر مکلف در هنگام بجا آوردن عبادت، غافل از حکم شرعی آن باشد و یا اینکه در حکم شرعی آن، به سخن کسی که برای او سکونت خاطر و اطمینان می آورد مثل والدین و... اطمینان پیدا کرده، و با اعتقاد به تقرّب عمل را انجام دهد، در صورتی که مطابقت آن با واقع آشکار شود، اقوی این است که عبادتش صحیح است؛

چرا؟ زیرا:

۱- در عبادت، جز بجا آوردن مأمور به با قصد تقرّب، چیز دیگری شرط نیست؛ و فرض این است که قصد تقرّب وجود دارد.

نکته:

مورد فوق از محلّ بحث ما خارج است چرا که مجرای اصل براءت در مورد شک است و مجری آن انسان شاک می باشد، و حال آنکه غافل و یا جاهل مرکب نمی توانند از اصل براءت استفاده کنند. چرا؟ زیرا:

۱- غافل، از آن جهت که غافل است نمی تواند از این عمل استفاده کند.

۲- و جاهل مرکب هم که شک ندارد تا مجری براءت باشد بلکه جزم به عدم جزئیت دارد.

پس: محلّ بحث ما تبیین حکم جاهل مقصّر بسیط یعنی شاک است که روشن شد.

مراد از «و العلم بمطابقته للواقع او الظنّ بها...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

درست است که شخص غافل و جاهل به جهل مرکب اعتقاد جزمی به صحت عمل خویش دارد و یا اینکه در اثر شنیدن از والدین و یا معلم و یا... ظنّ به مطابقت پیدا کرده است و مطمئن به صحت عمل گردیده و با علم و اطمینان عبادتش را با قصد قربت جزمی انجام داده است و فی الواقع هم عمل صحیح بوده است و لکن این علم و اطمینان او از طرق معتبره شرعی حاصل نگردیده است و فاقد ارزش است و وجودش کالعدم می باشد.

پس باید غافل و جاهل مرکب را به شاک و جاهل بسیط ملحق نموده و در هر دو باب، یا حکم به صحت کنیم یا بطلان.

و لذا شیخ در پاسخ می فرماید:

داشتن علم یا ظنّ معتبر بر مطابقت عمل عبادی با واقع در صحت عبادت شرط نیست؛ چون که دلیلی بر آن وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

لازم نیست که علم به مطابقت عمل با واقع و با ظنّ به آن از یک طریق شرعی معتبر حاصل شود، بلکه از هر طریق که حاصل آید و برای مکلف قصد قربت جزمی بیاورد کافی است و لو از طریق پدر و مادر باشد. چرا؟

زیرا دلیلی وجود ندارد بر اینکه اعتبار حصول علم و یا ظنّ حتما باید از طرق شرعی باشد.

مراد از «فانّ ادله وجوب رجوع المجتهد...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است؟

ادله شرعیّه و عقلیه بسیاری نقل شده است مبنی بر اینکه اگر مکلف مجتهد است، باید به ادله تفصیلیّه مراجعه کند و چنانچه مقلد است باید به مجتهد و رساله او مراجعه نماید و از این طریق علم و یا اطمینان پیدا کند و الا کفایت نمی کند و لذا شیخ می فرماید:

گمان نشود که رجوع مجتهد به ادله و رجوع مقلد به مجتهد، دلیل بر علم یا ظنّ به مطابقت می باشد؛ زیرا این ادله منحصر بر بیان راه های شرعی ای است که در صورت مخالفت عمل عبادی با واقع، به آن ضرری نمی رسد؛ نه اینکه آن ادله برای بیان شرط بودن واقع از این راه ها اخذ شده باشد؛ و برای کسی که آن ادله را ملاحظه نماید، این نکته پنهان نخواهد بود.

مراد از «ثم انّ مرآه مطابقه العمل الصادر للواقع: العلم بها، او...» چیست؟

این است که: آینه مطابقت عمل عبادی با واقع؛ علم به آن عمل با واقع یا راه هایی است که مجتهد با مقلد به آن ها رجوع می کند.

به عبارت دیگر:

در مورد غافل و جاهل مرکب که پس از انجام عمل کشف مطابقت عمل با واقع می شود:

۱- گاهی این انکشاف صحت به واسطه علم است.

۲- و گاهی هم این انکشاف به واسطه یک طریق شرعی است که برای مجتهد همان منابع است و برای مقلد همان رساله عملیه.

نکته قابل توجه این است که میان انواع مختلف انکشاف فرقی نمی باشد.

حاصل مطلب در «و توهم: انّ ظنّ المجتهد و فتواه...» چیست؟

ص: ۱۳۴

پاسخ به یک توهم و یا شبهه است مبنی بر اینکه: فتوایی که مجتهد می دهد و ظن مجتهد نسبت به عملی باشد که در گذشته رخ داده و یا در آینده رخ می دهد، ظن و فتوای مجتهد در عمل گذشته اثر نمی کند، و لکن در عمل آینده اثر می کند.

به عبارت دیگر: مجرد مطابقت عمل با واقع و با فتوای مجتهد کافی نمی باشد بلکه باید عمل از روی اجتهاد و با تقلید انجام شده باشد، یعنی:

۱- اول باید برود اجتهاد و یا تقلید کند، پس از آن با اتکاء به آن عمل را انجام دهد تا کافی باشد، و الا اگر عمل کند و پس از عمل به سراغ فحص برود و تحقیق کند که عملش مطابق فتوا بوده یا نه کفایت نمی کند.

و لذا شیخ در پاسخ می فرماید:

این توهم غلط است؛ زیرا مؤدای ظن مجتهد، خود حکم شرعی است که برای اعمال گذشته و آینده ثابت است؛ و ترتیب اثر دادن بر فعل گذشته، بعد از مراجعه به مجتهد می باشد؛ زیرا فتوای مجتهد به واجب نبودن قرائت سوره در نماز (مثلاً) مثل علم است و اثر آن قبل از عمل، عدم وجوب سوره در نماز است، و پس از عمل واجب نبودن اعاده نمازی است که بدون سوره خوانده است؛ و نظیر این بحث در معاملات بیان شد.

به عبارت دیگر:

ظن مجتهد، موضوعیت ندارد تا شرط باشد که صدور عمل به استناد آن بلکه طریق به سوی حکم واقعی باشد و لذا بدون آن نیز اگر عمل کرد و مطابق واقع درآمد صحیح است، منتها تا زمانی که اجتهاد یا تقلید نکرده حق ندارد اثر مترتب کند، مثلاً از گوشت گوسفند بخورد یا از زوجه ای که به عقد فارسی عقد کرده استمتاع ببرد.

و لنختم الكلام فى الجاهل العامل قبل الفحص بامور:

الأول

هل العبره فى باب المؤاخذه و العدم بموافقه الواقع الذى يعتبر مطابقه العمل له و مخالفته، و هو الواقع الأولى الثابت فى كل واقعه عند المخطئه؟ فإذا فرضنا العصور العنبى الذى تناوله الجاهل حراما فى الواقع، و فرض وجود خبر يعثر عليه بعد الفحص على الحليه، فيعاقب، و لو عكس الأمر لم يعاقب؟

أو العبره بالطريق الشرعى المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب فى صوره العكس دون الأصل؟

أو يكفى مخالفه أحدهما، فيعاقب فى الصورتين؟

أم يكفى فى عدم المؤاخذه موافقه أحدهما، فلا عقاب فى الصورتين؟

وجوه:

من: أنّ التكليف الأولى إنّما هو بالواقع، و ليس التكليف بالطرق الظاهريه إلا على من عثر عليها.

و من: أنّ كلما من الواقع و مؤدى الطريق تكليف واقعى، أمّا إذا كان التكليف ثابتا فى الواقع، فلاّنه كان قادرا على موافقه الواقع بالاحتياط، و على إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعى المفروض دلالاته على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئا منهما فلا مانع من مؤاخذته. و أمّا إذا كان التكليف ثابتا بالطريق الشرعى، فلاّنه قد ترك موافقه خطاب مقدور على العلم به؛ فإنّ أدله وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم و الجاهل القادر على المعرفه.

ص: ١٣٦

و من: عدم التکلیف بالواقع؛ لعدم القدره، و بالطریق الشرعی؛ لکونه ثابتاً فی حق من اطلع علیه من باب حرمة التجزی، فالمکلف به فعلاً المؤاخذ علی مخالفته: هو الواجب و الحرام الواقعیان المنصوب علیهما طریق، فإذا لم یکن وجوب أو تحریم فلا مؤاخذة.

نعم، لو اطلع علفی ما یدلّ ظاهراً علی الوجوب أو التحريم الواقعی مع کونه مخالفاً للواقع بالفرض، فالموافق له لازمه من باب الانقیاد و ترکها تجزّی. و إذا لم یطلع علی ذلك لتركه الفحص فلا تجزّی أيضاً.

و أمّا إذا کان وجوب واقعی و کان الطریق الظاهری نافیاً؛ فلائذ المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع، فالمتضمن للتکلیف متعذر الوصول إليه، و الذی یمکن الوصول إليه ناف للتکلیف.

## [مطلب اول]

### تشریح المسائل

غرض شیخ از عبارت «و لنختم» چیست؟

این است که: بهتر است، مبحث احکام جاهل مقصّری را که قبل الفحص و الیأس، از اصل براءت استفاده می کند، با بیان سه مطلب دیگر به پایان ببریم.

جهت یادآوری بفرمایید رأی جناب شیخ و مشهور، در رابطه با حکم تکلیفی، یعنی عقاب جاهل مقصّر چه شد؟

این شد که عقاب و عدم عقاب و با به تعبیر دیگر مؤاخذة داشتن و یا نداشتن، دائر مدار واقع و نفس الامر است. یعنی: اگر که جاهل مقصّر با اجراء اصل براءت مرتکب شده است، با حکم واقعی مطابق در آمد، عقاب و یا مؤاخذة ای نخواهد داشت. و اگر عمل مزبور مخالف واقع در آمد، به خاطر مخالفتش با واقع، معاقب بوده، مؤاخذة خواهد شد.

نکته اینکه: رأی مزبور، برخلاف رأی صاحب مدارک و استادش بود، چرا که صاحب مدارک و استادش، عقاب را بر ترک تعلم می دانستند.

ص: ۱۳۷



انما الکلام در اینجا چیست؟

این است که: حکم واقعی در یک تقسیم بر دو قسم است: ۱- واقعی اولی؛ ۲- واقعی ثانوی.

مراد از حکم واقعی اولی چیست؟

۱- احکامی است که در لوح محفوظ و عند الله تعالی که عالم واقع است، ثبت و ضبط است و دائر مدار مصالح و مفاسد نفس الامریه ایست که در متعلقات آنها وجود دارد.

۲- این احکام غیر قابل تغییر و تنها ذات حق، پیامبر اعظم و ائمه طاهرين عليهم السلام از آن باخبر هستند.

منظور از حکم واقعی ثانوی چیست؟

۱- احکام شرعیه ای است که از طریق شرعی یعنی ادله اربعه برای مکلفین و یا به تعبیر دیگر مجتهدین به دست می آید. یعنی هر حکمی که توسط مجتهد از طریق این ادله به دست آید، حکم واقعی نامیده می شود. چرا؟ چون هر یک از این ادله طریق به سوی واقع اند، به نحوی که ما مفاد آن را به چشم واقع می نگریم.

با توجه به مقدمات فوق مراد از «الأول، هل العبره ... عند المخطئه؟» چیست؟

این است که: اینکه می گوئیم معیار در عقاب داشتن و نداشتن موافقت و مخالفت با واقع است، آیا مراد خصوص حکم واقعی اولی است؟ و یا مراد خصوص حکم واقعی ثانوی است؟ و یا یکی از این دو لا علی التعین مراد است؟ و یا اینکه هر دو باهم ملاک هستند؟

چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

۱- مشهور بر آن اند که: معیار، موافقت و مخالفت با حکم واقعی اولی است.

بنابراین: اگر کسی بدون تفحص و تحقیق و صرفاً با اجرای برائت عصیر عنبی را بنوشد در حالی که این عمل در لوح محفوظ محکوم به حرمت بوده، مؤاخذه خواهد شد، اگرچه در ظاهر، اماره معتبره ای مثل خبر ثقه بر حلیت آن دلالت کند و وی فحص نکرده و به این اماره که مؤمن است، دسترسی پیدا نموده است، که این صورت اصل است.

۲- برخی هم بر آن اند که معیار، موافقت و مخالفت با حکم واقعی ثانوی و یا به تعبیر دیگر طریق شرعی است، که اگر فحص و تحقیق می کرد بدان می رسید و لذا کاری با واقع اولی ندارد.

بنابراین: اگر حکم واقعی و ثابت در لوح محفوظ حلیت و اباحه عصیر عنبی بوده و لکن طریق شرعی بر حرمت دلالت کند و این شخص بدون تحقیق از آن برائتی شده، آن را مرتکب شود، مؤاخذه خواهد شد.



۳- برخی هم معتقدند که میزان و معیار در عقاب داشتن، مخالفت با یکی از این دو حکم است.

یعنی اگر: تنها با واقع مخالفت کند معاقب خواهد بود، که این صورت اصل است.

و اگر فقط با حکم ظاهری و مؤدای طریق شرعی مخالفت کند، باز هم معاقب است که بر این صورت عکس است.

و اگر با هر دو مخالفت کند، یعنی هم واقع و هم طریق شرعی، هر دو باهم دلالت بر حرمت کند و او مرتکب عمل شود، باز هم مؤاخذه خواهد شد، که این هم صورت اصل است و هم صورت عکس و لذا دو سبب تداخل نموده و لکن یک عقاب بیشتر ندارد.

و اما اگر با واقع اولی و ثانوی هر دو موافقت کند، عقاب نخواهد داشت.

۴- و گروهی به عکس قول سوّم می گویند: معیار در عدم عقاب، موافقت با یکی از آن دو است.

بنابراین: اگر عمل وی یعنی شرب العصیر، فی المثل هم با لوح محفوظ و هم با طریق شرعی مخالف باشد، او مؤاخذه خواهد شد.

و اگر عمل وی تنها با طریق شرعی مخالف باشد، باز هم او مؤاخذه خواهد شد، و لکن، اگر عمل او تنها با طریق شرعی موافق باشد، عقاب نخواهد داشت، اگرچه با واقع اولی مخالف باشد، و این صورت اصل است.

و اگر تنها با واقع اولی موافق باشد، باز عقابی نخواهد داشت که این صورت عکس است.

و اگر با هر دو موافق باشد، یعنی هم واقع دلالت بر حلیت آن بکند هم طریق شرعی، در این صورت نیز به طریق اولی مؤاخذه ای در کار نیست.

غرض از عبارت «من انّ التّکلیف الاوّلی انّما هو بالواقع...» چیست؟

بیان دلیل وجه اول است مبنی بر اینکه:

۱- آنچه وظیفه اولیه هر مکلفی است و بر اساس مصالح و مفاسد، در حقّ همه افراد مکلف جعل شده است، همان حکم واقعی است که در لوح محفوظ ثبت و ضبط است. یعنی: وظیفه ما حتّی الامکان دست یابی به همان واقعیات است که میان عالم و جاهل یکسان اند.

۲- حکمی که مفاد طریق شرعی است تنها در حق کسانی ثابت است که بدان مطلع شوند.

۳- بنا بر فرض، مکلف جاهل مقصّر از این مفاد مطلع نشده است.

پس: به خاطر واقع اولی که مکلف بدان است مؤاخذه می شود و نه به خاطر واقع ثانوی.

مراد از عبارت «و من انّ الواقع اذا كان في علم الله...» چیست؟

بیان دلیل وجه دوم است مبنی بر اینکه:

ص: ۱۳۹

۱- حکم واقعی اولی در لوح محفوظ و در علم خداوند ثبت و ضبط است.

۲- غیر از عالم الغیب احدی نمی تواند به طور مستقیم از حکم واقعی اولی در لوح محفوظ آگاه شود.

۳- وظیفه ما این است که از طرق شرعیّه مجعوله به احکام واقعی اولیه دست پیدا کنیم.

پس: تکلیف فعلی ما همین مؤدای طرق شرعیه است و نه واقع علی ما هو علیه.

و لذا: وقتی که ما مکلف به واقع نیستیم چگونه ممکن است که ذات حق، ما را برای مخالفت با واقع عقاب کند، چگونه این کار با حکمت خداوند سازگار است.

مراد از عبارت «و من: انّ کلاً من الواقع و مؤدای الطریق تکلیف واقعی...» چیست؟

بیان دلیل وجه سوّم است مبنی بر اینکه:

هریک از حکم واقعی اولی و ثانوی در حق ما یک تکلیف واقعی هستند و نه صوری و ظاهری. و لذا:

۱- اگر هر دو بر اباحه و جواز دلالت کنند فهو المطلوب.

۲- و اگر هر دو بر حرمت دلالت کنند، و ما مرتکب عمل شویم، عقاب حتمی است.

۳- و چنانچه حکم واقعی اولی حرمت باشد و لکن مؤدای اماره حلیت، در صورت مخالفت با واقع مؤاخذه و عقاب خواهیم شد.

چرا؟ زیرا: اگرچه مکلف به تفصیل دسترسی به واقع ندارد و لکن:

۱- قادر بر احتیاط دارد و می تواند که با احتیاط از کنار این شبهه تحریمی بگذرد.

۲- قادر است به طریق شرعیّه مراجعه کرده و برای خود عذر و بهانه ای پیدا کند.

۳- وی با وجود قدرت هر دو طریق را رها کرده و بدون تحقیق اصل برائت جاری کرده و عصیر عنبی را مرتکب شده است.

پس: عذری نداشته، و در قیامت عقاب خواهد شد.

۴- و در صورتی که حکم واقعی ثانوی حرمت باشد، و به قول مرحوم شیخ تکلیف از طریق حکم شرعی ثابت باشد، باز هم مخالفت با آن عقاب دارد. چرا؟

زیرا وی موافقت با خطابی را ترک کرده که اگر مراجعه می کرد و تحقیق می نمود بدان علم پیدا نمی کرد و لکن مراجعه

نکرده و در اثر کوتاهی و قبل الفحص انجام داد، پس معاقب است. و فرض هم این است که ادله می گوید: بر شما واجب است که اگر مجتهد هستید به خبر عادل مراجعه کنید و اگر مقلد هستید به فتوای مجتهد مراجعه کنید.

ص: ۱۴۰

یعنی: فرقی میان عالم و جاهل نمی گذارد بلکه همان طوری که عالم باید از این ها متابعت کند جاهل مقصّر نیز باید پیروی کند و لکن چون متابعت نکرده مؤاخذه خواهد شد.

مراد از عبارت «و من: عدم التکلیف بالواقع: لعدم القدره، و بالطریق الشرعی...» چیست؟

بیان دلیل وجه چهارم است مبنی بر اینکه:

اگر مطلبی در واقع حرام باشد و لکن طریق شرعی دلالت بر حلیت آن بکند، مکلف به خاطر مخالفت با واقع عقاب نمی شود. چرا؟

زیرا: بالفعل نسبت به واقع مکلف نمی باشد، چون قادر بر نیل به واقع و امتثال آن را ندارد.

و اگر در ظاهر و به حکم طریق شرعی حرمت آن مطلب ثابت شود، و لکن در واقع حلال باشد و مکلف آن را مرتکب شود، باز هم عقابی نیست. چرا؟

زیرا اگر هم عقابی باشد، در حق کسانی ثابت است که از طریق شرعی مطلع و باخبر باشند و حال آنکه این جاهل است و از آن خبر ندارد. پس عقاب هم ندارد. البته اهل اطلاع از طریق شرعی هم عقابشان به خاطر مخالفت طریق، از باب تجری است و نه به خاطر مخالفت واقعیه، و تجری هم عقاب آور نیست.

بنابراین:

۱- اگر در واقع وجوب یا حرمتی در کار نباشد، عقابی هم در کار نیست، چه از طریق شرعی مطلع باشیم یا نه. بله؛

اگر از طریق شرعی اطلاع و آگاهی یافت و طریق شرعی برخلاف واقع، مثبت تکلیف الزامی باشد، موافقت با آن از باب انقیاد لازم و مخالفت آن از باب تجزّی حرام است.

و اگر در اثر ترک فحوص، از طریق شرعی مطلع نشد، تجزّی هم نمی باشد تا چه رسد به مخالفت عملیه.

۲- و اگر در واقع وجوب و یا حرمت باشد، و لکن طریق شرعی آن را نفی می کند باز هم عقابی در کار نیست، چرا که علی الفرض مکلف دسترسی به واقع ندارد.

پس:

آنی که مکلف به آن دسترسی دارد که همان طریق شرعی باشد، نافی تکلیف است.

و آنی که مثبت تکلیف است که همان واقع و لوح محفوظ باشد، مکلف دسترسی به آن ندارد، فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.





و الأقوى: هو الأول، وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

و حاصله: أنّ التكليف الثابت في الواقع و إن فرض تعدّد الوصول قادرا عليه، غير مطّلع على طريق شرعيّ ينفيه، و لا واجدا لدليل يؤمّن من العقاب عليه مع بقاء تردّده، و هو العقل و النقل الدالّان على براءة الذمّه بعد الفحص و العجز عن الوصول إليه، و إن احتمل التكليف و تردّد فيه.

و أمّا إذا لم يكن التكليف ثابتا في الواقع، فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعيّه. و لو فرض هنا طريق ظاهريّ مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف، لم يعاقب عليه؛ لأنّ مؤدّي الطريق الظاهريّ غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع، و إنّما هو مجعول بعنوان كونه طريقا إليه، فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء؛ و لذا لو أدى عباده بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر و وجب إعادتها.

نعم، إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته؛ لأنّ المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصيه ظاهريّه؛ من حيث فرض كونه طريقا شرعيّا إلى الواقع، فهو في الحقيقة نوع من التجريّ. و هذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق.

و وجوب رجوع العامّي إلى المفتى لأجل إحراز الواجبات الواقعيّه، فإذا رجع و صادف الواقع وجب من حيث الواقع، و إن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الوقعه واجبا في الواقع، و يترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطه بعدم انكشاف الخلاف، إلّا استحقاق العقاب على الترك؛ فإنّه يثبت واقعا من باب التجريّ.

و من هنا يظهر: أنّه لا يتعدّد العقاب مع مصادفه الواقع من جهة تعدّد التكليف.

نعم، لو قلنا بأنّ مؤدّيات الطرق الشرعيّه أحكام واقعيّه ثانويّه، من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤدّيات تلك الطرق، و كان أوجه الاحتمالات حينئذ الثاني منها.

حاصل مطلب در عبارت «و الاقوی: هو الاوّل...» چیست؟

رأی و نظر جناب شیخ رحمه الله است که می فرماید: عقیده ما همان قول مشهور است که می گوید:

عقاب دائر مدار تکلیف واقعی اولى است.

مراد از «انّ التکلیف الثابت فى الواقع...» چیست؟

این است که: اگر در واقع و لوح محفوظ تکلیفی باشد مثل حرمت شرب عصیر عنبی، عقاب هم در حق جاهل مقصر ثابت می شود. چرا؟

زیرا: مقتضی از برای عقاب موجود و مانع از آن مفقود است و لذا یؤثر المقتضی اثره.

مقتضی برای عقاب در اینجا چیست؟

همان اوامر و نواهی واقعی و وجوب و حرمت واقعی هستند که مقتضی عقاب اند، چه وصول به آنها ممکن باشد و چه ممتنع، و به حسب فرض هم وجوب و یا حرمت موجود است.

چرا مانعی از عقاب جاهل مقصر به خاطر مخالفتش با واقع وجود ندارد؟

زیرا:

۱- مکلف جاهل مقصر خود احتمال عقاب را می دهد، دفع عقاب محتمل هم که واجب است و لذا باید کار بکند که از عقاب برهد.

۲- قادر است که با تحقیق و تفحص هم واقع را بیابد، هم آن را انجام دهد و لو به طریق احتیاط.

۳- در اثر سهل انگاری و عدم تفحص، حتی به یک طریق شرعی ظاهری هم که نافی تکلیف الزامی باشد دست پیدا نکرده تا آن را بهانه کند.

۴- راه به هیچ اصل عملی که مؤمن او از عقاب باشد نیز ندارد تا در پناه آن آسوده باشد. چرا؟

زیرا که اصل برائت عقلیه و نقلیه از عقاب برای چنین کسی نیست، بلکه کسی می تواند از این اصل استفاده کند که تفحص کرده باشد و به دلیل اجتهادی دست نیافته باشد، بدین معنا که بعد الفحص و الیأس از این اصل استفاده می کند، اگرچه بعد الفحص نیز احتمال تکلیف را می دهد و تحیر باطنی از او زایل نشده و لکن برای اجرای برائت مجوز دارد.

پس: در مواردی که تکلیفی ثابت باشد، مانعی از عقاب وجود ندارد.

ص: ۱۴۳

غرض از «و اما اذا لم یکن التکلیف ثابتا فی الواقع...» چیست؟

این است که: اگر تکلیفی در لوح محفوظ ثابت نباشد، فی المثل عصیر عنبی در واقع حلال باشد و نه حرام، در این صورت به لحاظ واقع عقابی در کار نیست. چرا؟

چون تکلیفی در کار نیست و عقاب سالبه به انتفاع موضوع است.

پس مراد از «و لو فرض هنا طریق ظاهری مثبت للتکلیف...» چیست؟

این است که اگر به فرض که از طریق شرعی یک حرمت و یا وجوبی ثابت شود، و فی المثل خبر ثقه ای دلالت بر حرمت عصیر عنبی نماید، عقابی در کار نخواهد بود، چه دسترسی به آن پیدا کنیم یا نه.

البته اگر در اثر عدم فحص و تحقیق به آن دلیل دست نیافتیم، که همین مسأله مورد بحث ماست علت عدم عقاب این است که:

مفاد و مؤدای طریق شرعی، مستقلا و بما هو هو در برابر حکم واقعی جعل نشده است.

بلکه جعل این طرق شرعیه صرفا به لحاظ این است که این ها طریق به سوی واقع هستند، و الا هیچ گونه مصلحتی در مؤدای آنها وجود ندارد.

بنابراین: عند کشف الخلاف، عقابی بر آن مترتب نمی شود.

اگر فحص کردیم و دست به اماره ای پیدا نمودیم که دال بر حرمت بود و مع ذلک مخالفت نمودیم چه؟

حد اکثر تجزی می باشد و نه معصیت واقعیه، و حال آنکه عقاب از نظر ما دایر مدار معصیت واقعیه است و نه تجزی. چنانکه همین حکم برای مقلد نیز هست.

یعنی رجوع مقلد به فتوای مجتهد مثل رجوع مجتهد است به امارات که صرفا طریق است.

حاصل و نتیجه این کلام چیست؟

این است که:

۱- اگر فتوای مجتهد برای مقلد و یا امارات ظنیه برای مجتهد، مصادف با واقع باشد، مخالفت آنها با واقع، عقاب دارد، درحالی که اگر مخالف با واقع باشد و مقلد بدان دسترسی پیدا نکند نه عقابی دارد نه تجزی کرده است.

البته اگر مقلد از آن مطلع شود و مخالفت کند، حد اکثر تجزی کرده است، که تجزی هم موجب عقاب نمی شود.

با توجه به مطالب فوق وظیفه مجتهد و یا مقلد چیست؟

علی الظاهر بر آنها واجب است که به این طرق معتبره مراجعه کنند، چرا که راهی امن تر از آن

ص: ۱۴۴

وجود ندارد. منتهی این ها راه اند و نه مقصد، ضمن اینکه مصلحت واقعیه دائر مدار این طرق نیست، بلکه دائر مدار واقع است، منتهی راه نیل به واقع را هم، عقل و شرع در اختیار ما گذاشته است که در عصر غیبت بهترین راه ممکن اجتهاد مجتهد و تقلید مقلد است و لکن این ها صرف طریق هستند، که برطبق مؤدای آنها هیچ گونه مصلحتی وراء مصلحت واقع احداث نمی شود، و لذا:

حضرات در مبحث اجزاء، فتوی به عدم اجزاء داده می گویند:

اگر کسی عبادتی را برطبق طریقی شرعی اجتهادی و یا تقلیدی انجام دهد و بعدا کشف خلاف شود، علما و ظنا عملش مجزی نیست و امر واقعی را از عهده او بر نمی دارد، بلکه باید اعاده کند.

حاصل مطلب در «و من هنا یظهر: انه...» چیست؟

می فرماید: شاهی دیگر بر طریقت محضه این ها این است که:

عقاب ندارد، بلکه عقاب واحد دارد و آن به خاطر مخالفت با واقع است. چرا؟

زیرا امارات طریق محض بوده و موافقت و یا مخالفت آنها، جدای از واقع نه دارای ثواب است و نه دارای عقاب.

حاصل مطلب در «نعم، لو قلنا بان مؤدیات الطرق الشرعیه احکام واقعیه و ثانویه...» چیست؟

این است که: بله؛ اگر کسی مثل مصوبه معتقد باشد که احکام واقعیه اولیه، یا نداریم، و یا اگر هم داشته باشیم، در مرحله شأیت باقی می ماند، و آنچه در حق ما به فعلیت می رسد، همین مؤدیات امارات است، و لذا:

اگر فتوای مجتهد مخالف واقع درآید، انقلاب حاصل می شود چرا که حکم واقعی تابع آراء مجتهدین است، و چنین کسی می تواند بگوید:

عقاب دائر مدار طرق شرعیه است، که در این فرض، قول دوم از اقوال چهارگانه ای که گذشت، اقوی می باشد و نه قول اول

نظر شیخ در این رابطه چیست؟

چنانکه گذشت این مبنا را قبول ندارد.

قد عرفت: أنّ الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص و استبانته الحال، غير معذور، لا من حيث العقاب و لا من جهه سائر الآثار، بمعنى: أنّ شيئاً من آثار الشىء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشىء فى حقّ العالم لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

و قد استثنى الأصحاب من ذلك: القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات، فحكموا بمعذوريّه الجاهل فى هذين الموضعين. و ظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، و هى الصّيحّه بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذه، و هو الذى يقتضيه دليل المعذوريّه فى الموضعين أيضاً.

فحينئذ: يقع الإشكال فى أنّه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفيّ كسائر المجهوله للمكلف المقصّر، فيكون تكليفه بالواقع و هو القصر بالنسبه إلى المسافر باقياً، و ما يأت به من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟ و إن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

و دفع هذا الإشكال: إمّا بمنع تعلّق التكليف فعلاً بالواقعيّ المتروك، و إمّا بمنع تعلّقه بالمأتمّي به، و إمّا بمنع التنافى بينهما.

**مطلب دوم****اشاره**

به تحقیق (در مباحث اصلی جاهل مقصّر)، دانسته شد که:

جاهل عمل کنند: به عملی که موافق اصل براءت است، در صورتی که قادر بر تفحص (در راه اجتهاد و یا تقلید) و تحقیق حال است، معذور نیست، نه از حیث عقاب (و حکم تکلیفی) و نه از حیث (صحت و فساد) و سایر آثار (وضعیه)، به این معنا که هیچ یک از آثار تکلیف مجهول چه به لحاظ عقاب و چه به لحاظ غیر عقاب، از آثاری که بر آن عمل مترتب می شود و در حق آدم عالم ثابت است (در حق آدم جاهل نیز ثابت است)، و از عهده جاهل، به خاطر جهلش برداشته نمی شود. (فی المثل: اگر عالم، عمدا عقد را غلط بخواند وظیفه اش این است که دوباره آن را بخواند، آدم جاهل نیز اگر عملش را مطابق با واقع انجام ندهد، وظیفه اش این است که آن را دوباره انجام دهد).

**معذوریت جاهل در قصر و اتمام، و در جهر و اخفات**

و به تحقیق، اصحاب ما (دو مورد) از این احکام (تکلیفی) را استثناء کرده اند:

۱- قصر و اتمام.

۲- جهر و اخفات. و حکم فرموده اند به معذور بودن جاهل در این دو موضع.

و ظاهر کلام اصحاب (نشان می دهد که) اراده آنها از عذر جاهل، از لحاظ حکم وضعی است و این (حکم وضعی) همان صحت (عمل) است که به معنای سقوط فعل است برای بار دوم، و نه آن را در این دو مسئله اقتضاء می کند. خلاصه اینکه:

(جاهل مقصّر در این دو باب نیز، بر مخالفت واقع مؤاخذه خواهد شد، و لکن به لحاظ اعاده عمل معذور است، یعنی همین عملی را که انجام داده از او پذیرفته می شود و اعاده لازم ندارد. چه اداء و چه قضاء)

**اشکال وارده بر مطلب فوق و یا طرح و ایجاد یک معنا**

پس در این حال؛ اشکال وارد می شود در اینکه: وقتی آدم جاهل از حیث حکم تکلیفی معذور نباشد، مثل سایر احکام مجهوله برای مکلف مقصّر (که نسبت به آنها) معذور نیست:



۱- پس تکلیف این آدم جاهل به واقع که عبارتست از وجوب قصر بر آدم مسافر به حال خود باقی است (و بقاء آن بدون امر نمی باشد، و لذا امر به قصر در این دو باب هم در حق جاهل مقصر، ثابت است).

۲- و امّا عملی را که به عنوان عمل تمام انجام داده (یعنی نماز چهار رکعتی) و محکوم است به اینکه مسقط واجب (واقعی) است:

اگر مأمور به نبوده (و فاقد امر بوده است)، پس چگونه واجب را ساقط می کند (و اعاده و یا قضا ندارد)؟

و اگر مأمور به بوده (و دارای امر بوده است)، پس چگونه امر به آن (یعنی اتمام)، با امر به قصر، با فرض وجود امر به قصر جمع می شود؟

### دفع اشکال مزبور از طریق راه حلهای پیشنهادی شیخ

جناب شیخ رحمه الله می فرماید دفع این اشکال:

۱- یا به سبب منع تعلق تکلیف فعلی به مأمور به واقعی است (بدین معنا که بگوییم در این گونه موارد، امر فعلی به واجب واقعی مثلاً- قصر تعلق نمی گیرد، و لو مخالفت با آن عقاب داشته باشد، بلکه این اتمام است که مأمور به است و لذا امر به ضدین لازم نمی آید).

۲- و یا به سبب منع تعلق تکلیف است به آنچه (این آدم جاهل) انجام داده است. (یعنی بگوییم در این گونه موارد، امر به واجب واقعی، یعنی نماز قصری تعلق گرفته و این نماز تمامی که این جاهل خوانده، مأمور به نبوده است، و در نتیجه محذوری پیش نمی آید).

۳- و یا به سبب منع تنافی میان قصر و اتمام است (بدین معنا که بگوییم: در این گونه موارد هم امر به قصر وجود دارد، هم امر به اتمام. و لذا امر به ضدین بلا مانع است).

فالأوّل، إمّا بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم، و كذا الجهر و الإخفات.

و إمّا بمعنى معذوريّه فيه، بمعنى: كون الجهل بهذه المسأله كالجهد بالموضوع يعذر صاحبه، و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعيّ. و هذا الجاهل و إن لم يتوجّه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهريّ كما في الجاهل بالموضوع، إلّا أنّه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشئ عليه في الواقع.

و إمّا من جهه القول بعدم تكليفي الغافل بالواقع، و كونه مؤاخذا على ترك التعلّم، فلا يجب عليه القصر؛ لغفلته عنه. نعم يعاقب على عدم إزاله الغفله، كما تقدّم استظهاره من صاحب المدارك و من تبعه.

و إمّا من جهه تسليم تكليفه بالواقع، إلّا أنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفله؛ لقبح خطاب العاجز. و إن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفله على ترك القصر، لكنّه ليس مأمورا به حتّى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كلّه خلاف ظاهر المشهور؛ حيث إنّ الظاهر منهم كما تقدّم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبه إلى الجاهل؛ و لذا يبطلون صلاه الجاهل بحرمة الغصب؛ إذ لو لا النهي حين الصلاه لم يكن وجه للبطلان.

ترجمه

### توضیح هریک از طرق سه گانه

امّا راه حلّ اوّل: (که گفته شد واجب واقعی یعنی نماز قصر مأمور به، به امر فعلی نباشد به یکی از چهار وجه ذیل قابل قبول است):

۱- یا با این ادعا که بگوییم: وجوب قصر بر مسافری است که عالم (به حکم) است، و کذا

ص: ۱۴۹

و جوب جهر در موضع اخفات و بالعكس (و لذا كسى كه جاهل به قصر است و حكم فعلى او اتمام است و يا كسى كه جاهل به جهر است، حكم فعلى او اخفات است و بالعكس، ولى درعين حال معاقب است چرا كه مقصّر است، و الا واجب واقعى در حق او، مأمور به، به امر فعلى نخواهد بود).

۲- و يا به معنای معذوریت جاهل به حكم است، یعنی: جهل به این مسئله كه (حكم) می شود در حق او برخلاف حكم واقعى (یعنی: وظیفه ظاهرى او غير از حكم واقعى است).

## ان قلت

این جاهلی كه (در ما نحن فيه مورد بحث ماست)، اگرچه خطایی كه مشتمل بر حكم ظاهرى باشد (یعنی مجوّز ترخیص)، متوجه او نیست، چنانكه در جاهل به موضوع (این مجوز شرعى) وجود دارد، و لكن این آدم جاهل (در ما نحن فيه) به سبب اعتقادش به وجوب آن عملی (كه انجام می دهد) در واقع، بی نیاز از آن خطاب (و مجوّز ترخیص) است.

۳- و يا (چنانكه صاحب مدارك معتقد بود) به جهت اعتقاد به مكلف نبودن آدم جاهل به واقع، و مؤاخذ و معاقب بودنش به خاطر ترك تعلم است. پس: قصر بر این (آدم جاهل)، به خاطر غفلتش از آن، واجب نیست. بله، به خاطر عدم ازاله غفلت (و نیاموختن حكم خدا)، عقاب می شود، چنانكه تبیین آن از نظر صاحب مدارك و كسانی كه او را تبعیت می كنند، گذشت.

۴- و يا به جهت مكلف بودن جاهل مقصّر به واقعیات، جز اینکه این خطاب به واقع به هنگام غفلت، به دلیل قبح خطاب بر فرد غافل عاجز، منقطع می شود. (مثل: من توسط فی ارض).

البته، اگر این عجز و ناتوانی، از روی سوء اختیار او باشد، پس او از زمان غفلتش به خاطر ترك قصر، عقاب می شود، و لكن (این نماز قصر) مأمور به نیست تا اینکه با فرض وجود امر به اتمام، با آن جمع شود (و اجتماع ضدّین حاصل آید).

## مناقشه در این وجه چهارم

این است كه: تمام این مطالب و صور برخلاف ظاهر (و رأى) مشهور است، چرا كه ظاهر كلمات مشهور چنانكه گذشت این است كه: تكلیفی فعلی به آن واقع مجهول، (یعنی قصر) در حق جاهل همچنان باقی است و مرتفع نمی شود. (پس امر به قطع منقطع نشده است) و لذا (در مثال جهل به حرمت غصیبت) حكم به ابطال نماز جاهل به حرمت غصب می كنند، و حال آنكه اگر در اثر جهل، نهی منقطع می شد، وجهی برای بطلان نبود.

و الثاني، منع تعلق الأمر بالمأتى به، و التزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب؛ فإنّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع.

نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ، كما فى آخر الوقت؛ حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

و يردّ هذا الوجه: أنّ الظاهر من الأدلّة كون المأتى به مأمورا به فى حقّه، مثل قوله عليه السّلام فى الجهر و الإخفات: «تمت صلاته»<sup>(١)</sup> و نحو ذلك.

و فى الموارد التى قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر فى تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي و ثبوت الأمر بالبدل، فتأمل.

و الثالث، بما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله: من أنّ التكليف بالإتمام مرتّب على معصية الشارع بترك القصر، فقد كلفه بالقصر و الإتمام على تقدير معصيته فى التكليف بالقصر.

و سلك هذا الطريق فى مسأله الضدّ فى تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهمّ.<sup>(٢)</sup>

و يردّه: أنّنا لا نعقل الترتّب فى المقامين، و إنّما يعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثانى بعد تحقّق معصية الأوّل، كمن عصى بترك الصلاه مع الطهاره المائيه، فكلف لضيق الوقت بالترائيه.

ص: ١٥١

١- الوسائل ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من ابواب القراءه فى الصلاه.

٢- انظر كشف الغطاء: ٢٧٠.

**راه حل دوّم**

و امّا وجه (و یا راه حلّ) دوّم (که گفته شد آنچه انجام داده مأمور به نبوده است و درعین حال مسقط اعاده و قضاء است)، و التزام به اینکه (عمل) غیر واجب (به دلیل اعتقاد جاهل بر وجوب آن)، است، بجای واجب واقعی، ممکن است و غیر محال.

بله، گاهی انجام دادن غیر واجب (یعنی اتمام) موجب فوات واجب (یعنی عمل قصری) می شود، پس (در چنین موردی اتمام منهی عنه) و حرام می شود بنا بر اینکه امر به شیء، دلالت بر نهی از ضدش دارد، مثل اینکه این آدم، در آخر وقت نماز بخواند، چرا که انجام نماز (به صورت) تمام، مستلزم فوت نماز قصر است (به عبارت دیگر یک عمل حرام مسقط یک عمل واجب شده است).

**مناقشه در وجه مزبور**

این وجه رد می شود به اینکه: ظاهر آنچه از ادلّه و اخبار به دست می آید که مآتی به یعنی اتمام در حق جاهل، (صرفاً از باب مسقط بودن نیست بلکه) در حق جاهل (همین) مأمور به است.

مثل این سخن امام علیه السّلام در باب جهر و اخفات، که فرمودند: (اگر به جای جهر مثلاً) اخفاتاً نمازش را بخواند) نمازش تام و کامل است. و امثال این تعبیرات.

نتیجه اینکه:

در مواردی هم که غیر واجب قائم مقام واجب شده است، ما قبول نداریم که بدل واجب نباشد، بلکه ظاهر قضیه در آن موارد این است که امر واقعی ساقط شده و امر به بدل ثابت می گردد. پس بیندیش و ...

**وجه سوّم**

وجه (یا راه حل سوّم) در رابطه با مطلبی است که مرحوم کاشف الغطاء آن را ذکر فرموده و آن عبارتست از اینکه:

تکلیف (و امر) به اتمام، مترتب است بر معصیت (کردن مکلف) شارع را، به سبب ترک قصر (یعنی امر اوّل).

پس: حق تعالی، مکلف فرمود او (یعنی آدم مسافر) را به (خواندن نماز) قصر و اتمام (لکن تکلیف او به اتمام) به فرض معصیت اوست، نسبت به تکلیف (و امر) به قصر، و این طریق را (علاوه بر اینکه در دو مسئله قصر و اتمام، و جهر و اخفات به کار گرفته است) در مسئله ضدّ (یعنی امر به شیء نهی عن الضدّ)، در تصحیح فعل غیر اهم یعنی مهم، از دو واجب مضیق نیز بیهوده است، البته در صورتی که مکلف، امتثال به اهم را ترک نماید.

### مناقشه شیخ در وجه مزبور

این است که: رد می کند آن را به اینکه: ما نمی توانیم ترتب را در این دو مقام (یعنی قصر و اتمام و جهر و اخفات، تعقل کنیم) چرا که آنچه را که شما می گوید معصیت، معصیت نیست تا مسقط امر باشد، بلکه اراده معصیت است که صرف اراده معصیت هم کافی برای ساقط کردن امر نیست، و لذا امر دوّم که آمد، می شود اجتماع ضدّین).

بلکه، ترتب در صورتی تعقل می شود که تکلیف دوم حادث و یا به تعبیر دیگر ایجاد شود (لکن) پس از تحقق معصیت (نسبت به تکلیف و یا امر) اوّلی، مثل کسی که معصیت می کند، به سبب ترک نماز با طهارت مائیه (بدین صورت که آن قدر نمازش را به تأخیر می اندازد تا وقت گذشته و دیگر نمی تواند آن را با طهارت مائیه بخواند، و معصیت محقق می شود).

در نتیجه: در اثر ضیق و تنگی وقت، مکلف می شود به نماز با طهارت ترابیه (که این ترتب است و مستلزم اجتماع ضدّین نیست).

### تشریح المسائل

حاصل مطلب در مباحث اصلی جاهل مقصّر چه بود؟

این بود که مکلفی که قادر بر تفحص و تحقیق حال است ولی در عین حال اصل براءت جاری کرده و عمل محتمل الحرمه را مرتکب و یا محتمل الوجود را ترک می کند، معذور نخواهد بود نه از حیث عقاب و حکم تکلیفی و نه از حیث صحت و فساد و سایر آثار وضعیه بلکه همه آثاری که در حقّ عالم ثابت است، در حق جاهل قاصر نیز ثابت است.

فی المثل:

همان طور که اگر کسی عالماً عامداً حرامی را مرتکب شود معاقب است، جاهل مقصّر نیز اگر حرامی را مرتکب شود عقاب دارد.

ص: ۱۵۳

و یا همان طور که اگر کسی عالماً عامداً معامله فاسدی را انجام دهد، معامله اش بی اثر است جاهل مقصّر نیز اگر معامله فاسدی انجام دهد، بی اثر است.

و یا همین طور که اگر کسی عالماً عامداً عبادتی را به صورت باطل انجام دهد، اعاده و قضاء بر او لازم است، جاهل مقصّر نیز اگر عبادتی را به صورت باطل انجام دهد، باطل و اعاده و قضاء بر او لازم است. حاصل و خلاصه مطلب اینکه الجاهل المقصّر فی تمام الشئون کالعلم العامد، و لکن ملائک و مناط، موافقت و مخالفت با واقع است، یعنی:

اگر موافق واقع بود، نه عقابی در کار است و نه اعاده ای.

و اگر مخالف با واقع در آمد، عقاب دارد و اعاده لازم دارد، فی المثل اگر ذبحی که انجام داده شرعی در نیامد نمی تواند از گوشت ذبیحه بخورد.

حاصل مطلب در «الثانی» چیست؟

در این است که جاهل مقصّر چنانکه گذشت از تمام جهات به منزله عالم عامد است مگر در دو باب، که این دو باب را علمای ما مستثنا کرده اند.

به عبارت دیگر فقهای ما فرموده اند: جاهل مقصّر در تمام احکام شرعی، تنها در دو مسئله با عالم عامد فرق دارد و معذور است مطلقاً چه قاصر باشد و چه مقصّر:

۱- یکی مسأله قصر و اتمام است، بدین معنا که مکلف نمی داند مسافر باید در حال سفر نمازش را قصر بخواند و لذا از روی جهل به حکم، نماز را کامل می خواند، مشهور بر آن اند که چنین کسی معذور است.

۲- یکی هم مسأله جهر و اخفات است، بدین معنا که مکلف نمی داند که نماز را باید جهراً بخواند و یا اخفاتاً، و لذا از روی جهل به حکم آنجا که باید جهراً بخواند، اخفاتاً می خواند، و آنجا که باید اخفاتاً بخواند، جهراً می خواند، در این باب نیز حضرات نظرشان بر این است که: چنین کسی معذور است.

پس انما الکلام در چیست؟

در این است که:

۱- آیا مراد مشهور از این معذوریّت، معذوریّت از حیث حکم تکلیفی و مؤاخذه است؟

بدین معنا که جاهل مقصّر همه جا به خاطر مخالفت با واقع معاقب است، جز در دو مسئله قصر و اتمام و جهر و اخفات و لکن پس از فحص و کشف مخالفتش با واقع، اعاده و لزوم قضا به حال خود باقی است.

۲- و یا مرادشان از معذوریت، معذور بودن از لحاظ حکم وضعی است؟

بدین معنا که جاهل مقصّر در این دو مسئله نیز مثل بقیّه احکام، به خاطر مخالفت با واقع مؤاخذه خواهد شد و لکن از لحاظ اعاده عمل معذور است، یعنی عملی را که انجام داده از او پذیرفته می شود. و اعاده لازم ندارد، چه اداء و چه قضاء.

۳- و یا اینکه مرادشان از این معذوریت، از هر دو حیثیت است؟ بدین معنا که جاهل مقصّر از روی جهل به حکم این دو مسئله را برخلاف واقع انجام داد، مثلاً بجای قصر، اتمام و بجای جهر، اخفات خواند، نه احکام تکلیفی یعنی مؤاخذه بر او ثابت می شود و نه احکام وضعیه، برعکس عمل در موارد دیگر که اگر با واقع مخالفت نمود، هم احکام تکلیفی یعنی مؤاخذه بر او ثابت است، هم احکام وضعیه؟

غرض جناب شیخ از «و ظاهر کلامهم ... الی ... ایضا» چیست؟

این است که از ظاهر کلمات حضرات علما برمی آید که مرادشان از این معذوریت، از حیث حکم وضعی است، و نه از حیث حکم تکلیفی.

به عبارت دیگر: اگر جاهل مقصّر از روی جهل به حکم مرتکب حرام شود، عقاب دارد، لکن عملش صحیح است و اعاده و قضا لازم ندارد.

به عبارت دیگر: معذوریت مورد نظر حضرات مشهوره از حیث اعاده و قضاء است و نه از حیث استحقاق عقاب و لذا از او سؤال می شود که چرا نرفتی و حکم خدا را یاد بگیری تا که مخالفت با خطاب نکنی؟

دلیل مشهور بر حکم مزبور چیست؟

روایت است: از جمله این روایت است در باب قصر و اتمام از امام باقر علیه السلام:

فی من صلّی فی السّفر اربعا، ان قرئت علیه. آیه التّقصیر و صلّی اربعا، اعاد، و ان لم یکن قرئت علیه، و لم یعلمها، فلا اعاده علیه

در اینجا سخن از اعاده یعنی حکم وضعی است، بدین معنا که:

۱- اگر این مکلف مسافر عالم به حکم قصر در سفر بوده و مع ذلک نمازش را در سفر چهار رکعتی خوانده است باید نمازش را اعاده کند.

۲- و چنانچه جاهل به حکم بوده و از روی جهل به حکم نمازش را تمام خوانده، معذور است و اعاده بر او لازم نیست.

چنانکه، در مورد جهر و اخفات نیز آمده است که: ایّ ذلک فعل متعمّدا فقد نقص صلاته و



علیه الاعاده، و ان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لایدری، فلا شیء علیه، فقد تمت صلاته

در اینجا نیز سخن از اعاده و عدم اعاده است.

نکته: از دو حدیث مذکور استفاده می شود که مراد حضرات مشهور از معذوریت جاهل مقصّر در دو مسئله قصر و اتمام و جهر و اخفات، به لحاظ حکم وضعی، یعنی اعاده و عدم اعاده آن است.

بنابراین: دلیلی بر معذوریت این آدم جاهل در این دو مسئله به لحاظ حکم تکلیفی وجود ندارد، پس: به خاطر مخالفت با واقع عقاب می شود، و حکم تکلیفی به فعلیت خود باقی است.

مراد جناب شیخ از «یقع الاشکال...» چیست؟

طرح یک اشکال و یا به تعبیر دیگر ایجاد یک معماست و آن این است که:

۱- اینکه می گوئید، جاهل مقصّر در دو مسئله مزبور از حیث حکم تکلیفی معذور نیست مقتضای معذور نبودن از حیث حکم تکلیفی این است که:

و جوب واجب واقعی، مثلا قصر بحال خود باقی است و لکن بقاء آن بدون امر نخواهد بود.

پس: امر به فقر در این دو مسئله نیز در حق جاهل مقصّر ثابت است.

۲- و اینکه می گوئید، جاهل مقصّر در این دو باب از حیث حکم وضعی یعنی اعاده نداشتن معذور است، تقاضای معذور بودن از حیث وضعی این است که:

همین نماز چهار رکعتی را که او انجام داده است، کافی بوده و مسقط واجب واقعی است.

حال سؤال این است که: آیا این نماز تمامی را که این آدم بجا آورده است، مأمور به است یا نه؟

۱- اگر مأمور به است، پس لازم می آید که در آن واحد، نسبت به یک مکلف هم امر فعلی به قصر وجود داشته باشد، هم به اتمام و این مستلزم امر به ضدّین است و امر به ضدّین از جانب مولای حکیم محال است.

۲- و اگر مأمور به نیست، پس چگونه مسقط واجب واقعی است؟

حاصل و خلاصه تقریر فوق چیست؟

این است که:

۱- حضرات مشهور، جاهل مقصّر را در این دو مسئله به لحاظ حکم وضعی معذور و به لحاظ حکم تکلیفی، غیر معذور می

دانند.

۲- اینکه از حیث حکم تکلیفی مقصّر نیست، نشان دهنده این است که حکم، وجوب قصر است و اینکه از حیث حکم وضعی معذور است، نشان دهنده این مطلب است که همان نماز تمامی را که این جاهل بجای آورده کافی دانسته، اعاده و قضا لازم ندارد.

ص: ۱۵۶

حال اینجا این سؤال مطرح می شود که:

آیا این نماز تمامی را که او خوانده است، امر داشته یا نه؟

اگر امر نداشته است، چگونه عبادتی که خود مأمور به نیست می تواند مسقط و یا مبرئ از ذمه باشد و اعاده و قضا، لازم نداشته باشد؟ به خاطر اینکه عبادت بدون امر، لغو است.

و اگر امر داشته است، اجتماع امرین متضادین پیش می آید، مگر می شود که در آن واحد، دو امر به تکلیف واحد، صادر شود، هم امر به قصر، هم امر به اتمام، قطعاً خواهید گفت که خیر، چون این امر به ضدین است.

دفع این اشکال و یا به تعبیر دیگر راه حل این معما چگونه است؟

جناب شیخ سه راه حل برای حلّ این معما پیشنهاد فرموده است:

۱- اینکه بگوییم: در این گونه موارد، امر فعلی به واجب واقعی، فی المثل: قصر، تعلق نمی گیرد، و به تعبیر دیگر نماز قصری بر این آدم جاهل واجب نبوده است. بلکه تنها جانب مقابل یعنی نماز تمام، مأمور به است، و لذا مستلزم ضدین نیست.

۲- اینکه بگوییم: در این گونه موارد، امر فعلی به واجب واقعی یعنی نماز قصر تعلق گرفته است و در صورت مخالفت، عقاب دارد و لذا تمام مأمور به نیست، در نتیجه محذوری پیش نمی آید.

۳- اینکه بگوییم: در این گونه موارد، هم امر فعلی به قصر تعلق گرفته، هم به اتمام، و چه اشکال دارد که هم امر به قصر بشود، هم امر به اتمام.

نکته: در مرحله بعد به ارزیابی هریک از مراحل سه گانه مزبور پرداخته، مطالب صحیح را بیان می فرماید.

غرض جناب شیخ از «فلاؤل...» چیست؟

ارزیابی ایشان از راه حلّ اوّل است که در آن گفته شد، واجب واقعی یعنی قصر مأمور به، به امر فعلی نیست.

حال سؤال این است که چطور می شود که آقای مسافری که وظیفه اش نماز قصری بوده، و لکن از روی جهل به حکم، آن را تمام خوانده است، نسبت به تکلیف واقعی مسئولیتی نداشته و اعاده یا قضا، لازم نیاید؟

و لذا شیخ می فرماید این وجه که واجب واقعی مأمور به، به امر فعلی نباشد، به یکی از چهار وجه ذیل قابل قبول است:

الف: وجه اول اینکه بگوییم: هیچ حکمی از احکام واجب و حرام در دین اسلام، مقید به علم

نبوده و اختصاص به مکلفین عالم ندارد. بلکه تمام احکام میان عالم و جاهل مشترک اند مگر در این دو مسئله، که وجوب قصر بر مسافری است که عالم به حکم باشد، و هکذا، وجوب جهر در نماز، در موضع اخفات و بالعکس. بنابراین:

اگر کسی عالم به قصر و جهر و اخفات باشد، وظیفه فعلی او همان چیزی است که بدان علم دارد.

لکن اگر کسی جاهل به این امور باشد، حکم فعلی او اتمام است، و در جهر و اخفات یا جهر است یا اخفات، ولی مع ذلک چون مقصر است، عقاب می شود.

چرا؟

زیرا: اگر معاقب نباشد، واجب واقعی در حق او مأمور به، امر فعلی نخواهد بود.

نکته:

اشکال طریق فوق این است که: اختصاص حکم مزبور به مسافر عالم و عدم شرکت جاهل در آن مستلزم دور با تصویب است.

ب: و امّا وجه دوّم اینکه بگوییم: مأمور به به امر فعلی نبودن واجب واقعی، به معنای معذوریت جاهل در آن است، چنانکه در جهل به موضوع، در شبهات موضوعیه معذور است.

به عبارت دیگر:

شارع مقدّس، جهل به حکم در این دو مسئله را مثل جهل به موضوع در شبهات موضوعیه قرار داده است.

یعنی:

همان طور که اگر مکلف در رابطه با نجس بودن و یا پاک بودن مایع موجود در فلان ظرف شک کند، وظیفه اش اجرای براءت است و آشامیدن آن، همین طور در مورد جاهل به حکم شرعی نیز باید بگوییم، خصوص این دو مورد به منزله جاهل به موضوع است که صاحب آن معذور است، و وظیفه ظاهری او غیر از حکم واقعی است.

به عبارت دیگر: چه اشکالی دارد که خداوند عالم که جاهل به موضوع را معذور داشته، در این دو مورد نیز جاهل به حکم را معذور بدارد؟

پس غرض از «و هذا الجاهل و ان لم يتوجّه اليه خطاب مشتمل ...» چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک اشکال مقدّر است که تقدیرش چنین است:

جاهل به موضوع را خداوند، به سبب کلّ شیء لکّ حلال، حتی تعرف آنّه حرام بعینه، علنا و



صراحتاً مجاز فرموده است، و او مجوز شرعی دارد، و حال آنکه به جاهل به حکم در قصر و اتمام و جهر و اخفات چنین ترخیصی داده نشده است، به خاطر اینکه این جاهل، غافل است و در اثر همین غفلت است که متوجه نیست که مجاز است یا نه و لذا این مقیاس شما، قیاس مع الفارق است؟ و لذا جناب شیخ می فرماید: همان اعتقاد که جاهل غافل به لزوم و یا وجوب اتمام پیدا کرده است، جانشین آن ترخیص شرعی شده است.

و لذا همین کافی است، البته بنا بر اینکه امر عقلی نیز مجزی و موجب امثال شود.

ج: و امّا وجه سوّم در پذیرش اینکه واجب واقعی یعنی قصر مأمور به، به امر فعلی نیست، این است که بگوییم: آدم جاهل در همه جا معذور است و تکلیف واقعی برعهده او نمی باشد، چه در باب قصر و اتمام و چه در باب جهر و اخفات و چه در دیگر ابواب.

منتهی اگر عقاب می شود، به خاطر ترک واقع و مخالفت با آن نیست، بلکه چنانکه صاحب مدارک و استادش محقق اردبیلی می گفتند، به خاطر ترک تعلّم است پس محذوری در کار نیست.

اشکال این طریق چیست؟

این است که: عقاب به خاطر مخالفت و یا ترک واقع است و نه به خاطر ترک تعلّم که وجوب غیری و ارشادی دارد.

د: و امّا وجه چهارم در قبول اینکه واجب واقعی یعنی قصر، مأمور به، به امر فعلی نیست.

این است که بگوییم:

بله، جاهل مقصر، مکلف به واقع است و مثلاً امر به قصر دارد، لکن وقتی در اثر اعتقادش به اتمام به طور کلی از واقع غافل می باشد، قصورا و یا تقصیراً، خطاب به واقع هم در حق او منقطع می شود. چرا؟

چون وی در اثر غفلت، از امثال واقع عاجز است، و تکلیف عاجز هم عقلاً-قیح است، قبیح هم از مولای حکیم صادر نمی شود. چه این عجز از خارج بر او تحمیل شود و چه از روی سوء اختیار باشد.

چنانکه در ما نحن فیه، ترک تعلّم موجب این امور شده است، و لکن چون این ترک تعلّم به سوء الاختیار است، به خاطر واقع، یعنی ترک قصر، عقاب می شود.

لکن در اثر غفلت امرش منقطع شده و دیگر بالفعل مأمور به نیست، تا اینکه امر به ضدین پیش آید، و خلاصه اینکه:

مثل این شخص، مثل من توسط فی ارض مغضوبه، است، که از آن ابتدا که قدم به زمین

غصبی می گذارد، نهی دارد که این کار را نکن و لکن او مخالفت می کند، و لکن در هنگام برگشتن نهی از غصب منقطع می شود، اگرچه عقابش تا آخرین لحظه وجودش در آن زمین غصبی به حال خود باقی است.

چرا به هنگام برگشتش، نهی از غصب منقطع می شود؟

چون خداوند به او امر فرموده که اخراج و لذا دیگر معقول نیست که از طرف دیگر بفرماید لا تحرك. و نهی از حرکت کند.

چرا تا آخرین لحظه گام برداشتنش در ارض غصبی عقاب دارد؟

چون از ابتدا حرکتش به سوء الاختیار بود. و این سوء اختیار تا آخرین حرکتش در ارض غصبی باقی است.

اشکال این وجه چیست؟

این است که: خلاف ظاهر مشهور است، چرا که ظاهر کلمات مشهور این است که:

تکلیف فعلی به آن واقع مجهول، یعنی نماز قصری، در حق جاهل همچنان باقی است و مرتفع نمی شود.

پس: امر به قصر منقطع نشده است، و لذا در مثال جهل به حرمت غصبت اگر کسی در دار غصبی نماز بخواند، حکم به بطلان آن می کنند، و حال آنکه اگر در اثر جهل، نهی منقطع می شد، دیگر وجهی برای بطلان نبود.

حاصل مطلب در «و الثانی» یعنی راه حل دوم چیست؟

بیان دومین راه حل آن معما، در دو باب قصر و اتمام و جهر و اخفات است و آن اینکه، ما ملتزم شویم به اینکه، همان واجب واقعی یعنی قصر، و یا جهر، در حق جاهل مقصر، مأمور به، به امر فعلی است، و لذا مخالفت با آن عقاب دارد. و منع کنیم از اینکه امر فعلی به مأتی به یعنی اتمام تعلق گرفته باشد، که در نتیجه معمای امر به ضدین حل می شود.

پس غرض از «و التزام ان غیر الواجب مسقط عن الواجب...» چیست؟

این است که: در این راه حل علاوه بر منع تعلق امر فعلی به مأتی به یعنی اتمام ملتزم شویم به اینکه در ما نحن فیه با اینکه اتمام مأمور به، به امر فعلی نیست و بر جاهل واجب نمی باشد، مع ذلك مسقط واجب یعنی قصر است.

مگر می شود که اتمام مأمور به، به امر فعلی نباشد و درعین حال مجزی بوده و اعاده لازم نداشته باشد، چه اداء و چه قضاء؟

بله موارد زیادی وجود دارد که خود عمل واجب و یا مأمور به، به امر فعلی نیستند و لکن مسقط مأمور به واقعی هستند.

به عبارت دیگر: موارد بسیاری در شریعت وجود دارد که عمل غیر واجب قائم مقام واجب واقعی شده و مکلف را از آن بی نیاز کرده است، فی المثل:

۱- مسئله سفر در ماه مبارک رمضان است که امری مباح و یا مکروه و یا مستحب است و وجوبی ندارد، مع ذلك، فی الجمله مسقط وجوب صوم است، یعنی اداء مسقط آن است و نه قضاء.

۲- یکی حیض است که آن نیز فی الجمله مسقط صوم است و لکن بالجمله مسقط صلاه است، یعنی هم اداء مسقط نماز است، هم قضاء.

حال: چه مانعی دارد که ما نحن فیه نیز یکی از آن موارد باشد که درحالی که اتمام واجب نیست و مأمور به، به امر فعلی نمی باشد، مع ذلك مسقط واجب واقعی یعنی قصر باشد.

غرض شیخنا از «نعم، قد یوجب اتیان غیر الواجب فوات الواجب...» چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

بله، ممکن است که یک غیر واجب، مسقط یک واجب باشد لکن این گونه نیست که یک حرام مسقط واجب شده است، و لکن آنگاه که وقت ضیق است، از باب اینکه:

۱- انجام اتمام موجب فوات قصر می شود.

۲- از طرفی هم قصر مأمور به، به امر فعلی است.

۳- از طرفی نیز امر به شیء (مثل قصر)، مقتضی نهی از ضدّ (یعنی اتمام) است.

انجام اتمام، منهی عنه و حرام است.

حال سؤال این است که: چطور می شود که یک عمل حرام مسقط یک عمل واجب شود؟

و لذا شیخ می فرماید:

بله، مراد ما نیز این است که تا مادامی که وقت وسیع باشد، انجام اتمام به جای قصر از مصادیق امر غیر واجب است که مسقط از واجب می شود و نه هنگامی که وقت ضیق است.

پس مراد از «و یردّ هذا الوجه...» چیست؟



عدم قبول راه حل مزبور یعنی راه حل دوم از جانب شیخ است، و لذا می فرماید:

آنچه از ظاهر ادله و اخبار به دست می آید این است که: همان مأتی به یعنی اتمام، در حق جاهل مأمور به است، نه اینکه صرفاً از باب مسقط بودن در حق او باشد. مثل:

آنچه در باب جهر و اخفات آمده که امام علیه السلام فرموده:

ص: ۱۶۱

اگر به جای جهر مثلا اخفاتا نماز بخواند، نمازش تام و کامل است و هكذا امثالهم.

حاصل و نتیجه رأی شیخ در اینجا چیست؟

این است که: این طریقه، حلّ کننده معمای امر به ضدّین نیست، و آن مواردی هم که غیر واجب قائم مقام واجب شده است، ما قبول نداریم که بدل واجب نباشد بلکه ظاهر قضیه در آن موارد این است که: امر واقعی ساقط شده، و امر به بدل ثابت می گردد.

حاصل مطلب در «و الثالث...» چیست؟

بیان سومین راه حل در دفع اشکال حاصله و یا حلّ معمای ایجادشده، یعنی راه ترتّب است که مخترع آن مرحوم کاشف الغطاء است و آن عبارتست از اینکه:

اگر هم فی الواقع قصر واجب باشد، هم به خاطر جهل به حکم واقعی فرد جاهل، فعلا- تمام واجب باشد، منافاتی ندارد. به عبارت دیگر:

هم واجب واقعی یعنی قصر امر فعلی دارد، هم اتمام امر دارد، منتهی، مسئله به نحو ترتّب و طولیت است، یعنی:

اگر امر به قصر فعلی و مطلق باشد، بدین نحو که مولی فرموده: يجب علی المسافر القصر و لکن امر به اتمام مشروط و مقید است، بدین صورت که فرموده: و ان عصیت فیجب علیک، الا تمام، هیچ گاه امر به قصر با امر به تمام یکجا مجتمع نمی شوند، تا استحاله ای پیش آید.

در تبیین مطالب فوق یعنی ترتّب مثال بزنید؟

فی المثل:

شارع، به فرد مسافر امر می کند که مقصر، و هم زمان می فرماید: اذا عصیت فاتمّم.

یعنی اگر عصیان کرده، قصر نخواندی، تمام بخوان.

پس: در اینجا هم امر به قصر شده است، و هم امر به اتمام، لکن امر اوّل مطلق است و امر دوم مشروط و مقید به معصیت امر اوّل، و لذا:

اگر مکلف در اینجا نمازش را تمام بخواند، نمازش درست است و اعاده و قضاء لازم ندارد.

چرا که، علی تقدیر عصیان امر اوّلی، امر به دوّمی یعنی اتمام داشته است.

غرض شیخ از «و سلک هذا الطریق فی مسأله الضدّ...» چیست؟

این است که: مرحوم کاشف الغطاء علاوه به کارگیری طریق ترتب در مسئله قصر و اتمام و جهر و اخفات در ما نحن و فیه، در حلّ مسئله ضد، در رابطه با دو واجب مزیقی که یکی اهم و دیگری مهم است، نیز استفاده کرده است.

ص: ۱۶۲

فی المثل: از یک طرف مسجد متنجس شده است، از طرف دیگر وقت نماز رسیده است.

حال: مکلف در اینجا با دو امر شارع روبرو است:

۱- از یک طرف فرموده: ازل النجاسه عن المسجد،

۲- از طرف دیگر فرموده: صلّ.

حال: از آنجا که ازاله نجاست از مسجد فوری است، از طرفی هم وقت داخل شده و مأمور به نماز واجب متحیر است که چه کند، و چگونه می شود هم زمان، هم تطهیر مسجد کند، هم نماز ظهرش را بخواند.

کاشف الغطاء در حل این مسئله می فرماید:

از آنجا که یکی از این دو تکلیف، مثل ازاله نجاست، مضیق است، و دیگری یعنی نماز موسّع است، باید اول مضیق را انجام دهد، و حق ندارد که موسّع را بجا آورد.

چرا؟

زیرا: امر به شیء مقتضی نهی عن الضّد است، یعنی وقتی گفته می شود ازل النجاسه، هر چیزی بر ضد ازاله فوری نجاست باشد، منهی عنه است، مثل نماز خواندن، خوردن و ...

و لذا اگر به ازاله نپردازد و نماز بخواند یا ناهار بخورد و ... مرتکب حرام شده است.

جناب کاشف الغطاء اگر مکلف به این حرفها توجه نکرد و گفت بگذار اکنون نماز را بخوانم بعد از آن مسجد را تطهیر می کنم چه، حکم چنین نمازی چیست؟

نماز او باطل است، چرا که نهی در عبادت، موجب فساد است.

به عبارت دیگر: امر به شیء مستلزم نهی است، نهی مستلزم فساد است، و لذا این نماز باطل است یعنی: هرچه در این وسعت وقت نماز بخواند باطل است.

جناب کاشف الغطاء اگر وقت تنگ شود به مقداری که تنها بتواند نمازش را بخواند، و لذا اول نماز بخواند تا پس از نماز به تطهیر مسجد بپردازد چه؟

این مشکل به واسطه اینکه امر ترتبی و یا مشروط است قابل حلّ است.

به عبارت دیگر:

۱- مولى فرموده: ازل النَّجاسه عن المسجد، این امرى است مطلق و غير شروط.

۲- هم زمان فرموده: صلّ اذا عصيت الازاله.

يعنى: امر اوّلى مطلق است. لكن امر دوّمى مشروط به عصيان امر اوّلى است و لذا اگر مكلف مذکور ازاله را انجام ندهد و مرتكب معصيت شود و نمازش را بخواند نمازش صحيح است.

ص: ۱۶۳

جناب کاشف الغطاء اگر دوتا واجب باهم تراجم کنند چه؟

فی المثل:

نزدیک غروب آفتاب است، مکلف نماز عصرش را نخواند، و امر به صلاه العصر دارد از طرفی کسوف رخ داده، امر به صلاه الکسوف هم می آید، تکلیف او با این دو واجب مضیق چیست؟

قاعده در اینجا چه می باشد؟

قاعده در اینجا، اهمّ و مهم است، یعنی آنی که اهم است امر دارد و امرش به فعلیت می رسد، و آنکه مهم است، از باب ضدّ، منهی عنه است، و لو هر دو مضیق باشند در نتیجه: نماز عصرش را که بالاجماع اهمّ است بجا می آورد. سپس نماز آیات را قضاء می کند.

جناب کاشف الغطاء اگر مکلف به این قاعده گوش نداد و گفت می خواهم مهم را انجام بدهم و لذا اقدام به نماز آیات کرد چه؟

به نظر ما نماز آیاتش صحیح است.

چگونه صحیح است درحالی که این عبادتش فاقد امر است و عبادت بدون امر هم باطل است؟

به نظر ما این عبادتش نیز امر دارد، یعنی:

یک امر رفته روی اهمّ که نماز عصر است، که امری مطلق است، و یک امر رفته روی مهم که نماز آیات است، منتهی امری مشروط به عصیان امر اول است.

یعنی:

امر اوّل فرموده: صلّ العصر، امر دوم فرموده: اذا عصیت العصر، صلّ الآیات

پس: می تواند عصیان کند نماز عصر را نخواند و نماز آیات را بجا آورد، که صحیح است.

غرض جناب شیخ از «و یردّه...» چیست؟

اظهارنظر جناب شیخ انصاری است پیرامون الگوی جناب کاشف الغطاء بدین معنا که آن را رد کرده، نه در ما نحن فیه یعنی قصر و اتمام و نه در مسئله ضد نمی پذیرد و لذا در پاسخ به جناب کاشف الغطاء می فرماید: بله؛

۱- گاهی مکلف، اهم یعنی واجب واقعی را ترک می کند به نحوی که دیگر فرصت ندارد و نمی تواند که آن را اداء بجا آورد و در نتیجه معصیت تحقّق می یابد.

در چنین صورتی امر به نماز در سایه این معصیت ساقط شده و امر به دیگری فعلی می شود، فی المثل:

وقتی که به مکلف امر می شود که صلّ الظهر و لکن او آن قدر سهل انگاری می کند تا وقت تمام

ص: ۱۶۴

می شود و دیگر قادر نیست که آن را بجا آورد و معصیت صورت می پذیرد، این امر ساقط شده، قضای آن نماز ثابت می شود.

به عبارت دیگر: همان طور که اطاعت و انجام عمل امر را ساقط می کند، معصیت نیز امر را ساقط می کند.

و یا فی المثل:

وظیفه مکلف نماز با طهارت مائیه نعی غسل و وضو است و بدان مأمور می باشد، لکن مکلف تا ضیق و تنگی وقت آن را ترک می کند به نحوی که دیگر قادر نیست که نمازش را با طهارت مائیه بخواند و لذا مرتکب معصیت شده و امر مزبور ساقط می شود چرا که در وقت خود انجام نمی گیرد، در نتیجه امر دوّم یعنی امر به نماز با طهارت تراپیه که همان تیمّم است برعهده ما مستقرّ می شود و این مصداق (صلّ مع الطهاره المائیه و ان عصیت فصلّ مع الطهاره الترابیه) است.

۲- و لکن مکلف گاهی، صرفاً عزم و اراده بر معصیت می کند، یعنی او مرتکب معصیت نمی شود بلکه اراده معصیت می کند و لذا با اراده معصیت امر ساقط نمی شود.

فی المثل:

در ما نحن فيه مکلف وظیفه اش قصر است و در صورت تحقّق معصیت بر قصر می تواند آن را به صورت اتمام بخواند و لکن بنا را بر اتمام و ترک قصر گذاشته و عزم و اراده معصیت می کند و لکن صرف اراده معصیت کافی نبوده و سبب سقوط امر به قصر نمی شود.

بنابراین:

در هنگام اتیان به اتمام، هم امر به قصر فعلی است، هم امر به اتمام به فعلیت می رسد، و در نتیجه اجتماع ضدین به حال خود باقی است و طریق شما کارساز نیفتاد.

پس: همان راه حل اوّل که برخی وجوهش مخدوش و برخی قابل قبول بود بهترین راه حل است.

ص: ۱۶۵



الثالث أنّ وجوب الفحص إنّما هو فى إجراء الأصل فى الشبهه الحكميه الناشئه من عدم النصّ، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص.

أمّا إجراء الأصل فى الشبهه الموضوعيّه:

فإن كانت الشبهه فى التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهرا فى عدم وجوب الفحص.

و يدلّ عليه إطلاق الأخبار مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لكّ حلال حتّى تعلم»<sup>(١)</sup>، وقوله: «حتّى يستبين لكّ غير هذا أو تقوم به البيّنه»<sup>(٢)</sup>، وقوله: «حتّى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميته»<sup>(٣)</sup> وغير ذلك<sup>(٤)</sup> السالم عمّا يصلح لتقييده.

و إن كانت الشبهه وجوبيّه، فمقتضى أدلّه البراءه حتّى العقل كبعض كلمات العلماء:

عدم وجوب الفحص أيضا، وهو مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد، مثل المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنّه لا يجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثالين.

إلّا أنّه قد يتراءى: أنّ بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كلّ واحد منهم ديناراً، فإنّه قد يدعى أنّ بناءهم على الفحص عن اولئك، وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم فى البلد.

ص: ١٦٦

١- الوسائل ١٢: ٦٠، الباب من أبواب ما يكتسب به، صدر الحديث ٤.

٢- ذيل الحديث المذكور.

٣- الوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه والأشربه، الحديث ٢.

٤- انظر الوسائل ١٧: ٩٠ و ٩٢، الباب من أبواب الأطمعه والأشربه، الحديث ١ و ٧.

## سومین و آخرین مطلب در خاتمه احکام جاهل مقصر

### اشاره

این است که: وجوب فحوص در اجراء اصل براءت، در شبهه حکمیّه ای است که ناشی از عدم نص، اجمال (نص، یعنی اجمال در) برخی از الفاظ و یا تعارض نصوص است.

### عدم وجوب فحوص در شبهه موضوعیّه تحریمیّه

و اما اجراء اصل براءت در شبهه موضوعیّه:

۱- اگر شبهه تحریمیّه (یعنی بدویّه و یا اقلّ و اکثری که منحل می شود به یک معلوم و یک مشکوک) باشد. (مثل اینکه آیا این اناء حلال است یا حرام؟) اشکالی (در اجرای براءت) در آن وجود ندارد، و ظاهراً اختلافی هم در عدم وجوب فحوص وجود ندارد (یعنی می توان بدون فحوص، اجرای براءت کرده بگوییم ان شاء الله که حلال است و آن را مرتکب شد).

و دلالت می کند بر این مطلب، اخباری:

مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: هر موضوعی برای تو حلال است، تا اینکه متوجه شوی که آن مصداقاً و بعینه حرام است.

و مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: (اشیاء رو به حلیت است) تا اینکه بدون فحوص (و به صورت خودبه خود) عدم حلیت آن روشن شود، یا اینکه بینه بر عدم حلیت اقامه شود.

و مثل این سخن امام علیه السلام که (در رابطه با پنیری که نمی دانی پاک است یا نجس) می فرماید:

برای تو حلال است، تا اینکه دو نفر شاهد (به پای خودشان بیایند) و شهادت بدهند که آن حرام و یا نجس است، و غیر از این اخبار، که سالم از چیزی که آنها را مقید کند به فحوص.

### آیا فحوص در شبهه موضوعیّه وجوبیّه، واجب است یا نه؟

۲- و اگر شبهه، موضوعیّه و جوییّه باشد، مقتضای ادلّه براءت شرعیّه (مثل: رفع ما لا یعلمون، و ...)، حتی مقتضای براءت عقلیه مثل بعضی کلمات علماء نیز، عدم وجوب فحوص است، و این عدم وجوب فحوص همان مقتضای حکم عقلاء در بعضی موارد است، مثل این کلام مولی به عبدش که: علماء و یا مؤمنین را اکرام کن (و عبد در خارج یقین دارد که فلانی و فلانی و ... عالم و مؤمن و یا فلان و فلان جاهل و یا کافرند، و فلان و فلان حالشان مشکوک است)، پس فحوص در

مواردی که وضعیتشان مشکوک است (مثل دو مثال فوق) لازم نیست (و لذا قناعت می شود به همان عالم ها و یا مؤمن هایی که به آنها علم دارد).

### **بناء عقلاء بر فحص در برخی موارد شبهه موضوعیه**

لکن به نظر می رسد که: بناء عقلاء در برخی موارد (شبهه موضوعیه وجوبیه) بر فحص و احتیاط است (یعنی فحص شرط اجراء براءت است)، چنانکه وقتی مولی امر می کند به حاضر کردن علماء شهر و یا پزشکان آن، و یا ضیافت و میهمانی‌شان، و یا دادن یک دینار به هریک از آنان، ممکن است که ادعا شود که بناء عقلاء (در رابطه با این افراد) بر فحص است و قناعت نکردن عباد به افرادی که عالمیت یا طیب بودن آنها معلوم است (بلکه وظیفه او تفحص از افراد مجهول الحال نیز هست نه اینکه نسبت به افراد مشکوک براءت جاری کند).

ص: ۱۶۸

قال في المعالم، في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآيه التثبت في خبر الفاسق:

إنَّ وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف، لا- بما تقدّم العلم به منه، و مقتضى ذلك إرادته الفحص و البحث عن حصوله و عدمه؛ أ لا- ترى أنَّ قول القائل: «أعط كلِّ بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهما» يقتضى إرادته السؤال و الفحص عمّن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه، انتهى.

و أيد ذلك المحقق القمي قدس سرّه في القوانين:

ب «أنَّ الواجبات المشروطة بوجود شيءٍ إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا مشروط مثل: أن من شكَّ في كون ماله بمقدار استطاعه الحجّ لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: إنني لا أعلم أنني مستطيع ولا يجب عليّ شيءٌ. بل يجب عليه محاسبه ماله؛ ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها.

نعم، لو شكَّ بعد المحاسبه في أنَّ هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا؟ فالاصل عدم الوجوب حينئذ». (1) ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

ترجمه

### كلام صاحب معالم در وجوب فحص در خبر مجهول الحال

صاحب معالم در كتاب معالم الاصول، در مقام استدلال بر وجوب فحص و تبين در خبری که مجهول و یا مشکوک الحال است، به سبب (وجود) آیه تثبت که در شأن خبر فاسق نازل شده است، قائل شده است به اینکه:

وجوب تثبت در این آیه شریفه متعلق است به نفس الوصف (یعنی فاسق واقعی) و نه فاسقی

ص: ۱۶۹

که سابقاً علم به فسق او داشته است، و مقتضای این مطلب، اراده بر فحش و جستجو از حصول فسق و عدم آن (در راوی خیر).

### استشهاد به بناء عقلاء

آیا نمی بینی که قول قائل به اینکه: به هر فرد بالغ رشیدی از این جماعت مثلاً، یک درهم بده، اقتضاء می کند سؤال و فحش را، در رابطه با کسی که (دو وصف) بلوغ و رشد را در خود جمع کرده است، نه اکتفا و قناعت به کسی که قبلاً به اجتماع بلوغ و رشد در او داشته است، تمام.

### کلام محقق قمی در قوانین تأییدی بر نظر صاحب معالم

و مرحوم محقق قمی در کتاب قوانین الاصول خویش، این مطلب صاحب معالم را تأیید کرده است به اینکه:

واجباتی که وجوبشان مشروط است به چیزی (مثلاً: عمل به خیر فاسق که مشروط به تبیین و یا حج که مشروط به استطاعت و یا زکات که مشروط به نصاب است)، وجوبشان متوقف بر وجود (واقعی) شرط است، و نه بر وجود علمی آن. (یعنی چه بدانی که مخبر فاسق است و چه ندانی باید در رابطه با او صدق و کذب خبرش تفحص کنی، چنانکه اگر بدانی که مستطیع یا ندانی که مستطیع، حج بر تو واجب است، یعنی وجوب حج بر تو مشروط بر این نیست که بدانی مستطیع، بلکه اگر هم ندانی و در واقع مستطیع باشی، باز هم حج بر تو واجب است).

پس: واجبات نسبت به علم (به شرط واجب) مطلق اند، و نه مشروط (یعنی هیچ واجبی نسبت به علم مشروط نیست، که اذا علمت يجب عليك كذا و كذا)، مثل:

کسی که به دلیل آگاهی به مقدار مالش شک دارد در اینکه آیا مالش به اندازه استطاعت حج هست یا نه؟ امکان ندارد برای او که بگوید: من نمی دانم که مستطیع هستم یا نه، و لذا چیزی (یعنی حج) بر من واجب نیست، بلکه محاسبه مالش بر او واجب است، تا بداند که دارای استطاعت است یا نه؟ بله، اگر پس از محاسبه مالش، شک کرد در اینکه آیا این مال او را در استطاعت حج کفایت می کند یا نه؟، اصل، در اینجا؛ عدم وجوب حج است.

سپس؛ همان مثال مذکور در معالم (یعنی اعط کل بالغ رشید من هذا درهما) را با تقریبی که گذشت، ذکر نموده است.

و أما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة: فقد أفتى جماعه منهم كالشيخ (١) و الفاضلين (٢) و غيرهم (٣) بأنه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها و علم بلوغ الخالص نصابا و شك في مقداره، و جب التصفيه؛ ليحصل العلم بالمقدار، أو الاحتياط بإخراج ما يتيقن معه البراءة.

نعم، استشكل في التحرير في وجوب ذلك (٤)، و صرح غير واحد من هؤلاء (٥) مع عدم العلم بلوغ الخالص النصاب: بأنه لا يجب التصفيه.

و الفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم: من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم بلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

و فيه: أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن و دوران الأمر بين الأقل و الأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا؛ ألا ترى: أنه لو علم بالدين و شك في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط و الفحص.

مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده؛ إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة و لو بعد الفحص.

و قال في التحرير في باب نصاب الغلات: و لو شك في البلوغ، و لا مكيال هنا و لا ميزان، و لم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب (٦) انتهى.

و ظاهره: جريان الأصل مع تعذر الفحص و تحصيل العلم.

ص: ١٧١

١- المبسوط ١: ٢١٠.

٢- الشرائع ١: ١٥١، و قواعد الأحكام ١: ٣٤٠.

٣- كالشهيد الثاني في المسالك ١: ٣٨٦، و الفاضل النراقي في مستند الشيعة ٩: ١٥٦.

٤- التحرير ١: ٦٢.

٥- كالعلامة في القواعد ١: ٣٤٠، و الشهيد الثاني في المسالك ١: ٣٨٦، و الفاضل النراقي في المستند ٩: ١٥٥.

٦- التحرير ١: ٦٣.

و بالجمله: فما ذكره من إيجاب تحصیل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع، مشكل.

و أشكل منه: فرقههم بين الموارد، مع تقرّر عندهم من أصالة نفی الزائد عند دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر.

ترجمه

### اختلاف کلمات فقها در فروع این مسئله

اما کلمات و عبارات فقها، در فروع این مسئله مختلف است به اینکه:

۱- جماعتی از آنها مثل شیخ طوسی و شهید ثانی و فاضل نراقی و دیگران فتوی داده اند به اینکه:

اگر این مکلف دارای مقداری نقره باشد که مخلوط به غیر نقره (مثل مس) است و می داند که خالص آن به حدّ نصاب می رسد و لکن در مقدار آن شک دارد، واجب است:

۱- جدا کردن (آن نقره از مس)، تا اینکه تحصیل کند علم به مقداره نقره را.

۲- و یا احتیاط کردن (به اخراج آن مقداری از نقره که یا یقین به آن، برای او براءت حاصل شود.

بله، علامه در تحریر بر این احتیاط کردن اشکال کرده است، چنانکه بسیاری از علما، تصریح کرده اند به اینکه در صورت عدم علم به رسیدن خالص آن به حدّ نصاب، تصفیه (مزبور) واجب نیست.

و لکن (به عقیده ما) فرقی بین دو فرع مذکور وجود ندارد، جز اینکه برخی توهم کرده اند که:

در صورت علم به رسیدن مال به نصاب، علم اجمالی به تکلیف ثابت است، به خلاف آنجا که علم به نصاب آن (مال) ندارد (بلکه شک دارد که در این صورت دیگر علم اجمالی وجود ندارد و جای جریان اصل براءت است).

و در این مسئله این اشکال وجود دارد که:

علم اجمالی به نصاب با وجود قدر متیقّن (که همان نصاب اول است)، و دوران میان اقلّ و اکثر، که با فرض اینکه آن مقدار زائد واجب باشد، موجب احتیاط نمی شود.

آیا نمی بینی که اگر (کسی) علم به بدهی (خود) داشته باشد و لکن در مقدار آن (که آیا ۱۰۰

تومان است و یا ۱۰۰۰ تومان) شک کند (این علم اجمالی او)، موجب فحص و احتیاط نمی شود.

علاوه بر اینکه (این علم اجمالی فحص و احتیاط نمی شود) اگر این مقدار علم اجمالی قبل از فحص مانع از اجراء براءت بشود، پس بعد الفحص هم مانع از اجراء براءت خواهد شد.

زیرا با وجود این علم اجمالی (هم) رجوع به براءت جایز نیست و لو بعد الفحص.

مرحوم علامه در کتاب تحریر، در باب نصاب غلات می فرماید:

اگر (کسی) در رسیدن (گندم و یا به طور کلی غلات خود به حد نصاب) شک کند، درحالی که نه وسیله کیلی در آن وجود دارد و نه ابزار کشیدنی، و این ابزار یافت نشود، وجوب زکات ساقط می شود، اگرچه استحباب دادن آن به حال خود باقی است. تمام.

سپس شیخ می فرماید:

و ظاهر این سخن علامه (یعنی و لم یوجد)، در صورت تعذر و دشواری از فحص و تحصیل علم به مقدار نصاب، اصل، اجرای براءت است.

- خلاصه مطلب اینکه:

۱- مطلبی را که این حضرات ذکر کردند که در صورت امکان فحص در مورد برخی از افراد شبهه موضوعیه، تحصیل علم به واقع واجب است مشکل است.

۲- و مشکل تر از آن (که فحص را واجب دانسته اند)، فرق گذاشتنشان بین این موارد است (که در برخی موارد فحص را واجب دانسته اند و در یک صورت در شبهه موضوعیه وجوبیه، فحص لازم نیست)، در صورتی که نزد فقها تقریر شده است که در دوران امر بین اقل و اکثر، اصل، نفی آن مقدار زائد است. (یعنی عندنا وجهی برای این تفصیل نیست).

ص: ۱۷۳



و أمّا ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله و تبعه عليه المحقق القمّي رحمه الله: من تقريب الاستدلال بآيه التّثبت على ردّ خبر مجهول الحال، من جهة اقتضاء تعلق الأمر بالموضوع الواقعيّ وجوب الفحص عن مصاديقه و عدم الاقتصار على القدر المعلوم، فلا يخفى ما فيه.

لأنّ ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنيًا على وجوب الفحص عند الشكّ؛ و إلّا لجاز الأخذ به، و لم يجب التّبين فيه بعد الفحص و اليأس عن العلم بحاله، كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك و عدم العلم باجتماع الوصفين فيه.

بل وجه ردّه قبل الفحص و بعده: أنّ وجوب التّبين شرطيّ، و مرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التّبين فيه بعداله المخبر، فإذا شكّ في عدالته شكّ في قبول خبره في نفسه، و المرجع في هذا الشكّ و المتعين فيه عدم القبول؛ لأنّ عدم العلم بحجّيته شيء كاف في عدم حجّيته.

ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيرا على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفه التكليف كثيرا، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص، ثمّ العمل بالبراءه، كبعض الأمثله المتقدّمه؛ فإنّ إضافه جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلّا بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض، و اقتصر على ذلك نافيا لوجوب إضافه من عداه بأصالة البراءه من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عدّ مستحقًا للعقاب و الملامه عند انكشاف ترك إضافه من تمكّن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

و من هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعه في أوّل أزمنه حصولها يتوقّف غالبا على المحاسبه، فلو بنى الأمر على تركها و نفى وجوب الحجّ بأصالة

البراءه، لزم تأخير الحجج عن أول سنه الاستطاعه بالنسبه إلى كثير من الأشخاص، لكنّ الشان في صدق هذه الدعوى.

و أما ما استند إليه المحقق المتقدّم: من أنّ الواجبات المشروطه يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجود الشرط لا العلم بوجوده، ففيه: أنّه مسلم، و لا- يجدى؛ لأنّ الشكّ في وجود الشرط يوجب الشكّ في وجوب المشروط و ثبوت التكليف، و الأصل عدمه.

غايه الأمر الفرق بين اشتراط التكليف به وجود الشئ و اشتراطه بالعلم به؛ أنّه مع عدم العلم في الصورة الثانيه يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجه إلى الأصل، و في الصورة الاولى يشكّ فيه، فينفى بالأصل.

ترجمه

### مناقشه شيخ در مطالب صاحب معالم و محقق قمی

و اما در آنچه که صاحب معالم ذکر فرمود و محقق قمی از او تبعیت نمود، یعنی:

تقریب استدلال به آیه تثبت بر ردّ خبر مجهول الحال (بدین معنا که آیه مزبور دال بر این است که نه تنها خبر معلوم الفسق ردّ می شود، بلکه خبر مجهول الحال هم ردّ می شود)، از این جهت که مقتضای تعلق امر به موضوع واقعی، وجوب فحص است از مصادیق آن (که همان مخابراتی هستند که از حیث فسق و عدالت مجهول الحال اند) و عدم اکتفا بر کسانی که معلوم الفسق اند.

اشکالاتی وجود دارد که مخفی و پوشیده نیست. (چرا؟)

زیرا ردّ خبر مجهول الحال (یعنی حجت نبودن آن) مبنی و مربوط بر وجوب فحص به هنگام شک در شبهه موضوعیه نیست و الاً (اگر عدم حجیتش مربوط به این مسئله بود).

اخذ (و عمل) به آن جایز می شد (و خبر حجت می گردید) و (دیگر) تفحص و تبیین در آن بعد الفحص و الیاس از علم به حال او (که آیا فاسق است یا عالم) واجب نمی شد. چنانکه اعطاء درهم

ص: ۱۷۵

در مثالی که ذکر شد پس از فحص از حال (آن فرد مشکوک) و عدم علم به اجتماع دو وصف رشد و بلوغ در او، واجب نیست.

بلکه وجه و دلیل ردّ (یعنی حجت نبودن) خبر مجهول الحال پیش از فحص و پس از فحص این است که: وجوب تبیین، وجوب شرطی است، و بازگشت آن به اشتراط قبول خود خبر، بدون اینکه تبیین در آن شرط باشد، به عدالت مخبر است (یعنی همان طور که شرط حجیت خبر، عدالت مخبر است و ما باید عدالت مخبر را احراز کنیم تا خبر شر حجّت باشد، در خبر مجهول الحال نیز که تبیین لازم است به منظور احراز عدالت مخبر است).

پس وقتی در عدالت مخبر شک می شود، در قبول خبر او فی نفسه نیز شک می شود (یعنی شک می شود که آیا این خبر حجّت است یا نه؟)، و وقتی شک کردیم که آیا این خبر حجّت است یا نه؟ الاصل، عدم الحجّیه، و بازگشت این شک و آنچه در آن متعین می شود، به عدم قبول است، چرا که عدم علم به حجیت یک چیز، در عدم حجیت آن کافی است (یعنی به فحص اینکه شک کردیم که آیا این خبر حجّت هست یا نه، همان شک ما کفایت می کند بر اینکه آن خبر حجّت نیست، به خاطر اینکه اثر از آن شک است و نه مال مشکوک).

### رای جناب شیخ در مسئله مزبور

آنچه ممکن است در وجوب فحص گفته شود این است که:

اگر علم به موضوع که تکلیف منوط به آن موضوع است، کثیرا متوقف بر فحص باشد به نحوی که اگر در فحص کوتاهی شود، در خیلی از موارد مخالفت با واقع (یعنی مخالفت با) تکلیف الهی لازم آید، در چنین مواردی به حکم عقل و عقلاء فحص لازم است، و سپس (بعد الفحص و الیأس) عمل به برائت کند (تا معذور باشد)، مثل برخی از مثالهایی که (در استطاعت حج و ...) گذشت. (چرا؟)

زیرا (فی المثل در مثال احضار علماء بلد یا ضیافت آنها و یا اطباء) امثال امر و ضیافت همه آنها برای شخص جاهل امکان ندارد مگر با فحص.

پس اگر علم به بعضی را تحصیل نمود و به همان تعدادی که به آن علم حاصل کرده اکتفا نمود و بدون تفحص بیشتر بر آن کسانی که بدانها علم داشت، نسبت به دیگران برائت جاری نمود، در صورتی که کشف شود که او اضافه کسانی را که امکان داشته است با فحص بیشتری به آنها علم پیدا کند، مستحق عقاب و ملامت شمرده می شود.

و از اینجاست که ممکن است در رابطه با مثال حجّی که گذشت گفته شود که:

علم به استطاعت در سال اوّل حصول آن، غالباً متوقف است بر محاسبه، و لذا اگر بنا شود که امر بر ترک محاسبه باشد و وجوب حج با اصل برائت نفی شود، تأخیر حج از سال اوّل استطاعت نسبت به بسیاری از افراد لازم می آید حال آنکه حج واجب فوری است و تأخیر آن جایز نیست و لکن تمام سخن در اثبات این ادّعاست که استطاعت غالباً بدون محاسبه حاصل نیاید (و لذا مثال محقق قمی هم قابل اشکال است).

### رجوع به مناقشه محقق قمی و اظهار نظر شیخ پیرامون آن

و اما مطلبی را که محقق قمی به آن استناد کرده و فرمود:

واجبات مشروط، وجوبشان متوقف است و مشروط به وجود واقعی شرطشان و نه مشروط به علم به وجود آن شرایط، امری مسلم است (و ما نیز قبول داریم که کلیه واجبات وجوبشان نسبت به علم مطلق است و نه مشروط و گرنه همان سخن باطل مصوّبه پیش می آید) و لکن ثمری در آن نیست (و مطلوب را که وجوب فحص است در شبهه موضوعیه اثبات نمی کند).

زیرا: شك در وجود شرط، موجب شك در وجوب مشروط یعنی اصل تکلیف است و هر کجا که در اصل تکلیف شك کنیم، اصل، عدم وجوب تبیین است. نهایت امر اینکه: فرق میان اشتراط تکلیف به وجود فسق و اشتراط آن به علم به فسق این است که:

۱- در صورت عدم علم در صورت دوّم (که نمی دانی این مخبر فاسق است یا نه؟) قطع حاصل می شود به انتفاء تکلیف (یعنی عدم وجوب تبیین)، بدون اینکه نیازی به اصل باشد.

۲- و در صورت اوّل، که شك می شود در آن، با اصل نفی می شود (بدین معنا که به اصل نیاز داریم).

### تشریح المسائل

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

بیان سومین و آخرین مطلبی است که در خاتمه احکام جاهل می آورد و آن این است که:

شبهه:

۱- گاهی حکمیّه است، که منشأ آن یا فقدان نص است، یا اجمال نص است و یا تعارض نصین است.

۲- و گاهی موضوعیه است و منشأ آن امور خارجی است.

حال: هریک از این دو شبهه حکمیه و موضوعیه خود بر دو قسم است؛ یا تحریمیه است یا وجوبیه.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که آیا اینکه ما در پایان مباحث اصول عملیه ثلاث یعنی برائت، تخییر، و استصحاب گفتیم که شرط مسلم اجراء هریک از این اصول، یأس عن الدلیل بعد الفحص است، در اصل احتیاط نیز چنین است و به تعبیر دیگر این حکم در هر رابطه با هر چهار اصل است یا نه؟

نظر جناب شیخ در این رابطه چیست؟

این است که:

۱- نسبت به شبهات حکمیه، اعم از اینکه تحریمیه باشند و یا وجوبیه، بالاجماع امر چنین است، یعنی تا مجتهد تحقیق و تفحص کامل از ادله نکند و به یأس عن الدلیل نرسد، حق عمل به برائت را ندارد. که ادله آن قبلاً گفته آمد.

۲- اما نسبت به شبهات موضوعیه تحریمیه، بالاجماع امر غیر از مطلب مذکور است، یعنی بالاجماع، فحص لازم نیست، و لذا ابتدا به ساکن هم که به شبهه موضوعیه بربخوریم می توانیم اصل برائت جاری کرده، آن را مرتکب شویم.

دلیل مطلب چیست؟

اطلاقات اخبار و ادله است. یعنی چه؟ یعنی:

۱- اخباری که دلالت دارند بر جواز اجرای اصل برائت در این گونه موارد، اطلاق دارند، بدین معنا که هم شامل قبل الفحص می شوند، هم شامل بعد الفحص می شوند.

۲- دلیلی هم که صلاحیت از برای تقیید این اخبار را داشته باشد وجود ندارد. چرا؟

زیرا: ادله وجوب فحص قطعا مخصوص شبهه حکمیه اند، و لا غیر.

این اخبار عبارتند از: کل شیء لک حلال، حتی تعلم انه حرام.

یعنی تا علم به حرمت پیدا نکرده ای آزادی که آن را مرتکب شوی، چه فحص کرده باشی یا نه.

الاشیاء کلها علی هذا حتی یستین لک غیر هذا او تقوم به البینه.

یعنی تفحص بر شما لازم نیست، بلکه می توانید و آزاد هستید که تا زمانی که خودبه خود برای شما غیر آزادی و حلیت

آشكار شود.

حَتَّىٰ يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ الْمِثَّةَ

ص: ١٧٨

پس انما الکلام در چیست؟

در شبهه موضوعیه وجوبیه است که آیا اجراء اصل برائت در این شبهه، مشروط به فحص و یأس است یا نه؟

و لذا می فرماید: کلمات فقها در شبهه موضوعیه وجوبیه مختلف است، و در این رابطه چهار نظریه را مطرح می سازد.

با توجه به مطلب فوق مراد از «و مقتضی ادله البراءه حتی العقل کبعض کلمات العلماء...» چیست؟

نظر مشهور فقهاء است در این مسئله مبنی بر اینکه:

اگر شبهه، موضوعیه وجوبیه باشد، فحص واجب نیست، و بدون فحص هم می توان اصل برائت جاری کرد و آن را مرتکب شد.

چرا؟ زیرا:

۱- ادله نقلیه برائت اطلاق دارند، چنانکه دلیل عقلی برائت اطلاق دارد.

۲- این معنا از برخی فتاوی فقها استفاده می شود، چنانکه مقتضای حکم عقلای عالم نیز در برخی موارد، همین معناست. فی المثل:

اگر مولا به عبدش بگوید: اکرم العلماء، و یا بگوید: اکرم المؤمنین، و عبد یقین داشته باشد که در خارج:

۱- فلان کس و فلان کس و ... عالم و یا مؤمن هستند.

۲- و فلان کس و فلان کس و ... جاهل و یا کافر هستند.

۳- و لکن فلان کس و فلان کس و ... حالشان مشکوک است.

در اینجا عقلاء عالم حکم می کنند به اینکه او می تواند نسبت به افراد مشکوک الحال، برائت از وجوب اکرام جاری کند، بدون اینکه نیازی به فحص و یأس باشد.

حاصل مطلب در «الآنّه قد یتراءى...» چیست؟

این است که: در پاره ای از موارد کلمات برخی از جمله: صاحب معالم و محقق قمی و همچنین از بناء عقلاء استفاده می شود که در شبهه موضوعیه وجوبیه مثل شبهه حکمیه، فحص لازم است و لذا شرط اجراء اصل برائت در این شبهه می باشد.

بناء عقلاء در این مسئله چیست با ذکر مثال توضیح دهید؟

این است که فی المثل: اگر مولایی عبدش را امر کند به اینکه باید:

۱- همه دانشمندان شهر و یا طبیبان آن را نزد من حاضر کنی.

ص: ۱۷۹



۲- و یا اینکه همه آنها را اکرام نمائی.

۳- و یا به هریک از آنان درهمی اعطاء نمایی، می توان گفت که بناء عقلاء در اینجا بر فحوص و احتیاط است.

یعنی: عبد نباید تنها به افرادی که عالم بودن و یا پزشک بودن آنها معلوم است اکتفا کند و نسبت به افراد مشکوک الحال براءت جاری کند. بلکه او وظیفه دارد که در رابطه با افراد مجهول الحال تفحص نماید.

نظریه صاحب معالم در این مسئله چیست؟

مدعی است که تنها خبر عدل که روایتشان امام عادل باشند، حجت است و در اثبات این مدعی به آیه نبأ، استدلال نموده است.

تمسک ایشان به آیه نبأ در مقام استدلال چگونه است؟

می فرماید:

همان طور که باید در اطراف خبر شخص معلوم الفسق تبیین نمود که آیا صدق است و یا کذب و به صرف صدور خبر می توان آن را قبول کرد، در رابطه با خبر فرد مجهول الحال نیز باید تبیین کرد، منتهی در رابطه با خبر مجهول الحال دو تبیین لازم است:

۱- یکی در رابطه با خود خبر که آیا فی الواقع فاسق است یا نه؟

۲- یکی هم در رابطه با خبر وی، بدین معنا که اگر معلوم شود او فاسق است، آیا خبرش راست است یا دروغ؟ و لذا حق نداریم که ابتدا به ساکن و بدون فحص به با خبر وی عمل کنیم.

چرا؟ زیرا:

در آیه نبأ فرمود: ان جاءكم معلوم الفسق بنیا فتبینوا، تا بگوییم مفهوم آن این است که: اگر معلوم الفسق خبر نیاورد تبیین لازم نیست و لو مخبر العلوم العداله باشد و یا مجهول الحال. بلکه فرمود: ان جاءكم فاسق ...

بنابراین:

۱- وجوب تبیین را روی عنوان و وصف فسق مخبر بار کرده است

۲- الفاظ اسامی بوده و وضع شده اند برای معانی واقعیه و نفس الامریه و نه معانی معلوم به قید العلم.

پس: منظور خدای تعالی این است که: اگر فاسق خبری آورد باید تبیین کنید.

ولذا:

ص: ١٨٠

اگر در موردی وضع مخبر به لحاظ فسق برای ما روشن است و می دانیم که فاسق است، باید در خبر او تحقیق کنیم.

و اگر وضع او برای ما نامشخص و مجهول الحال است، هم باید در حال خودش، هم در صدق و کذب خبرش تفحص کنیم.

مراد از «الاتری ان قول القائل...» چیست؟

استشهاد صاحب معالم است در تأیید مطلب فوق به بناء عقلاء که می گویند:

اگر مولایی به عبدش بگوید: اعط کلّ بالغ رشید من هذه الجماعه درهما، و عبد بدانند که مثلا پانصد نفر از این جماعت واجد دو ویژگی رشد و بلوغ هستند و پانصد نفر هم فاقد این دو ویژگی هستند و لکن سیصد نفر مثلا مجهول الحال هستند، در مقام امتثال نمی تواند که به همان افراد معلوم الحال قناعت کرده به هر یک، یک درهم بدهد. بلکه بناء عقلاء بر این است که افراد مشکوک الحال را نیز مورد بررسی قرار داده در رابطه با آن به فحوص پردازد. حال:

اگر این عبد چنین نکند، عقلاء او را مستحق ملامت می دانند.

نکته:

شبهه، هم در آیه نبأ، هم در مثال فوق، موضوعیه وجوبیه است، مع ذلك صاحب معالم قائل به وجوب فحوص در آن شده است.

به عبارت دیگر مرحوم صاحب معالم می فرماید:

۱- تثبیت در رابطه با خبر فاسق واجب است، و مراد از فاسق هم، فاسق واقعی است و نه تنها فاسقی که فسقش برای ما معلوم است.

۲- از آن جهت که موضوع تبیین فاسق واقعی است، عبد نباید تنها به فاسقی که فسقش برای او معلوم است اکتفا کند.

بلکه باید در رابطه با افراد مجهول الحال هم تفحص کند، و ببیند که آیا فلان کس هم فاسق است یا نه؟

به عبارت دیگر:

۱- اینکه شک می کند که آیا فلان کس عادل است یا فاسق، مصداق شک و شبهه اش موضوعیه است.

۲- موضوع تبیین در آیه شریفه فاسق فی الواقع است، چه ما بدانیم یا نه؟

پس: باید فحوص شود که فلان مخبر مجهول الحال، فاسق است یا نه؟

حال:

اگر ما فحص کردیم و فحص ما در رابطه با فرد مجهول الحال به نتیجه رسید و دیدیم که فرد عادل است، خبرش را می پذیریم.

و اگر فحص ما به نتیجه نرسید و بعد الفحص نیز مجهول الحال باقی ماند، واجب است که احتیاط کرده، در رابطه با خبر او تبیین و تحقیق کنیم.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه عبد مکلف:

۱ اول باید فحص کند از اینکه آیا این مخبر فاسق است یا عادل، یعنی فحص عن الموضوع.

۲ در صورتی که موضوع، همچنان مجهول الحال باقی بماند، یجب الاحتیاط، بدین معنا که در خبر او تفحص کرده، از خارج به صحت و سقم آن برسد.

نظر محقق قمی صاحب قوانین در این مسئله چیست؟

سخن صاحب معالم را در این مسئله تکرار کرده، آن را با این مطلب تأیید می کند که:

۱- تمام واجبات مشروطه، وجوبشان مشروط است به وجود واقعی شرط و نه به وجود علمی آن، فی المثل:

۱- وجوب تبیین مشروط است به فسق مخبر، یعنی اینکه آورنده خبر در واقع فاسق باشد، چه ما بدانیم یا نه؟ چرا که خدا فرموده: ان جاءكم فاسق و نفرموده: ان جاءكم معلوم الفسق.

۲- وجوب حج مشروط است به استطاعت، یعنی فی الواقع طرف مستطیع باشد چه خود بداند یا اینکه نداند، چرا که خدا فرموده: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ ... و نفرموده: من علم مستطیع.

۳- وجوب زکات مشروط است به وجود واقعی نصاب و نه وجود علمی آن.

غرض صاحب قوانین از «فبالنسبه الى العلم مطلق لا مشروط ...» چیست؟

سخنی است متفرع بر مطلب فوق مبنی بر اینکه:

۱- هیچ واجبی از واجبات، نسبت به علم مشروط نیست بدین معنا که (اذا علمت یجب علیک کذا و کذا).

۲- هر یک از واجبات نسبت به علم به شرط، مطلق است، ویژگی واجب مطلق این است که:

مقدماتش باید تحصیل شود. برخلاف واجب مشروط که مقدماتش مفروض الحصول اند.

پس:

اگر کسی فی المثل شک دارد که آیا اموالش در حد استطاعت است یا نه؟ نمی تواند عذر و

ص: ۱۸۲

بهانه بیاورد که چون نمی دانم که مستطیع هستم یا نه، پس حج بر من واجب نیست، بلکه باید برود و به حساب اموالش برسد، تا بداند که آیا در حد استطاعت هست یا نه؟

حاصل مطلب:

با اینکه مورد مزبور از موارد شبهات موضوعیه و وجوبیه است، جناب محقق می فرماید ما موظف به فحص بوده و حق نداریم به هنگام شک در آن ابتدا به ساکن براءت جاری کنیم.

پس مراد مرحوم قمی از عبارت «نعم، لو شک بعد المحاسبه...» چیست؟

این است که: بله، پس از محاسبه اموال و به دست آوردن میزان و مقدار آن، باز هم شک کرد که آیا این اموال به اندازه ای هست که وی بتواند با آنها حج بجا آورد یا نه؟ که در نتیجه به دنبال شک مزبور، شک در وجوب حج برای او پیدا می شود، می تواند اصل عدم وجوب و براءت جاری نماید.

مراد جناب شیخ از «و اما کلمات الفقهاء مختلفه فی فروع هذه المسأله...» چیست؟

بیان نظریه دیگری است از فقهاء و لذا می فرماید:

با مراجعه به کتب فقهیه و ملاحظه آراء علما متوجه می شویم که فتاوی آنها در این مسئله متفاوت است، بدین معنا که:

۱- در برخی از شبهات موضوعیه و وجوبیه قائل به فحص شده آن را واجب دانسته و ابتدا به ساکن به دنبال اجراء براءت نرفته اند.

۲- در برخی دیگر از شبهات موضوعیه و وجوبیه، فحص را واجب ندانسته اند، و ابتدا به ساکن به دنبال اجراء براءت نرفته اند.

فی المثل: درحالی که زکات دراهم نقره دارای نصابها مختلف است مثلاً نصاب اول درهم در باب زکات ۲۰۰ درهم است، بدین معنا که اگر دراهم یک شخص به ۲۰۰ درهم برسد، ۵ درهم زکات دارد، و نصابهای بعدی ۴۰ تا ۴۰ تا بالا می رود درحالی که ۴۰ / ۱ زکات دارد. حال:

اگر مکلفی دارای مبالغی درهم است، لکن ناخالص و آمیخته با غیر نقره یعنی مس می باشد و می داند که اگر دراهمش را پاکسازی کرده تصفیه کند به نصاب اول یعنی ۲۰۰ درهم می رسد. و لکن نمی داند که آیا به نصاب دوم که ۲۴۰ درهم است می رسد یا نه؟ تکلیف او در اینجا چیست؟

جماعتی از فقهاء در اینجا فتوی داده اند به اینکه بر این مکلف واجب است که:

یا باید نقره هایش را تصفیه کند تا تفصیلاً مقدار آن را به دست آورد و طبق آن زکات آن را بپردازد.



یا باید احتیاط کند، یعنی در صورتی که میان نصاب او ۲ مردد است، زکات هر دو نصاب را بدهد که اکثر است.

یعنی حق ندارد که به اقل قناعت کند و نسبت به اکثر براءت جاری کند.

پس: در اینجا که شبهه مکلف موضوعیه است فتوی داده اند به *يجب الفحص*.

اما: اگر این مکلف نداند و یا به تعبیر دیگر شک داشته باشد که آیا نقره هایش پس از تصفیه به حد نصاب اول می رسد یا نه؟

همین فقها فتوی داده اند به اینکه تصفیه و به تعبیر دیگر تفحص بر او واجب نیست و از اول می تواند اصل براءت جاری کرده خود را خلاص نماید.

حاصل اینکه:

۱- در آنکه می داند به آن زکات تعلق می گیرد، لکن نمی داند که نصاب اول را دارد و یا نصاب دوم را می گویند فحوص بر تو واجب است، تا ببینی به نصاب دوم رسیده است یا نه؟

۲- و در آنکه نمی داند اصل دراهمش به حد نصاب رسیده است یا نه؟ می گویند فحوص بر تو واجب نیست، می توانی براءت جاری کرده، بگویی ان شاء الله که متعلق زکات نیست.

حاصل مطلب در «و الفرق بین المسألتین مفقود...» چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که مگر هر دو شبهه، شبهه موضوعیه نیست، پس چرا در یکی فحوص را لازم دانسته و در دیگری نه، بلکه اجازه براءت داده اند، چه فرقی بین این دو مسئله وجود دارد؟

و لذا شیخ می فرماید: به عقیده ما بین این دو فرع فرقی وجود ندارد.

پس مراد شیخنا از «الّا ما ربّما یتوهم؛ من انّ العلم بالتکلیف ثابت...» چیست؟

این است که: برخی گمان کرده اند که تفاوت میان این دو مسئله در این است که:

۱- مسأله دوم از مصادیق شبهات بدویه موضوعیه وجوبیه است، که در آنها احتیاط و تفحص لازم نیست، و الاصل، البراءه.

۲- مسئله اول از موارد شبهات مقرونه به علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر است که باید فحوص کرده و نسبت به آن علم تفصیلی به دست آورد و یا اینکه احتیاط نمود.

به عبارت دیگر این ها می گویند امکان دارد ابتداء به ذهن بیاید که:



۱- در یکی از دو فرض، طرف علم اجمالی دارد که زکات به نقره هایش تعلق گرفته است و لذا چون علم اجمالی دارد یا باید فحص کند و یا اینکه عمل به احتیاط نماید.

ص: ۱۸۴

۲- لکن در فرض دیگر چون شک بدوی خالص وجود دارد می تواند براءت جاری کند.

یعنی: آنجا که می داند نقره به حدّ نصاب رسیده است باید زکاتش را بدهد، لکن چون نمی داند در حدّ نصاب اول است و یا به نصاب دوم رسیده است، باید فحوص بکند و یا اینکه احتیاط کرده زکات آن حدّ نصاب بیشتر را بدهد.

و آنجا که نمی داند به حد نصاب رسیده است یا نه، چون علم اجمالی به زکات ندارد می تواند براءت جاری بکند.

مراد شیخ از «و فیه: انّ العلم بالنّصاب لا یوجب الاحتیاط مع...» چیست؟

این است که:

اولاً: مسئله اول از موارد اقل و اکثر است و نه متباینین، آنهم اقل و اکثر استقلالیه و نه ارتباطیه.

مشهور معتقدند که در چنین موردی نسبت به اقل باید اقل را که قدر متیقن است امتثال نمود، و لکن نسبت به اکثر و آن مقدار ما را در شک ما بدوی است. چرا؟

زیرا: علم اجمالی در اینجا منحل می شود به یک قدر متیقن که باید امتثال شود و یک شک بدوی که محل اجرای اصل براءت است و جایی برای احتیاط نیست.

پس: وجهی برای وجوب فحوص و فرق میان این دو مسئله وجود ندارد.

ثانیاً: اگر قرار باشد به صرف علم اجمالی ما نتوانیم از اصل براءت استفاده کنیم به شما خواهیم گفت که در موارد علم اجمالی تفاوتی میان قبل الفحص و بعد الفحص وجود ندارد، چونکه بعد الفحص و الیاس نیز باید احتیاط نمود.

و لذا چرا شما بین قبل التصفیه و بعد التصفیه قائل به تفاوت و تفصیل می شوید و حال آنکه فرقی میان این دو فرع وجود ندارد.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید:

علم اجمالی در صورتی دارای اثر است که یا مردّد بین المتباینین باشد و یا لا اقل مردّد میان اقل و اکثر ارتباطیه باشد و حال آنکه علم اجمالی ما در این مسئله نه مردّد بین المتباینین است و نه مردّد بین اقل و اکثر ارتباطیه، بلکه مردّد بین اقل و اکثر استقلالیه است.

فی المثل: چنانکه در مثال بالا ذکر شد:

وقتی فرد مردد است که آیا زکات نصاب اول بر او واجب است یا زکات نصاب دوم تردیدش در اقل و اکثر استقلالیه است.

چنانکه وقتی شما شک می کنید که آیا ۱۰۰ تومان به مغازه دار بدهکار هستید یا ۱۰۰۰ تومان علم اجمالی شما، اقل و اکثر استقلالی است.

به عبارت دیگر: علم اجمالی که در اینجا وجود دارد عینا مثل شک بدوی است که منحل می شود به یک قدر متیقن که همان علم تفصیلی است و یک شک بدوی که محل اجرای براءت است.

حال:

اقلش که نصاب اول است، متیقن است و باید بدهد، و در رابطه با زکات نصاب دوم که مشکوک است، اصل براءت جاری می کند.

حاصل مطلب در «و قال فی التّحریر فی باب نصاب الغلات ...» چیست؟

این است که: مرحوم علامه در کتاب تحریر در باب نصاب غلات فرموده است:

اگر کسی شک کند که آیا گندم و یا جو و یا برنج و ... به حدّ نصاب رسیده و متعلق زکات قرار گرفته است یا نه؟

در صورتی که مکیال و یا میزانی وجود دارد، باید غله اش را با آن پیمانه و یا وزن کند و آنگاه اگر ابزار مزبور یافت نشود و جوب زکات از عهده او ساقط است گرچه استجاب پرداخت آن به حال خود باقی است.

جناب شیخ در رابطه ی با این نظر هم می فرماید: ظاهر این سخن نیز تفصیل است.

بدین معنا که:

در یک صورت فحص لازم است و در صورت دیگر که شبهه موضوعیه وجوبیه است فحص لازم نیست. و لکن از نظر ما وجهی برای این تفصیل وجود ندارد.

مراد شیخ از «و اما ما ذکره صاحب المعالم و تبعه علیه المحقق القمی ...» چیست؟

پاسخ شیخ به ادعای صاحب معالم است که فرمود:

در آیه نبأ وجوب تثبت بر عنوان فاسق بار شده و مراد از فاسق هم فاسق واقعی است و نه علمی. و لذا:

اگر مخبری از حیث فسق و عدالت مجهول الحال باشد، بر ما واجب است که از حال او تبیین کنیم:

اگر عدالت او معلوم شد که نعم المطلوب به خبرش عمل می کنیم، و لکن در صورتی که مخبر همچنان مجهول الحال بماند، احتیاط کرده در رابطه با خبر او تبیین می کنیم در صورت صدق خبر



به آن عمل می‌کنیم و در صورت کذب آن را رها می‌کنیم. و سپس مثال اعطی کلّ بالغ رشید را در تنظیر مطلب آورده و لذا شیخ می‌فرماید: قیاس شما یک قیاس مع الفارق است. چرا؟

زیرا:

۱- وجوب اعطاء درهم به هر فرد بالغ رشید در مثال مزبور، یک وجوب استقلالی است، که در این گونه موارد بعد الفحص و الیاس، اصل، عدم وجوب، و محلّ اجرای براءت است.

۲- در مسئله مورد بحث ما یعنی معی الفاسق بخبر، وجوب تبیین، یک وجوب شرطی است.

یعنی: عدالت مخبر، شرط حجیت خبر اوست، پس ما باید عدالت او را احراز کنیم تا خبر او حجّت باشد.

۳- وجوب تبیین در خبر مجهول الحال نیز به منظور احراز عدالت است و لذا پس از تفحص از حال او: اگر معلوم شد که عادل بوده، خبرش را می‌پذیریم. و الاّ اگر معلوم شود که فاسق بوده آن را قبول نمی‌کنیم.

و اگر باز هم مجهول الحال باقی ماند، باز هم جای اصل براءت نیست و ما مجاز به عمل به خبر او نیستیم، چنانکه در ما نحن فیه مقصود همین است. بلکه جای احتیاط و عدم عمل به خبر اوست، مگر پس از تبیین در خود خبر.

سرّ مطلب چیست؟

۱- قوام حجیت به علم است. و لذا اگر علم نباشد، اعم از اینکه علم به عدم باشد و یا عدم العلم، حجیتی هم در کار نیست.

۲- شك در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

در نتیجه: قیاس شما، قیاس مع الفارق است.

عبارت اخراج پاسخ شیخ به زبان ساده تر چیست؟

این است که: اگر مسئله از این قرار است که چون مراد فاسق واقعی است پس باید در مجهول الحال تبیین کرد، پس باید بعد الفحص نیز بتواند براءت جاری کند. چرا؟

زیرا کسانی که فحص را در شبهات موضوعیه لازم می‌دانند بعد الفحص هم براءت جاری می‌کنند.

به عبارت دیگر:

اصلاً در شبهات موضوعیه فحص لازم نمی‌باشد، اگر هم لازم باشد، و لکن بعد الفحص نیز باز هم براءت جاری می‌کنند.

امّا در مثال مورد بحث ما حتی پس از فحص هم نمی توان برائت جاری نمود و چنانکه گفتیم باید احتیاط کرده به خبر مجهول الحال پرداخته آن را تبیین نماییم.

اگر به صحت آن رسیدیم قبولش کنیم و الا آن را رد می کنیم.

در نتیجه معلوم می شود که این مسئله مربوط به محلّ بحث ما نیست و حساب جداگانه ای دارد.

جناب شیخ این حساب جداگانه چیست؟

این است که: پذیرش یک خبر بدون تبیین، مشروط به عدالت مخبر است، و لذا اذ انتفی الشرط، انتفی المشروط. و لذا:

اگر عدالت مخبر را احراز کردی می توانی بدون تبیین خبرش را قبول کنی و الا فلا. حق نداری بدون تبیین در خبر او، آن را قبول نمایی. چه علم به فسقش داشته باشی و چه مجهول الحال باشد. فحص کرده باشی یا نه.

حاصل مطلب اینکه:

از آیه: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...** مشخص می شود که قبول خبر، بدون تبیین مشروط به عدالت مخبر است و چنانچه این شرط نباشد، مشروط هم محقق نخواهد شد.

در نتیجه: فرقی بین الفاسق و بین مجهول الحال و بین قبل الفحص و بین بعد الفحص نمی باشد. پس در اینجا:

وجوب فحص مربوط به این نیست که بگوییم، چون شبهه، موضوعیه و جوییه است، یجب الفحص، خیر، مربوط به این قسمت نیست.

کلام محقق قمی چه بود؟

این بود که به هنگام عنوان این مسئله، مطلبی را اضافه نموده فرمود:

شرط وجوب تبیین در خبر، فاسق بودن مخبر است، و مراد از فاسق هم، فاسق واقعی است.

به تعبیر دیگر:

شرط مزبور، شرط واقعی است و نه شرط علمی، و لذا اگر فرد مجهول الحالی برای شما خبری آورد باید تبیین کنید.

جناب شیخ نظر شما در این رابطه چیست؟

مطلب مزبور، مطلب نو و ذی قیمتی نیست، چرا که تفاوتی میان شرط واقعی و شرط علمی بودن نیست، تنها فرقی که وجود دارد این است که:



اگر شرط، شرط علمی باشد، وقتی مجهول الحال خبری می آورد، یقیناً می دانیم که این خبر باید قبول بشود، چرا که وجوب تبیین در صورتی است که معلوم الفسق خبر را بیاورد و حال آنکه مجهول الحال، معلوم الفسق نیست، و لذا تبیین در آن واجب نیست.

و اگر شرط، شرط واقعی باشد، وقتی مجهول الحال خبری می آورد، شک می کنیم که آیا خبر او حجیت دارد یا نه؟ و آیا تبیین در آن لازم است یا نه؟

در اینجا: اصل عدم وجوب تبیین است، و می توان براءت جاری کرد.

به عبارت دیگر:

وقتی شرط علمی باشد، اگر نباشد، مشروط نیز که وجوب تبیین است واجب نخواهد بود چنانکه لازم نیست اصل براءت جاری کنیم.

وقتی شرط واقعی باشد اگر مجهول الحال خبری آورد، شک می کنیم که آیا در اینجا تبیین لازم هست یا نه؟ اصل براءت جاری می کنیم.

بنابراین: فرقی نمی کند که شرط علمی باشد و یا واقعی، تنها فرقی که هست این است که:

اگر شرط علمی باشد، حتی نیاز به اصل براءت هم نداریم، و اگر شرط واقعی باشد، یک براءت جاری می کنیم. و لذا مطلب جناب قمی چندان اهمیتی ندارد.

حاصل مطلب در «ثم الذی یمكن ان یقال فی وجوب الفحص...» چیست؟

عقیده و نظر شیخنا در این مسئله یعنی شبهات موضوعیه وجوبیه است که می فرماید:

۱- در برخی از موارد، علم پیدا کردن به موضوع نیازمند فحص و تحقیق است به نحوی که اگر مکلف فحص نکند در بسیاری از موارد، مخالفت با واقع پیش می آید و او مرتکب حرام و یا تارک واجب واقعی می شود.

بله، در چنین مواردی فحص لازم است، منتهی پس از فحص اگر از دست یابی به دلیل مایوس شد، به اجرای اصل براءت می پردازد تا که معذور باشد. مثلاً:

در مثال احضار علماء شهر، یا ضیافت آنان و یا اکرام اطباء شهر، امثال امر و ضیافت و یا اکرام همه آنها مطلوب مولی است حاصل نمی آید، مگر اینکه عبد اقدام به فحص کرده و به افرادی که می شناسد اکتفا نکند.

در چنین موردی اگر عبد فحص نکند و در مخالفت واقع بیفتد، عقلاً مستحق ملامت است.



۲- لکن در برخی از موارد، این گونه نیست که اگر فحص نکند کثیرا ما در مخالفت واقع قرار بگیرد و لذا در این گونه موارد فحص لازم نیست. مثلا:

ص: ۱۸۹

در باب نصاب غلات اربعه، نوعا اگر محاسبه و کیل و وزن ننماید، نمی تواند بفهمد که غله اش به حد نصاب رسیده است یا نه، و حال آنکه کثیرا ما ممکن است در واقع به حد نصاب باشد که در نتیجه فحص لازم است، و لکن در مثل نصاب انعام ثلاثه غالبا وضعش معلوم است، نیازی به فحص نمی باشد.

حاصل مطلب در «و من هنا یمكن ان یقال ...» چیست؟

این است که: شاید مثال حج و استطاعت نیز که در سخنان میرزای قمی بود از همین قبیل باشد، چرا که اطلاع و آگاهی از اینکه مستطیع شد، یا نه غالبا نیازمند محاسبه دقیق اموال است، و لذا:

اگر محاسبه را ترک کرده، اصل براءت را جاری کند، مستلزم تأخیر حج از اولین سال استطاعت خواهد بود، و حال آنکه حج واجب فوری است و تأخیر آن جایز نیست.

حاصل اینکه غالبا بدون محاسبه استطاعت حاصل نمی شود و لذا مثال محقق قمی هم قابل اشکال است.

ص: ۱۹۰

(مقدار الفحص) (١) و أمّا الكلام فى مقدار الفحص، فملخصه: أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلّة، و يختلف ذلك باختلاف الأعصار؛ فإنّ فى زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم وجود دليل التكليف فى الكتب الأربعه و غيرها من الكتب المعبره فى الحديث التى يسهل تناوبها على نوع أهل العصر على وجه صار مأبوسا، كفى ذلك منه فى إجراء البراءه.

أمّا عدم وجوب الزائد؛ فللزوم الحرج، و تعطيل استعمال سائر التكليف؛ لأنّ انتهاء الفحص فى واقعه إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف فى غيرها من الوقائع، فيجب فيها إما الاحتياط، و هو يؤدّى إلى العسر، و إمّا لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، و جوازه ممنوع؛ لأنّ هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد فى كثير من مقدّمات استنباطه للمسأله.

نعم، لو كان جميع مقدّماته ممّا يرتضيها هذا المجتهد، و كان التفاوت بينهما أنّه اطّلع على ما لم يطّلع هذا، أمكن أن يكون قوله حجّه فى حقّه. لكنّ اللازم حينئذ أن يتفحص فى جميع المسائل إلى حيث يحصل الظنّ بعدم وجود دليل التكليف، ثمّ الرجوع إلى هذا المجتهد، فإن كان مذهبه مطابقا للبراءه كان شاهد عدل على وجود دليل التكليف.

فإن لم يحتمل فى حقّه الاعتماد على الاستنباطات الحدسيّه و العقليّه من الأخبار، أخذ بقوله فى وجود دليل، و جعل فتواه كروايته.

ص: ١٩١

و من هذا القبيل: ما حكاه غير واحد، من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن عليّ بن بابويه عند إعواز النصوص.

و التّقيّد بإعواز النصوص مبنّى على ترجيح النصّ المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى.

و إن احتمل في حقّه ابتناء فتواه على الحدس و العقل، لم يكن دليل على اعتباره في حقّه، و تعيّن العمل بالبراءة.

ترجمه

## حدّ فحص، همان یأس است

و اما خلاصه سخن در اندازه و مقدار فحص (در موارد وجوب فحص) این است که:

حدّ و اندازه فحص، همان یأس و ناامیدی (مجتهد) است از دست یابی به دلیل در میان ادلّه ای که در دسترس ما است، و (آنچه در دسترس ما قرار دارد) به اختلاف اعصار و قرون مختلف، تفاوت می کند.

پس در این عصر و زمان ما، هرگاه که مجتهد، به نبود (دلیلی که دلالت بر تکلیف کند) در کتب اربعه و غیر آن از کتاب های معتبره در حدیث (از جمله کافی، من لا یحضر، تهذیب، استبصار، بحار، وسائل، مستدرک الوسائل، وافى، جامع احادیث شیعه)، که به دست آوردن آن برای نوع مردمان این زمان آسان است، به نحوی مأیوس شود، این یأس در اجراء برائت برای او کافی است.

اما واجب نبودن زیادتر از (این مقدار فحص که گفته شد)، به دلیل (این است که بیشتر از این مقدار) مستلزم حرج و تعطیل بسیاری از احکام و تکالیف الهی است.

زیرا فحص کردن در یک واقعه (یعنی فرعی از فروع فقهیه) تا حدّی که علم به نبود دلیل تکلیف حاصل آید، موجب محرومیت از دست یابی و آگاه شدن به دلیل تکلیف در دیگر وقایع می شود، و لذا واجب می شود (که مجتهد)، در رابطه با این وقایع:

۱- یا احتیاط کند، درحالی که احتیاط موجب عسر و سختی می شود.

۲- و یا از مجتهدی تقلید کند که به نحوی تلاش کرده که علم به نبود دلیل تکلیف پیدا نموده است که جواز چنین تقلیدی هم ممنوع است. چرا؟

ص: ۱۹۲

زیرا: چه بسا این مجتهد متفحص، در بسیاری از مقدمات استنباط، مجتهد دیگر را در این مسئله تخطئه کند.

بله، اگر تمام مقدمات استنباط آن مجتهد به نحوی است که این مجتهد متفحص به آن راضی است و تنها تفاوت میان این دو مجتهد در این است که آن یکی بر اموری مطلع و آگاه شده که این یکی (بر آن امور) مطلع و آگاه نشده است. ممکن است که قول آن مجتهد مطلع در حقّ این یکی مجتهد حجّت باشد.

اما لازم است که خود مجتهد متفحص در تمام مسائل تحقیق کند تا آنجا که اطمینان به نبود دلیل تکلیف حاصل نماید (و پس از یأس) رجوع کند به آن مجتهد دیگر.

پس: اگر مشی و مذهب آن مجتهد مطلع نیز مطابق با براءت بود، این تقلید مؤید آن ظنی است (که مجتهد متفحص) به عدم دلیل پیدا کرده بود.

و اگر مشی و مذهب او برخلاف براءت بود (بدین معنا که فتوا بر وجوب و یا حرمت داده بود، فتوایش) شاهد عادل بر وجود دلیل تکلیف است.

آنگاه اگر مجتهد متفحص (احتمال بدهد که مجتهد مطلع (فتوایش) را از مقدمات استنباطیه و حدس و تخمین و از قرائن به دست آورده است کار مشکل می شود و لکن) اگر این احتمال را در حقّ او ندهد (بلکه مطمئن شود که مستقیماً از لسان خبر عدل و یا ثقه گرفته است که این مجتهد متخصص قبول دارد، در این صورت قول او را در وجود دلیل اخذ کرده و فتوایش را به منزله روایت قرار می دهد.

و از این قبیل است، آنچه که از مشهور قدما نسبت به رساله عملیه مرحوم علی بن بابویه یعنی صدوق به هنگام اعواض نصوص، نقل شده است.

و اگر مجتهد متفحص احتمال بدهد که فتوای او عن حدس و اجتهاد است، دلیلی بر اعتبار قول مجتهد مطلع در حق مجتهد متفحص نمی باشد و عمل به براءت برای او متعین می شود.

## تشریح المسائل

حاصل مطلب در «الكلام فی مقدار الفحص ...» چیست؟

پاسخ به يك سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

در مواردی که شرط اجراء اصل براءت فحص است، مقدار فحص چقدر باید باشد؟

و لذا سه نظریه را در پاسخ به این سؤال مطرح می کند:

۱- برخی برآنند که فحوص باید به مقداری باشد که ما اطمینان به نبود دلیل اجتهادی بر خلاف پیدا کنیم، اعم از اینکه این ظن و یا اطمینان قوی باشد و یا ضعف، و لو ۱ درهم احتمال بدهیم کافی است.

این رأی باطل است، چون هیچ دلیلی بر اعتبار آن وجود ندارد الا دلیل انسداد که آن هم ابطال شد.

۲- برخی هم برآنند که مقدار فحوص باید به اندازه ای باشد که ما علم به نبود دلیل اجتهادی پیدا کنیم، و لذا تا علم به عدم دلیل پیدا نکرده ایم، حق استفاده از اصل عملی را نداریم.

این رأی نیز باطل است چرا که مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال در نظام زندگی و تعطیل اجتهاد و استعمال دیگر احکام و تکالیف می شود.

چرا رأی مزبور مستلزم عسر و حرج می شود؟

زیرا برای یک مجتهد زمان بسیاری نیاز است تا بدین طریق فحوص کرده و راجع به دلیل تکلیف و یا عدم آن به علم برسد و چه بسا به بررسی چند حکم بیشتر موفق نشود و از سایر احکام باز بماند.

چرا وجوب تحصیل علم در مقدار فحوص مستلزم اختلال نظام زندگی می شود؟

زیرا در این صورت هر فقیهی باید تمامی امور زندگی را کنار گذاشته و تنها به دنبال فحوص و تحقیق باشد، در عین حال به جایی هم نرسد که این هم خردپسند نیست.

چرا تعطیل استعمال از سایر احکام و تکالیف صحیح نیست؟

زیرا کوتاه ماندن دست مجتهد از هزاران فرع فقهی در مسائل مستلزم این است که:

۱- یا باید راه احتیاط را برود و هرکجا که به شبهه تحریمیه گرفتار شد آن را ترک کند و هرکجا که دچار شبهه وجوبیه شد آن را مرتکب شود. که این خود مستلزم عسر و حرج شدید است. و حال آنکه احتیاط تا زمانی قابل قبول و بایسته است که مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی نشود.

۲- یا باید مقلد مجتهد دیگری باشد که آن مجتهد، در سایر مسائلی که این مجتهد نتوانسته است به علم برسد، به سرحد علم به عدم دلیل تکلیف رسیده باشد که این طریق نیز دارای تالی فاسد است.

چرا تقلید چنین مجتهدی از یک مجتهد دیگر دارای تالی فاسد است؟

زیرا که ممکن است مشی و طریق و مبنای استنباط هر یک از این دو مجتهد باهم متفاوت

باشد بدین معنا که این یکی مجتهد در اجتهادش، مبانی خاص به خود را دارد و مقدماتی را قبول دارد که آن یکی ندارد.

پس این مجتهد نمی تواند ابتدا به ساکن از آن یکی مجتهد تقلید کند، چرا که ممکن است به نظر این مجتهد، شیوه استنباط آن یکی ناتمام باشد.

آن یکی مجتهد به خبر ثقه اعتماد می کند و لکن این یکی به خبر عادل اکتفا می کند و لا غیر و لذا رأی او برای این یکی حجیت ندارد.

پس مراد از «نعم، لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد...» چیست؟

این است که: بله، اگر به نظر این مجتهد متفحصی که در بسیاری از مسائل فرصت تحقیق در ادله تکالیف را پیدا نکرده، کلیه مبانی استنباط مجتهد دیگر کامل باشد و مشی آن مجتهد در استنباط مورد رضایت اوست، و تنها تفاوتشان این است که مجتهد دیگر از آن مسائل مطلع است و لکن این یکی از آنها آگاهی ندارد. در چنین فرضی ممکن است تقلید این مجتهد را از آن مجتهد دیگر از باب ضرورت، جایز دانست، لکن از آنجا که این خلاف اصل است مجتهد متفحص باید به قدر متیقن عمل کند.

پس مراد از «لكنّ اللازم حينئذ...» چیست؟

تبیین عبارت اخیر است که گفته شد چون مطلب خلاف اصل است، مجتهد و متفحص باید به قدر متیقن عمل نمایند، یعنی:

مجتهد متفحص اول باید تحقیق کند و پس از حصول اطمینان و یا ظنّ به عدم وجود دلیل تکلیف به آن یکی مجتهد مطلع مراجعه نماید. حال:

اگر نظریه مجتهد مطلع نیز عدم وجوب بود که مطابق با برائت است و فتوای او مؤید ظنّ و اطمینان وی می شود که بله دلیل وجود ندارد و لذا با راحت خیال برائت جاری می کند.

و اگر مذهب و یا فتوای مجتهد مطلع مخالف اصل برائت بود، این فتوی برای مجتهد متفحص به منزله خبر عادل است بر وجود تکلیف، یعنی از باب حجیت خبر عادل، برای این مجتهد حجّت است، مثل نقل اجماع.

سپس می فرماید این مجتهد متفحص:

اگر احتمال بدهد که آن مجتهد این فتوا را از مقدمات استنباطیه و حدس و تخمین و از قرائن به دست آورده است، کار مشکل می شود چرا که فتوی و یا خبری که عن حدس و اجتهاد است حجّت نیست.

۲- و لکن اگر اطمینان حاصل کند آن فتوی عن حدس نیست بلکه مستقیماً از لسان خبر عادل و یا ثقه گرفته است به نحوی که این مجتهد متفحص نیز قبول دارد، در این صورت فتوای او به منزله روایت بوده و دارای ارزش است و می تواند از وی تقلید کند و لذا:

اگر شروط مذکور حاصل نبود، مجتهد متفحص حق ندارد در مسائل مورد بحث از مجتهد مزبور تقلید کند، بلکه می تواند به همان مقدار فحصى که خود کرده است قناعت کرده و دست به اجرای براءت بزند.

به عبارت دیگر نظر مشهور بر این است که:

مجتهد متفحص باید به مقداری فحوص و تحقیق کند که اطمینان به عدم دلیل پیدا کند چرا که اطمینان و یأس از وجود دلیل، عقلانی است چرا که «خیر الأمور أوسطها» و همین مقدار فحوص کافی است.

آیا یأس از ظفر به دلیل و اطمینان به عدم دلیل در اعصار مختلف یکی است؟

خیر، متفاوت است، فی المثل:

۱- در زمان ائمه علیهم السّلام راه فحوص و یأس، مراجعه به امام علیه السّلام و یا اصحاب آن حضرات بود که در این صورت دست یابی به آنان مفید علم بود.

۲- در زمان غیبت و قبل از جمع احادیث در جوامع روایی، باید به کتب حیثی اربعمائه مراجعه می کرد تا اینکه مأیوس می شد.

۳- در زمانی متأخر که احادیث ائمه علیهم السّلام جمع آوری، تنظیم، تبویب و تدوین شده است مثل:

کافی، من لا یحضر، تهذیب، استبصار، بحار الانوار، وسائل الشیعه، مستدرک الوسائل، وافى، جامع احادیث الشیعه، خصال صدوق رحمه الله، امالی مفید رحمه الله و صدوق و شیخ طوسی و ...

فقیه باید به مراجعه به آنها اطمینان به عدم دلیل پیدا کرده و از اصل براءت استفاده نماید.

بنابراین: به نظر جناب شیخ، تنها شرط اجراء اصل براءت عبارتست از فحوص و یأس از دست یابی به دلیل اجتهادی.

دیدگاه حضرت امام خمینی در صحّت عبادت جاهل تارک فحوص چیست؟

ایشان ضمن بدون اشکال دانستن وجوب اعاده عمل، در صورتی که با حکم واقعی مخالف باشد در رابطه با عبادات فرموده اند:

در صورت مطابقت با واقع هم، اگر قصد قربت از جاهل تارک متمشّی نشود؛ اعاده بر او واجب است. چرا؟





زیرا مأمور به انجام نگرفته و دلیلی هم بر صحت و مجزی بودن عمل انجام شده وجود ندارد؛ مگر در دو مورد که این دو مورد عبارتند از:

۱- انجام نماز تمام به جای نماز قصر.

۲- بلند خواندن قرائت در جایی که می باید آن را آهسته بخواند و بالعکس.

دلیل عدم لزوم اعاده نماز در دو مسئله مذکوره به نظر ایشان چیست؟

روایات و فتوای فقهای امامیه (۱) است که بر صحت و کامل بودن نماز در هر دو مسئله دلالت می کند. البته در صورت جهل به حکم شرعی، اگرچه از روی تقصیر باشد؛ با اینکه به علت ترک مأمور به مستحق عقوبت و کیفر است. (۲)

آیا به نظر امام خمینی پیش از تفحص، امکان اعمال براءت شرعی وجود دارد یا نه؟

ایشان فرموده اند: (۳) «گفته می شود که مقتضای اطلاق ادله براءت، از قبیل: رفع ... ما لا يعلمون و الناس فی سعه ما لا يعلمون، عدم وجوب تفحص برای تحصیل و فراگیری حکم شرعی می باشد؛ زیرا مقتضای ادله این است که چیزی را که نمی داند از او برداشته شده است، نسبت به آن در توسعه خواهد بود؛ چه قبل از تفحص و چه بعد از آن».

نظر خود ایشان راجع به مطلب فوق چیست؟

در پاسخ به آن فرموده اند: ممکن است گفته شود: ادله براءت از چیزهایی است که امکان تمسک به اطلاق آن قبل از تفحص وجود ندارد. چرا؟

زیرا حکم عقل بر وجوب لطف بر خداوند متعال در مبعوث کردن پیامبران و فرورستادن کتب آسمانی، تا مردم مثل چهارپایان و دیوانگان نباشند، منحصر برای بهره بردن از طریق احکام خداوند در دنیا و آخرت می باشد و سزاوار عمل نمودن برطبق این احکام، برای وضعیت معیشت آنان در دنیا و آخرت آنان است؛ و خدای تعالی به خاطر همین غرض و غایت، رسولان خود را فرستاده و به آنان وحی نموده است.

حال: آیا به لحاظ عقلی جایز است که یکی از احکام خدای تعالی، رفع آن چیزی باشد که نمی دانند؟ یعنی: آیا برای قاطبه مردم جایز است که به سخن پیامبران و علما گوش فرار دهند و فراگرفتن احکام خدا را رها نمایند و انگشت خود را در گوش هایشان قرار دهند و به جایی بروند تا

ص: ۱۹۷

۱- تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۱۱۷ سطر ۸۹ با ریاض المسائل، ج ۱، ص ۱۶۲، سطر ۱.

۲- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۴۳۱.

٣- تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٤٣٣-٤٣١؛ تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤٣٨-٤٣١.

که چیزی از احکام او را نشوند؟!

آیا این جز اذن دادن به این سخن نیست که مردم مثل چهارپایان و دیوانگان بشوند؟!

سپس حضرت امام می فرماید:

اگر از تقیید عقلی ابا داشتی و گفتی: با آشکار بودن بسیاری از احکام و وجود علم اجمالی به بسیاری از آن ها، از نظر عقلی، امتناعی وجود ندارد که نسبت به بقیه براءت جاری شود.

در نتیجه: حد اقل این است که: ادله براءت نسبت به پیش از فحوص و تحقیق انصراف دارد. (۱)

نظر نهایی حضرت امام نسبت به اعمال براءت پیش از فحوص و تحلیل دلالت ادله براءت چیست؟

می فرماید: نظر محققانه این است که: موضوع ادله براءت، از قبیل حدیث (رفع ... ما لا یعلمون)، عدم علم وجدانی نیست، تا ادله امارات و اصول، بر آن حکومت داشته باشند و از قبیل مخصص برای مدلول آن به شمار آیند، چرا؟

زیرا مخصص بودن امارات و اصول بر (ما لا یعلمون) حتی اگر به صورت حکومت باشد، مستهجن است؛ بلکه موضوع حدیث (ما لا یعلمون) عدم وجود حجّت شرعی است، مثل اینکه فرموده باشد: رفع ما لا حجّه له؛ یعنی: کسی که حجّت نداشته باشد، تکلیف یا مؤاخذه از او برداشته می شود.

اما: بلا شک، حجّت که در کتاب و سنت وجود دارد، به حسب متعارف، به مکلف رسیده است.

بنابراین: با عدم فحوص، علم به وجود موضوع اصل براءت پیدا نمی کند و این نکته در صورت تأمل روشن می شود. بنابراین: اگر تصور شود که حدیث (لا- یعلمون) اطلاق دارد و شامل قبل از فحوص هم می شود، با اموری که در خود ادله براءت وجود دارد مقیدی شود:

۱- مثل آیه: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (۲) که خدای تعالی مبعوث کردن رسول را غایت رفع عذاب قرار داده است؛ و بر اساس لزوم وجود مناسب میان حکم و موضوع، مراد این است که: هرگاه رسول به کسانی که مبعوث شده است، به حسب متعارف ابلاغ نماید، حجّت تمام می شود و در صورت مخالفت، عذاب واقع می گردد.

البته، فرض همچنان که گفته شد این است که ابلاغ به صورت متعارف، انجام گرفته است، وجود احکام در کتاب و سنت، حجّت تام و کامل براءت می باشد و چشم بستن از آن جایز نمی باشد.

ص: ۱۹۸



۲- و مثل آیه لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا(۱) البته بنا بر اینکه از ادله اصل برائت باشد، همچون آیه فوق الذکر است.

۳- و مثل دو آیه شریفه مزبور روایاتی است که به این مضمون یا نزدیک به آن می باشند.

مثل:

۱- «انما يحتج على العباد بما آتاهم و عرّفهم».(۲)

۲- «و كلّ شیء مطلق حتّى یرد فیہ نهی».(۳)

نکته: این روایات صلاحیت مقید کردن اطلاعات را، بر فرض اطلاق داشتن را دارند.(۴)

سپس حضرت امام در ادامه مطلب می فرمایند:

اگر از این پاسخ های محققانه چشم پوشی شود، بلا اشکال، ادله وجوب فراگیری و کسب فقاہت(۵)، بر دلیل های برائت مقدم است چرا؟

زیرا بر آن ها حکومت دارد، مثل روایت مستفیض و مشهوری که رسول الله صلی الله علیه و آله فرمودند:

«طلب العلم فریضه علی کلّ مسلم».(۶)

۲- و مثل روایت مرسلی که شیخ کلینی روایت می کند که مولای متقیان حضرت علی علیه السلام فرمودند: «الا و انّ طلب العلم اوجب علیکم من طلب المال، (الی ان قال) و العلم مخزون عند اهله، و قد امرتم بطلبه من اهله، فاطلبوه».(۷)

یعنی: آگاه باشید که طلب علم بر شما از طلب مال واجب تر است، (تا اینکه فرمودند) علم در نزد اهلس گنج شده و مخزون است، و به تحقیق به شما دستور داده شده است که آن را از اهلس طلب نمایید، پس آن را طلب کنید.

۳- و مثل آنچه در کافی از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«تفقّھوا فی الدّین؛ فانّه من لم یتفقّھ منکم فی الدّین فهو اعرابی».(۸)

یعنی: «کسب فقاہت در دین کنید؛ زیرا کسی که در دین کسب فقاہت نکند، پس او عرب بیابان گرد است».

۴- و مثل مطلبی که شیخ کلینی در حدیث مرسلی از یونس بن عبد الرحمن نقل می کند که

ص: ۱۹۹

- ٢- كافي، ج ١، ص ١٦٢-١٦٣.
- ٣- وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٢٨٩، ح ٣.
- ٤- انوار الهدايه، ج ٢، ص ٤٣٩-٤٤٠.
- ٥- كافي، ج ١، ص ٣٠-٣١.
- ٦- كافي، ج ١، ص ٣٠-٣١، ح ١ و ٥.
- ٧- كافي، ج ١، ص ٣٠، ح ٤.
- ٨- همان، ص ٣١، ح ٦.

گفت: سئل ابو الحسن: هل يسع الناس ترك المسأله عما يحتاجون اليه؟ فقال: لا. (۱)

یعنی: از امام رضا علیه السلام سؤال شد که آیا مردم می توانند از پرسیدن آنچه که به آن محتاج اند خودداری کنند؟ امام علیه السلام فرمودند: خیر.

در کافی با نقل صحیح روایت شده است که:

قال أبو عبد الله عليه السلام لحرمان بن اعين في شيء سأله: أنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون. (۲)

یعنی: حرمان بن اعین در مورد چیزی از امام صادق علیه السلام پرسید، امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: مردم فقط به جهت آنکه نمی پرسند، نابود می شوند.

سپس می فرماید:

روایات دیگری که بر ادله براءت تقدّم و حکومت دارند:

۱- مثل: روایت غسل مجدور. (۳)

۲- و مثل روایت طولانی کردن نشستن در مستراح. (۴)

۳- و مثل آن چیزی که در تفسیر آیه: فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ، وارد شده است. (۵)

معلوم است که روایات مزبور، بر اطلاق ادله براءت (برفرض که اطلاق داشته باشند)، حکومت دارند. چرا؟

زیرا روایات براءت با اطلاق خود، دلالت بر رفع چیزی دارند که نمی داند، اگرچه پیش از فحص باشد؛ درحالی که این روایات بر وجوب کسب فقاہت و فراگیری و تفحص دلالت دارند.

بنابراین: این روایات، متعّرض، موضوع ادله براءت هستند و به وسیله حکومت، بر آن ها مقدّم می شوند. (۶)

حضرت امام خمینی در پاسخ به این اشکال که گفته می شود:

۱- این روایات برای مقید کردن مطلقات اصل براءت صلاحیت ندارند، چرا که ظهور در ارشاد به حکم عقل دارند.

بنابراین: روایات اصل براءت بر این روایات ورود دارند و موضوع آنها را از بین می برند، چنانکه بر حکم عقل نیز ورود دارند و موضوع حکم عقل را از بین می برند.

۲- ممکن است ادعا شود، دستور به فراگیری و تفحص و کسب فقاہت، اختصاص به صورتی



- ١- همان، ص ٤٠، ح ٢.
- ٢- کافی، ج ١، ص ٤٠، ح ٢.
- ٣- کافی، ج ١، ص ٤٠، ح ١.
- ٤- همان، ص ٣٣١، ح ١.
- ٥- کافی، ج ٣، ص ٦٨، ح ٤.
- ٦- وسائل الشیعه، ج ٣، ص ٣٣١، ح ١.

دارد که علم اجمالی به تکلیف وجود داشته باشد: که در این صورت نیز ارشادی خواهند بود، با این که این روایات از افاده تمام مطلوب قصور دارند؛ چرا که این روایات ظهور در اختصاص دستور به صورتهایی که تفحص منجر به علم واقع گردد، ظهور دارند، و حال آنکه مطلوب اعم از علم به واقع و ظاهر می باشد. چه پاسخی داده است؟

می فرمایند: اگر روایت برائت بر روایات کسب فقاہت و فراگیری احکام شرعی و تفحص ورود داشته باشند، و این فرض قابل پذیرفتن باشد. ننگ و عار وارد کردن بر بنده که علم نداشتی و نفرین بر او که قَاتَلَهُمُ اللَّهُ،\* وجهی نداشت، و دلیلی ندارد که نپرسیدن سبب هلاکت باشد.

سپس می فرمایند:

چگونه میان آنچه در روایات گفته شده و میان اطلاق ادله رفع آنچه را نمی داند و ورود داشتن ادله رفع بر آن روایات، جمع صورت می گیرد؟

بلکه از این روایات کشف می شود که یا ادله رفع اطلاق ندارند، و بر فرض اینکه اطلاق داشته باشند، مقید به پس از فحوص می باشند.

و امّا ادعای دوم که گفته شد: دلیل های فراگیری و تفحص، اختصاص به موارد وجود علم اجمالی دارد، ادعای بدون دلیل است و لذا ادعایی زمین خورده است چرا که شاهدی بر درستی آن وجود ندارد؛ بلکه اطلاق این روایات شامل شبهه بدوی نیز می شود.

و امّا ادعای سوم که گفته شد: ادله فراگیری احکام و تفحص، اختصاص به صورتی دارد که منجر به تحصیل واقع می شود، درست نیست، چرا؟

زیرا اطلاق روایات تعلّم و فراگیری شامل صورت های شک در به دست آوردن احکام شرعی واقعی می شود.

سپس می فرمایند البته:

در صورتی که علم و یقین دارد که به واقع دست نمی یابد، تفحص و تعلّم واجب نیست؛ زیرا واجب بودن تعلّم، جنبه مقدمی دارد.

و در صورتی که حکم شرعی واقعی وجود داشته باشد، با علم به اینکه به نتیجه نمی رسد، وجهی برای یادگیری و سؤال کردن وجود ندارد و یادگیری و سؤال کردن موضوعیت خودش را از دست می دهد. لکن با احتمال به دست آوردن حکم شرعی، اطلاق ادله فراگیری، حکم به وجوب تعلّم می کند، و بلا شک بر اتصالات ادله برائت مقدم است. (۱)

١- انوار الهدايه، ج ٢، ص ٤٣٧-٤٤٢.

أن لا- يكون إعمال الاصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، أو عدم بلوغ الملاقى للنجاسه كرا، أو عدم تقدم الكريه حيث يعلم بحدوثها على ملاقاه النجاسه، فإن إعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الإناء الآخر أو الملاقى أو الماء.

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام: أن إيجاب العمل بالأصل لثبوت حكم آخر:

إمّا بإثبات الأصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمه الشخص الواحد لمقدار من المال واف بالحج من الدين، فيصير بضميمه أصاله البراءه مستطيعا، فيجب عليه الحج؛ فإن الدين مانع عن الاستطاعه، فيدفع بالأصل، و يحكم بوجوب الحج بذلك المال. و منه المثال الثاني؛ فإن أصاله عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسه كرا يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال.

و إمّا لاستلزام نفى الحكم به حكما يستلزم عقلا أو شرعا أو عاده و لو في هذه القضيه الشخصيه ثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

ترجمه تذنیب مرحوم فاضل تونی (صاحب وافیه، علاوه بر شرط شیخ)، شروط دیگری را در اجرای اصل براءت ذکر فرموده است:

شرط اوّل (از این شروط) این است که:

اجراء اصل براءت (و یا هر اصل عدمی) موجب ثبوت یک حکم شرعی از جهت دیگری نباشد، مثل اینکه در مورد یکی از انائین مشتبهین (و یا دو مایع خارجی) گفته شود:

اصل این است که اجتناب از این یکی اناء (و یا مایع) واجب نیست، چرا که (اجرای براءت در یک طرف) موجب حکم به وجوب اجتناب از اناء (و یا مایع) دیگر می شود.

یا اصل این است که آبی که با نجس ملاقات کرده به حدّ کر نرسیده است. (پس نجس است).

یا اصل این است که تاریخ کزیت مقدّم بر تاریخ ملاقات نیست (در نتیجه ملاقات مقدم بر کزیت است و این آب منفعل یعنی متنجس شده است). چرا؟

زیرا اجراء (این اصول)، موجب پرهیز از اناء و یا مایع دیگر و یا ملاقی و یا آن آب می شود.

### توضیح شیخ بر این مطلب و مناقشه در کلام جناب فاضل

اینکه می گوئیم اجراء و عمل به اصل براءت (و یا اصل عدمی)، موجب ثبوت حکم دیگری است بر دو گونه است:

۱- یا به سبب اثبات این اصلی که بدان عمل می شود جهت ساختن موضوعی که حکم شرعی دیگر منوط به آن است، مثل اینکه با اجراء این اصل، براءت شخصی که دارای مقداری از پول و مال است و برای رفتن او به حج کافی است، از دین و بدهی اثبات شود.

پس: با ضمیمه شدن اصالة البراءة (و رهایی او از این دین و بدهی) مستطیع شده و در نتیجه حج بر او واجب می شود. (چرا؟)

زیرا (اگرچه مقتضی که مال است موجود است و لکن) دین و بدهی مانع از استطاعت است که (این مانع) با اجراء اصل براءت برداشته می شود (و در نتیجه موضوع تکمیل شده)، حکم می شود به وجوب حجّ با آن مال.

و از جمله (سه مثالی که جناب فاضل ذکر نمود)، مثال دوم ایشان از این قبیل است:

زیرا اصالت عدم بلوغ این آبی که با نجس ملاقات کرده، به کَرِّیت، موجب حکم به قَلت آن است که انفعال (و متنجس شدن) منوط به آن است (یعنی مقتضی که همان ملاقات است موجود است، با اجرای این اصل نیز مانع را که کریت بود برداشتیم، موضوع حکم به تنجس تکمیل شد).

۲- و یا به دلیل تلازم میان این نفی است به سبب اجرای اصل با ثبوت یک حکم تکلیفی دیگر، (اعم از این ملازمه):

عقلی باشد (مثل نفی احد الضدین لا ثالث لهما لاثبات ضد آخر).

یا شرعی باشد (مثل واجب نبودن ظهر که مستلزم واجب بودن جمعه است و بالعکس).

یا عادی باشد (مثل عدم تقدم احد حادثین، که مستلزم تقدم حادث دیگر است).

و لو در این قضیه شخصیه باشد (که میان عدم تنجس احد الإلناءین با تنجس دیگری به برکت علم اجمالی ملازمه وجود دارد و مخصوص همین مورد است و کلیت ندارد).

## تشریح المسائل

موضوع بحث در این تذنیب چیست؟

بیان سه شرطی است که جناب فاضل تونی، علاوه بر شرط شیخ، در اجراء اصل براءت مطرح نموده است که جناب شیخ اعظم آنها را تحت عنوان تذنیب نقل و نقد کرده است.

قبل از پرداختن به شرح شروط مزبور بفرمائید فلسفه اصل براءت چیست و در چه مواردی جاری می شود؟

فلسفه اصل براءت، نفی کلفت و مشقت است و جهت ترخیص و توسعه در حق مکلف و او را در آزادی قرار دادن جعل و تشریح شده است، و لذا:

در مواردی به کار برده می شود که از تمام جهات برای مکلف توسعه آورده، رفع مضیقه نماید، فی المثل وقتی که نمی دانیم:

۱- آیا استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا حلال؟

۲- آیا نظر به نامحرم بدون شهوت، حلال است یا حرام؟

۳- آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟

یا براءت از حرمت جاری می شود و یا براءت از وجوب.

مفهوم مطلب فوق چیست؟

این است که: در مواردی که اجراء اصل برائت از جهتی برای ما ایجاد توسعه کند و لکن از

ص: ۲۰۴

جهت و یا جهاتی مشقت و مضیقه بیاورد و تکلیف الزامی دیگری برعهده من مکلف بگذارد، نباید از آن استفاده شود.

با توجه به مقدمه فوق مراد از «الأول ان لا یكون اعمال الاصل موجبا لثبوت حکم شرعی ...» چیست؟

بیان شرط اول از شروط ثلاثه ای است که جناب فاضل بر شرط جناب شیخ افزوده و آن عبارت است از اینکه:

بکارگیری اصل براءت نباید موجب ثبوت یک حکم شرعی از جهت دیگری باشد. یعنی:

اگر قرار باشد که اجرای براءت از یک طرف کلفتی را از دوش ما بردارد و لکن از طرف دیگر ما را زیر بار تکلیف دیگری ببرد، نباید جاری شود.

غرض جناب فاضل از «مثل ان یقال فی احد الإناءین المشتبهین ...» چیست؟

از آنجا که ایشان بحث را به اصل براءت اختصاص نداده بلکه به کلیه اصول عدمیه که جهت نفی شیئی از اشیاء به کار می روند تعمیم داده است، مثالها را نیز آورده است از جمله:

۱- فی المثل وقتی که ما علم اجمالی داریم به اینکه یکی از دو اناء متنجس است و لکن تفضیلا نمی دانیم که کدام یک از آن دو می باشد، اگر نسبت به یکی از آن دو اصل عدم تنجس و اصل براءت ذمه از وجوب اجتناب جاری کنیم، ناگزیر باید در آن دیگری حکم به وجوب اجتناب کنیم.

به عبارت دیگر وقتی در انائین مشتبهین، شک می کنیم که آیا این اناء حرام است یا آن اناء؟

اگر نسبت به این یکی اناء براءت جاری کرده بگویم ان شاءالله این اناء پاک است و حرام نیست، از جانب یک طرف راحت می شوم و لکن از طرف دیگر کلفتی برایم درست می شود چرا که باید بگویم آن یکی نجس است.

در اینجا: از یک طرف اصل براءت و یا اصل عدمی، توسعه می آورد و اجازه ارتکاب احدهما را به ما می دهد و لکن از ناحیه دیگر کلفت آورده می شود، چرا که ارتکاب دیگری را برای من ممنوع کرد.

و از همین قبیل است: الزوجه المشتبهه بالأجینیّه، و الحلال المشتبهه بالحرام المحصور.

۲- و یا فی المثل آب قلیلی در اختیار داریم، مقداری آب روی آن ریخته و به آن افزوده می شود، لکن شک داریم که آیا به حدّ کزیت رسیده است یا نه؟

از طرفی هم با نجس ملاقات کرده، یعنی مثلا قطره ای خون و یا بول و یا نجس دیگری در آن وارد شده است و اکنون ما شک داریم که این آب پاک است و یا نجس. در حقیقت این شک



دوم که شک در طهارت یا نجاست آب است از شک اول که شک در کَریت یا عدم کَریت آن است سرچشمه می گیرد.

به عبارت دیگر:

چون مردد هستیم که آیا به کَریت رسیده است یا نه، مردّد شدیم که آیا متنجس شد یا نه؟ در اینجا:

نمی توانیم از اصل عدم بلوغ این آب به درجه کریت استفاده کرده و استصحاب عدم جاری کنیم چرا؟

زیرا اصول عدمیه، برای نفی تکلیف تشریح شده اند و مثبت تکلیف از جهت دیگر نیستند و حال آنکه در اینجا از اصل عدم، نتیجه می گیریم، که این آب قلیل است، پس منفعل و متنجس شده.

پس: باید از این آب اجتناب کنیم و اصل عدمی، مثبت آن نیست.

به عبارت دیگر جناب فاضل می گوید:

اگر آب مزبور به حدّ کریت رسیده باشد، در اثر ملاقات مزبور منفعل نشده و پاک است و چنانچه به حدّ کریت نرسیده باشد در اثر آن ملاقات منفعل و متنجس شده است.

در اینجا: اگر شما بگویید: الاصل، عدم الکَریه، یعنی همان طور که قبلا کر نبود، اکنون هم به حدّ کریت نرسیده است، در نتیجه در اثر ملاقات مزبور، نجس شده است. سپس: اجرای این اصل اصاله العدم، برای ما ایجاد دردسر می کند.

۳- و یا فی المثل: ما مقداری آب در اختیار داریم که هم قلیل است و هم طاهر، پس از مدّتی، هم مقداری آب به آن افزوده شده و قطعاً می دانیم که به حدّ کر رسیده است، و هم با نجس ملاقات کرده است، و لکن مشکل ما این است که نمی دانیم آیا قبل از اینکه به حدّ کر برسد با نجس ملاقات کرده است و یا پس از اینکه به حدّ کر رسیده با نجس ملاقات کرده؟ به عبارت دیگر نمی دانیم که:

۱- آیا اول کریت حادث شده بعد ملاقات با نجس که در این صورت چنین ملاقاتی سبب انفعال و یا تنجس آن آب نمی شود؟

۲- و یا اینکه اول ملاقات با نجس حادث شده و سپس کریت حاصل آمده که در این صورت آن آب متنجس می شود؟

در اینجا نیز، اگر یک اصل عدمی اجرا کرده بگوییم: الاصل، عدم الکَریه، بدین معنا که کریت

مقدم بر ملاقات نبوده است، نه تنها مفید به حال ما نیست، اسباب دردسر هم می شود، چرا که ما نمی توانیم از آن آب استفاده کنیم، چون تمام آب نجس است و اجتناب از آن لازم.

سپس: در اینجا نیز نباید اصل عدم تقدم کريت بر ملاقات اجرا کنیم، چرا که اصل عدمی اینکه مثبت تکلیف باشد جاری نکرده ایم.

حاصل و خلاصه کلام جناب فاضل در این مسئله این است که:

اصلی جاری بکن که تو را به دردسر نیندازد، و فی المثل در همین مثال اخیر بگو:

الاصل عدم مقدمه الملاقاه علی الکریه، یعنی ملاقات قبل از کريت نبوده است. که در نتیجه آب پاک خواهد بود و قابل استفاده.

حاصل مطلب در «اقول: توضیح الکلام فی هذا المقام...» چیست؟

اظهار نظر حضرت شیخ است راجع به سخنان مرحوم فاضل مبنی بر اینکه:

این شرط فی الجملة قابل قبول است، و لکن کلیت نداشته و بالجمله مقبول نیست.

چرا؟

زیرا: اجراء اصل برائت و یا اصل عدمی که موجب ثبوت حکم و تکلیف دیگر می شود، بر دو گونه است:

۱- گاهی از یک طرف اصل برائت و یا اصل عدم جاری می شود، و از طرف دیگر تکلیفی برعهده مکلف می آید، این از باب موضوع سازی است، از باب سبب و مسبب است، از باب رفع مانع است، و لذا اجرای آن بلامانع است و اشکالی ندارد. به عبارت دیگر:

شما برائت جاری می کنید تا با اجرای آن، سبب درست بشود برای حکم دیگری و یا موضوع درست بشود برای یک حکم دیگری و یا رفع مانع بشود در اثبات یک حکم دیگری و این بلامانع است چرا که نه اصل مثبت است و نه عیبی دارد. چرا؟

زیرا آن دلیلی که اصل برائت را حجت کرده است چه عقلی باشد و چه نقلی، مطلقاً حجت کرده است، بدین معنا که:

اجرای اصل برائت چه تنها نفی تکلیف بکند، چه علاوه بر نفی تکلیف، موضوع ساز برای حکم دیگری باشد، اصل مثبت نبوده و بلا اشکال است.

جناب شیخ جریان اصل برائت چگونه موضوع ساز حکم دیگری می شود با ذکر مثال توضیح دهید؟

فی المثل: شما مقداری پول و مال دارید که برای حج کردن کفایت می کند، لکن نمی دانید که بدهی هم دارید یا نه؟



به عبارت دیگر: مقتضی برای وجوب حج بر شما که همان پول باشد، موجود است، لکن راجع به وجود مانع که بدهی باشد و یا عدم المانع که نداشتن بدهی باشد مردّد هستید.

یعنی: اگر بدهکاری نداشته باشید که فعلاً مستطیع هستید و باید به مکه بروید. لکن اگر بدهی داشته باشید فعلاً مستطیع نبوده و باید دیونتان را پردازید. چه باید کرد؟ در اینجا باید اصله براءة الذمه از دین جاری کرده، مانع محتمل را از سر راه بردارید تا موضوع وجوب حج و یا علت تامه آنکه استطاعت است ثابت گردد:

به عبارت دیگر:

مقتضی وجوب حج که موجود بود، اجرای براءة هم که رفع المانع نمود، در نتیجه موضوع سازی شد برای وجوب حج که حکم دیگری است.

و یا فی المثل، در مثال دوم از آن سه مثالی که جناب فاضل ذکر نمود، مصداق همین موضوع سازی از برای حکم دیگر است، به این معنا که:

مقتضی که همان ملاقات است از برای تنجس این آب موجود است و لکن مانع مشکوک است، چرا؟

زیرا امکان دارد که این آب کَرّ باشد و در نتیجه به مجرد ملاقات منفعل نشده و در نتیجه متنجس نباشد، چه باید کرد؟

می گوئیم: الاصل، عدم الکریه.

به عبارت دیگر: احتمال مزبور را با اصل عدم بلوغ الماء به درجه کَرّیت رفع می کنیم در نتیجه یؤثر المقتضی اثره، که همان تنجس است، موضوع تنجس هم آبی است که هم با نجس ملاقات کند، هم کَرّ نباشد.

خلاصه اینکه: مقتضی برای تنجس آب موجود بود، جریان عدم الکریه هم مانع را برداشت موضوع تکمیل گردید، حکم هم که تنجس بود، بر آن مترتب شد.

۲- گاهی نیز اعمال اصل صرفاً مستلزم ثبوت یک حکم تکلیفی دیگر است که ملازم با اوست از باب اینکه میان این نفی با آن اثبات تلازم وجود دارد.

حال فرقی نمی کند که این ملازمه عقلیه باشد و یا اینکه شرعیه و یا عادیه باشد.

عقلیه باشد مثل مثل ضدیتی که لا ثالث لهما که از اثبات احدهما نفی دیگری و از نفی احدهما اثبات دیگری لازم می آید.

فی المثل:

وقتی گفته می شود: العالم اما حادث و اما قدیم، در صورتی که ثابت کنیم عدم قدمت را، قطعاً حدوث تعیین می یابد، چرا که واسطه ای در بین نیست.

شرعیه باشد مثل اینکه اجمالاً- می دانیم در روز جمعه ها یا ظهر واجب است و یا جمعه طبیعی است با نفی ظهر، جمعه اثبات می شود و بالعکس.

البته سرچشمه این ملازمه از علم اجمالی و از آن خطاب شرعی است.

عادیه باشد، مثل مثال سوم جناب فاضل که از عدم تقدّم هر یک از کریت و ملاقات تقدّم آن دیگری اثبات می شود. چنانکه از عدم تأخر هر یک، تأخر دیگری اثبات می شود.

چرا در این صورت تلازم به حسب عادت است نه عقلی؟

زیرا که چه بسا نه تقدم باشد و نه تأخر، بلکه تقارن باشد، لکن غالباً چنین است که این دو حادث مقارن و هم زمان نیستند و لذا یکی که مقدّم بود دیگری حتماً مؤخر است.

این ملازمه کلیت دارد، و یا جزئی و شخصیه است؟

تفاوتی نمی کند که ملازمه مزبور:

۱- کلیت داشته باشد، چنانکه مثالهای فوق همه از قضایای کلیه هستند. یعنی:

وقتی گفته می شود: نفی احد الضّمدین لا ثالث لهما، اثبات می کند ضدّ دیگر را، این یک قانون و یا قضیه کلی است که می تواند بی شمار مصداق داشته باشد.

و یا وقتی گفته می شود: اصل عدم تقدم احد حادثین ملازم است با تقدّم حادث دیگر، این خود یک قضیه و یا یک حکم کلی است.

۲- و یا اینکه جزئی و شخصیه باشد، مثل مثال اول فاضل تونی که میان عدم تنجّس احد الإناءین با تنجّس دیگری، به برکت علم اجمالی ملازمه وجود دارد.

به عبارت دیگر:

در انائین مشتبهین، اجمالاً می دانیم که یا این اناء نجس است، یا آن یکی، و لذا وقتی می گوئیم: الاصل و عدم النجاسه هذا الاناء، اثبات می کند، نجاست آن یکی اناء را، که این قضیه شخصیه است.

علی ایّ حال فرقی نمی کند که اجراء اصل براءت و یا اصل عدمی:

۱- مستلزم ثبوت یک حکم تکلیفی در همان مورد و مجرای اصل باشد، مثل دو مثال دوّم و سوم که از اصل عدم کریت، تنجس همان آب ثابت می شود و از اصل عدم تقدم کریت بر ملاقات نیز، تنجس همین آب ثابت می گردد.

ص: ۲۰۹

۲- و یا مستلزم ثبوت حکمی در مورد دیگر و موضوع دیگری باشد، مثل مثال اوّل جناب فاضل، که از اصل عدم تنجّس این اناء نتیجه می گیریم تنجّس آن دیگری را و یا اینکه از اصل عدم وجوب جمعه نتیجه می گیریم وجوب ظهر را.

ص: ۲۱۰

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأوّل كالمثال الثاني، فلا- يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل؛ لجريان أدلته من العقل و النقل من غير مانع. و مجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا- يكون مانعا عن جريان أدلته، كما لا- يخفى على من تتبع الأحكام الشرعيه و العرفيه.

و مرجعه في الحقيقه إلى رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحه بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم يجب الصلاه لفقد الطهورين فلا مانع من إجراء أصاله الحلّ، و إثبات كونه واجدا للطهور، فيجب عليه الصلاه.

و مثاله العرفي: ما إذا قال المولى لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإنّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجود شىء على نفسه من قبل المولى.

و إن كان على الوجه الثاني، الرجوع إلى وجود العلم الإجمالى بثبوت حكم مردّد بين حكمين:

فإن اريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه: أنّ مفاد أدلّه أصل البراءه مجرد نفي التكليف، دون إثباته و إن كان الإثبات لازما واقعا لذلك النفي؛ فإنّ الأحكام الظاهريه إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلّتها، و لا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمه الواقعيه بينه و بين ما ثبت إلّا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءه الذمه عن الدين و الحجّ. و سيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين.

و إن اريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات، فهو جار، إلّا أنّه معارض



بجریانہ فی الآخر، فاللازم إمّا إجراؤه فیہما، فلیلزم طرح ذلك العلم الإجمالی؛ لأجل العمل بالأصل، و إمّا إهماله فیہما، فهو المطلوب، و إمّا إعمال أحدهما بالخصوص، فترجیح بلا مرجح.

نعم، لو لم العلم الإجمالی فی المقام ممّا یضّرّ طرحه لزم العمل بهما، كما تقدّم أنّه أحد الوجهین فیما إذا دار الأمر بین الوجوب و التحریم.

و کیف كان: فسقوط العمل بالأصل فی المقام لأجل المعارض، و لا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة، بل یجزی فی غیره من الاصول و الأدلّه.

و لعلّ مقصود صاحب الوافیہ ذلك، و قد عبّر هو قدس سره عن هذا الشرط فی باب الاستصحاب بعدم المعارض. (1)

و أمّا أصاله عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كذا، فقد عرفت: أنّه لا مانع من استلزام جریانها الحکم بنجاسه الملاقى؛ فإنّه نظیر أصاله البراءة من الدین المستلزم لوجوب الحجّ.

ترجمه

## احکام صورت اول

پس:

۱- اگر ایجاب عمل به اصل، برای (ثبوت) حکم (دیگر) بر وجه و طریق اوّل (یعنی موضوع سازی باشد) مثل مثال دوّم (شما که عدم کریت آب موضوع سازی می کرد برای انفعال آن) و این موضوع سازی به دلیل جریان ادله براءت (اعم از) عقلیه (مثل عقاب بلا بیان قبیح است) و نقلیه (مثل رفع ما لا یعلمون و که شامل اجرای این اصول می شوند) مانعی از جریان اصل براءت (و یا اصلی عدمی)، نمی باشد.

ص: ۲۱۲

۱- الوافیہ: ۲۰۹.

و لذا صرف ایجاب (و اجرای) اصل جهت موضوع سازی برای حکم وجودی دیگری، مانعی از جریان ادله این اصل نمی باشد، چنانکه بر اهل تتبع و تحقیق در احکام شرعی و عرفیه پوشیده نیست (که اجرای اصل و موضوع سازی برای حکمی دیگر امری متداول و مرسوم است)، و بازگشت (این موضوع سازی اصلها) در حقیقت به رفع مانع است (از تکمیل موضوع).

پس: وقتی ظهور منحصر است در آبی که مشکوک الاباحه است (یعنی طرف شک دارد که پاک است یا نجس و یا حلال است یا حرام)، به نحوی که استعمالش حرام باشد، (علی قول) نماز (بر این آقا) واجب نمی باشد، چرا که فاقد هر دو ظهور است.

و لذا: مانعی از اجراء اصالة الحل (و اصالة الطهاره) در این آب، و اثبات واجد بودن ظهور (برای این شخص) وجود ندارد، در نتیجه نماز بر او واجب می شود (یعنی عدم ظهور مانع نماز اوست که با اجرای براءت رفع المانع شده و نماز بر او واجب می شود).

و مثال عرفی آن این است که:

اگر مولی به عبدش بگوید: مادامی که کار واجب و ضروری از جانب من برعهده تو نبود (بیکار ننشین بلکه) مشغول به فلان کار (مثلا مطالعه یا ...) شو، عقلا اشتغال به آن کار مستمر را بر او واجب می دانند.

البته: وقتی که او نسبت به وجوب کاری از جانب مولی بر خودش شک دارد.

## احکام صورت دوم

۲- و اگر ایجاب عمل به اصل، برای (ثبوت) حکم (دیگر) بر وجه یا طریق دوّم (از باب استلزام یعنی ثبوت تکلیفی دیگر باشد)، بازگشت دارد به وجود علم اجمالی ما به ثبوت یک حکم (و یا تکلیفی) است که مردد (بین الامرین یعنی) دو حکم وجوب و حرمت است. (مثلا اجمالا می داند که دفن کافر یا واجب است یا حرام و یا اجمالا می داند که این اناء نجس است یا آن اناء و یا اجمالا می داند که یا کریت مقدم است یا ملاقات).

پس:

گاهی مراد از اعمال اصلی احد الحکمین و اثبات طرف دیگر است

اگر مراد (شما) از اعمال و اجرای اصل، در نفی یکی از ضدین، اثبات ضد دیگر باشد در آن این اشکال وجود دارد که:

مفاد و معنای ادله اصل براءت (که آن را برای ما مدلل نموده)، صرفا نفی تکلیف است و نه

اثبات (و لذا نمی توان گفت که این اناء نجس است، پس آن یکی نجس نیست چرا که ممکن است هیچ یک از این دو اناء نجس و یا بالعکس هیچ کدام پاک نباشند)، اگرچه اثبات (پاکی و یا نجسی این یکی ظرف) لازم واقعی برای نفی آن ظرف دیگر است (یعنی و لو ملازمه در کار هست و لکن هدف اصل برائت این نیست).

زیرا احکام ظاهریه به اندازه مدلول و معنای ادله شان قدرت دارند، و لذا به صرف ثبوت این ملازمه واقعیه بین این اصل (که این اناء پاک است) و بین آنچه ثابت می شود (که آن یکی نجس است) به بیشتر از آن (قدرت و کارایی) ندارند، مگر اینکه آن حکم ظاهری که با اصل ثابت می شود، موضوع برای آن حکم دیگر باشد. چنانکه در مثال برائت ذمه از دین و حج ذکر نمودیم آن به زودی در باب تعارض دو استصحاب خواهد آمد.

### گاهی مراد از اعمال اصل تنها نفی احد الحکمین است

و اگر مراد (شما) از اعمال و اجرای اصل در احد طرفین، صرف نفی (مثلا نجاست است) و لذا اثبات آن دیگری (که مثلا پاک است و یا نجس) این (قابل قبول و بلا اشکال) جاری است (چرا که دیگر اصل مثبت نیست)، جز اینکه اجرای اصل در یک طرف در تعارض قرار می گیرد با جریان اصل در طرف دیگر (و لذا تعارضاً و تساقطاً).

پس لازم در اینجا:

۱- یا اجراء اصل (برائت) در هر دو طرف است. (یعنی اصل این است که: این اناء پاک است، چنانکه اصل این است که آن اناء هم پاک است)، که در نتیجه به خاطر اجراء و عمل به اصل طرح و (از بین رفتن) آن علم اجمالی لازم آید.

۲- و یا اهمال و عدم اجراء اصل (برائت) در هر دو طرف است، که این اهمال مطلوب است (چرا که قبلاً هم گفته شد که وقتی دو تا اصل باهم تعارض کنند و مخالفت عملیه لازم آید، نباید هیچ یک از اصلین را جاری نمود، مگر اینکه مخالفت التزامیه لازم آید که در این صورت اجرای اصلین مانعی ندارد).

۳- و یا اعمال و اجراء اصل (برائت) در یکی از دو طرف است، بالخصوص که این ترجیح بلا مرجح است.

بله، اگر علم اجمالی در این مقام از جمله اموری نباشد که کنار زدن آن ضرر می زند، عمل به اجرای هر دو اصل، لازم می آید، چنانکه سابقاً گذشت که یک وجه و یا قول این است که: در جایی

که امر دایر است بین وجوب و حرمت (شما دو اصل برائت جاری بکنید و هر دو حکم را از بین ببرید، فی المثل با اینکه می دانیم که دفن کافر یا واجب است یا حرام؟ و لکن اجمالا- می توانیم که با اجرای برائت هر دو را برداریم، چون که مخالفت التزامیه پیش می آید و اشکالی ندارد).

## تعارض اصلین و سقوط و عدم اجرای اصل

به هر صورت: سقوط عمل به اصل (و عدم اجرای آن) در این مقام، به خاطر معارض (داشتن) است (و نه اصل مثبت بودن)، و این شرط (یعنی نداشتن معارض) اختصاصی به اصل برائت ندارد بلکه در غیر این صورت برائت، در تمام اصول و ادله جاری می شود.

سپس می فرماید: شاید مراد صاحب وافیه جناب فاضل نیز همین بوده (است که وقتی می گوید حکم دیگر ثابت نکند، یعنی مبتلای به معارض نباشد چرا که) او از این شرط در باب استصحاب تعبیر کرده است به اینکه معارض نداشته باشد.

## تشریح المسائل

حاصل مطلب در «فان كان ايجابه للحکم على الوجه الاوّل...» چیست؟

بیان احکام صورت اوّل است، و لذا جناب شیخ می فرماید:

اگر اجراء اصل صرفاً جهت رفع مانع از اثبات حکم دیگر باشد، دو مثالی که ذکر گردید شرط جناب فاضل تونی را قبول نداریم. چرا؟

زیرا: صرف ايجاب و اجرای اصل جهت موضوع سازی برای حکم وجودی دیگر، مانعی از جریان ادله این اصل نمی باشد، چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی برای جریان ادله برائت اعم از عقلیه مثل عقاب بلا بیان قبیح است و نقلیه مثل رفع ما لا يعلمون، موجود است و آن همان شک است، نسبت به مشغول الذمه بودن به دین و به درجه کزیت رسیدن آب.

۲- مانع از اجرای ادله هم مفقود است. چرا؟

زیرا تنها مانعی که در اینجا متصور است این است که اجراء الاصل موجب اثبات موضوع یک حکم جدیدی شود، که این هم مانعیت ندارد. و این مطلب بر کسی که اهل تتبع و تحقیق در احکام شرعیه و عرفیه است، پوشیده نیست.

غرض از «و مرجعه فی الحقیقه الی رفع المانع...» چیست؟

این است که: بازگشت این موضوع سازی اصلها در حقیقت، به رفع کردن و برداشتن مانع است از تکمیل موضوع. بنابراین: وقتی ظهور منحصر است در آبی که مشکوک الاباحه است، یعنی مکلف شک دارد که آیا پاک است یا نجس و یا حلال است یا حرام، به نحوی که استعمالش علی قول حرام باشد نماز بر این آقا واجب نمی باشد، چرا که فاقد هر دو ظهور است.

و لذا: مانعی از اجراء اصاله الحّل و اصاله الطهاره در چنین آبی و اثبات واجد بودن ظهور برای این شخص وجود ندارد. در نتیجه نماز بر او واجب می شود.

به عبارت دیگر: عدم ظهور مانع نماز اوست که با اجرای براءت رفع المانع شده و نماز بر او واجب می شود.

جناب شیخ شاهد شما بر مدّعی فوق چیست؟

این است که اولاً: احدی از فقها را پیدا نمی کنید که در اجراء براءت نسبت به دین در مثال حج تردید داشته باشد، بلکه از اصل براءت استفاده می کنند، گرچه موجب ایجاد موضوع وجوب حج باشد.

ثانیا: به لحاظ شرعی، نماز بر کسی که فاقد طهورین، یعنی آب و خاک است واجب نمی باشد اگرچه بعدا که دسترسی به آن پیدا کرد، باید قضا نماید.

و لذا: اگر کسی تنها مقداری از آب را در اختیار دارد که نمی داند استفاده اش از آن آب، حلال و مباح است یا حرام؟ احدی از فقهاء در اینکه مقتضی برای اباحه موجود است، تردید نکرده اند و لذا:

۱- با اجرای براءت، از حرمت رفع مانع کرده، موضوع وجوب نماز را که واجد الطهور باشد، اثبات می کنند.

۲- با اثبات موضوع وجوب نماز، وجوب نماز نیز ثابت می شود.

غرض از «و مثاله العرفی ...» چیست؟

شاهد مثال جناب شیخ است بر مدّعی خود، از عرفیات و لذا می فرماید:

اگر مولایی به عبدش بگوید:

تا از جانب من کار واجبی برعهده ات نیامده است و هم اکنون مشغول الذمه به انجام آن نمی باشی، باید به دنبال فلان کار، مثلا وجین علفهای باغ و یا مطالعه کتاب و به آن پردازی. در صورتی که عبد شک کند که آیا اشتغال ذمه به کار دیگر دارد یا نه، عقلا نمی تواند شانه از زیر بار تکلیف جدید خالی کند و سپس بگوید من احتمال می دادم که وظیفه دیگری داشته باشم و لذا آن را که شما گفتید انجام ندادم.

چنین عذری عند العقلاء پذیرفته نیست، بلکه از نظر عقلاء آنگاه که این شخص شک می کند که آیا اشتغال ذمه به کار دیگری غیر از آنچه مولایش فرموده دارد یا نه؟ باید نسبت به آن شغل دیگر اصل برائت جاری کند که در این صورت، موضوع شغل جدید درست و تکمیل می شود و باید آن را انجام دهد.

بنابراین: مقتضی برای اجرای اصل برائت موجود، مانع از آن هم مفقود، فیوثر المقتضی اثره.

حاصل مطلب در «و ان كان على الوجه الثاني...» چیست؟

بیان احکام صورت دوم است و لذا جناب شیخ می فرماید:

اگر اجرای اصل، مستلزم ثبوت تکلیف دیگر باشد، این خود دو صورت دارد:

۱- اگر هدف شما از اجرای اصل در یکی از دو طرف، اثبات حکم برای طرف دیگر باشد.

فی المثل: با اجرای اصل عدم وجوب ظهر نتیجه بگیرید که پس جمعه واجب است.

و یا با اجرای اصل عدم تنجس این اناء نتیجه بگیرید که آن یکی اناء نجس است به شما می گوئیم، بله اجراء اصل در این صورت و بدین منظور ناتمام است و سخن شما که جناب تونی هستید، درست است. چرا؟

زیرا: اصول عدمیه و اصل برائت صرفاً نفی تکلیف می کنند و نه اثبات آن، اعم از اینکه این اثبات لازم غیر قابل انفکاک از آن نفی باشد، یا نباشد. چرا؟

به خاطر اینکه: در احکام ظاهریه که به برکت اصول علمیه اثبات می شوند، باید تابع دلالت دلیل و مقدار مدلول آن باشیم، یعنی باید به مقدار قدرت و عملکرد آن توجه کنیم. و لذا حق نداریم که به موارد دیگر تعدی کنیم و الا اصل، اصل مثبت می شود که جهت نیست.

۲- و اگر هدف شما از اجزاء اصل صرفاً نفی الحکم از همین مجری اصل و ترتیب آثار عدم و برائت بر آن باشد، بدون اینکه کاری به موضوع دیگر داشته باشید، فی المثل:

هدف از اصل عدم تنجس این یکی اناء، اثبات تنجس آن یکی اناء نباشد، بلکه هدف، صرفاً اثبات طهارت و یا حلیت و جواز شرب همین اناء باشد، بله، اجرای اصل در این صورت، ذاتاً و با قطع نظر از معارض جاری است، و لکن مشکل کار در اینجا این است که: اجرای این اصل عدمی در یک طرف، معارض است با اجرای اصل عدمی در طرف دیگر.

به عبارت دیگر:

همان طور که شما اصل برائت از جمعه جاری می کنید، می توان گفت که خیر، اصل، برائت از ظهر است.



و یا همان طور که شما می گوئید: اصل، عدم تنجس این اناء است، در برابرتان می توان گفت که خیر، اصل، عدم تنجس در آن یکی اناء است. و لذا تعارضاً و تساقطاً.

پس مراد شیخ از «فاللزام اما اجراؤه فیهما...» چیست؟

این است که: وقتی با تعارض مزبور پیدا می شود با سه احتمال روبرو می شویم:

۱- یا باید اصلین را در هر دو طرف اجراء کنیم و علم اجمالی خود را نادیده بگیریم.

۲- و یا باید از اجراء اصل در هر دو طرف صرف نظر کرده در هیچ یک آن را جاری نکنیم.

۳- و یا اینکه فقط در یک طرف اصل جاری کنیم.

کدام یک از این سه احتمال مطلوب و قابل قبول است؟

۱- در رابطه با احتمال اول، در مباحث علم اجمالی گذشت که در اطراف علم اجمالی، اصل در همه اطراف جاری نمی شود، چرا که مستلزم معصیت مولی و مخالفت علمیه قطعیه با مولی است، که حرام است. بلکه، اگر در موردی طرح علم اجمالی و اجراء اصل در اطراف آن تنها و تنها موجب مخالفت التزامیه بشود و نه علمیه و ما مخالفت التزامیه را حرام ندانیم کما هو الحق، مانعی از اجرای اصلین وجود ندارد، مثل موارد دوران بین المحذورین که بحث آن مفصلاً گذشت.

۲- احتمال سوم نیز ترجیح بلا مرجح است و لذا قابل قبول نیست، در نتیجه احتمال دوم تعیین می یابد که هو المطلوب.

مراد از «و کیف کان...» چیست؟

این است که: در هر صورت سقوط عمل به اصل و اجرای آن در این گونه موارد به خاطر وجود معارض است، نه اینکه فی نفسه جاری نباشد، چنانکه تونی فرمود.

بنابراین: وقتی عدم جریان اصل به دو جهت وجود معارض شد، می گوییم: نبود معارض منحصر به اصل براءت و شرط جریان این اصل نیست، بلکه کلیه اصول عملیه و بلکه کلیه ادله اجتهادیه، محکوم به این حکم هستند.

ادله اجتهادیه، محکوم به این حکم هستند.

یعنی با نبود معارض جاری می شوند و در صورت روبرو شدن با معارض، حکم آنها حساب دیگری پیدا می کند، شاید که مراد فاضل تونی هم همین باشد.



وقد فُزق بينهما المحقق القمى رحمه الله، حيث اعترف: بأنه لا مانع من إجراء البراءة فى الدّين و إن استلزم وجوب الحجّ و لم يحكم بنجاسه الماء مع جريان أصاله الكزّيه؛ جمعا بينها و بين أصاله طهاره الماء.(١)

ثمّ إنّ مورد الشكّ فى البلوغ كذا: الماء المسبوق بعدم الكزّيه، و أمّا المسبوق بالكزّيه فالشكّ فى نقصانه من الكزّيه، و الأصل هنا بقاءها.

و لو لم يكن مسبوقا بحال: ففى الرّجوع إلى طهاره الماء: للشكّ فى كون ملاقاته مؤثّره فى الانفعال، فالشكّ فى رافعيّتها للطهاره.

أو إلى نجاسته؛ لأنّ الملاقاه مقتضيه للنجاسه، و الكزّيه مانعه عنها بمقتضى قوله عليه السّلام:

«إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شىء»(٢)، و نحوه ممّا دلّ على سببّيه الكزّيه لعدم الانفعال،(٣) المستلزمه لكونها مانعه عنه، و الشكّ فى المانع فى حكم العلم بعدمه، و جهان.

و أمّا أصاله عدم تقدّم الكزّيه على الملاقاه، فهو فى نفسه ليس من الحوادث المسبوقه بالعدم حتّى يجرى فيه الأصل.

نعم، نفس الكزّيه حادثه، فإذا شكّ فى تحقّقها حين الملاقاه حكم بأصاله عدمها، و هذا معنى عدم تقدّم الكزّيه على الملاقاه.

لكن هنا أصاله عدم حدوث الملاقاه حين حدوث الكزّيه و هو معنى عدم تقدّم الملاقاه على الكزّيه، فيتعارضان، فلا وجه لما ذكره من الأصل.

ص: ٢١٩

١- القوانين ٢: ٤٧-٤٦.

٢- الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و غيرهما.

٣- الوسائل ١: ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ٧ و غيرهما.

## فرق گذاشتن محقق قمی میان دو مثالی که گذشت

و لکن مرحوم محقق قمی رحمه الله بین این دو مثال (که قبلا ذکر گردید) فرق گذاشته است، آنجا که (در مثال حج) اعتراف کرده است به اینکه مانعی از اجراء اصل براءت از دین وجود ندارد، گرچه مستلزم وجوب حج شود، و حال آنکه (در آن یکی مثال یعنی عدم بلوغ ماء به حدّ کریت) با وجود اجراء اصالت عدم کریت، حکم به تنجّس این آب ننموده است. (چرا؟) به دلیل جمع میان این اصل (یعنی اصاله عدم الکّزیه از این آب از یک طرف) با اصاله الطهاره (همین آب از طرف دیگر).

و لکن عندنا (شیخ انصاری هستیم)، اصلا وجهی برای تفاوت میان این دو مسئله وجود ندارد.

(چرا که با اجراء اصل عدم در هر دو مسئله رفع مانع می شود و با رفع مانع در مثال حج، حج واجب می شود و در مثال آب، آب محکوم به نجاست می شود).

سپس مورد شک در به کریت رسیدن (این آبی که جناب فاضل در مثالش ذکر کرد دارای چند فرض است):

۱- آبی که مسبوق به عدم کریت است (یعنی قبلا کر نبوده و لکن بعدا مقداری بر آن افزوده شده و لکن ما شک به کریت رسیدن آن داریم، درحالی که با نجس هم ملاقات کرده، و گفتیم که استصحاب می کنیم عدم الکّزیه را و نتیجه می گیریم نجاست آن را).

۲- آبی که مسبوق به کریت است (یعنی قبلا کر بوده ولی اکنون مقداری از آن برداشته شده و درحالی که با نجس ملاقات کرده) شک در نقصان آن از جهت کریت است.

اصل در اینجا بقاء کریت است (یعنی برخلاف اصل قبلی که رفع المانع می کرد، اجراء اصل در این فرض ایجاد المانع کرده، حکم به طهارت آب در این فرض می شود).

۳- و اگر (این آب)، مسبوق به حالی نباشد (یعنی حالت سابقه اش معلوم نیست بلکه مشکوک الکریه است، از طرفی هم با نجس ملاقات کرده، در آن دو وجه وجود دارد):

الف) پس در رجوع و برگشت به طهارت و پاک بودن این آب، از باب اینکه قبل از ملاقات پاک بوده و لکن پس از آن شک می کنیم که آیا ملاقات آن با نجس مؤثر در انفعال (یعنی رافع طهارت) بوده یا نه؟، شک در رافع بودن این ملاقات است برای طهارت (که استصحاب می کنیم بقاء طهارت را).

ب) و یا در رجوع به نجاست این آب، به خاطر اینکه ملاقات مقتضی برای نجاست است و

کَرِیت مانع از آن (و این) مقتضای این سخن امام علیه السّلام است که وقتی آب به اندازه کَر باشد، چیزی آن را نجس نمی کند، و همانند این سخن از ادله که دلالت بر سببیت کریت بر عدم انفعال است (و به عبارت دیگر کریت) مستلزم این است که مانع از انفعال و نجس شدن باشد، (و لکن) شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است (که با اصل نیز قابل احراز است) پس مقتضی که ملاقات با نجس است) موجود است، مانع نیز مفقود می شود، فیوثر المقتضی و هو التنجس.

### کَرِیت و عدم تقدّم آن بر ملاقات در مثال سوم جناب تونی

و اما (اینکه جناب فاضل فرمود:) اصل این است که کریت بر ملاقات تقدّم ندارد (چون مستلزم ثبوت تکلیف است. شیخ در پاسخ می فرماید:

اولاً: این تقدّم (به عنوان یک وصف عنوانی) در ذات خودش (یک وصف انتزاعی است و لذا) از حوادثی نیست که مسبوق به عدم باشد تا اینکه اصل (استصحاب عدم مستقلاً) در خود (آن) جاری شود.

بله، خود کریت حادث است، و لذا هرگاه در تحقق یافتن این کریت به هنگام ملاقات با نجس، شک شود، حکم می شود در آن به اصالت عدم کریت (بدین معنا که در حین ملاقات کریت وجود نداشته است)، و این معنای عدم تقدّم کریت بر ملاقات است.

امّا در اینجا اصالت عدم حدوث ملاقات، به هنگام حدوث و ایجاد کریت است، و این معنای مقدم نبودن ملاقات بر کریت است، پس (اصل عدم بلوغ ماء به حدّ کریت جاری می شود، منتهی در مقابل آن اصل عدم حدوث ملاقات به هنگام کریت نیز جاری می شود و در نتیجه) تعارضاً و تساقطاً. بنابراین: وجهی برای اجرای اصل استصحابی که جناب فاضل ذکر نمود وجود ندارد (و باید به قاعده المقتضی و المانع رجوع کرد که دارای دو وجه بود).

### تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید که حاصل بحث قبل چه شد؟

- ۱- در رابطه با مثال اوّل جناب تونی گفته شد که عدم جریان اصل عدمی در آن به دلیل وجود معارضه است.
- ۲- در رابطه با مثال دوّم نیز گفته شد، در صورتی که ما اصل مثبت را بپذیریم، جریان اصل در آن بلا مانع است.

۳- ما برای موردی که اجراء اصل موضوع ساز باشد، دو مثال زده و حکم هریک را نیز بیان کرده گفتیم که اصل در آنها جاری می شود.

یکی مثال حج و دین، یکی هم مثال دوّم فاضل تونی.

با توجه به مقدمه فوق مراد از «و قد فُزِقَ بينهما المحقق القمی حیث اعترف ...» چیست؟

این است که: مرحوم محقق قمی میان این دو مثال فرق گذاشته است و آن این است که:

۱- در مثال حج، صراحتاً اعتراف کرده به اینکه مانعی از اجراء اصل برائت از دین وجود ندارد، گرچه مستلزم وجوب حج شود.

۲- لکن در مثال عدم بلوغ به حدّ کریت، به دلیل جمع میان این اصل با اصاله الطهاره برائت جاری نکرده و حکم به تنجس این آب ننموده است.

سپس شیخ می فرماید از نظر ما دلیلی برای تفریق و تفصیل در اینجا وجود ندارد.

حاصل مطلب در «ثم انّ مورد الشك في البلوغ كذا ...» چیست؟

این است که: شك کریت آبی که در اختیار ماست به یکی از سه صورت ذیل متصوّر است:

۱- یا این آب مسبوق به عدم کریت بوده و به تعبیر دیگر قبلاً کر نبوده بعداً، مقدار دیگری از آب بر آن افزوده شده، سپس از افزایش هم با نجس ملاقات کرده است و لکن اکنون شك در بلوغ آن به حدّ کریت داریم. این همان صورتی است که بحث از آن مفصل گذشت و:

جناب فاضل فرمود: در اینجا حق ندارید که عدم الکریه را استصحاب کنید، چرا که باید حکم به نجاست آن کنید و این اسباب در دسر شما می شود.

جناب شیخ فرمود: استصحاب عدم الکریه بلا اشکال است، چرا که با این استصحاب رفع المانع کرده، مقتضی هم کار خودش را می کند.

۲- یا اینکه این آب مسبوق به کریت بوده و لکن در اثر برداشته شدن مقداری از آن، کم شده است و سپس از این کم شدن با نجس ملاقات کرده است.

حال شك ما در این است که آیا این آب به کریت خود باقی است تا ملاقات با نجس آن را منفعّل نکند، یا اینکه از کریت افتاده و در نتیجه ملاقات با نجس، موجب تنجس آن شده باشد؟

در اینجا برعکس صورت اول، کریت آن را استصحاب کرده می‌گوییم: این آب قبلا- کر بوده، اکنون هم کر است، و لذا با اجرای اصل ایجاد مانع کرده، حکم به طهارت آن کنیم.

پس مراد از «و لو لم یکن مسبوقا بحال...» چیست؟

بیان صورت سوم یعنی وقتی است که حالت سابقه معلوم نیست.

ص: ۲۲۲

۱- یا از باب اینکه اصلاً حالت سابقه ندارد، چرا که فی المثل با فروبردن یک ورق آهن و یا چوب در وسط ظرف آبی که کز است آن را به دو قسمت کردیم، پس از این تقسیم، احدهما با نجس ملاقات کرده است و ما نسبت به هریک شک داریم که کز هست تا پاک باشد و یا کر نیست تا حکم به نجاست آن کنیم.

۲- و یا اینکه نه حالت سابقه داشته است، و لکن ما فراموش کرده ایم که این حالت کریت بوده است و یا عدم کریت؟

حال سؤال این است که در چنین موردی چه باید کرد؟ آیا باید حکم به طهارت این آب کنیم یا به نجاست آن؟

جناب شیخ می فرماید:

۱- در پاسخ به این سؤال دو وجه و یا به تعبیر دیگر دو قول وجود دارد، وجهی برای پاک بودن آن و وجهی برای نجس بودنش.

۲- هر دو وجه مبتنی هستند بر اینکه مقتضی برای تنجس، که همان ملاقات باشد موجود است و لکن مانع از آنکه همان کریت باشد، مشکوک است.

حال:

اگر بگوییم که عدم المانع و یا کر نبودن بالوجدان باید محرز باشد و در اینجا محرز نیست نمی توانیم حکم به نجاست آن کنیم، بلکه باید حکم به طهارت آن نماییم. چرا؟

از باب اینکه این آب قبل از ملاقات با نجس پاک بوده است، لکن پس از آن شک می کنیم که آیا چیزی که رافع و از بین برنده طهارت باشد حاصل شده است یا نه؟

در شک در رافع چنانکه خواهد آمد، استصحاب بقاء طهارت جاری می شود.

و اگر بگوییم شک در وجود مانع و یا مانعیت موجود به منزله علم به عدم آن است. پس:

مقتضی موجود، مانع هم مفقود، فیؤثر المقتضی اثره.

به عبارت دیگر:

در این وجه دوم: العلم بالمقتضی، و الشک فی المانع. منتهی در اینجا این بحث مطرح است که:

آیا شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است یا اینکه، شک در مانع به منزله علم به عدم المانع نیست؟

۱- برخی معتقدند که بله وقتی مقتضی موجود باشد، و شما شک در وجود مانع کنی، مثل این



است که علم داشته باشی به عدم المانع، در نتیجه حکم می شود به اینکه:

المقتضی (یعنی ملاقات با نجس) موجود، و المانع (یعنی کریت) مفقود، پس این آب نجس است.

۲- برخی دیگر معتقدند که بله، مقتضی موجود است و لکن وقتی شک ما در وجود المانع است، نمی توانیم بگوییم: الشک بالمانع به منزله علم به عدم المانع است.

در نتیجه:

چون مقتضی موجود است و لکن مانع مشکوک الوجود، استصحاب می کنیم طهارت الماء را چرا؟

زیرا ملاقات به تنهایی مؤثر در انفعال موضوع نیست بلکه مقتضی انفعال است و لذا عدم المانع را نیز لازم دارد تا مؤثر واقع شود.

بنابراین: وقتی در وجود مانع شک داریم، استصحاب می کنیم طهارت الماء را.

حاصل مطالب در «و اما اصاله عدم تقدّم الکریه علی الملاقاه...» چیست؟

بحث در مثال سوّم فاضل تونی است و آن مثال این بود که:

آبی است که قطعا به حدّ کَرّ رسیده، قطعا هم با نجس ملاقات کرده است، لکن نمی دانیم کدام یک مقدم است، کریت یا ملاقات؟

جناب فاضل فرمود: اصل عدم تقدّم کریت بر ملاقات جاری نمی شود، چرا که مستلزم ثبوت تکلیف است. لکن جناب شیخ می فرماید:

اولا: این اوصاف عنوانیه تقدّم، تأخر و تقارن، از صفات اصلیه موجود در خارج نیستند، بلکه یک سری امور انتزاعیه ای هستند که ما آنها را از موضوعاتشان انتزاع می کنیم. فی المثل:

۱- تقدّم، از وجود شیء حین عدم وجود آخر، انتزاع می شود، بدین معنا که:

من در مراجعت به خانه، زید را در خانه دیدم، و حال آنکه عمر به خانه نیامده بود و بعد آمد، و لذا رویت زید تقدّم دارد بر رویت عمر و یا قضیه بالعکس است که در نتیجه تأخر انتزاع می شود.

۲- و یا تقارن، از عدم وجود شیء حین وجود شیء آخر، انتزاع می شود.

به عبارت دیگر: نبودن این حین بود آن و نبودن آن حین بودن این، نتیجه اش تقارن است که ذهن دریافت می کند.



خلاصه اینکه این امور انتزاعیه تابع منشأ انتزاعشان هستند و اصل در خود این امور، مستقلاً جاری نمی شود. فی المثل:

ص: ۲۲۴

۱- وقتی می‌گوییم: الاصل عدم تقدّم الکریه، یعنی حین وجود الملاقات.

به عبارت دیگر:

وقتی می‌گوییم: اصل عدم تقدّم کریت است، مرادمان این است که: اصل عدم حدوث کریت است، در هنگام حدوث ملاقات.

یعنی آن موقعی که ملاقات صورت گرفت، کریت وجود نداشت.

۲- و یا وقتی می‌گوییم: الاصل و عدم تقدّم الملاقاه علی الکریه، معنایش این است که آن موقعی که کریت حادث شده بود، ملاقات حادث نشده بود.

بنابراین خود انتزاعیات در اینجا ملاک نیستند.

ثانیا: اصل عدم تقدّم کریت بر ملاقات، به معنای مذکور، یعنی عدم حدوث کریت در هنگام حدوث ملاقات، این گونه نیست که فی حدّ ذاته قابل جریان نباشد، بلکه جاری شده و از برای حکم دیگر موضوع می‌سازد.

مثل: اصل عدم بلوغ ماء به حدّ کریت، لکن مشکل این است که در برابر آن اصل عدم حدوث ملاقات به هنگام کریت نیز جاری می‌شود.

در نتیجه: تعارضا و تساقطا. و لذا حرف فاضل تونی در اینجا نیز قابل قبول نیست.

جناب شیخ وقتی این دو استصحاب در اینجا در اثر تعارض تساقط می‌کنند تکلیف چیست و چه باید کرد؟

به همان دو وجهی که در مثال قبل بیان شد مراجعه کرده:

۱- تاره می‌گوییم: این آب با نجس ملاقات کرده، ملاقات با نجس هم مقتضی انفعال و نجاست است، و لکن شک داریم که آیا به هنگام ملاقات با نجس، مانعی که همان کریت باشد، بوده یا نه؟ می‌گوییم:

الشکّ فی المانع بمنزله العلم بعدم المانع، و لذا هم مقتضی موجود، هم مانع مفقود.

در نتیجه این آب نجس است.

۲- تاره می‌گوییم: این آب با نجس ملاقات کرده است، لکن شک داریم که مانعی وجود داشته یا نه؟

از آنجا که ملاقات با نجس علت تامه انفعال و نجاست نیست، استصحاب می‌کنیم طهارت این آب را.

وقد يفتحصّل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكزّيّه و الملاقاه معلوما، فإنّه يحكم بأصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته في زمان يشكّ في ثبوته فيه، فيلحقه من الطهاره و النجاسه، و قد يجهل التاريخان بالكليّه، و قضيه الأصل في ذلك التقارن، و مرجعه إلى نفى وقوع كلّ منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه، و هو يقتضى ورود النجاسه على ما هو كزّ حال الملاقاه فلا ينجس به،<sup>(١)</sup> انتهى.

و فيه: أنّ تقارن ورود النجاسه و الكزّيّه موجب لانفعال الماء:

لأنّ الكزّيّه مانعه عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكزّيّه على ما هو مقتضى قوله عليه السّلام:

«إذا كان الماء قدر كزّ لم ينجسه شيء»؛ فإنّ الضمير المنصوب راجع إلى الكزّ المفروض كزّيته، فإذا حصلت الكزّيّه حال الملاقاه فيما إذا تمّ الماء النجس كزّا بطاهر، و الحكم فيه النجاسه.

إلّا أنّ ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهاره، بل ادّعى المرتضى قدّس سرّه عليه الإجماع، حيث استدلّ بالإجماع على طهاره كزّ رثي فيه نجاسه لم يعلم تقدّم وقوعها على الكزّيّه، على كفايه تتميم النجس كزّا في زوال نجاسته.<sup>(٢)</sup>

و ردّه الفاضلان<sup>(٣)</sup> و غيرهما<sup>(٤)</sup>: بأنّ الحكم بالطهاره هنا لأجل الشكّ في ثبوت التنجيس؛ لأنّ الشكّ مرجعه إلى الشكّ في كون الملاقاه مؤثّره لوقوعها قبل الكزّيّه أو غير مؤثّره.

ص: ٢٢٦

١- الفصول، ٣٦٥.

٢- رسائل الشريف المرتضى ٢: ٣٦٢-٣٦١.

٣- انظر المعتمد ١: ٥٢، و المختلف ١: ١٨١.

٤- كالسيد العاملي في المدارك ١: ٤٢، و المحقق السبزواري في الذخيره: ١٢٥.

لکنه یشکل؛ بناء علی أنّ الملاقاه سبب للانفعال، و الکریه مانعه، فإذا علم بوقوع السبب فی زمان لم یعلم فیهِ وجود المانع، وجب الحکم بالمسبب.

إلّا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من إحراز عدم المانع و لو بالأصل محلّ تأمل، فتأمل.

ترجمه

### تفصیل صاحب فصول در مسئله کریت و ملاقات

و گاهی تفصیل داده شده است در این مقام بین مواردی که یکی از کریت و ملاقات معلوم التاریخ و آن دیگری مجهول التاریخ است، که در نتیجه حکم می شود به تأخر آنکه (به لحاظ حدوث) مجهول التاریخ است (و تقدم آنکه حدوثش معلوم التاریخ است)، و این به معنای عدم ثبوت و وجود آن طرف مجهول التاریخ است در زمانی که در ثبوت و وجودش در آن زمان شک می شود، و در نتیجه حکم به طهارت و یا نجاست آب بدان ملحق می شود (فی المثل ما می دانیم که ملاقات این آب با نجس مثلاً روز پنج شنبه بوده است و لکن نمی دانیم که آیا در آن زمان ملاقات، کریت هم بوده است یا نه؟ که در این صورت گفته می شود الاصل عدم الکریه او بالعکس).

و گاهی هر دو (یعنی ملاقات و کریت) مجهول التاریخ اند، و جریان اصل (یعنی عدم تقدم هریک نسبت به دیگری و یا تأخر هریک نسبت به دیگری)، تقارن است و برگشت تقارن هم به نفی وقوع هریک از این دو است در آن زمانی که عدم وقوع آن در آن زمان احتمال داده می شود، و نفی (وقوع هریک از این دو)، اقتضا می کند ورود نجاست را به آن آبی که در حال ملاقات کتر است، و لذا به واسطه ملاقات با آن نجس، نجس نمی شود.

### مناقشه جناب شیخ در فرموده صاحب فصول

در این بیان صاحب فصول اشکال وارد است به اینکه:

تقارن و هم زمانی ورود نجاست و کتر بودن، موجب انفعال (و نجس شدن) این آب می شود، (و نه طهارت آن) چرا که کریت مانع از انفعال آن به واسطه آن نجسی می شود که پس از کتریت آن را ملاقات کند (و حال آنکه در ما نحن فیهِ ملاقات مع الکریه حادث شده و عنوان آب کتر محرز

ص: ۲۲۷

نیست و لذا مانع از تنجس که کریت باشد مشکوک است) و این نتیجه بنا بر مقتضای این سخن امام علیه السلام است که می فرماید:

اگر آب به حدّ کَرّ برسد، چیزی آن را نجس نمی کند، (چرا؟) زیرا ضمیر منصوب راجع به آن آب کَرّی است، که کریتش مفروض و محرز است.

پس: اگر کریت در حال ملاقات حاصل شود، معروض ملاقات، غیر کَرّ می شود، و لذا مثل این آب (که تقارن در آن فرض شده) مثل آن آبی است که کریت با خود ملاقات حاصل شود (در کجا؟) در آنجا که آب نجس به واسطه آب طاهری به لحاظ کریت تمام شود (بدین معنا که در حین افزودن آب طاهر به آب قلیل که در اختیار داریم، ملاقات با نجس حاصل شود)، که حکم در این آب، نجاست است.

جز اینکه ظاهر عبارات مشهور در ما نحن فیه (یعنی حکم به طهارتی که صاحب فصول در این آبی که تقدّم و تأخرش مشکوک است قائل شده) به طهارت است، بلکه سید مرتضی بر این حکم، ادّعی اجماع کرده است. (کجا؟)

آنجا که استدلال کرده است به اجماع بر پاکی آب کَرّی که نجاست در آن دیده می شود، و لکن تقدّم وقوع ملاقات با نجس، بر کریت آن معلوم نیست، بر اینکه اگر آب نجس به کر برسد (و یا به تعبیر دیگر کریتش تمام شود) در زوال نجاست از آن کافی است.

و لکن فاضلان (یعنی علامه و محقق) و غیر این دو از جمله حرّ عاملی در مدارک و محقق سبزواری در ذخیره، مطالب سید مرتضی را ردّ کرده اند به اینکه:

حکم به طهارت این آب کَرّ ملاقی نجس در اینجا، به خاطر شک در ثبوت نجاست است، چرا که، مرجع این شک، شک در مؤثر واقع شدن این ملاقات است و یا غیر مؤثر بودن آن (که در نتیجه استصحاب می کنند طهارت الماء را).

سپس جناب شیخ می فرماید:

اما این مسئله (که این آب را پاک بدانیم یا نجس) مشکل است، (چرا؟)

۱- بنا بر اینکه ملاقات مقتضی انفعال و نجاست است و کریت مانع از آن. و لذا وقتی وقوع به وقوع سبب (یعنی مقتضی) در زمانی است که وجود مانع در آن معلوم نیست، حکم به مسبب (که نجاست این آب است) واجب است (چرا که شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است).

۲- جز اینکه (اگر) اکتفا شود به وجود سبب (یعنی مقتضی)، بدون اینکه عدم مانع، با اصل و یا بالوجدان احراز شود، محل تأمل است (و از این طرف نیز قبول آن مشکل است).

حاصل مطلب در «و قد يفصل فيها...» چیست؟

بیان تفصیلی است که صاحب فصول در این مقام قائل شده است، مبنی بر اینکه:

گاهی تاریخ حدوث یکی از کریت و ملاقات کاملاً معلوم و معین است و لکن دیگری مجهول است.

فی المثل:

۱- یک وقت می دانیم که این آبی که در اختیار داریم، در روز جمعه به حدّ کَر رسیده است.

و لکن نمی دانیم که آیا تا آن زمان ملاقات حاصل شده بود یا نه؟

در اینجا می گوئیم: الاصل، عدم تقدّم الملاقاه علی الکریه، یعنی اصل این است که:

آن موقعی که کریت وجود یافت، ملاقاتی نبود، در نتیجه این آب پاک است.

چرا که ملاقات بعد از کریت مؤثر نیست و موجب انفعال نمی شود.

۲- یک وقت هم تاریخ ملاقات این آب در روز پنج شنبه با نجس ملاقات کرد و لکن نمی دانیم که تا آن روز کَر شده بود یا

نه؟

در اینجا می گوئیم: الاصل، عدم تقدّم الکریه علی الکریه، یعنی اصل این است که:

قبل از ملاقات این آب با نجس، کَریتی وجود نداشته است، در نتیجه این آب نجس است. چرا که ملاقات قبل از کریت مؤثر

است.

پس مراد از «و قد یجهل التاریخان بالکلیه...» چیست؟

این است که: گاهی هم کریت آبی که در اختیار ماست مجهول است و هم ملاقات آن با نجس.

در اینجا چه باید کرد؟

صاحب فصول می فرماید اگر تاریخ کریت و ملاقات هر دو مجهول باشد، باید دو اصل جاری نمود:

۱- الاصل عدم تقدّم الکریه علی الملاقاه.

۲- الاصل عدم تقدّم الملاقاه علی الکریه.

به عبارت دیگر: اصل عدم تقدّم هر یک نسبت به دیگری قابل جریان است، چنانکه اصل تأخّر هر یک به معنای حدوث آن در زمان حدوث دیگری قابل جریان است.

ص: ۲۲۹

آیا به نظر صاحب فصول اجرای دو اصل در اینجا تعارض نمی کنند؟

خیر، ایشان نتیجه اجرای این دو اصل را تقارن می داند و می فرماید:

باید حکم کنیم به اینکه ملاقات و کریت هر دو، در آن واحد هم زمان باهم ایجاد شده اند، و نتیجه این تقارن، طهارت این آب است، چرا که ملاقات در اینجا بلا تأثیر است.

به فرض هم که به دلیل ملاقات، در انفعال آب شک کنیم، استصحاب می کنیم بقاء طهارت را.

حاصل مطلب در «و فيه: انّ تقارن ورود النجاسة و الکرية موجب لانفعال الماء...» چیست؟

اشکالی است که شیخنا به مطلب صاحب فصول وارد کرده است و آن این است که:

اولاً: با اجرای این اصلها تقارن اثبات نمی شود.

ثانیاً: برفرض اثبات تقارن از شما می پرسیم که تقارن، طهارت را نتیجه می دهد یا نجاست را؟

باید بگویید: نجاست را. چرا؟

زیرا آبی که با نجس ملاقات می کند، تنها در یک صورت پاک است و لذا در دو صورت دیگر نجس است.

آن یک صورت کدام است؟

این است که: آب قبلاً کَرّ بوده باشد و سپس با نجس ملاقات کند. چرا؟

زیرا حدیث می گوید: اگر آب به حدّ کَرّ برسد، چیزی آن را نجس نمی کند.

به عبارت دیگر:

ظاهر عبارت این است که: عنوان کریت برای آب باید محرز باشد و در این صورت است که اگر ملاقات با نجس صورت گیرد، مؤثر واقع نمی شود.

و لذا در دو صورت ملاقات این آب با نجس مؤثر واقع می شود:

۱- یکی اینکه امر نجس با آب قلیل ملاقات کند، و لو بعدا این آب به حدّ کَرّ برسد.

۲- یکی اینکه در زمان ملاقات نجس با آب، آب به کریت برسد، که این همان تقارن است.

پس: در هر دو صورت این آب محکوم به نجاست است.



به عبارت دیگر:

در اینجا: ملاقات مع الکثریه حادث شده است و عنوان آب کثر برای ما محرز نیست و لذا مانع از تنجس که کریت باشد، مشکوک است.

البته راه حل در اینجا همان دو وجهی است که در پایان مثال دوم گفته آمد، فراجع.

پس مراد از «الآن ظاهر المشهور فیما نحن فیہ الحکم بالطهاره...» چیست؟

ص: ۲۳۰

این است که: رأی مشهور نیز مساعد و مؤید قول صاحب فصول است، چرا که آنها نیز حکم به طهارت آب مزبور می کنند.

چرا مشهور حکم به طهارت چنین آبی کرده است و حال آنکه نتیجه اجرای دو اصل تقارن است؟ آیا از همین وجهی است که صاحب فصول آن را تصوّر کرده و یا به جهتی از آن دو وجه قبلی است؟

به نظر می رسد که مشهور نیز به همان مقتضی و المانع رجوع کرده و چون در آنجا در یک وجه از دو وجه مورد نظر، حکم به طهارت آب شده بود، در اینجا نیز، حکم به طهارت این آب کرده اند و نه بر اساس گمان و تصوّر صاحب فصول.

به عبارت دیگر می گویند: این آب اوّل پاک بوده است، و از آنجا که ما نمی دانیم آن ملاقات این طهارت را برطرف کرده است یا نه؟ استصحاب می کنیم طهارت آن را.

یعنی حکم می کنیم به اینکه این آب همان طور که قبلاً پاک بوده است، اکنون هم پاک است و این ملاقات مؤثر واقع نشده است.

پس غرض شیخ از «لکنه یشکل...» چیست؟

این است که: حکم به طهارت چنین آبی، چه از آن نظر که صاحب فصول فرمود و چه از این نظر که مشهور فرمود، مشکل است. چرا؟ زیرا:

۱- از یک طرف باید بگوییم که این آب نجس است، چرا که ملاقات مقتضی نجاست است، مانع هم در برابر این مقتضی کثر بودن است، ما نیز شک داریم که کثر بوده است یا نه؟ شک نیز به منزله علم به عدم المانع است:

در نتیجه: مقتضی موجود، مانع هم مفقود، پس این آب محکوم به نجاست است.

۲- از یک طرف هم گفته می شود: ملاقات مقتضی نجاست است، لکن مقتضی علت تامه نیست، و در صورتی می تواند مؤثر واقع شود که مانعی در برابرش وجود نداشته باشد، و حال آنکه ما در اینجا شک داریم که آیا مانعی وجود داشته یا نه؟

یعنی: نمی شود گفت که شک به منزله علم به عدم المانع است، بلکه شک در مانع، شک در مانع است، به چه حسابی شما می گوید به منزله علم به عدم المانع است، خیر باید نبودن مانع را احراز نمود.

بنابراین: از آنجا که ملاقات مقتضی نجاست است، ما هم در وجود المانع و یا عدم آن شک داریم، نمی توانیم آن گونه که شما مشهور فرمودید، طهارت این آب را استصحاب کنیم. پس نیکو بیندیش.

الثانى: أن لا- يتضرّر بإعمالها مسلّم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته.

فإنّ إعمال البراءة فيها يوجب تضرّر المالك، فيحتمل اندراجه فى قاعده «الإتلاف»، و عموم قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار»<sup>(١)</sup>، فإنّ المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع، و إلّا فالضرر غير منفيّ، فلا علم حينئذ و لا ظنّ بأنّ الواقعه غير منصوبه، فلا يتحقّق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ، بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعىّ بالضارّ، و لكن لا يعلم أنّه مجرّد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغى له تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصّحح.<sup>(٢)</sup>

و يرد عليه: أنّه إن كانت قاعده «نفى الضرر» معتبره فى مورد الاصل لا يوجب رفع اليد عن الأصل.

و المعلوم تعلّقه بالضارّ فيما نحن فيه هو الإثم و التعزير إن كان متعمّداً، و إلّا فلا- يعلم وجوب شىء عليه، فلا- وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة و لو بالصّحح.

و بالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره فى خصوص أدلّه الضرر.

كما لا وجه لما ذكره: من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عباده<sup>(٣)</sup>، بناء على أنّ المثبت لأجزاء العباده هو النصّ.

ص: ٢٣٢

---

١- الوسائل ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣، ٤ و ٥.

٢- الوافية: ١٩٣-١٩٤.

٣- الوافية: ١٩٥.

فإنَّ النَّصَّ قد يصير مجملًا و قد لا يكون نصَّ في المسأله، فإن قلنا بجريان الأصل و عدم العبره بالعلم بثبوت التكليف بالأمر المرّد بين الأقلّ و الأكثر فلا مانع منه، و إلّا فلا مقتضى له، و قد قدّمنا ما عندنا في المسأله.

ترجمه

### دومین شرط اجرای اصل برائت به نظر جناب تونی

این است که: به سبب اعمال و اجرای برائت، مسلمانی ضرر و زیان نکند، مثل اینکه شخصی درب قفس پرنده ای (را که از آن دیگری است و دارای قیمت است) باز کند و در نتیجه آن پرنده پرواز کرده بود، و یا گوسفند (کسی را) حبس کند و در نتیجه بزّه (و یا بزغاله) آن بمیرد، و یا اینکه مردی را (در حالت بازداشت) نگه دارد و در نتیجه اسبش فرار نماید. چرا؟

زیرا اجرای برائت در این موارد، موجب ضرر کردن مالک می شود (و لذا مانع از اجرای برائت در اینجا) اندراج (و مشمول واقع شدن این ضرر است) در تحت قاعده اتلاف، و عموم این سخن امام علیه السلام که: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام. (چرا؟)

زیرا که مراد از ضرری که در این گفتار نفی شده، ضرری است که جبران شرعی نسبت به آن انجام نشود، و الّا (اگر مقصود از نفی ضرر، ضرر از حیث شرعی نباشد که) رخداد ضرر، منتفی نیست (بلکه روزانه هزاران ضرر در زندگی مردم حادث می شود).

بنابراین: علم و همچنین ظنّ وجود ندارد که واقعه ای که نسبت به آن، اصل برائت اجرا می شود، واقعه غیر منصوص بوده و حکم شرعی آن بیان نشده باشد (و دلیل اجتهاد ندارد و نوبت به برائت می رسد، خیر این گونه نیست).

بر این اساس شرط اساسی تمسّک به اصل که عبارتست از: عدم وجود بیان شرعی و نص در مورد واقعه ای که محل اجرای اصل برائت است، محقق نیست، بلکه قطع و یقین وجود دارد که حکم شرعی به واردکننده ضرر تعلق گرفته است و لکن دانسته نشده حکمی که به واردکننده ضرر تعلق گرفته، فقط تعزیر می باشد، با ضمانت است و یا هر دو باهم (و لذا جرم این ضارّ مردد میان اقلّ و اکثر است).

پس: شایسته است، حتی اگر با مصالحه کردن هم باشد، (چنین کسی) علم به برائت پیدا کند.

## مناقشه شیخ در شرط دوم جناب فاضل

این است که: اگر در مورد اجرای اصل، قاعده نفی ضرر (و من اتلف) معتبر باشد، مثل بقیه دلیل های اجتهادی، حاکم بر اصل براءت (و مانع از اجرای آن) است.

و اگر معتبر نباشد (و ظهوری در ما نحن فیه نداشته و مجمل باشد)، اجرا نکردن اصل براءت و بازماندن از عمل در واقعه، معنا ندارد. و لذا:

صرف احتمال اینکه واقعه در تحت قاعده اتلاف یا ضرر، مندرج است، سبب دست برداشتن از اجرای اصل براءت نمی شود، و حکمی که به وارد کننده ضرر در مورد بحث ما تعلق گرفته، معلوم است که همان گناه و کیفر تعزیر می باشد، به شرط اینکه وارد کردن ضرر، عمدی باشد، و اگر عمدی نباشد، معلوم نیست که چیزی بر او واجب باشد.

بنابراین: واجب بودن تحصیل علم به براءت، حتی به وسیله صلح کردن (هم)، دلیلی ندارد.

حاصل مطلب اینکه:

به طور کلی وجه و دلیل درستی برای تفسیری که جناب فاضل در مورد ادله ضرر (یعنی شرط دوّم) ذکر کرده دانسته نشد (و یا اینکه وجود ندارد).

چنانکه دلیلی برای این مطلب ایشان که فرمود: بنا بر اینکه مثبت هویت عبادات و اجراء آن شارع باشد محل اجرای براءت اختصاص دارد به جایی که شك (ما) در جزء عبادت نباشد، وجود ندارد. چرا؟

زیرا: نصّ گاهی مجمل می شود و گاهی (اصلا) نصّی در این مسئله وجود ندارد. و لذا:

اگر قائل به جریان اصل و عدم اعتنا به علم اجمالی به ثبوت تکلیف به این امر مردّد میان اقلّ و اکثر شدیم، مانعی از اجرای اصل براءت وجود ندارد.

۲- و الاّ اگر (گفتیم که علم اجمالی معتبر است و مستلزم احتیاط اصلا) مقتضی برای اجرای براءت وجود ندارد (تا شما مانع تراشی کنی، بلکه جای احتیاط است) و لذا قبلا در رابطه با این مسئله که جای براءت است یا احتیاط صحبت کرده ایم.

حاصل مطلب در «الثانی: ان لا یتضرر باعمالها مسلم...» چیست؟

بیان دومین شرط از شروطی که جناب فاضل تونی برای اجراء اصل براءت آورده است و آن عبارت است از اینکه:

در صورتی می توان اصل براءت را جاری نمود که از اجراء آن مسلمان دیگری متضرر نشود و آما جای اصل براءت نخواهد بود. فی المثل:

۱- شخصی مرغ و خروسش و یا پرندۀ دیگری را که دارای ارزشی بوده و قیمتی دارد در قفسی قرار داده است، شما می روید و در این قفس را باز می کنید و در اثر این عمل شما، پرندۀ های مزبور پر زده و فرار می کنند.

اگر در این صورت برای شما شک حاصل شود که آیا من ضامن هستم یا نه؟ می توانید اصل براءت جاری کرده، خود را بری ء الدّمه بحساب آوری؟ پس تکلیف آن ضرری که متوجّه صاحب پرندۀ ها می شود چیست؟ و هکذا امثالهم.

بنابراین: چون اجرای اصل در این صورت موجب تضرر مالک پرندۀ ها می شود، ضرر مزبور جلوی اجرای این اصل را می گیرد.

دلیل این شرط از نظر جناب تونی چیست؟

۱- یکی اینکه شاید، علّت و یا دلیل اجتهادیه ای بر ضمان چنین شخصی داشته باشیم که با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل نمی رسد.

به عبارت دیگر: احتمال می دهیم که چنین موردی:

الف: تحت قانون اتلاف باشد که می گوید: من اتلف مال الغير فهو له ضامن

ب: و یا در تحت قاعده لا ضرر قرار بگیرد که می گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

و لذا می گوییم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

چرا؟

زیرا: شرط تمسّک به اصل براءت فقدان نصّ است و لذا از آنجا که محتمل است که این دو قاعده شامل ما نحن فیه یعنی مسئله مورد بحث ما شوند، در تحقیق شرط شک می کنیم، شک در تحقیق شرط، موجب شک در مشروط می شود.

پس: نمی توانیم از اصالت البراءه استفاده کنیم.



جناب شیخ چرا مرحوم فاضل تونی فرمود یحتمل که دو قاعده فوق شامل امثله مزبور شوند و فرمود که قطعا شامل این امثله می شوند؟

سرّ مطلب این است که:

ضرر رسانیدن به غیر بر دو گونه است: ۱. مباشری ۲. تسبیبی.

اتلاف مباشری این است که: شخص بالمباشره و به طور مستقیم مال دیگری را تلف و یا به دیگری ضرر می زند.

اتلاف تسبیبی این است که: خود شخص بالمباشره آن مال را تلف نمی کند و یا خود شخصا به دیگری ضرر وارد نمی کند، لکن سبب تلف مال و یا ضرر به غیر می شود چنانکه در امثله مذکور چنین است.

حال نگرانی جناب فاضل این است که آیا قانون اتلاف و لا ضرر تنها شامل اتلاف و ضرر مباشری می شوند و یا اینکه نه تعمیم داشته و شامل اتلاف و ضرری تسبیبی هم می شوند؟

و لذا: اگرچه قدر متیقن همان اتلاف و ضرر مباشری است و لکن احتمال اینکه شامل دوّمی هم بشود وجود دارد؛ و لذا جناب تونی تعبیر به یحتمل کرده است.

به عبارت دیگر: یک وقت شما با پای خود به ظرف روغن دیگری زده، آن را داخل آب می ریزید این اتلاف بالمباشره است.

لکن یک وقت درب قفس پرنده را به جهت دادن آب و دانه باز می کنید و قصد آزاد کردن پرنده ندارید، لکن او خودش اقدام به فرار کرده، پرواز می کند و می رود.

این اتلاف و یا ضرر بالمباشره نیست، بلکه شما سبب آن شده اید.

حال سؤال این است که:

آیا من اتلاف و لا ضرر شامل این اتلاف تسبیبی هم می شوند یا نه فقط شامل اتلاف و ضرر بالمباشره می شود؟

باید گفت احتمال چنین شمولی وجود دارد و با وجود چنین احتمالی، چگونه می شود اصل برائت جاری کرد و خود را از ضمان خارج کنی؟

و لذا اگر جناب فاضل یکی از شرایط اجرای برائت را عدم تضرر به دیگری دانست برای این است که: شما از پرداخت خسارت فرار نکنی.

حاصل مطلب اینکه: آنجا که دلیل اجتهادی تکلیف ما را روشن می کند، نوبت به دلیل فقهاتی یعنی اصول عملیه نمی رسد.



۲- دلیل دیگر این است که:

این فردی که مرتکب این گونه امور شده است و دیگری را متضرر کرده است، بدون جرم نیست، بلکه جرمی متوجه اوست، لکن ما نمی دانیم که جرمش، تنها عقاب و به تعبیر دیگر استحقاق عقاب اخروی است و یا اینکه جرم وضعی یعنی ضمان هم دارد؟

به عبارت دیگر: نمی دانیم که آیا جرمش اثر تکلیفی یعنی عذاب اخروی است و یا وضعی یعنی همان ضمان است؟

به عبارت دیگر: جرم چنین کسی مردّد میان اقلّ و اکثر است، که اقلّش همان استحقاق عقاب اخروی است و اکثرش، هم استحقاق عقاب است، هم ضمانت.

حال سؤال این است که: مقتضای قاعده اشتغال چیست؟

۱- از آنجا که مورد از موارد اقلّ و اکثر است و علم ما اجمالی، پس اشتغال یقینی است.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینه است.

۳- فراغت یقینه مستدعی اتیان اکثر است.

الف: اکثر را انتخاب کرده می گوئیم: هم عقوبت دارد، هم ضامن مال دیگری است و تعزیر دارد.

مراد از «و یرد علیه...» چیست؟

پاسخ جناب شیخ از ادله مذکور است و لذا در پاسخ به دلیل اول می فرماید:

۱- یا این دو قاعده اتلاف و لا ضرر، ظهور در عمومیت دارند یا ندارند.

اگر ظهور در عمومیت داشته باشند، شامل اتلاف مباشری و تسبیبی هر دو می شوند.

در نتیجه: از آنجا که این دو دلیل اجتهادی حاکم بر اصول عملیه هستند، باید از این ادله استفاده کنید و نمی توانید صحبت از اصل برائت بکنید و بگوئید یکی از شرایط اجرای برائت این است که: دیگری را متضرر نکنید.

به عبارت دیگر: یکی از شرایط اجرای ادله فقهاتی، نبود دلیل اجتهادی است و این یک مطلب مسلم و قطعی است که نه اختصاص به اصل برائت دارد و نه مخصوص قاعده من اتلف است و اگر ظهور در عمومیت ندارند، بلکه ظهور در خصوص مباشری دارند و شامل اتلاف و ضرر تسبیبی نمی شوند، بگوئیم: نسبت به تسبیبی می توان اجرای برائت نمود، چرا که مجرای اصل برائت یا فقدان نص است و یا در صورتی که نصّ اجمال دارد و شامل قدر متیقّن مباشری می شود.

به عبارت دیگر: همان طور که در فقدان نص اصل برائت جاری می شود، همین طور هم در اجمال نص نیز جاری می شود.

یعنی: صرف احتمال اندراج ما نحن فیه در آن دو قاعده موجب نمی شود که بتوانیم از جریان اصل رفع ید کنیم.

پس مراد از «و المعلوم تعلقه بالضمّار فیما نحن فیه ...» چیست؟

پاسخ جناب شیخ به دلیل دوم تونی است مبنی بر اینکه:

این کسی که سبب پرواز پرنده و فرار اسب و مردن بچه گوسفند شد از دو حال خارج نیست:

۱- یا از روی عمد چنین کاری را کرده است که در این صورت هم مستحق عقاب اخروی است، هم ضامن است محکوم به تعزیر دنیوی.

منتهی، حکم وضعی ضامن معلوم نیست چرا که شمول قانون اتلاف، نسبت به اتلاف تسبیبی مشکوک است.

۲- و یا از روی عمد نبوده است که در این صورت، اصل اشتغال ذمه، هم نسبت به ضامن و هم نسبت به تعزیر مشکوک می باشد.

یعنی: اشتغالی نیامده است تا مستلزم تحصیل برائت یقینیه باشد، و لو با مصالحه کردن.

به فرض هم که اشتغال به ذمه آمده باشد، این اشتغال در دوران بین اقل و اکثر است، و قاعده نسبت به اکثر، چه استقلالی باشد و چه ارتباطی، اجرای اصل برائت است و نه جای احتیاط.

عبارت اخرای این پاسخ چیست؟

این است که: اگر عمل این شخص عمدی نبوده و فی المثل غفله درب قفس را باز کرده است، نه عقاب اخروی دارد و نه جرم دنیوی.

البته بنا بر اینکه من اتلف، ظهور در ما نحن فیه داشته باشد، و الا اگر ظهور در ما نحن فیه داشته و شامل اتلاف سبیبی هم بشود، دیگر نوبت به دلیل فقاهتی یعنی برائت نمی رسد.

بنابراین:

در صورتی که خطاب مجمل باشد، ظهور در ما نحن فیه هم نداشته باشد بدین معنا که اتلاف تسبیبی را شامل نشود، در فرض عدم تعمد، نه جرم اخروی دارد و نه جرم دنیوی.

و اما اگر عمل این شخص از روی عمد بوده باشد، جرم اخروی دارد و لکن جرم دنیوی ندارد.

پس: این شرطی را که جناب تونی در خصوص لا ضرر آورده، ناتمام و غیر قابل قبول است، بلکه حق این است که:

ص: ۲۳۸

اگر در موردی دلیل تام السّند و الدّلاله ای وجود داشته باشد دیگر نوبت به اجرای اصل نمی رسد، چه لا ضرر باشد و چه غیر لا ضرر.

البته؛ اگر پای چنین ادله ای در میان نباشد، جای اجرای براءت است.

پس غرض از «لَمَّا لَا وَجْهَ لِمَا ذَكَرَهُ...» چیست؟

بیان شرط سوّمی است که جناب فاضل تونی برای اجراء اصل براءت قائل شده است و آن عبارتست از اینکه:

شکّ ما در جزء عبادت نباشد و الاّ اگر در جزء عبادت باشد، حق اجراء براءت نداریم.

به عبارت دیگر: مجرای اصل براءت به اموری غیر از اجزاء عبادت اختصاص دارد.

یعنی: نسبت به شروط عبادات و نه اجزاء آنها و همچنین نسبت به امور غیر عبادی از قبیل شرب تنّ و ... قابل جریان می باشد. چرا؟

زیرا: اجزاء عبادت را باید از زبان شارع گرفت چون که توقیفی است. و لذا ما نمی توانیم در هنگام شکّ براءت جاری کرده، تعیین کنیم که نماز نه جزء است و نه ۱۰ جزء و یا اینکه بگوییم ان شاءالله که سوره جزء نماز نیست.

نظر جناب شیخ در رابطه با شرط مزبور چیست؟

می فرماید در این شرط نیز وجهی ندارد. چرا؟

زیرا: گاهی در مورد جزئی از اجزاء یا اصلا نصّی در کار نیست و یا اگر هم در کار باشد مجمل است.

به عبارت دیگر: گاهی در رابطه با مسأله ای یا فقدان نصّ در کار است و یا اجمال نصّ.

حال از شما جناب تونی می پرسیم که در این گونه موارد تکلیف ما چیست و چه باید کرد که دچار عقاب نشویم؟ آیا غیر از اجرای اصول راه دیگری داریم؟

و لذا: در شکّ در اجزاء عبادت که علم ما اجمالی است و مورد از موارد اقلّ و اکثر ارتباطی است:

۱- کسانی که در آنجا یعنی اقلّ و اکثر ارتباطی براءتی هستند، در اینجا نیز براءت جاری کرده می گویند: سوره جزء نماز نیست.

به عبارت دیگر براءتی ها می گویند: این علم اجمالی تحلیل شده است به یک قدر متیقّن که اقلّ است و یک مشکوک به شکّ بدوی که همان اکثر است.

اقلّ را بجا می آوریم و در مشکوک به دلیل قبح عقاب بلا بیان و یا رفع ما لا یعلمون براءت جاری می کنیم.

ص: ۲۳۹

۲- و آنها که احتیاطی هستند، احتیاط کرده، اکثر را بجا می آورند.

- حاصل و خلاصه سخن اینکه:

هیچ یک از شروطی که جناب تونی آورد قابل قبول نیست، چرا که اجراء براءت یک شرط بیشتر ندارد و هو الفحص و الیأس عن الدلیل.

### تلخیص المطالب «حاصل و خلاصه مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ»

جناب شیخ در رابطه با شبهه موضوعیّه گفته شد که علماء اجماع دارند بر اینکه مکلف عند الشکّ فی شبهه الموضوعیّه، نیاز به فحص ندارد و لذا می تواند براءت جاری کند و اقدام به عمل نماید بفرماید انّما الکلام در ما نحن فیه چیست؟

در شبهات حکمیّه است اعم از شبهه وجوبیه و یا شبهه تحریمیّه، حتّی شکّ در مکلف به اقلّ و اکثر، مثل شکّ در تکلیف که به عقیده من جای جریان براءت اند.

منتهی، ما که در اینجا براءتی هستیم، قائل هستیم که تمسک به براءت در اینجا یک شرط دارد و آن فحص از دلیل است یعنی مکلف باید که:

اگر مجتهد است در ادلّه اربعه فحص کند و چنانچه مقلد است به رساله مرجعش رجوع کند چنانچه واجب و غیر واجب را تشخیص داد که هو المطلوب و الا براءت جاری می کند چرا که پای قبح عقاب بلا بیان در وسط است.

دلیل بر این فحص چیست؟

۱- اجماع علماء است بر اینکه مکلف در شبهه حکمیّه ابتدا باید فحص از دلیل کند.

۲- ادلّه ای همچون: فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ\* وَ فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ است که دلالت بر وجوب تحصیل علم دارند.

۳- ادلّه ای که دلالت دارند بر اینکه جاهلی که با حکم خدا مخالفت می کند، مستحقّ عقاب است.

۴- حکم عقل مستقل است به اینکه نابرده رنج گنج میسر نمی شود و لذا باید برای دست یابی به احکام الهی تلاش نمود. و لذا مکلف اگر تلاش نکند معذور نخواهد بود.

۵- علم اجمالی کبیر است، یعنی هر مسلمانی بالاجمال می داند که در اسلام واجبات و محرماتی وجود دارد که باید به آنها دست پیدا کنند.

این علم اجمالی کبیر دلیل است بر اینکه شما اول باید به فحص از احکام و یا ادله احکام پردازی، اگر نیافتی آنگاه براءت جاری کنی.

جناب شیخ اگر اشکال شود که این علم اجمالی کبیر نه تنها فحص را بر مکلف واجب می کند بلکه بعد الفحص و الیاس از دلیل حکم به احتیاط می کند و لذا هنگام شک در وجوب ظهر یا جمعه اگر دلیلی بر یک طرف پیدا نکرد، باید احتیاط کند و هر دو را بخواند به خاطر اینکه علم اجمالی مستلزم احتیاط است، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: این علم اجمالی محدود است و نه نامحدود، و لذا حدودی دارد و آن این است که:

اجمالا- می دانیم واجباتی وجود دارد و محرماتی چنانچه فحص کنیم خدای تعالی ما را راهیابی می کند تا که به این احکام دست پیدا کنیم.

به عبارت دیگر:

۱- لو تفحصنا وجدناها، و اذا تفحصنا و لم نجد، خرج هذا المورد من ذلك المحدوده.

۲- وقتی مشتبهی از اطراف علم اجماع خارج شد، تبدیل می شود به شک بدوی.

در شک بدوی هم، براءت جاری می کنیم.

جناب شیخ پاسخ مذکور قابل اعتراض نیست؟

چرا قابل اعتراض است، چرا که علم اجمالی محدود نیست، چون نمی توان علم اجمالی را محدود کرد به اینکه در اسلام واجباتی هست و محرماتی که اگر فحص کنیم به آنها دست پیدا می کنیم.

بله، ما اجمالا- می دانیم که در اسلام واجباتی هست و محرماتی و لکن این احکام پخش است در وقایع بسیاری که پس از فحص تاره می یابیم و تاره خیر.

از این گذشته این گونه نیست که وقتی به تفحص پرداختیم اگر پیدا نکردیم، مورد از اطراف علم اجمالی خارج شود.

هیچ آیه و روایتی دلالت ندارد که اگر شما در ظهور واجب است یا جمعه تفحص کرده دلیلی بر یک طرف نیافتی، مورد از اطراف علم اجمالی خارج شود. خیر علم اجمالی محدود به چنین حدودی نیست.

جناب شیخ نظر تان راجع به اصل دلیل پنجم چیست؟

این است که: بله این علم اجمالی در صدر اسلام و در زمانی که هنوز احکام اسلام به اندازه کافی پخش و منتشر نشده بود وجود داشت و مکلف باید فحص می پرداخت و چنانچه بعد





الفحص از دست یابی به دلیل مایوس می شد، به جریان برائت تمسک می جست و یا اینکه قبل از فحص احتیاط می کرد.

لکن این علم اجمالی در روزگار ما تبدیل شده است به شک بدوی، چرا که واجبات و محرمات توسط فقها اجتهاد و استخراج شده اند، و آن علم اجمالی که شما مدعی آن هستید اکنون تبدیل شده است به علم تفصیلی، یعنی:

اگر در صدر اسلام از شما می پرسیدند که آیا شما علم اجمالی دارید به واجبات و محرمات کثیر؟

شما می گفتید بله، من گمان می کنم که فی المثل حدود ۱۰۰۰ واجب و حرام وجود داشته باشد.

اما اکنون این میزان از محرمات و واجبات و بلکه چند برابر آن را استخراج کرده و در رساله ها نوشته اند.

پس اکنون دیگر علم اجمالی وجود ندارد بلکه هرچه که هست شک بدوی است.

یعنی: اینکه شرب تنن حلال است یا حرام؟ شک بدوی است و یا اینکه دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ شک بدوی است.

بنابراین:

امروز دیگر از علم اجمالی خبری نیست تا که شما آن را دلیل بر وجوب فحص قرار دهید، خیر منحل شده است به شک بدوی، و لذا دلیل مزبور مردود است.

در نتیجه: عمده ترین دلیل بر وجوب فحص وجه و یا دلیل چهارم است که می گفت:

حکم عقل مستقل این است که: احکام خدا به طریق متعارف به دست ما رسیده و طریق متعارف هم نیازمند فحص است.

جناب شیخ اگر کسی فحص نکرده اقدام به جریان برائت کند چه؟ فی المثل مکلف شک کند که شرب تنن حلال است یا نه؟ بگوید ان شاء الله حلال است و مرتکب شود و یا شک در اینکه دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ بگوید ان شاء الله که نه، تکلیف او چیست؟

۱- تاره باید به لحاظ عقاب و مؤاخذه درباره این جاهل صحبت کنیم، و تاره به لحاظ صحبت عبادات که روی اصل برائت انجام داد و معاملاتی که صورت داده است.

جناب شیخ نظر شما در رابطه مکلف مزبور از حیث عقاب چیست؟

به نظر ما، آدم جاهلی که بدون فحص به برائت عمل کرده، صحت عملش بستگی دارد به اینکه در واقع با تکلیف مخالفت شده باشد یا نه؟

اگر عملش مطابق با واقع درآید مخالفت با واقع نکرده، و مسئولیتی ندارد،

فی المثل: شک می کند که شرب تنن حلال است یا حرام؟ می گوید ان شاءالله که حلال است و مرتکب می شود سپس در یوم الحساب مشخص می شود که مثلاً شرب تنن حلال است و ارتکاب او مطابق با واقع بوده، و لذا مسئولیتی نداشته و عقاب ندارد.

و اگر اجرای برائتش مخالف با واقع درآمده مثلاً مشخص شد که شرب تنن حرام بوده است و یا دعاء عند الهلال واجب بوده است، مستحق عقاب است و مجازات می شود، منتهی این عقوبت ندارد؟

به خاطر مخالفت با واقع است و نه برای ترک تعلم.

جناب شیخ چرا در قسمت اول که برائت جاری می کند و عملش مطابق با واقع درمی آید عقوبت ندارد؟

به خاطر اینکه مقتضی عقوبت وجود ندارد، یعنی هرچه شما فکر کنید علتی برای معاقب بودن چنین کسی وجود ندارد.

پس دلیل کسانی که فرد مزبور را معاقب می دانند چیست؟

لحاظ دو مقتضی برای عقاب اوست:

۱- برخی گفته اند فحص نکرده و به تعبیر دیگر ترک تعلم نموده است، گرچه مخالفت با واقع نکرده است، و لذا باید عقاب شود. پس ترک تعلم مقتضی برای عقاب است.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با مقتضی مزبور چیست؟

از آنجا که تعلم واجب نفسی نیست، ترک آن موجب عقاب نیست، بلکه واجب غیری است.

واجب غیری ارشاد و استرشاد، یعنی مقدمه است برای اینکه مکلفین مخالفت حکم خدا نکنند.

مکلف مورد نظر بدون تحصیل علم، عمل کرده است و لکن مخالفت با واقع ننموده است.

پس: مقتضی مذکور بی اثر است.

۲- برخی هم مقتضی دیگری برای مجازات چنین مکلفی را لحاظ کرده اند و آن تجزی است یعنی:

مکلفی که بدون فحص اقدام به اجرای برائت کرده، گرچه به دلیل عدم مخالفتش با واقع معصیت نکرده است و لکن متجزی است، چون که جرئت بر مولی داشته و سوء سریره داشته، و لذا معاقب است.

به عبارت دیگر:



الاقدام على الضرر المحتمل، كالأقدام على الضرر المقطوع.

یعنی: متجری مثل معصیت کار است.

به عبارت دیگر: متجری مثل کسی است که عن علم خودش را به هلاکت می اندازد.

حکم کسی که عن علم خودش را به ضرر می اندازد، عقوبت و مجازات است.

پس: متجری نیز حکمش عقوبت است.

جناب شیخ نظر شما راجع به مقتضی مزبور چیست؟

چنانکه قبلا نیز گفته شد مطلب فوق هم به لحاظ صغروی و هم به لحاظ کبروی قابل مناقشه است:

اما به لحاظ صغروی قابل اشکال است:

چون که اقدام به هر ضرر احتمالی مثل اقدام به ضرر مقطوع نیست، فی المثل:

اگر کسی دست به تجارت بزند آیا احتمال ضرر که ضرر دنیوی است در آن نمی رود؟

قطعا خواهید گفت: چرا احتمال ضرر در اثر بروز حوادث داده می شود، از شما می پرسیم که آیا چنین ضرری عقلا و شرعا ممنوع است؟

خواهید گفت خیر، اگر مردم در امور کسب و تجارت و کار بخواهند به دلیل احتمال خطر اقدام به کار نکنند، شیرازه جامعه از هم می پاشد و زندگی از حرکت می ایستد.

می گوئیم: پس باید قبول کنید که اقدام به ضرر دنیوی مثل اقدام به ضرر مقطوع نیست.

جناب شیخ اقدام به ضرر محتمل اخروی چه؟

بله، اقدام به ضرر محتمل اخروی، مثل اقدام بر ضرر قطعی است.

جناب شیخ پس انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که: درست است که فرد مذکور اقدام بر ضرر محتمل کرده است و لکن خوشبختانه عملش مخالف با واقع درنیامده است و او را دچار ضرر نکرده است، هرچند متجری است. لکن قبح تجری به عقیده ما قبح فاعلی است که فاقد عقاب است و لذا:

ضرر اخروی محتمل، یا مظنون و یا مقطوع، عقاب ندارد بلکه فقط مذمت دنیوی دارد.

پس: مقتضی شما نیز به لحاظ صغروی و کبروی محلّ بحث بوده و موجب عقاب نمی شود.

جناب شیخ اگر مکلف مزبور بدون فحص، براءت جاری کرد و مرتکب شرب تنن شد و یا دعاء عند الهلال را نخواند، و لکن در یوم الحساب معلوم شود که هم شرب تنن حرام است و هم دعاء عند الهلال واجب و عملش مخالف با واقع درآید چه، آیا چنین کسی مستحقّ عقوبت است یا نه؟

ص: ۲۴۴

بله، چنین کسی مستحق عقاب است.

چرا؟ زیرا هم مقتضی عقاب موجود است، هم مانع از آن مفقود.

مقتضی عقاب چیست؟

همان خطاب واقعی اجتناب عن الحرام است که شارع مقدّس فرموده و اگر این آدم فحص می کرد آن را می یافت و لکن فحص نکرده و کارش به مخالفت با این خطاب کشیده شد.

پس مخالفت با این خطاب، مقتضی عقوبت است.

چرا مانع از عقوبت این آدم در اینجا مفقود است؟

زیرا آنچه که ما تصوّر می کنیم که مانع از عقاب باشد، جهل و ندانستن است.

لکن به نظر ما این گونه جهل و نادانی نه شرعا مانع از عقوبت است و نه عقلا چرا؟ زیرا:

۱- يك وقت ندانستن از روی قصور است، بله چنین جهلی عذر است.

۲- يك وقت ندانستن عن تقصیر است، چرا که در اثر فحص نکردن و از روی بی همتی به دنبال تحقیق نرفته و جاهل مانده است و حال آنکه چنین امکانی را داشته است و لذا چنین جهلی، نه عقلا عذر موجه است و نه شرعا.

فذا: المقتضى للعقاب موجود و المانع عن العقاب مفقود.

جناب شیخ پس «رفع ما لا يعلمون» و «الناس في سعة ما لا يعلمون» و ... در اینجا چه کاره اند؟

بله حدیث رفع ما لا يعلمون و ... در رابطه با کسانی است که فحص کرده اند و لکن به ادله دست نیافته اند.

اما: در مقابل (رفع ما لا يعلمون)، فرموده: قف عند الشبهه، و این (قف عند الشبهه و ...) از آن کسانی است که فحص نکرده اند و در مکلف به، دچار شک شده اند که فی المثل ظهر واجب است با جمعه؟ که در اینجا باید احتیاط کند و لو بعد الفحص باشد.

و لذا: هم مقتضی عقاب در حقّ فرد مزبور موجود است، هم مانع از آن مفقود است.

جناب شیخ مشهور گفتند که جاهل مقصّر به خاطر مخالفتش با واقع است و لکن صاحب مدارک و محقق اردبیلی رحمه الله گفتند به خاطر ترک تعلّم است، منظور این دو بزرگوار چیست؟

در سخن این حضرات سه احتمال وجود دارد:

۱- اینکه تعلّم را واجب نفسی دانسته و در نتیجه تارک آن را معاقب می دانند و لذا جاهل مقصّر به خاطر مخالفت با واقع عقاب نمی شود، چرا که مغفول عنه است و مغفول عنه عقاب ندارد.

۲- اینکه تعلّم واجب غیری دانسته و لکن باز هم عقاب به خاطر ترک تعلّم است.

ص: ۲۴۵

۳- اینکه علی الظاهر گفته باشند، عقاب او به خاطر ترک تعلّم است و لکن در واقع منظورشان این بود که عقاب به خاطر مخالفت با واقع است.

چرا؟

به خاطر تعیین تاریخ عقاب، یعنی درست است که عقاب به خاطر مخالفت با واقع است، لکن تاریخ استحقاق این عقاب از زمانی که باید به دنبال تحصیل علم می رفت و نرفت.

به عبارت دیگر: او سال گذشته مکلف شده است و لذا موظف گردیده است که برود و احکام خدا را یاد بگیرد، و لکن نرفته است، و این عدم تعلّم سبب شده است که او سالها و یا چند سال بعد با حکم واقعی خداوند مخالفت کند.

پس: این عقاب به خاطر همان مخالفت با واقع است و لکن تاریخ استحقاق عقاب از همان سال گذشته است که به سن تکلیف رسید.

فی المثل: او امسال مرتکب شرب خمر می شود و لکن در نامه عمل او تاریخ سال گذشته ثبت می شود. چرا که سبب این خطا همان تحصیل نکردن به موقع است.

جناب شیخ پس مراد مشهور از اینکه می گویند عقاب جاهل مقصّر به خاطر مخالفتش با واقع است چیست؟

در کلام مشهور نیز سه احتمال وجود دارد:

۱- اینکه فرد مزبور در زمان ارتکاب به حرام، مستحق عقاب شده و یا می شود، چرا که در زمان ارتکاب به حرام نهی داشته است و لکن با آن مخالفت کرده است.

در نتیجه: تاریخ استحقاق عقاب، حین المخالفت با نهی است.

۲- اینکه استحقاق عقاب چنین کسی تنها به خاطر مخالفت با واقع، یعنی به سبب شرب خمر است. بدون اینکه حین الارتکاب، نهی ای داشته باشد، چرا که نهی متوجه آدم غافل جاهل نمی شود.

پس تاریخ استحقاق عقاب این مرتکب از کی است؟

دو احتمال در پاسخ آنها وجود دارد:

۱- اینکه بگویند، تاریخ استحقاق عقاب او از همان زمانی است که مرتکب مثلاً شرب خمر شده است و تاریخ عقاب را از زمان ترک تعلّم به زمان ارتکاب به عقب بیندازند.

۲- اینکه تاریخ عقاب را جلو انداخته بگویند، از همان زمان ترک تعلّم، چنین عقابی دامنگیر او شده است.





۳- و اما احتمال دیگر اینکه حضرات مشهور تاریخ استحقاق عقاب را جلو انداخته بگویند استحقاق عقاب مربوط به همان زمانی است که ترک تحصیل علم کرده است.

حاصل و نتیجه بحث در احتمالات این دو گروه چیست؟

این است که: اگر مراد حضرات مشهور احتمال سوم در نظر آنها باشد، با احتمال سوم در نظر صاحب مدارک و پیروان او یکی است. یعنی:

۱- صاحب مدارکی که می گویند: العقاب علی ترک التّعلم، مرادش مخالفت با واقع است در همان زمان ترک تعلّم و یا به تعبیر دیگر تحصیل علم.

۲- مشهور هم که می گویند: العقاب علی مخالفت الواقع، مرادشان مخالفت با واقع است در همان زمان ترک تعلّم.

و لذا: بین هر دو گروه توافق حاصل شده می شود. اگرچه تعبیرات متفاوت است.

جناب شیخ کدام یک از سه احتمالی که در کلام مشهور داده شد، رجحان دارد؟

همان احتمال اول که گفته شد، عقاب به خاطر مخالفت با واقع است، چرا که نهی شرعی، حین المخالفه متوجّه این جاهل مقصّر است.

چرا؟

زیرا حضرات مشهور می گویند: الصلاة فی الدار المغصوبه باطل و ان لم يعلم حرمه الغصب.

به عبارت دیگر: فردی در حین نماز نمی داند که غصب حرام است، چرا که نرفته است، احکام الهی را یاد بگیرد، و لذا آمده است و در دار غصبی نماز می خواند، حضرات مشهور هم نماز چنین کسی را باطل می دانند.

به چه دلیل؟ به دلیل اجتماع امر و نهی، یعنی: امر و نهی در عبادت او جمع شده است و عبادتی که امروز نهی در آن جمع شود، باطل است.

جناب شیخ ما هم قبول داریم که به او امر شده است که نماز بخواند، نهی اش را از کجا آورده اند؟ بر او بار کردند، او که نمی داند نهی ای وجود دارد؟

بله، او حین الصلاة، نهی از صلاه در زمین و یا دار غصبی داشته و یا دارد و لکن در اینکه نمی دانسته و یا نمی داند، مقصّر است، چرا که پس از مکلف شدن وظیفه داشت و یا دارد که احکام الهی را یاد بگیرد. و لکن نرفت.

و لذا: امر معلوم با نهی مجهول در هنگام عمل جمع گردید و یا می گردد و عمل او را باطل می کند و این شاهدی است بر

اینکه جاهل مقصّر به هنگام عبادت مستحقّ عقاب می شود.

ص: ۲۴۷

جناب شیخ اگر کسی بگوید که باطل بودن عبادت چنین فردی به خاطر اجتماع امر و نهی در عبادت او نیست، بلکه به خاطر مبعوض بودن عملش می باشد چه؟

به عبارت دیگر اگر بگوید: عمل این شخص با مبعوض بودن در یکجا جمع شده است چرا که تصرّف در ملک غیر قبح ذاتی دارد و لو او نداند، نه اینکه با منهی عنه بودن جمع شده باشد، چرا که او غافل است و نهی متوجّه غافل نمی شود، چه پاسخ می دهند؟

می گویند: خیر، باطل بودن نماز این فرد، به جهت اجتماع امر و نهی است و نه به خاطر اجتماع امر و مبعوضیت.

چرا؟ زیرا این حضرات، صلاه من توسط فی ارض المغصوبه را صحیح می دانند؟

چطور؟ فی المثل: شما به مقدار یک ساعت برای خواندن نماز عصرتان تا غروب وقت دارید، دلتان می خواهد که در صحرا و دشت به گردش پردازید، می روید تا به جایی می رسید که خودتان هم می دانید که آن محلّ و یا زمین های آن محلّ غصبی است و نماز خواندن در آنها حرام است، لکن وقت بسیار تنگ شده درحالی که شما در وسط این زمین ها قرار دارید، فرصت برای خروج ندارید. در اینجا شما وظیفه دارید که نمازتان را و لو ماشیا بخوانید، که این را می گویند (صلاه من توسط فی الارض المغصوبه).

خلاصه اینکه: حضرات مشهور نماز مزبور را صحیح می دانند با اینکه در اینجا امر با مبعوضیت اجتماع کرده است.

به عبارت دیگر: شما درحالی که در وسط زمین غصبی قرار گرفته اند، قصد بر خروج دارید و لکن به دلیل تنگی وقت، قدرت بر خروج ندارید، و لذا نهی ندارید و لکن مبعوضیت دارید، که این اجتماع امر بر صلاه و مبعوضیت عمل در زمین غصبی است و لکن نظر حضرات مشهور این است که: نماز شما صحیح است.

بنابراین:

۱- اگر حضرات مشهور صلاه در دار غصبی را در حق آدم جاهل، باطل می دانند به خاطر اجتماع امر و نهی است و نه به خاطر اجتماع امر و مبعوضیت و گرنه باید نماز من توسط را نیز باطل می دانستند و حال آنکه باطل ندانسته بلکه صحیح می دانند.

۲- از این گذشته صلاه من توسط نهی دارد و نه مبعوضیت، بلکه ترخیص دارد.

یعنی: شارع فرموده: نماز بخوان و برو بیرون، که این برو بیرون ترخیص است و این ترخیص، دفع افسد به فاسد است.

و لذا: اگر اجتماع امر با مبعوضیت در نماز شما بود، نمازتان باطل می شود و حال آنکه نمازتان صحیح است، چونکه اجتماع امر با ترخیص است.

حال: اگر کسی عالم به حکم باشد یعنی بداند که نماز در محلّ غضبی درست نیست و لکن جاهل به موضوع باشد، یعنی نداند که آن محلّ غضبی است، و در آن محلّ نماز بخواند نیز نمازش صحیح است، چرا که اجتماع امر با ترخیص می شود و نه نهی.

آیا در اینجا فحص لازم نیست؟

خیر، گفته شد که در شبهه موضوعیه فحص لازم نیست، و لو در غضبی بودن یا نبودن آن محلّ شک بکنند، که در این صورت می گوید ان شاء الله که غضبی نیست و نمازش را می خواند.

جناب شیخ حکم ناسی در اینجا چیست؟

اگر کسی به غضبی بودن داری و یا زمینی علم داشته باشد، و لکن به مرور زمان موضوع یعنی محل را فراموش کرده که غضب است، برود و در آن خانه یا زمین نماز بخواند، نمازش صحیح است. چرا که اجتماع امر است با ترخیص در موضوع.

اما اگر حکم را فراموش کند، همانند جاهل به حکم است و دیگری نمی شود گفت که نمازش صحیح است.

نکته: در رساله های عملیه، ناسی مطلقاً معذور است، چه ناسی حکم باشد و چه ناسی موضوع.

و لکن در جاهل تفاوت قائل شده می نویسند نماز جاهل به موضوع صحیح و لکن نماز جاهل به حکم غیر صحیح است.

جناب شیخ دومین مؤید بر اینکه مشهور احتمال اول در کلامشان را قبول دارند چیست؟

این است که: اگر احتمال سوم را در نظر داشتند، می گفتند: آدم جاهل نباید به خاطر واجبات و یا به تعبیر دیگر عبادات موقتّه عقاب شود، چرا که در این احتمال راهی برای عقاب جاهل مقصّر وجود ندارد. و حال آنکه چنین اعتقادی نداشته بلکه معتقد به عقاب جاهل مقصّراند. پس باید احتمال اول را بپذیرند که یک راه عقابی برای جاهل مقصّر باشد.

مرادتان از پاسخ فوق چیست؟

فی المثل: مکلف جاهلی، به دلیل جهلش، واجبی را که برعهده اش بوده است در وقت خودش انجام نداده است، مثلاً مستطیع بوده و لکن در موسم حج به حج نرفته و یا مکلف به روزه بوده، در ماه رمضان روزه نگرفته است.

حال: بنا بر احتمال سوم، چنین فردی، راه عقاب ندارد، و لکن بنا بر احتمال اول راه عقاب دارد.

چرا بنا بر احتمال سوم راه عقاب ندارد؟

زیرا:

۱- آن وقتی که نماز یا روزه و یا حج را ترک کرده، امر نداشته است، به خاطر اینکه بر اساس احتمال سوم، آدم جاهل امر و نهی ندارد.

۲- و آن وقتی که ترک تعلم کرده، واجبات موقتہ ای همچون، حج و صیام به دلیل عدم استطاعت و یا نرسیدن ماه رمضان واجب نبوده تا بگوئیم عقابش از زمان ترک تعلم شروع شده، بلکه در وقت خودش واجب می شوند. یعنی:

آن زمانی که او ملتفت بود که در اسلام واجبات و محرماتی وجود دارد، برخی از این واجبات به جهت اینکه موقتہ و یا معلقه و یا شرط به دخول وقت و یا استطاعت اند به او تعلق نگرفته بود.

بنابراین: نمی توان گفت که چون امروز، روزه نگرفت، عقابش مربوط می شود به زمان ترک تعلم، مثلاً یک سال پیش.

و لذا: بنا بر احتمال سوم که عقاب به خاطر مخالفت واقع است و لکن تاریخ استحقاقش از زمان ترک تعلم است، راه عقابی برای جاهلی که واجبات موقتہ را در زمان خودش انجام نداده وجود ندارد.

۱- نه در حین مخالفت، چون امر و نهی ای برای او نیست، ۲- و نه در حین ترک تعلم.

چرا که زمان ترک تعلم شامل واجبات موقتہ نمی شود.

یعنی: ما قصد لم یقع و ما یقع لم یقصد.

پس: بنا بر احتمال سوم باید بگویند: جاهل مقصری که واجبات موقتہ را ترک کرده عقاب ندارد، و حال آنکه هیچ کس ملتمز به چنین حرفی نیست.

و لذا باید به همان احتمال اول متوسل شده بگویند: جاهل مقصر از همان ابتدا، امر و نهی دارد و در صورت مخالفت با این امر و نهی عقاب می شود.

جناب شیخ پس تکلیف صاحب مدارک چه می شود که احتمال سوم در قول ایشان با احتمال سوم در قول مشهور یکی شد؟

او نیز ناگزیر است که همچون مشهور از احتمال سوم بگذارد و به احتمال اول در قول خودش تمسک کند که تعلم در آن واجب نفسی است و کاری به مخالفت با واقع ندارد.

یعنی: مکلف باید برود و احکام شرعیّه اش را بیاموزد، و الا، مستحق عقاب است.

جناب شیخ آیا راه دیگری برای استحقاق عقاب جاهل به خاطر ترک موقتات وجود ندارد؟



چرا وجود دارد و آن این است که بگوییم: تعلّم احکام شرعیه بر مکلف واجب است، مطلقاً چه واجبات مطلقه، چه واجبات موقته که مشروط هم نامیده می شوند.

ولی جناب شیخ شما خود فرمودید که تکالیف موقته قبل از حصول شرطشان بر مکلف واجب نیست، پس چطور اکنون می گوید کسی که به سن تکلیف می رسد واجب است که آنها را یاد بگیرد؟

بله، اکنون هم می گوییم که تعلّم تمام تکالیف، چه مطلقه، چه موقته بر انسان مکلف واجب است، منتهی واجب مطلق به اطلاقه متوجه انسان مکلف است و واجب مشروط به اشتراطه متوجه اوست.

زیرا اگر مکلف به موقع تکالیف را یاد نگیرد، در موقع وجوب تکلیف بر او سبب ترک آن تکالیف می شود. و لذا در اینجاست که مخالفت او چه با مطلقات باشد و چه با موقتات، مستحقّ عقاب می شود.

بنابراین:

هم صاحب مدارک هم مشهور می توانند بگویند: جاهل معاقب و مؤاخذ است بر مخالفت واقعیات، چه موقته باشد چه غیر موقته، و تاریخ استحقاق عقابش هم از حین ترک تعلّم است.

در نتیجه: اگر هر دو گروه احتمال اول در قولشان را مدّ نظر قرار دهند می توانند راه عقاب بر مخالفت موقتات را نیز پیدا کنند.

جناب شیخ تاکنون بحث در عقاب الجاهل آن هم در عبادت بود، بفرمایید معاملات و عبادات جاهل به لحاظ صحّت و فساد چگونه است؟

فی المثل: در باب معاملات، اگر مکلفی که جاهل به حکم است،

۱- برود و عقدی را جاری کند و لکن پس از اجرای عقد شک کند که آیا این عقدش صحیح بوده یا نه؟ و یا مؤثر بوده یا غیر مؤثر؟

۲- و یا برود و حیوانی را سر ببرد، لکن پس از آن شک کند که آیا ذبح او شرعی بوده و یا غیر شرعی، حکمش چیست؟

۱- موظّف است که فحص کند، یعنی یا اجتهاد کند و یا تقلید اگر اجتهاد و یا تقلید به گفت که عملش درست بوده که خوب عقد او و یا ذبح او صحیح است و الاّ اگر کشف شود که عقد و یا ذبح او باطل بوده که خوب باطل بوده است.

جناب شیخ اگر مجتهدی با اجتهادش معامله ای را انجام دهد، سپس تبدّل رأی او حاصل شود چه؟

باید عقد را بر اساس رأی بعدی جاری کند، چرا که عقد اولی بر اثر تبدّل رأی او باطل می شود.



چرا؟ زیرا معاملات از قبیل اسباب اند برای مسببات و یا به تعبیر دیگر اگر سبب باشد مسبب نیز هست، نباشد، مسبب هم نیست.

به عبارت دیگر: عقد را شرعی انجام داده باشد، زنی را که مزدوج شده است حلال است، شرعی انجام نداده باشد، آن زن حرام است.

و لذا تفاوتی نمی کند که طرف عالم باشد یا جاهل، مجتهد باشد یا مقلد.

۲- موظف است که تا مسئله منکشف نکرده است، اثری بر آن مترتب نکند.

جناب شیخ اگر جاهل مذکور زنی را عقد کرد، پس از اجرای عقد هم شک کرد و لکن به حرف ما نیز که گفتیم اثری بر آن مترتب نکن گوش نکرد و با آن زن مباشرت کرد چه؟ چون که در اینجا و نگرانی وجود دارد یکی اینکه آیا این عقد شرعی بوده یا نه، یکی هم اینکه آیا این مباشرت حلال بود یا حرام؟

در اینجا نیز بعد الفحص، اگر عقد درست بوده، مباشرت نیز به تبع عقد حلال بوده و حرفی در آن نیست، و لکن در صورتی که عقد غیر شرعی بوده باشد، مباشرت نیز به تبع آن حرام بوده و فرد مذکور معاقب است و هکذا اگر حیوانی را ذبح کند.

جناب شیخ نظر مرحوم نراقی راجع به معاملات چیست؟

قائل به تفصیل شده است و لکن قبل از ذکر تفصیل مقدمه ای دارد که باید بدان پرداخته شود و آن مقدمه این است که: اموری را که شارع سبب قرار داده است برای اموری دیگر، مثلاً عقد و ایقاع را سبب قرار داده است برای نقل و انتقال ملکیت و یا مثلاً قطع اوداج اربعه را سبب قرار داده است بر حلیت لحم گاو و گوسفند و ... و یا استطاعت را سبب قرار داده است بر وجوب حج و یا دلوک شمس را سبب قرار داده است بر وجوب نماز ظهر و ... هر یک دارای:

۱- یک حقیقت واقعیه در لوح محفوظ دارند، مثلاً شارع در لوح محفوظ مقرر فرموده که عقد این چنینی، سبب حلیت زوج و زوجه و یا زوجیت می باشد، و یا اینکه مثلاً ذبح کذابی، سبب حلیت لحم می باشد.

۲- و یک حقیقت ظاهریه دارند و این حقایق ظاهریه، همان اموری است که ادله به ما نشان می دهند، یعنی از طریق اجتهاد و یا تقلید به این حقایق ظاهریه دست پیدا می کنیم.

- چرا از این حقایق به ظاهریه تعبیر می شود؟

چون که ممکن است رأی ما به صواب باشد و ممکن است که به خطا باشد.

بدین معنا که سبب در لوح محفوظ به نحوی مقرر است و لکن شمای مجتهد آن سبب را به نحو دیگری می فهمی، و لذا:

آنکه در لوح محفوظ است می شود حقیقت اولیه، و این را که مجتهد فهمیده می شود حقیقت ثانویه.

در نتیجه: از آنجا که ما در همه جا به حقایق اولیه دسترسی نداریم، باید از حقایق ظاهریه یعنی ثانویه استفاده کنیم.

به عبارت دیگر ما باید بینیم مقتضای ادله ما چیست و ادله موجود به ما چه گفته اند و لذا هرچه از طریق اجتهاد و یا تقلید به دست آمد، مطابق آن رفتار کنیم.

جناب شیخ، تفصیل مرحوم نراقی در رابطه با معاملات جاهل مقصر چیست؟

می فرماید: موضع آدم جاهل پس از انجام معامله ای که انجام می دهد دو جور است:

۱- یک وقت به صحت معامله ای که انجام داده عقیده دارد با اینکه نه مجتهد است و نه مقلد، چرا که این گونه عمل را از دیگران در جامعه یاد گرفته است.

۲- یک وقت هم عقیده اش راجع به معامله ای که انجام داده است متزلزل می باشد بدین معنا که نگران است و شک دارد که آیا این معامله صحیح است یا نه؟

حال: آنجا که معامله را متزلزلا و در جهل بسیط انجام داده است خود دارای دو صورت است:

۱- گاهی واقع مسئله در دست ماست، بدین معنا که حقایق واقعیه مسائل شرعیه در دست علماست، مثل ضروریات دین از جمله، نماز، روزه، حج و ... که حکم هریک، یک حکم واقعی است، و یا اینکه نظر علما نسبت به آن مسائل به صورت قطع است.

۲- و لکن گاهی ظاهر مسئله در دست ماست، که همان مسائل اجتهادی است و به عبارت دیگر واقعیت ۹۰٪ مسائل در دست فقها نیست.

به عبارت دیگر:

آن دسته از مسائل که واقعهشان در دست ماست از مسائل اجتهادیه نیستند و آن دسته از مسائل که واقعهشان در دست ما نیست و ما آنها را از ادله به دست می آوریم مسائل اجتهادیه هستند.

با توجه به مطالب فوق اگر مکلف جاهل معامله ای را متزلزلا- و با نگرانی انجام دهد و مسئله نیز به نحوی باشد که گاهی واقعهش در دست علماست و گاهی ظاهرش در دست علماست حکم هریک از صور سه گانه فوق چیست؟

۱- در فرض اول که جاهل بود و لکن معامله را عن اعتقاد و از روی قطع انجام داد، اشکالی در معامله اش وجود ندارد و صحیح است، چه مطابق با واقع باشد چه نباشد.



زیرا او در اعتقادش مثل مجتهد و یا مقلدی است که عملش را عن اعتقاد انجام می دهد.

۲- و در فرض دوم که جاهل مزبور، معامله اش را متزلزلا انجام می دهد، تا زمانی که وضعیت را با فحص روشن نکنند، نمی تواند اثری را بر این معامله مترتب سازد.

البته برای روشن شدن مسئله، اگر مسئله از مسائلی است که واقعه در دست علماست، باید عملش را با خود واقع بسنجد، در صورتی که مطابق با واقع بوده باشد، معامله اش صحیح بوده و می تواند اثر بر آن مترتب کند و الا اگر مخالف با واقع بوده باشد که معامله اش باطل است.

۳- و امّا فرض سوم که جاهل مزبور معامله ای را متزلزلا انجام داده است و لکن مسئله اجتهادی است، بدین معنا که وضع واقعی مسئله در دست علما نیست، بلکه آنچه از مسئله مورد ابتلا او در دست علماست، وضع ظاهری آن است، در اینجا نیز تا زمانی وضع مسئله را روشن نکرده حق ندارد که اثری بر آن معامله مترتب کند.

اگر فرد مزبور بعد الفحص و بررسی لازم دید که این عملش مطابق با رأی فلان مجتهد است تکلیفش چیست؟

اگر مقلد آن مجتهد نباشد، تطابق مزبور تأثیری بر عمل او نخواهد داشت چرا که در اجتهاد و تقلید، پس از تقلید به عمل فرد ارزش می دهد.

اگر فرد مزبور فردای پس از عمل برود و مقلد آن مجتهد شود چه؟

دو صورت دارد:

۱- گاهی عمل او اثر شخصی دارد، فی المثل نذر کرده است که اگر برادر در فلان کنکور قبول شود، فلان مقدار به فلان فقیر بدهد.

اثر این نذر، در حق خود نادر است، چنانکه اگر زنی را عقد کرده باشد، اثر این عقد مربوط به خود اوست.

۲- گاهی هم عمل او اثر نوعی دارد، مثلاً حیوانی را ذبح کرده تا حلال شود، این حلال بودن یک اثر نوعی است، چرا که هرکس پول بدهد و از گوشت آن بخرد، برایش حلال است.

حال: اگر معامله ای را که این مکلف جاهل انجام داده است و مطابق رأی مجتهدی درآمده اثر نوعی داشته باشد، معامله اش صحیح است و می تواند اثراتش را بر آن مترتب کند.

اما اگر معامله اش اثر شخصی داشته باشد، معلوم نیست که این تطابق عملش با رأی مجتهد برای او اثربخش باشد. چرا؟

زیرا: او امروز به تقلید از آن مجتهد پرداخته است و حال آنکه دیروز عقد را اجرا کرده است.



به عبارت دیگر این سؤال پیش می آید که آیا این تقلید او، عقد دیروز او را در همان دیروز صحیح می کند و یا نه آن عقد را در امروز صحیح می کند؟

اگر عقد دیروز را در همان دیروز صحیح کند، این سؤال پیش می آید که دیروز که مقلد این آقا نبود چگونه تقلید امروزش عقد دیروزش را صحیح می کند؟

و اگر عقد دیروز را در امروز صحیح کند، گفته می شود که عقد یک سری کلمات بود که دیروز صادر شد و رفت چگونه آنچه معدوم شده است، امروز منقلب به صحت می شود؟

خلاصه اینکه: مشکل است که بگوییم که تقلید امروز این شخص، مؤثر واقع می شود در عقد دیروزش.

چرا این حرف را در معاملات که اثر نوعیه دارند نمی زنید؟

به خاطر اینکه در اینجا اثر همگانی است، و لذا خود جاهل هم مقلد نباشد، دیگران که مقلد بوده اند و اثر هم از آن همگان است.

فی المثل: وقتی مکلف جاهل لباسی را در لباسشویی می شوید، تطابق عمل او با رأی یک مجتهد برای مقلدین آن مجتهد، اثرش از همان موقع عمل شروع شده است.

- منشأ این تفصیلات جناب نراقی چیست؟

اعتبارات عقلانیه است، یعنی که از روی ملاحظاتی این تفصیلات را بیان فرموده است نه اینکه آیه ای در رابطه با این تفصیلات نازل شده باشد و یا روایتی در مورد آنها وارد شده باشد.

جناب شیخ نظر شما راجع به تفصیلات مزبور چیست؟

این است که:

اولاً: اینکه ایشان فرمودند اموری را که شارع سبب قرار داده دارای حقایق واقعیه و حقایق ظاهریه هستند، غیر قابل قبول است، چرا که شارع سبب جعل نکرده است.

به عبارت دیگر:

این اسباب شرعیه و به تعبیر دیگر این احکام وضعیه قابل جعل نیستند تا که شارع آنها را جعل کند. آنچه را که شارع جعل فرموده عبارتست از:

الوجوب و الحرمة، و الاستحباب و الکراهه و الاباحه.

بنابراین:

احکام وضعیه مثل: سببیت، شرعیت، مانعیت، قاطعیت، صحّت بطلان، ضمان و ... را، ما از احکام تکلیفیه برداشت می کنیم.

ص: ۲۵۵

فی المثل: شارع مقدّسه فرموده است:

اگر گوسفند را چنین ذبح کنید گوشتش حلال است، این حلال مجعول شارع است و لکن گوسفند شارع نیست، بلکه یک موضوع خارجی است.

پس: آنچه را که شارع جعل فرموده، آن حلال بودن است که آن را مثلاً برده است روی گوشت گوسفند، منتهی ما سببیت را از آن انتزاع می کنیم و می گوئیم: ذبح کذایی سبب للحلیّه.

یعنی: این سببیت مجعول شارع نیست، بلکه انتزاع ذهن ماست.

به عبارت دیگر:

این اسباب حقیقت ندارند تا اینکه شما بگویید دارای حقایق واقعی و حقایق ظاهریه هستند، آنچه حقیقت دارد احکام خمسّه است.

ثانیاً: سلّمنا که ما بپذیریم که شارع یک سری اموری سبب قرار داده است برای یک سری از امور دیگر و لکن اینکه این اسباب دارای حقایق واقعی و حقایق ظاهریه باشند حرف غیر قابل قبولی است، چرا؟

زیرا هریک از این اسباب شرعیّه دارای یک حقیقت هستند به نام حقیقت واقعیّه.

بنابراین:

آنچه را که شما غیر از حقایق واقعیّه می بینید، طریق الی الواقع هستند. بدین معنا که شارع مقدس چیزی را در واقع سبب قرار داده است، حال:

۱- گاهی ما به این سبب واقعی علم پیدا می کنیم منتهی از طریق اجتهاد.

۲- گاهی نیز از طریق تقلید آن را به دست می آوریم.

و لذا این گونه نیست که ما هر آنچه را از طریق اجتهاد و تقلید به دست می آوریم، حقیقت ظاهریه باشد در برابر حقیقت واقعیّه.

جناب شیخ بفرمایید آیا وقتی سبب حاصل شود، مسبب نیز حاصل می شود یا نه؟

بله، در صورتی که سبب حاصل شود، مسبب هم حاصل می شود، و لذا اگر سبب حاصل نشود، مسبب هم حاصل نمی شود.

مرادتان از این مطلب چیست؟



این است که: شما عالم باشید و یا جاهل باشید، مجتهد باشید و یا مقلد باشید، اجتهاد شما قبل از انجام عمل حاصل شود و یا مقارن با انجام عمل واقع شود و یا اینکه مدتی پس از انجام عمل واقع شود، تأثیری در حصول مسبب ندارد.

ص: ۲۵۶

فی المثل: فلان مکلف می رود و عقدی را جاری می کند، اگر این عقد واقعی باشد، یعنی عقدی باشد که مورد نظر شارع است، مسببش نیز به همراهش محقق می شود.

و در صورتی که این عقد و یا به تعبیر دیگر سبب، واقعی نباشد، مسبب نیز حاصل نمی شود.

حاصل مطلب اینکه: آن شروطی را که مرحوم نراقی قائل شده است و می گوید که:

۱- ببینید این مکلف، عملش را عن اعتقاد انجام داده است یا از روی تزلزل.

۲- و یا اینکه فرمود: باید دید که واقع مسئله در دست است و یا اینکه مسئله اجتهادی است.

۳- و یا اینکه فرمود: باید دید که مکلف از اول بوده یا بعدا مقلد شده.

۴- و یا اینکه فرمود: باید دید که اثر خصوصی است و یا عمومی، اگر خصوصی است تقلید بعدی مکلف از مجتهد اثر نداشته و برای او بی فایده است و در صورتی که اثر نوعی باشد، اثر بر آن مترتب می شود.

هیچ یک در صحت یا عدم صحت مسبب تأثیری ندارد، بلکه در صورتی که سبب واقعی باشد، مسبب محقق شده و مطابق با واقع خواهد بود.

جناب شیخ حاصل و نتیجه فکر و نگاه شما به مسئله چیست؟

این است که: وقتی انسان عملی را از روی جهل انجام داد، وظیفه دارد که برود و بررسی کند، ببیند عملش مطابق با واقع بوده است یا نه؟

اگر مطابق با واقع درآمد، از همان اول یعنی با شروع عمل، اثر بر آن مترتب می باشد چه شخصی باشد و چه نوعی. و چنانچه مخالف با واقع درآمد، هیچ اثری بر آن مترتب نخواهد شد.

شیخنا مرادتان از واقع کدام واقع است؟

فرقی نمی کند، چه این واقع را علما بدانید یا اجتهادا و یا از روی تقلید، چرا که هر یک از این ها خود طریق الی الواقع هستند، و شما باید از یکی از این طریق به واقع برسید.

جناب شیخ نظرتان را در رابطه با معاملات جاهل مقصّر دانستیم و لذا بحث خود را در رابطه با عبادات جاهل مزبور مطرح کرده از شما می پرسیم که:

اگر جاهل مقصّر یعنی فرد بدون اجتهاد و تقلید، عبادتی را مطابق با اصاله البراءه انجام داده باشد حکمش چیست؟

فی المثل: نمی دانسته است که نماز (۱۰) جزئی واجب است و یا (۹) جزئی، و لذا نسبت به سوره اصل برائت جاری کرده و

اقل را که (۹) جزئی است بجا آورده است آیا این عبادت از جاهل مزبور صحیح است یا باطل؟

ص: ۲۵۷

اگر این عبادت و یا نماز را که برطبق اصل برائت انجام داده است با قصد قربت انجام داده باشد، برای قبول عبادتش راه امیدی وجود دارد.

و اگر عبادتی را که طبق اصل برائت انجام داده بدون قصد قربت انجام داده باشد باطل است و هیچ گونه امیدی به قبولی عبادتش وجود ندارد.

جناب شیخ کدام جاهل است که عملش را مطابق اصل برائت انجام دهد، قصد قربت هم بکند؟

همان جاهلی که احتمال نمی دهد که سوره جزء نماز باشد، و از آن غفلت دارد، و لذا (۹) جزء را به قصد قربت انجام می دهد و تردید هم در صحت آن ندارد.

منتهی قصد و جهش یا از آنجا که غافل بوده است ناشی شده است و یا از آنجا که به ابویین خود و امثال آنها نگاه کرده دیده که آنها بدون سوره می خوانند، و هکذا.

مرادتان از اینکه برای قبولی عبادت چنین جاهلی راه امیدی وجود دارد چیست؟

این است که: اگر چنین کسی بعداً متوجه شود که نسبت به مسئله غافل بوده است و یا اینکه اشتباه کرده است که در اینجا از والدین متابعت نموده است، باید فحص کند.

اگر عملش مطابق با واقع درآمد، عبادتش صحیح است و دیگر قضا لازم ندارد. اگر عملش مخالف با واقع درآمد باید عملش را از نو بجا آورد، اداء یا قضاء.

جناب شیخ اگر این جاهل متوجه باشد که سوره جزء نماز است و لکن از روی تقصیر یعنی بدون اجتهاد و یا تقلید، اصل برائت جاری کند و یک نماز «۹» جزئی بخواند چه؟

نمازش باطل است، و لو بعداً معلوم شود که عبادتش مطابق واقع بوده است.

چرا؟ زیرا: آدم جاهلی که متزلزل است عبادتش را به احتمال وجه انجام می دهد و نه به قصد وجه و لذا نیتش باطل است و در نتیجه عبادتش باطل.

جناب شیخ مگر شما بارها فرمودید که احتمال وجه برای عبادت کفایت می کند، پس چطور در اینجا می فرمایید چون این فرد عبادتش را با احتمال وجه انجام داده است عبادتش بلافایده است؟

بله، آنجا که می گفتم که احتمال وجه برای صحّت عبادت کافی است، در جایی بود که انجام عبادت با احتمال وجه خودش، احتیاط به حساب می آمد، و حال آنکه در اینجا انجام عبادت با احتمال وجه احتیاط به حساب نمی آید.

جناب شیخ منظورتان چیست؟

این است که: یک وقت آدم جاهل، تنها جهل دارد یعنی فاقد علم است، یعنی نمی داند که مثلاً دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

ص: ۲۵۸

این شک، شک در تکلیف است، در شک در تکلیف، او می تواند براءت جاری کند و دعاء را نخواند.

اما اگر بخواهد احتیاط کند و دعاء را به احتمال وجه بخواند می تواند، یعنی:

اگر این کسی که قادر بر اجرای براءت و نخواندن است، اگر بخواهد که برخیزد و به جای اجرای براءت، دعا را به احتمال وجه بخواند، می تواند، و لذا می شود احتیاط و اطاعت.

اما:

در ما نحن فيه جاهل مزبور، اقل را به احتمال وجه بجا آورده و یا می آورد، با اینکه اجمالا می داند که یا اقل (یعنی نماز ۹ جزئی) واجب است و یا اکثر (یعنی نماز ۱۰ جزئی).

حال:

سؤال این است که: آیا در اینجا انجام اقل احتیاط است و یا انجام اکثر؟

خواهید گفت انجام اکثر، یعنی وقتی اجمالا می داند که یا اقل واجب است و یا اکثر و لکن از روی بی اعتنایی اقل را انجام می دهد، دیگر احتیاط بحساب نمی آید.

جناب شیخ ذکر چه نکاتی در اینجا لازم است بفرمایید؟

بله، در مباحث گذشته وقتی راجع به عقاب الجاهل بحث می کردیم گفتیم که اگر آدم جاهل عن تقصیر یعنی بدون اجتهاد و تقلید براءت جاری کند، در صورتی که بعد الفحص معلوم شود که عملش مطابق با واقع بوده است، معاقب نخواهد بود و لکن اگر خلاف واقع در آمد مؤاخذه می شود.

فی المثل: نمی داند که شرب تنن حلال است یا حرام؟ بدون فحص براءت جاری کرده، مرتکب شرب تنن می شود، شما می پرسید که آیا این فرد عقاب دارد یا نه؟

می گوئیم: یا شانس:

اگر در واقع حلال بوده که خوب مشکل ندارد و عقاب نمی شود و لکن اگر در واقع حرام بوده باشد، مؤاخذه می شود.

جناب شیخ مرادتان از واقع چیست آیا واقع اولی است یا واقع ثانوی؟ به عبارت دیگر مرادتان از واقع لوح محفوظ است و یا توضیح المسائل مجتهد؟

چهار احتمال در اینجا داده شده است:

۱- برخی گفته اند مراد از واقع همان لوح محفوظ است، بدین معنا که حساب چنین کسی واگذار می شود به روز قیامت.



اگر شرب تنن حلال در آمد هیچ، اگر هم حرام در آمد که عقاب خواهد شد.

به عبارت دیگر: اگر در لوح محفوظ نوشته است که شرب تنن حلال جاهل مزبور عقاب ندارد و لو در توضیح المسائل نوشته باشد حرام.

و چنانچه در لوح محفوظ نوشته است که شرب تنن حرام، چنین کسی عقاب دارد و مؤاخذه می شود و لو در توضیح المسائل نوشته باشد حلال.

۲- برخی نیز بر این اعتقادند که آن واقع اولی یعنی رأی موجود در لوح محفوظ ملاک نیست، بلکه ملاک آن واقعی است که در دست مجتهد است، یعنی:

اگر در توضیح المسائل نوشته است شرب تنن حلال، جاهل مزبور عقاب ندارد و لو در لوح محفوظ نوشته است حرام.

و اگر در توضیح المسائل نوشته است حرام، این فرد عقاب دارد و لو در لوح محفوظ نوشته است حلال.

۳- برخی بر این اعتقادند که ملاک عقاب چنین کسی این است که: در یکی از این دو یعنی لوح محفوظ و توضیح المسائل نوشته باشد حرام و لو در دیگری نوشته باشد حرام، چنین کسی معاقب بوده جایش در دوزخ است.

یعنی: آدمی که بدون فحص، عن تقصیر برائت جاری کرده و اقل را انجام داده است اگر در لوح نوشته باشد که کار این فرد حرام، معاقب است و لو در توضیح المسائل نوشته باشد حلال و یا بالعکس.

۴- برخی هم برعکس نظر قبلی گفته اند: اگر در یکی از این دو یعنی لوح و رساله نوشته باشد که شرب تنن و یا اتیان نماز ۹ جزئی حلال، فرد مزبور اهل نجات است و لو در دیگری نوشته باشد حرام.

پس در چه صورت این آدم معاقب است؟

در صورتی که در هر دو بنویسند که حرام و آما اگر در یکی از این دو نوشته باشند که حلال برای رهایی این آدم از عقاب کفایت می کند.

جناب شیخ در بحث وجوب تفحص جهت تحصیل و کشف حکم شرعی، گفته شد که:

اگر کسی حکم شرعی چیزی را نمی داند، و در حالی که قدرت بر تحقیق دارد، تحقیق و تفحص نکند و به چیزی عمل کند که موافق با اصل برائت باشد، از حیث عقوبت و بقیه آثار؛ معذور نخواهد بود.



به عبارت دیگر: جاهل مقصّر با آدم عالم عامد، فرقی ندارد، یعنی همان طور که اگر کسی عالما عامدا حرامی را مرتکب شود، معاقب است، جاهل مقصّر نیز اگر از روی جهل به حکم حرامی را مرتکب شود معاقب است.

به عبارت دیگر:

۱- همان طور که اگر کسی عالما عامدا معامله فاسدی را انجام دهد بی اثر است، جاهل مقصّر نیز اگر معامله فاسدی را انجام دهد بی اثر است.

۲- و همان طور که اگر کسی عالما عامدا عبادتی را به صورت باطل انجام دهد، اعاده و قضا بر او لازم است، جاهل مقصّر نیز اگر عبادتی را باطل انجام دهد باطل بوده و اعاده و قضاء بر او لازم است و هکذا ...

لکن فقهای امامیه دو مورد را از این حکم کلی استثنا کرده اند بفرمایید این دو مورد چیست؟

یکی اشتباه قصر و اتمام است، بدین معنا که اگر کسی که باید نمازش را شکسته بخواند آن را تمام بخواند.

یکی هم اشتباه جهر و اخفات است، یعنی کسی که می باید نمازش را بلند بخواند، لکن آهسته بخواند و یا بالعکس. (۱)

حکم حضرات فقها نسبت به این دو مسئله چیست؟

این است که: اگر جاهل مقصر اشتباه کرد معذور است و لکن مؤاخذه دارد.

منظور از این معذوریت چیست؟

عبارت آنها ظهور در این دارد که منظور از این معذوریت، معذور بودن از حیث حکم وضعی، یعنی همان صحت است، و نه به لحاظ حکم تکلیفی.

یعنی چه؟

یعنی اگر نماز جهری را به صورت آهسته خواند و یا بالعکس، نمازش صحیح است و وجوب فعل ساقط می شود؛ و لکن از جهت مؤاخذه و کیفر معذور نیست. و این همان چیزی است که دلیل معذوریت جاهل مقصّر نسبت به این دو مسئله نیز مقتضی آن است.

جناب شیخ برخی گفته اند تفکیک آثار عمل جاهل مقصّر نسبت به دو مسئله مذکور از حیث حکم وضعی و حکم تکلیفی، مستلزم شبهه و اشکالی است، این شبهه و اشکال چیست؟

به طور خلاصه این است که می گویند:



۱- اگر جاهل مقصّر از حیث حکم تکلیفی معذور نیست پس لازم است که تکلیف او نسبت به وظیفه واقعی که همان قصر است، باقی باشد.

۲- آن نماز کاملی را که بجا آورده اگر مأمور به نیست، چگونه مسقط تکلیف است؟

و اگر مأمور به است، چگونه امر به آن، با فرض وجود امر به قصر خواندن نماز جمع می شود؟  
به عبارت دیگر:

عدم معذوریت جاهل مقصّر به لحاظ حکم تکلیفی، نشان دهنده این است که: تکلیف واقعی که همان قصر است به او تعلق گرفته است، یعنی القصر واجب.

حال سؤال این است که:

آیا این نمازی را که جاهل مقصّر به صورت تمام خوانده است، امر داشته است یا نه؟

اگر امر نداشته است، و چیزی که باطل است، اعاده و قضا دارد.

و اگر امر داشته است، مستلزم امر به ضدین است.

زیرا: از یک طرف قصر واجب بوده، از طرف دیگر اتمام، یعنی هم باید قصر بخواند، هم اتمام.

به عبارت دیگر:

باید دو رکعت به شرط لا بخواند، و دو رکعت به شرط شیء.

جناب شیخ راه های دفع این اشکال و یا به تعبیر دیگر حلّ این معما چیست؟

راه های که برای دفع این اشکال تصوّر می شود عبارتند از اینکه گفته شود:

۱- فعلا تعلق تکلیف به وظیفه واقعی، که جاهل مقصّر آن را ترک کرده است، امکان ندارد.

۲- تعلق تکلیف به عملی که انجام گرفته، ممنوع و غیرممکن است.

۳- منافاتی میان تعلق تکلیف به هر دو عمل یعنی قصر و اتمام وجود ندارد.

توجیه راه اول چگونه ممکن است؟

به یکی از صورت های زیر ممکن است:

۱- اینکه ادعا شود که قصر خواندن نماز برای مسافری که حکم مسئله را می داند، واجب است چنانکه در جهر و اخفات نیز چنین است، یعنی بلند یا آهسته خواندن نماز، وظیفه مکلفی است که به حکم مسئله علم دارد.

۲- اینکه گفته شد، معنای ممنوعیت تکلیف فعلی، معذور بودن است.

یعنی: جاهل بودن نسبت به این مسئله (یعنی قصر و اتمام و جهر و اخفات) همانند جاهل بودن نسبت به موضوع است، که جاهل را معذور می سازد و حکمی ظاهری پیدا می کند.

ص: ۲۶۲

اما: نسبت به جاهل مقصّر در مسئله مذکور، اگرچه خطایی که مشتمل بر حکم ظاهری باشد متوجّه او نشده است (برخلاف جاهل به موضوع)، لکن او بی نیاز از آن خطاب است.

زیرا معتقد است که در واقع، نماز کامل بر او واجب است.

۳- اینکه، بر اساس رأی که قبلا از صاحب مدارک و دیگران ذکر شده گفته شود به جهت غفلت نسبت به واقع، تکلیف به واقع ندارد و اگر مجازات می شود به جهت عدم فراگیری احکام است.

بنابراین: شکسته خواندن نماز بر او واجب نیست، چرا که از آن غافل است و لکن به جهت آنکه در زائل کردن غفلت از خودش تلاش نکرده مؤاخذه می شود.

۴- اینکه او مکلف به حکم شرعی و واقعی می باشد؛ و لکن به جهت غفلت، خطاب به واقع، نسبت به او قطع شده است. چرا؟ زیرا خطاب و انشاء حکم شرعی نسبت به عاجز قبیح است، اگرچه عجز با سوء اختیار او باشد.

بنابراین: او در هنگام غفلت، بابت بجا نیاموردن نماز قصری، مجازات می شود؛ و لکن آن تکلیف واقعی، مأمور به نیست تا با فرض وجود امر و فرمان نسبت به تمام خواندن نماز، اجتماع دو امر حاصل آید.

نظر مشهور در این رابطه چیست؟

صور مذکور ظاهر فتوا و نظر مشهور است،<sup>(۱)</sup> زیرا آنچه از ظاهر فتوای ایشان فهمیده می شود این است که:

تکلیف (جاهل مقصّر) به حکم واقعی باقی است، و لذا نماز کسی که به حرام بودن غضب جاهل است را باطل می دانند، چرا که نهی از غضب متوجّه جاهل نمی بود، و جهی برای بطلان نماز وجود نداشت.

جناب شیخ توجیه راه دوّم جهت دفع اشکال مزبور چیست؟

این است که بگوییم:

در این صورت اعتقاد به وجوب خواندن نماز تمام، به جای واجب واقعی ممتنع نمی باشد.

البته گاهی هم بجا آوردن غیر واجب، موجب فوت و از دست رفتن واجب می شود، که در این صورت، بنا بر اینکه امر به چیزی دلالت بر نهی از ضدّ آن بکند، انجام غیر واجب حرام خواهد بود، چنان که در آخر وقت، بجا آوردن نماز تمام، مستلزم از دست رفتن نماز قصر می باشد و حرام است.

جناب شیخ آیا راه دوم صحیح است؟

---

١- شرايع الاسلام، ج ١، ص ٧١؛ مفتاح الكرامه، ج ٢، ص ١٩٩.

خیر، مردود است. چرا؟ زیرا:

۱- آنچه از ادله ظاهر می شود این است که: آنچه بجا آورده شده یعنی نماز تمام، در حق جاهلی که تعلم را ترک کرده و مقصیر است، مأمور به می باشد؛ مثل روایتی که در جهر و اخفات وارد گردیده که امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «تَمَّتْ صَلَاتُهُ»<sup>(۱)</sup>، و مثل روایاتی که دلالت دارند بر اینکه مکلف وظیفه خود را انجام داده است.

۲- و در مواردی که غیر واجب بدل از واجب واقعی قرار می گیرد، عدم وجوب بدل را منع می کنیم؛ بلکه در آن موارد، ظاهراً امر واقعی ساقط می شود و امر و دستور، به بدل تعلق می گیرد.

جناب شیخ توجیه راه سوم چیست؟

همان چیزی است که مرحوم کاشف الغطاء ذکر فرموده است که عبارتست از اینکه:

تکلیف به تمام خواندن نماز مترتب است بر معصیت شارع به واسطه ترک شکسته خواندن نماز.

چرا؟ زیرا:

شارع او را مکلف به خواندن نماز شکسته کرده، و نماز تمام خواندن، معصیت شارع در انجام تکلیف به نماز شکسته می باشد.

کاشف الغطاء این راه را در مسئله ضد بیان کرده است به اینکه: هم زمان دو واجب وجود دارد که وقت هر دو تنگ است، لکن یکی مهم تر است و دیگری مهم است، و مکلف نسبت به مهم تر، امتثال و فرمانبرداری نمی کند، و مهم را انجام می دهد.<sup>(۲)</sup>

جناب شیخ نظر شما در رابطه با این نظریه چیست؟

این نظریه نیز مردود است، چرا که نظریه ایشان مبتنی بر ترتب یکی از آن ها بر دیگری است، یعنی پس از ترک مهم تر، که موجب تحقیق معصیت است، مهم بر آن مترتب می شود؛ و حال آنکه میان نماز شکسته و تمام چنین ترتبی قابل تعقل و تصور نیست. چرا؟

زیرا تکلیف به نماز تمام، منحصر پس از تحقق معصیت نسبت به تکلیف اول، که نماز شکسته است، و حادث شدن تکلیف دوم، قابلیت تعقل و تصور دارد؛ مثل کسی که نماز با وضو یا غسل را بجا نیاورد، و به سبب تنگ شدن وقت نماز، مکلف به خواندن نماز با تیمم است.

جناب شیخ فرمودید که اجراء اصاله البراءه متوقف بر فحص است، بفرمایید مقدار این فحص چقدر باید باشد؟ و عمده بحث در رابطه با کدامیک از مقلد و مجتهد است؟

١- وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٨٦ ح ١.

٢- كشف الغطاء، ص ٢٧٠.



نه درجه اول ظن کفایت می کند، و نه تحصیل علم لازم است، بلکه باید بینابین باشد.

یعنی باید به قدری ادله را فحوص بکند که برای او اطمینان حاصل شود که دلیلی بر وجوب تکلیف وجود ندارد.

برای حصول این اطمینان در چه اموری باید فحوص کند؟

از آنجا که اعصار و نیازهای درون هر عصر متفاوت است می گوئیم:

۱- در اعصار گذشته لازم بود که اصول اربعه مائه را فحوص کند، چنانکه در زمان ائمه باید به حضور ائمه علیهم السلام می رسید.

۲- در عصرهای بعدی علاوه بر اصول اربعه مائه، کتب دیگر از جمله قسمتی از کتب شیخ صدوق، خصال و امالی و ...

چرا تحصیل علم در این فحوص لازم نیست؟

زیرا فحوص تا تحصیل علم در ادله همه احکام برای یک مجتهد میسر نیست و چه بسا تنها موفق به بررسی چند حکم شده و از بررسی ما بقی احکام باز بماند.

اگر فقیهی دچار چنین مشکلی شده و در عمده مسائل بدون تفحص و تحقیق بماند وظیفه اش چیست؟ آیا می تواند به احتیاط عمل کند؟

خیر، اگر قرار باشد، هر کجا شک می کند، احتیاط کند، برای او عسر و حرج لازم می آید.

آیا می تواند در آن مسائل باقی ماند، از مجتهدی دیگر تقلید کند؟

اگر مشی آن مجتهد در استنباطش مورد رضایت این مجتهد متفحص باشد، امکان دارد که با حصول چند شرط تقلید از او برایش جایز باشد.

۱- در مقدمات، مبانی و طریق اجتهاد موافق باشند.

۲- مجتهد متفحص، خود در تمام مسائل به اندازه اطمینانش تفحص و اجتهاد آنگاه در رابطه با آن مسائلی که امکان دستیابی به دلیل برایش حاصل نشده به آن مجتهد مراجعه کند.

چرا؟ زیرا اگر فحوص نکرده بخواهد از نظر مجتهد دیگر استفاده کند، شک می کند که آیا نظر آن مجتهد دیگر برایش ارزش دارد یا نه؟ که گفته شد: اذا شك في حجيت شيء، الاصل، عدم الحجية.

اگر این مجتهد متفحص مراجعه کرد به مجتهد دیگر و دید که او در آن مسائل براءت جاری کرد، چه؟

متوجه می شود که او نیز فحص کرده و به دلیل نرسیده و لذا تعاضد حاصل می شود.

اگر مراجعه کرد و دید که مجتهد دیگر فتوی به وجوب و حرمت داده است چه؟

ص: ۲۶۵

فتوای او نشان می دهد که به دلیل رسیده است چرا که مجتهد بدون دلیل فتوای به وجوب و یا حرمت نمی دهد و لذا:

در اینجاست که فتوای آن مجتهد برای این مجتهد متفحص مراجع به منزله خبر عادل می باشد یعنی از باب حجیت خبر عادل برای او حجت است.

۳- مجتهد متفحص این احتمال را ندهد که آن مجتهد این فتوای به وجوب و یا حرمت را عن حدس و عن اجتهاد داده است، چرا که خبر عن حدس و اجتهاد حجت نیست.

بنابراین: در صورتی فتوای آن مجتهد برای متفحص مراجع مفید است که بداند او از روی روایت چنین فتوایی را داده است.

حاصل و نتیجه مطلب اینکه:

اگر سه شرط مذکور حاصل نیاید، مجتهد متفحص حق ندارد در آن مسائل از آن مجتهد دیگر تقلید کند، بلکه باید به همان مقدار فحص که خود کرده است قناعت نموده دست به اجرای براءت بزند. این بود مقدار فحص.

نظر جناب فاضل در این رابطه چیست؟

این است که: اگر اجرای براءت از یک طرف کلفت و مشقتی را از دوش ما بردارد و لکن از طرف دیگر ما را زیر تکلیف دیگری برده برای ما زحمت درست کند، نباید جاری شود.

به نظر جناب فاضل جریان براءت ممکن است چه تکلیفی را بر دوش ما بگذارد؟

فی المثل:

۱- وقتی من در انائین مشتهین شک می کنم که آیا این اناء حرام است یا آن یکی و هکذا ...

اگر نسبت به یکی از آن دو براءت جاری کرده بگویم ان شاء الله این یکی اناء حرام نیست و حلال است، از بابت آن خیالم راحت می شود و لکن از طرف دیگر برای من کلفت درست می شود، چرا که باید بگویم آن یکی نجس و حرام است و لذا نباید در چنین صورتی براءت جاری کنم.

۲- مقداری آب قلیل در اختیار من است، از یک طرف مقداری دیگر آب به آن افزوده شده در حالی که من نمی دانم به حدّ کز رسیده است یا نه؟، و از طرف دیگر با امر نجسی ملاقات کرده است.

حال: اگر این آب به حدّ کر رسیده باشد با آن ملاقات منفعل و متنجس نشده است و چنانچه به حدّ کر نرسیده باشد در اثر آن ملاقات، منفعل و متنجس شده است.

و لذا:



اگر من در اینجا یک اصل عدمی جاری کرده بگویم: الاصل، عدم الکریه، نتیجه اش این می شود که آن آب چنانچه قبلا کز نبوده، در اثر افزایش آن مقدار آب هم به کریت نرسیده و در نتیجه با ملاقات نجس، نجس شده است، و لذا دیگر نمی توانم از آن آب استفاده کنم و برای من دردسر حاصل می شود.

خلاصه اینکه جناب فاضل می فرماید:

۱- جریان اصاله البراءه عقلا- و شرعا برای نفی تکلیف جعل شده است و نباید با اجرای آن اثبات تکلیف بشود، که نقض غرض است.

به عبارت دیگر: اجرای این اصل نباید به نحوی باشد که بشود اصل مثبت.

۲- و یا اینکه هدف از اجرای اصاله العدم، تحقق عدم است و نه اثبات وجود یک شیء دیگر.

حال: اگر در انائین مشتبهین، بگویید: الاصل، عدم الکریه، و در نتیجه اثبات کنی که این آب در اثر ملاقات با نجس منفع و متنجس شده است، درست نمی باشد، چرا که می شود اصل مثبت.

جناب شیخنا نظر شما راجع به این شرط جناب فاضل چیست؟

این است که ایجاد تکلیف برعهده ما در اثر اجرای این اصول بر دو گونه است:

۱- گاهی از باب موضوع سازی برای حکم دیگر و یا از باب رفع المانع از حمل یک حکم بر یک موضوع است، که در این صورت اجرای این اصول بلامانع بوده و عیبی ندارد.

فی المثل: شخصی مقداری پول و یا مال دارد که برای رفتن به مکه اش کفایت می کند، لکن او نمی داند که آیا بدهی هم دارد یا نه؟

در اینجا مقتضی برای وجوب حج، یعنی پول موجود است و لکن آیا مانع هم مفقود است؟

اگر مانع هم مفقود باشد که او مستطیع است به مکه می رود، و لکن شک دارد که این مانع وجود دارد یا نه؟

اگر براثت جاری کرده بگویید: اصل این است که: من بدهی ندارم، موضوع المستطیع تکمیل می شود. چرا؟

زیرا: مقتضی که پول است موجود است، اجرای براثت هم، عدم المانع می آورد، موضوع سازی می شود برای حکمی دیگر که همان وجوب حج.

و یا فی المثل:

در مثال دوم از سه مثال جناب فاضل، اگر بگویم: الاصل عدم الکریه، با اجرای اصل عدم در اینجا موضوع سازی کرده ایم

برای انفعال. چگونه؟

ص: ۲۶۷

خودم دیدم که این آبی که در اختیار من است با نجس ملاقات نمود، پس مقتضی برای انفعال و نجس شدن موجود است.

لکن شک دارم که آیا مانعی که همان کر بودن باشد برای این انفعال وجود داشته است یا نه؟

می گویم: الاصل عدم الکریه

پس: مقتضی موجود، مانع هم مفقود، در نتیجه این آب منفعل شده و نجس است.

یعنی: اصاله عدم الکریه، گوشه ای از موضوع را تکمیل کرد، حکم هم که تنجس بود بر آن مترتب شد.

۲- گاهی هم وقتی شما اصل براءت و یا اصل عدم را در یک طرف جاری می کنید، از طرف دیگر ایجاد تکلیف و یا حکمی دیگر می کند، آن هم نه از طریق موضوع سازی و رفع المانع، بلکه از باب ملازمه میان نفی این یکی و اثبات آن دیگری، اعم از اینکه این ملازمه عقلیه باشد، یا شرعیه باشد و یا عادیه.

به عبارت دیگر از طریق علم اجمالی و ملازمه مزبور این حکم دیگر زنده می شود.

فی المثل:

شما نمی دانید که دفن الکافر واجب او حرام؟ بگو الاصل عدم الوجوب.

حال وقتی شما وجوب را نفی می کنید، قطعاً حرمت جایگزین آن می شود. چرا؟

زیرا اجمالا می دانید که دفن کافر یا واجب است یا حرام لکن تفصیلاً نمی دانید کدام یک است.

حال: نفی احد الضدین که لا ثالث لهما مستلزم جایگزینی ضدّ دیگر می شود، که این از باب ملازمه عقلیه است.

از باب ملازمه شرعیه چطور؟ در تبیین آن مثال بزنید؟

فی المثل: اجمالا می دانید که شارع مقدّس یا ظهر را واجب کرده است یا جمعه را، و لکن تفصیلاً نمی دانید کدامیک از این دو است.

حال اگر در اینجا بگویید: الاصل عدم وجوب الظهر، ملازمه شرعی اش این است که: الجمعه واجب، او بالعکس.

از باب ملازمه عادیه چطور؟

فی المثل: شما می دانید که این آبی که در اختیار دارید به حدّ کر رسیده است، و هم می دانید که با نجس ملاقات کرده است، و لکن نمی دانید که اوّل به حدّ کریت رسیده و بعد با نجس ملاقات کرده و یا اوّل با نجس ملاقات کرده و بعد به حدّ کریت رسیده است؟





در اینجا: اگر شما بگویید: الاصل عدم تقدّم الکریه علی الملاقاه، لازمه عادی آن این است که: پس ملاقات مقدم شده بر کزیت.

به عبارت دیگر: وقتی کزیت مؤخر باشد از ملاقات، ملاقات هم مقدم شده است بر کزیت.

جناب شیخ این ملازمه در قالب قضایای کلیه قرار دارد و یا قضایای جزئیه و شخصیه؟

فرقی نمی کند، که در قالب یک قضیه کلیه باشد و یا جزئیه. فی المثل:

نفی احد الضدین لا ثالث لهما، مستلزم اثبات ضدّ اخری، یک قضیه کلیه است.

۲- و یا الاصل عدم تقدم احد الحادثین مستلزم تقدم حادث اخری، یک قضیه کلیه است.

۳- یا در انائین مشتهین وقتی می گوئیم: الاصل عدم نجاسه هذا الاناء، مستلزم نجاسه ذلك الاناء یک قضیه شخصیه است.

آیا اجرای اصل در یک موضوعی حکم را برای همان موضوع ثابت می کند یا برای موضوع دیگر؟

گاهی حکم دیگری را در همان موضوع اثبات می کند و گاهی هم در موضوعی دیگر.

چگونه؟ فی المثل:

۱- وقتی می گوئیم: الاصل عدم الکریه و یا الاصل عدم تقدّم کریه هذا الماء، نتیجه اش این می شود که پس ملاقات مقدم شده است بر کزیت، نتیجه این تقدّم هم، نجس شدن همین آب است که عدم الکریه را روی آن اجرا کردیم.

یعنی: اجرای اصل عدمی روی این آب موجب اثبات حکم نجاست روی همین آب شد.

۲- لکن وقتی در انائین مشتهین می گوئیم: اصل این است که این اناء پاک است، لازمه اش این است که: پس آن یکی اناء نجس است.

یعنی: ما اصل براءت از نجاست را در این یکی ظرف اجرا کردیم، لکن حکم نجاست برای طرف دیگر و یا موضوع دیگر اثبات شد.

جناب شیخ به نظر شما آیا می توان اصول مذکور را در این گونه جاها اجراء کرد یا نه؟

دو صورت دارد که حساب هر صورتی در جای خودش روشن است، یعنی:

۱- اگر هدف شما از اجرای این اصل ها در یک طرف این باشد که برای آن طرف دیگر حکم ثابت کنید، اصل شما می شود اصل مثبت، اصل مثبت را ما حجّت نمی دانیم.

چرا؟ زیرا:

این ها از مقارنات اتفاقیه است و ممکن است که هر دو اناء پاک و یا هر دو اناء نجس باشد.

۲- و اگر هدف شما از اجرای این اصل ها اثبات حکم برای طرف دیگر نباشد، بلکه هدف

ص: ۲۶۹

خود اصل است شما به دنبال نتیجه از خود اصل هستید، اصل مثبت نبوده و اجرای این اصل ها بلا مانع است، لکن چه کنیم که اجرای اصل در اینجا نیز مبتلای به معارض است.

فی المثل:

دو اناء دارید، می گوئید اصل این است که این اناء پاک است و یا اثبات این طهارت به دنبال اثبات نجاست آن یکی اناء نیستید، اصل شما مثبت نیست و لکن اجرای همین اصل در اناء دیگر در تعارض با اجرای آن در این اناء روبرو می شود. یعنی: همان طور که شما می گوئید: الاصل طهاره هذا الاناء، می توان گفت که خیر، الاصل طهاره ذاك الاناء.

و یا همان طور که شما می گوئید: الاصل عدم الكريه، در مقابل می توان گفت خیر الاصل عدم الملاقاه. و لذا چون تعارضاً، تساقطاً.

جناب شیخ حکم آب مشکوک الکریه ای که با نجس ملاقات می کند چیست؟

سه صورت دارد:

۱- تاره این آبی که اکنون مشکوک الکریه است و اکنون ما شک داریم که به کریه رسیده است یا نه؟ سابقاً کز نبوده است.

اینجا جای استصحاب عدم الکریه است، و حال آنکه جناب تونی فرمود، حق استصحاب عدم الکریه را ندارید، چرا که آب محکوم به نجاست شده و باید از آن اجتناب نمود.

به عبارت دیگر ما می گوئیم:

ملاقات با نجس مقتضی تنجس است، مانع هم که کریت است با جریان اصل استصحاب بر داشته می شود، مقتضی هم کار خودش را می کند.

۲- تاره این آبی که اکنون مشکوک الکریه است، سابقاً کز بود، و لکن در اثر برداشته شدن مقداری از این آب است که اکنون در کریت آن شک داریم، از طرفی هم با نجس ملاقات کرده است.

به عبارت دیگر: آبی است مشکوک الکریه، با نجس ملاقات کرده است، اکنون شک داریم که نجس شده است یا نه؟

در اینجا برعکس صورت قبل استصحاب می کنیم کریت آن را، یعنی: این آب کز بود، اکنون هم کز است و یا این استصحاب کریت ایجاد مانع از نجاست می کنیم.

یعنی: ملاقات با نجس مقتضی انفعال است و کریت مانع از آن، با استصحاب کریت ایجاد مانع از انفعال کرده، حکم به طهارت این آب و قابل استفاده بودن آن می کنیم.



۳- تاره هم این آب مشکوک الکریه با نجس ملاقات می کند، لکن یا حالت سابقه ندارد و یا اگر دارد ما از آن اطلاعی نداریم تا اینکه بتوانیم اصل جاری کنیم.

در اینجا دو وجه وجود دارد: یک وجه برای پاک بودن آن، و یک وجه برای نجس بودن آن پس اگر گفته شود که:

۱- این آب با نجس ملاقات کرده است، ملاقات هم مقتضی انفعال و نجاست است.

۲- شک داریم که این آب کز است یا نه؟ یعنی شک داریم که آیا در برابر مقتضی مانعی از انفعال وجود داشته است یا نه؟

برخی بر این باورند که الشک فی المانع بمنزله العلم به عدم المانع است.

برخی نیز معتقدند که الشک فی المانع، لیس بمنزله العلم به عدم المانع.

و لذا:

دسته اول حکم می کنند به اینکه مقتضی موجود و چون شک در مانع به منزله علم به عدم المانع است، مانع هم مفقود، پس این آب نجس است.

۲- دسته دوم می گویند: بله، مقتضی موجود است و لکن شک ما در عدم المانع به منزله علم به عدم المانع نیست.

به عبارت دیگر:

۱- این آب قبل از ملاقات با نجس پاک بود.

۲- با نجس ملاقات کرد و لکن ملاقات به تنهایی مؤثر در انفعال موضوع نیست.

۳- ملاقات مقتضی انفعال است، لکن عدم المانع را نیز لازم دارد.

۴- در اینجا در وجود مانع شک داریم.

پس: استصحاب می کنیم طهارت این آب را.

خلاصه اینکه:

یک وجه نتیجه داد طهارت الماء را و یک وجه نتیجه داد نجاست الماء را.

جناب فاضل در مثال سوم خود چه می گوید؟

می فرماید: آبی در اختیار ماست که می دانیم:

۱- قطعا به حدّ کز رسیده است.

۲- قطعا هم با نجس ملاقات کرده است.

۳- نمی دانیم کریت آن مقدّم است و یا ملاقاتش با نجس؟

ص: ۲۷۱

بنابراین:

اگر کریت مقدم باشد این آب پاک است و چنانچه ملاقات مقدم باشد، این آب نجس است.

در اینجا: شما یا ما حق نداریم که اصاله عدم الکریه جاری کنیم، چرا که این آب محکوم به نجاست شده و شما به زحمت می افتید.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با حکم جناب فاضل چیست؟

به ایشان می گوئیم: خیر، می توانید که اصاله عدم الکریه جاری کنید و در نتیجه حکم به نجاست این آب کنید.

به عبارت دیگر: اصل عدم الکریه جاری کرده، رفع المانع می کنید، در نتیجه مقتضی که ملاقات است، اثر کرده، آب محکوم به نجاست می شود، چه اشکالی دارد.

عیب این مثال چه بود؟

اجرای اصل در یک طرف مواجه می شد با اجرای اصل در طرف دیگر، یعنی که مبتلای به معارض بود.

جناب شیخ آن نکته ادبی مورد توجه شما در بحث تقدم و تأخر چیست؟

این است که: آیا این تقدم در عبارت الاصل عدم تقدم الکریه و یا الاصل عدم تقدم الملاقاه ذاتی بوده و از صفات اصلیه هستند یا اینکه نه از اوصاف انتزاعیه می باشند؟

به عبارت دیگر: آیا هر یک از این تقدم و تأخر، خود از صفات موجوده در خارج هستند و یا اینکه ما آنها را از موضوعات خارجیه انتزاع می کنیم؟

و لذا در پاسخ به این سؤال می گوئیم: این ها از موضوع و یا موضوعات خارجیه انتزاع می شوند.

جناب شیخ، تقدم از کجا و چگونه انتزاع می شود؟

من وجود شیء عدم وجود شیء آخر، فی المثل:

وقتی به خانه آمدم، زید را در خانه دیدم و حال آنکه به خانه نیامده بود و بعد آمد.

و لذا: رؤیت زید تقدم دارد بر رؤیت عمر و بالعکس که تأخر از آن انتزاع می شود.

تقارن از چه امری انتزاع می شود؟

برخی گفته اند: از عدم وجود شیء، حین وجود شیء آخر و به عبارت دیگر:

اصل این است که: آن یکی نبوده است قبل از بودن این یکی و اصل این است که: این نبوده است، قبل از بودن آن یکی، یعنی: نبودن این حین بودن آن و نبودن آن حین بودن این و لذا:

عدم تقدّم در این دو، نتیجه می دهد تقارن را.

ص: ۲۷۲



بنابراین: هریک از این امور از آن موضوعات و یا صحنه های خارجی، انتزاع و برداشت می شوند و از اوصاف اصلیه نمی باشند.

جناب شیخ مرادتان از ذکر این نکته ادبی چیست؟

این است که: وقتی هیچ یک از امور مزبور اصل نبوده و انتزاعی هستند، به لحاظ منشأ انتزاع است که می گوییم: الاصل عدم تقدّم الکریه و یا الاصل عدم تقدّم الملاقاه.

به عبارت دیگر:

۱- وقتی می گوییم: الاصل عدم الکریه، معنایش این است که: الاصل عدم وجود الکریه حین وجود الملاقات یعنی: آن زمانی که ملاقات صورت گرفت، کریت وجود نداشت.

۲- و یا وقتی می گوییم: الاصل عدم الملاقاه علی الکریه، معنایش این است که: حین حدث الکریه. یعنی: آن زمانی که کریت حادث شده بود، ملاقات حادث نشده بود.

جناب شیخ با توجه به مقدمه فوق انما الکلام در اینجا چیست؟

در رابطه با آبی است که به حدّ کثر رسیده، با نجس هم ملاقات کرده، لکن تقدّم و تأخر کریت و ملاقات برای ما معلوم نیست، و لذا:

اگر کریت مقدّم باشد این آب پاک است و چنانچه ملاقات نجس باشد این آب نجس است.

وظیفه مکلف در اینجا چه می شود؟

مشهور گفته اند اجرای اصل عدم تقدّم الکریه در اینجا بلامانع است و لکن بلامعارض نبوده و مبتلای به معارض است. چرا؟

زیرا وقتی مکلف در یک طرف گفت اصل این است که: کریت تقدّم بر ملاقات نداشته است، شما می گویید: نه خیر می توان در طرف دیگر گفت اصل این است که: ملاقات بر کریت تقدّم نداشته است، خلاصه، تعارض، و در نتیجه تساقط.

حال وقتی دست ما از اجرای این دو اصل کوتاه شد وظیفه ما چیست و مشهور چه راه حلی برای ما ارائه می کند؟ آیا باید بگوییم این آب پاک است یا نجس؟

می گویند به سراغ همان دو وجهی می رویم که در مثال قبل بیان نمود، و گفتیم: لکن نمی دانیم که آیا به هنگام ملاقات نجس، مانعی هم بوده یا نه؟

در اینجا می گوییم: الشک فی المانع بمنزله العلم به عدم المانع.

پس: مقتضی که ملاقات است موجود، مانع هم که کریت باشد، مفقود، در نتیجه این آب نجس است.

ص: ۲۷۳

۲- تاره این آب با نجس ملاقات کرده است، لکن ما شک داریم که آیا مانعی از این مقتضی وجود داشته یا نه؟ استصحاب می کنیم طهارت این آب را.

چرا؟ زیرا مقتضی به تنهایی علت تامه انفعال نیست و انفعال آب علاوه بر وجود مقتضی، عدم المانع را هم لازم دارد، که این مانع را ما با استصحاب طهارت آب ایجاد می کنیم.

صاحب فصول نظرش در مورد آب مورد بحث چیست؟

ایشان می گوید:

۱- یک وقت تاریخ احدهما یعنی کریت و ملاقات را می دانیم، یعنی علم داریم که در چه تاریخی این آب به کریت رسیده و یا می دانیم که در چه تاریخی با نجس ملاقات کرده است.

حال: با آنکه تاریخش را می دانیم کاری نداریم، و لکن در آنکه تاریخ وقوعش را نمی دانیم اصله العدم جاری کرده، به نتیجه می رسیم. فی المثل:

می دانیم که این آبی که در اختیار داریم در روز پنج شنبه کز شده، لکن نمی دانیم که تا آن زمان یعنی روز پنج شنبه ملاقات صورت گرفته بوده است یا نه؟ و لذا شک ما در ملاقات است.

در اینجا می گوئیم: الاصل، عدم تقدّم الملاقاه علی الکریه، یعنی این آب در روز پنج شنبه کز بود و لکن تا آن وقت با نجس ملاقات نکرده است.

در نتیجه: این آب پاک است.

و یا بالعکس، تاریخ ملاقات این آب را با نجس می دانیم، لکن تاریخ کریت آن را نمی دانیم.

فی المثل: می دانیم که فلان ظرف آب در روز جمعه با نجس ملاقات کرده، لکن نمی دانیم که تا آن روز کز شده بود یا نه؟ پس شک ما در کریت است، و لذا اصل را در کریت اجرا کرده می گوئیم:

الاصل، عدم تقدیم الکریه علی الملاقاه، یعنی کریتی قبل از ملاقات وجود نداشته است، در نتیجه این آب نجس است.

جناب صاحب فصول اگر تاریخ کریت و ملاقات هر دو مجهول باشد چه باید کرد؟

باید دو اصل جاری نمود:

پس تعارضاً تساقطاً را چه می کنیم؟

الاصل عدم تقدّم الکریه علی الملاقاه و الاصل عدم تقدّم الملاقاه، علی الکریه.

ما از اجرای دو اصل تعارضاً را نتیجه نمی‌گیریم، بلکه تقارن را نتیجه می‌گیریم و لذا می‌گوییم:

نه کریت بر ملاقات مقدم بوده و نه ملاقات بر کریت مقدم بوده است، نتیجه تقارن هم پاکی این آب است، چرا که ملاقات با کز شده است.

ص: ۲۷۴

جناب شیخ رأی شما در این باره چیست؟

اگر از جریان دو اصل عدم تقدّم و اینکه آیا ایجاد اصل مثبت می کند یا تقارن بگذریم، لکن نمی پذیریم که تقارن نتیجه می دهد پاکی را. چرا؟

زیرا: آبی که با نجس ملاقات می کند، تنها در یک صورت پاک است و لکن در دو صورت نجس است، و آن یک صورت هم این است که:

این آب قبلاً کَرّ بوده باشد و پس از کریت ملاقاتش با نجس صورت بگیرد.

چرا؟ زیرا حدیث می گوید: الماء اذا بلغ كزاً، لم ینجسه شیء.

ظاهر عبارت مزبور این است که: عنوان کریت باید محرز باشد، که در این صورت ملاقات با نجس مؤثر نخواهد بود.

جناب شیخ آن دو صورتی که ملاقات مؤثر است چیست؟

۱- یکی اینکه نجس به آب قلیل وارد شود و لو این آب بعداً به حدّ کَرّ برسد.

۲- یکی اینکه هم زمان با ملاقات به کریت برسد که همان تقارن است.

خلاصه در هر صورت این آب محکوم به نجاست است، چرا؟ زیرا:

اولاً: تقارن مورد نظر جناب صاحب فصول حاصل نمی شود، برفرض هم که تقارن حاصل شود، حکم به نجاست این آب می شود.

ولی مشهور نیز در مساعدت صاحب فصول می گویند چنین آبی محکوم به طهارت است؟

بله، مسأله مورد تعجب هم همین است که آیا حکم مشهور نیز از همین وجهی است که صاحب فصول تصوّر کرده است و یا اینکه از ناحیه همان دو وجه قبلی است؟

گمان می رود که مشهور نیز براساس همان دو وجه یعنی المقتضی و المانع حکم کرده باشند.

یعنی: همان طور که در آنجا در یک وجه حکم به طهارت آب می شد، در اینجا نیز به لحاظ همان جهت، حکم به طهارت این آب کرده اند و نه براساس گمان صاحب فصول.

جناب شیخ حاصل مطلب را بفرمایید؟

بله، ملاقات مقتضی نجاست است، لکن در وجود یا عدم وجود مانع شک داریم، الشک فی المانع هم، الشک فی المانع، و نه

بمنزله علم به عدم المانع.

و چون عدم المانع محرز نیست ما نمی توانیم آن جور که مشهور گفته اند، استصحاب کنیم طهارت این آب را.

دومین شرط جناب تونی برای اجرای براءت چیست؟

ص: ۲۷۵

این است که: در اثر اجرای براءت مسلمان دیگری متضرر نشود، فی المثل:

بنده خدایی مرغ و خروسش را که دارای قیمت اند در قفسی قرار داده است، شما می روید و درب این قفس را باز می کنید و در اثر این کار، پرنده های او فرار کرده می روند.

در اینجا اگر شما شک کنید که آیا ضامن این خسارت وارده هستید یا نه؟ نمی توانید بگویید:

الاصل، البراءه، و خودت را بری ء الذمه کنی. و هكذا امثله ای که در شرح آمده.

جناب فاضل علت اینکه شما بگویید در اینجا نمی توان براءت جاری کرد چیست؟

۱- یکی این است که شاید در چنین مواردی ادله اجتهادیه ای وجود داشته باشد که دلالت بر ضمان شما بکند، که در نتیجه با وجود این ادله دیگر نوبت به اجرای اصل براءت نمی رسد.

فی المثل: دلیل می گوید:

من اتلف مال الغير، فهو ضامن، و یا می فرماید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

جناب شیخ چرا جناب فاضل تونی حرف مزبور را روی نگرانی و همراه با احتمال می زند؟

۱- از این جهت است که آیا منظور ادله مزبور، اتلاف مباحثی است و یا اینکه اتلاف تسبیبی را هم دربر می گیرد؟ فی المثل:

۱- یک وقت شما با پا زده ظرف روغن دیگری را در درون آب انداخته از بین می برید که این اتلاف بالمباشره است.

۲- یک وقت هم تنها درب قفس را باز کرده ای و اراده فراری دادن پرنده های او را نداشته ای، و لکن پرنده ها خود پر زده اند رفته اند. پس شما سبب این فرار شده اید.

لذا: احتمال می رود که دلیل من اتلف شامل این اتلاف بالتسبیب شده و شما ضامن این خسارت باشید. بنابراین: فلسفه این شرط جناب فاضل این است که: اگر اجرای براءت شما عامل تضرر دیگری بشود ادله ضمانت جاری شده و شما محکوم به پرداخت خسارت شوی.

خلاصه اینکه: با وجود دلیل اجتهادی، نوبت به دلیل فقاهتی یعنی اجرای اصل نمی رسد.

۲- و یا از این جهت بوده است، که این آقایی که مرتکب این گونه امور شده است و دیگری را متضرر کرده است بدون جرم نیست، بلکه جرمی متوجه اوست.

امّا: نمی دانیم که آیا جرمش تنها عقاب اخروی یعنی اثر تکلیفی است و یا اینکه نه اثر وضعی و به تعبیر دیگر جرم وضعی یعنی ضمان هم دارد؟

به عبارت دیگر آیا جرم چنین کسی مردد میان اقل و اکثر است، که اقل همان استحقاق عقاب اخروی است و اکثر، هم عقاب اخروی است و هم ضمان دنیوی.

ص: ۲۷۶



جناب فاضل اگر جرم چنین کسی مردد میان اقل و اکثر باشد تکلیف چیست؟

مقتضای قاعده اشتغال در اینجا این است که: اکثر را بگیرید، یعنی بگویید:

هم گناه کرده مستحق عقاب اخروی هستیم، هم ضامن مال او بوده، باید خسارت وارده را بر او پرداخت کنم.

جناب شیخ نظر حضرتعالی در رابطه دو وجه جناب تونی چیست؟

هیچ یک از این دو وجه جناب تونی، قابل قبول نیست. چرا؟ زیرا:

الف: اینکه فرمودند: شاید ادله ضمانت این گونه موارد را نیز شامل شود، به ایشان می گوییم:

۱- اگر ادله ضمانت، ظهور فی الاعم داشته ظهور در مباشری و تسبیبی هر دو داشته باشد، باید از همین ادله اجتهادیه استفاده کنید، و حق ندارید صحبت از اصل برائت بکنید.

۲- و چنانچه ظهور فی الاعم ندارد، باز هم اعم از مباشری و سببی است، لکن خطاب مجمل است.

قانون در اجمال نص و یا فقدان نص و یا در شک در تکلیف، اجرای برائت است.

و لذا این سخن که اگر دیگری متضرر شود، حق اجرای برائت وجود ندارد، سخن درستی نیست و باید دید که قاعده چه ایجاب می کند.

ب: و اینکه فرمودند: نمی دانیم آن جرم وارده تنها عقاب اخروی است و یا اعم از عقاب اخروی و ضمان هر دو است، به ایشان می گوییم:

۱- اگر عمل این شخص عمدی نبوده، بلکه غفله درب قفس را باز کرده باشد، من اتلف نیز ظهور در ما نحن فیه نداشته باشد نه جرم اخروی دارد و نه دنیوی، و الا با ظهور این ادله نوبت به برائت نمی رسد.

۲- و اگر از روی عمد بوده، جرم اخروی دارد و نه دنیوی

سومین شرط جناب تونی در اجرای اصل برائت چیست؟

این است که: شک ما در جزء عبادت نباشد، چرا که اگر در جزء عبادت شک کنیم حق اجرای برائت نداریم. فی المثل:

اگر شما شک کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ نمی توانید برائت جاری کرده بگویید که خیر، جزء نماز نیست. چرا؟

زیرا: عبادت امری است که تعیین ماهیتش به عهده نص شارع است و نه طریق دیگری.

یعنی این شارع است که باید بگوید نماز مرکب از چه اموری است.

ص: ۲۷۷

جناب شیخ نظر شما در رابطه با این شرط جناب تونی چیست؟

می‌گوییم، آمد و شارع در جایی این مطلب را تعیین نکرد دو دست ما از هرگونه نصی تھی بود و با فقدان نص روبرو شدیم و یا اینکه نه اگر هم نصی در این رابطه وجود دارد، مجمل است، تکلیف چیست و چه باید بکنیم که دچار عقاب شویم؟

به نظر ما باید با اجرای اصول به تکلیف خود عمل کنیم.

و لذا: در اینجا که علم ما اجمالی است، امر مردّد میان اقل و اکثر:

۱- آنها که احتیاطی هستند، احتیاط کرده اکثر را بجا می‌آورند.

۲- آنها که برائتی هستند، علم اجمالی را تحلیل می‌کنند به یک قدر متیقّن که همان اقل است و یا مشکوک به شك بدوی که همان اکثر است، و لذا می‌گویند:

اقل را بجا می‌آورم و در مشکوک یعنی اکثر، برائت جاری می‌کنیم.

ص: ۲۷۸

(قاعده لا ضرر و لا ضرار)(١)

و حيث جرى ذكر حديث «نفى الضرر و الضرار» ناسب بسط الكلام في ذلك في الجمله، فنقول: قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الزهن: (٢) تواتر الأخبار على نفى الضرر و الضرار، (٣) فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلّا لما هو أصح ما في الباب سندا و أوضحه دلاله، و هي الروايه المتضمنه لقضه سمره بن جندب مع الأنصاري، و هي ما رواه غير واحد عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام:

«إنّ سمره بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، و كان يجي ء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري.

فقال الأنصاري: يا سمره، لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طريقي إلى عذقي.

فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه و آله، فأتاه، فقال له: إنّ فلانا قد شكاك و زعم أنّك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل.

فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟

فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: خلّ عنه و لك عذق في مكان كذا.

قال: لا.

ص: ٢٧٩

١- العنوان منّا.

٢- إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

٣- انظر الوسائل ١٣: ٣٣٩، الباب ٦ من أحكام الهبات، الحديث ٤، و الصفحه ٤٩، الباب ٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل، و ١٧: ٣١٩، الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث الأوّل، و الصفحه ٣٣٣، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢، و الصفحه ٣٤١، الباب ١٢ منها، الحديث ٢، و الصفحه ٣٤٣، الباب ١٥ منها، الحديث الأوّل، و ١٩: ١٧٩، الباب ٨ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢، و الصفحه ١٨١، الباب ٩ منها، الحديث الأوّل، و الفقيه ٤: ٣٣٤، الحديث ٥٧١٨، مضافا إلى الروايات الكثيره في قضيه سمره و سيأتي بعضها، و انظر رساله «نفى الضرر» للمصنّف: ١٤-١٦.

قال: فلك اثنان. فقال: لا اريد.

فجعل صَلَّى الله عليه و آله: يزيد حَتَّى بلغ عشر أَعْدَق. فقال: لا.

فقال صَلَّى الله عليه و آله: خلّ عنه و لك عشر أَعْدَق في مكان كذا، فأبى.

فقال: خلّ عنه و لك بها عَدَق في الجَنَّة. فقال: لا اريد.

فقال له رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: إِنَّكَ رجل مضارّ، و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن.

قال عليه السّلام: ثمّ أمر بها رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فقلعت، ثمّ رمى بها إليه. و قال له رسول الله صَلَّى الله عليه و آله:

انطلق فاغرسها حيث شئت ... الخبر».(١)

و في روايه أخرى موثّقه: «إنّ سمرة بن جندب كان له عَدَق في حائط لرجل من الأنصار و كان منزل الأنصاريّ بباب البستان و في آخرها:

قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله للأنصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و لا ضرار ... الخبر».(٢)

و أمّا معنى اللفظين:

فقال في الصحاح: الضّرّ خلاف النّفع، و قد ضرّه و ضارّه بمعنى. و الاسم الضّرر. ثمّ قال: و الضّرار المضارّه.(٣)

و عنى النهايه الأثيريّة: في الحديث: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» الضّرّ ضدّ النّفع، ضرّه ضرًا و ضرارا، و أضرّ به يضرّه إضرارا، فمعنى قوله: «لا ضرر» لا يضرّه الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقّه.

ص: ٢٨٠

١- البحار ٢٢: ١٣٥، الحديث ١١٨، و ليست للحديث تتمّه.

٢- الوسائل ١٧: ٣٤١، الباب ١٢ من ابواب احياء الموات، ح ٣.

٣- الصحاح ٢: ١٧٩.

و الضَّرارُ فعال من الضَّرّ، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه.

و الضَّرر فعل الواحد، و الضَّرار فعل الاثنين، و الضَّرر ابتداء الفعل، و الضَّرار الجزاء عليه.

و قيل: الضرر ما تضرّ به صاحبك و تنتفع أنت به. و الضَّرار أن تضرّه من غير أن تنتفع.

و قيل: هما بمعنى. و التكرار للتأكيد، (١) انتهى.

و عن المصباح: «ضَرّه يضرّه» من باب قتل: إذا فعل به مكروها و أضرّ به. يتعدّى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيا. و الاسم الضرر. و قد يطلق على نقص فى الأعيان.

و ضارّه مضاره و ضارارا بمعنى ضَرّه، (٢) انتهى.

و فى القاموس: الضَّرّ ضدّ النفع، و ضارّه يضارّه و ضارارا. ثمّ قال: و الضرر سوء الحال. ثمّ قال: و الضرار الضيق، (٣) انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم:

أنّ المعنى بعد تعذّر إرادته الحقيقة: عدم تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكما يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيًا كان أو وضعيًا.

فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينفى (٤) بالخبر، و كذلك لزوم البيع من غير شفّعه للشريك، و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّا بثمان كثير، و كذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان

ص: ٢٨١

١- النهاية لابن الأثير ٣، ٨١-٨٢، مادّه « ضرر».

٢- المصباح المنير، ٣٦٠، مادّه « ضرر».

٣- القاموس المحيط ٢: ٧٥، مادّه « الضّر».

٤- كذا فى (ظ)، و فى غيرها: « فينتفى».

من الأنصاري، و كذلك حرمه الترافع إلى حكام الجور إذا توقّف اخذ الحقّ عليه.

و منه: براءة ذمّه الضارّ من تدارك ما أدخله من الضرر، إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفيّ بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلّا أنّه قد ينافي هذا قوله: «لا ضرار»، بناء على أنّ معنى الضرار المجازاه على الضرر. و كذا لو كان بمعنى المضارّه التي هي من فعل الاثنتين؛ لأنّ فعل البادئ منهما ضرر قد نفى بالفقره الاولى فالضرار المنفيّ بالفقره الثانيه إنّما يحصل بفعل الثاني. و كأنّ من فسّره بالجزاء على الضرر(1) أخذه من هذا المعنى، لا على أنّه معنى مستقلّ.

## تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید چه مباحثی در اینجا در رابطه با قاعده «لا ضرر» مطرح است؟

دو بحث عمده وجود دارد:

۱- مستند و مدرک قاعده لا ضرر؛ ۲- تبیین معنای کلمه ضرر و ضرار.

و اما به لحاظ سند و مدرک، این قاعده کمبودی ندارد، چرا که ادله اربعه بر آن دلالت دارند.

به عبارت دیگر: نه تنها اجماع و حکم عقل مستقل بر آن دلالت دارند، عموم آیات کتاب نیز در آن دلالت دارند.

نظر شیخنا در این رابطه چیست؟

ایشان تنها به مستند روایی قاعده لا ضرر پرداخته می فرماید: بسیاری از علما از جمله فخر الدین در ایضاح مدعی اند که اخبار متواتره ای وجود دارد که بر این قاعده دلالت دارند.

البته در اثبات این قاعده نیازی به تواتر اخبار نیست بلکه کافی است اخبار مستفیضه ای وجود داشته باشد که از نظر سندی و دلالتی کامل باشند، که خوشبختانه در میان اخبار این باب، روایات

ص: ۲۸۲

---

۱- کابن الاثیر فی النهایه ۳: ۸۱ (ماده ضرر).

صحیحه و موثقه ای وجود دارد، از جمله دو روایتی است که جناب شیخ در اینجا آورده است، که اولی صحیحه و دومی موثقه می باشد. و اما محلّ شاهد در روایت اول این است که:

این است که: حضرت رسول صلی الله علیه و آله در پاسخ به سمره فرمودند: «أَنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرٌ وَ لَا ضَرَارَ عَلَيَّ مُؤْمِنٌ...».

و اما شاهد در روایت دوم این است که: «فَأَنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ...».

و اما به لحاظ معنا چهار احتمال در معنای ضرر و نقطه مقابل آن یعنی نفع وجود دارد از جمله:

۱- اینکه هم ضرر و هم نفع، هر دو معنای عدمی و سلبی داشته باشند.

به عبارت دیگر: ضرر به معنای عدم النفع و نفع به معنای عدم الضرر باشد، که در این صورت نسبت میان ضرر و نفع، عموم و خصوص من وجه می باشد. زیرا:

۱- در موردی که پای ضرر و زیان در کار است، همین ضرر و زیان ماده افتراق است.

۲- و در موردی که سود و منفعتی در کار است، همین سود و منفعت ماده افتراق است.

اما: در مواردی که نه سودی باشد و نه زیانی، این عدم سود و زیان ماده اجتماع است.

۲- اینکه هم ضرر، هم نفع هر دو معنای ایجابی و اثباتی داشته باشند، بدین معنا که:

۱- ضرر به معنای خسارت دیدن باشد. ۲- نفع به معنای سود بردن باشد.

که در این صورت:

دو اصلاح سود و نفع متضادان می باشد، یعنی تقابل میان آن دو تقابل تضاد خواهد بود، که در نتیجه: لا یجتمعان فی موضوع واحد، و قد یرتفعان فی مورد لا یکون ضرر و لا نفع.

۳- اینکه ضرر معنای سلبی و نفع معنای اثباتی داشته باشند، بدین معنا که:

ضرر عدم نفع و نفع عدم ضرر باشد. که در این صورت:

۱- ممکن است تقابلشان، تناقض باشد. ۲- ممکن است تقابلشان عدم و ملکه باشد.

۴- اینکه ضرر دارای معنای ایجابی و نفع دارای سلبی باشد.



جناب شیخ چه تفاوتی میان معنای ضرر و ضراری که در حدیث آمده است وجود دارد؟

در پاسخ به این سؤال که آیا فرقی میان معنای ضرر و ضرار وجود دارد به نقل نظر چهار تن از اهل لغت می پردازیم، از جمله:

۱- جوهری در صحاح اللغه می گوید: ضرّ که در برابر نفع قرار دارد و در لغت عرب ثلاثی مجرد است به همراه ضارّه که صیغه ثلاثی مزید است به یک معنا یعنی زیان و خسارت استعمال شده علاوه بر اینکه اسم مصدر هر دو باب کلمه (ضرر) است.

ص: ۲۸۳

سپس جوهری می گوید: ضرار مصدر باب مفاعله به معنای ضارّه است، بدین معنا که دو کس به یکدیگر خسارت وارد کنند.

بنابراین: طبق معنای اوّل ضرر و ضرار مترادفان اند و لکن طبق معنای دومی متباینان اند.

۲- ابن اثیر در نهاییه می گوید:

در حدیث نبوی آمده است که: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، و کلمه ضرر ضدّ نفع است و هر دو کلمه مصدر ضرّ یضّر هستند و رباعی آن اضّرّ می باشد که با حرف باء متعدی می شود.

سپس می فرماید:

معنای لا ضرر در حدیث نبوی این است که: مسلمان نباید به برادر دینی خود ضرر بزند بدین معنا که چیزی از حق و حقوق او کم نکند.

و معنای لا- ضرار که بر وزن فعال است این است که: مسلمان نباید با برادر دینی خود مقابله به مثل کند و او را در برابر اضرارش مجازات نماید به اینکه او نیز ضرری بر این فرد بزند:

سپس می گوید:

ضرر یک طرفه و ضرار دوطرفه است و به تعبیر دیگر، ضرر زدن کار یک نفر است و لکن ضرار کار طرفینی یعنی دو نفر است.

پس از آن می گوید:

ضرر فعلی است که ابتداء صورت گرفته بدین معنا که اوّل کسی به دیگری زیان و خسارتی وارد می کند و ضرار جزاء و مجازاتی است بر آن فعل و مقابله به مثل با آن.

سپس می گوید:

ضرر این است که: انسان به دوست و یا ... خسارتی وارد کند و در مقابل خود به منفعتی برسد، و لکن ضرار این است که به او ضرر و زیانی وارد کنی بدون اینکه خودت سود و منفعتی ببری.

برخی هم گفته اند که ضرر و ضرار به یک معنا و لا- ضرار تکرار همان لا ضرر است منتهی جهت تأکید و اهمیت مطلب دوباره تکرار شده است.

۳- در مصباح المنیر آمده است:

در لغت عرب، وقتی گفته می شود ضرّه که کسی نسبت به دیگری کاری مکروه و ناملایم با طبعی را انجام دهد،

اَمَّا: اضربه، ثلاثی مزید است و با حرف (باء) متعدی می شود و اسم مصدرش ضرر است.

و اَمَّا ضرر گاهی بر نقصی در اعیان خارجیہ اطلاق می شود، و ضاره نیز که باب مفاعله است به

ص: ۲۸۴

همان معنای ضرر آمده است چنانکه ضرار هم مصدر باب مفاعله است و برای تأکید آمده است.

۴- در قاموس اللغه آمده است:

ضرر ضد نفع است و ضرار مصدر باب مفاعله و لذا:

ضرر به معنای سوء الحال یعنی ناملايمات و بدحالی است و ضرار به معنای ضيق و تنگی است.

به طور خلاصه: احتمال تأکید ضرار بر ضرر اقوی می باشد.

با توجه به مقدماتی که در رابطه با معانی مفردات و اصطلاحات قاعده لا ضرر گذشت مراد از «اذا عرفت ما ذکرناه، فاعلم...» چیست؟

بحث در رابطه با معانی هیئت ترکیبیه حدیث لا ضرر است و لذا می فرماید:

معنای حقیقی لا- ضرر این است که: طبیعت ضرر و ضرار به لحاظ ماهیت و در عالم خارج و به ویژه در اسلام و به واسطه مسلمین و مؤمنین، محقق نمی شود، بدین معنا که هرگز مسلمانی به خود و یا به مسلمان دیگری ضرر نمی رساند. چرا؟

زیرا: مرکباتی که با (لای) نفی جنس شروع می شوند بر نفی جنس یعنی طبیعت آن اسم دلالت دارند، و لذا این معنا را از کلمه لای نفی جنس و اسم آن اخذ می کنیم.

آیا واقعا معنای فوق قابل اراده است؟

خیر، متعذر الإرادۀ است، چرا که در بین مسلمین و در خارج هم ضرر به خود فراوان شکل می گیرد و هم ضرار به غیر تحقق می یابد و لذا اراده معنای حقیقی مستلزم کذب است.

پس چه باید کرد؟

به حکم دلالت اقتضاء، باید از قاعده معنای دیگری اراده شود، منتهی در اینکه این معنای دیگر چه معنایی باشد، دو وجه را جناب شیخ طرح فرموده که هر دو با مقام شاریت شارع سازگار است:

وجه اول این است که بگوییم:

این گونه عبارات ظهور در اخبار وجود داشته و در مقام حکایت از یک واقعت خارجی و نفس الامر می باشند، و مراد پیامبر صلی الله علیه و آله این است که:

در اسلام حکم ضرری تشریح نشده و شارع مقدس حکمی را که به نحوی از انحاء در حق فردی از افراد، دارای ضرر و ضرار باشد، جعل و تشریح نفرموده است.

مقدمه جهت یادآوری بفرمایید مفاد رفع الخطاء و النسيان و ... چه بود؟

ص: ۲۸۵

۱- این بود که حدیث رفع: با برخی احکام که در موضوعشان عمد اخذ شده است کاری ندارد.

چرا؟ زیرا با نبود عمد، حکم وجود ندارد چون سالبه به انتفاء موضوع است.

۲- چنانکه با برخی از احکام که در موضوعشان خطا و نسیان اخذ شده است.

مثل: قتل خطئی و سجده سهو و ... کاری ندارد.

چرا؟ زیرا اگر کاری داشته باشد، نقض غرض خواهد بود، چرا که از اثباتش سلب لازم آید و از وجودش عدم.

پس حدیث رفع با چه اموری سروکار دارد؟

با اموری سروکار دارد که حکم روی ذات و طبیعت آنها رفته است با قطع نظر از حالت عمد و خطا مضافاً بر اینکه ظاهرش اطلاق دارد، و حال آنکه حدیث رفع می گوید عنه الخطاء، فلان اثر مترتب نمی شود و یا فلان حکم و یا عقاب وجود ندارد.

مراد از تنظیر فوق چیست؟

این است که: در رابطه با قاعده لا ضرر نیز می گوئیم:

۱- احکامی که مقید به عدم ضرر باشند مورد بحث ما نیستند، چرا که با آمدن ضرر، موضوعشان منتفی می شود و با انتفاء موضوع حکم هم منتفی می شود.

۲- چنانکه در رابطه با احکامی که در موضوعات ضرریه هستند، از قبیل مالیاتهای اسلامی اعم از خمس و زکات و خراج های مخصوص به اراضی مفتوح العنوه و ... از قبیل حج و حدود الهی و دیات و نفقات زوجه، والدین، اولاد و ... و قصاص و به طور کلی هرگونه ضرر مالی، عرضی و آبرویی و جانی ... می گوئیم مورد بحث ما نیستند چرا که کسی نمی تواند بگوید: به حکم لا ضرر، زکات بر کسی واجب نیست و یا خمس و ... واجب نیست.

پس مجرای حدیث لا ضرر چیست؟

آن دسته از احکامی است که به طور مطلق بر روی موضوعات مترتب می شود.

۱- از قبیل: وجوب روزه، نماز، غسل، وضو و ... در عباراتی که مقید به ضرر و عدم ضرر نیست.

۲- و از قبیل: سلطنت مالک، لزوم بیع و ... در معاملات.

یعنی: لا ضرر در موارد مذکور جاری شده و حکم می کند به اینکه این گونه از احکام در حال ضرر برداشته می شود، چرا که در اسلام وجوب یا حرمت یا لزوم ضرری وجود ندارد. و خداوند در لوح محفوظ چنین چیزی را تشریح نفرموده است، و در این جهت فرقی نمی کند که حکم ضرری یک حکم تکلیفی باشد یا وضعی.



در تبیین مطلب مثالی از اجراء لا ضرر در احکام وضعیه فی المثل لزوم بیع بزیند؟

فی المثل ما می دانیم که:

بیع از جمله عقود لازمه است، و لذا پس از تحقق عقد بیع، به حکم آیه: *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* بر هریک از فروشنده و خریدار واجب است که به عقد خویش وفادار باشند و آن را نقض نکنند.

حال: دو نفر باهم معامله ای می کنند و لکن یکی از آن دو گول خورده و مثلاً- کالای پربها و گران قیمتش را ارزان به آن دیگری فروخته است و یا اینکه کالای کم ارزش و ارزان را با بهای سنگین و گران از آن دیگری خریده است و لکن پس از معامله متوجه می شود که مغبون شده است. در اینجا اگر بگوییم بیع لازم است و لذا هیچ یک از طرفین حق ندارد که معامله را فسخ کند، مستلزم متضرر شدن شخص مغبون می باشد.

حال از آنجا که به حکم قانون لا ضرر، وجوب و لزوم وفای ضرری در اسلام تشریح نشده است، این فرد مغبون حق خیار فسخ دارد، که می تواند با اعمال و اجرای این حق، جلوی ضرر خودش را بگیرد.

و یا دو نفر مثلاً در مال غیر منقولی از قبیل زمین و یا خانه و ... به صورت مشاع با یکدیگر شریک هستند، پس از مدتی یکی از این دو شریک حصه مشاعه خودش را به فرد ثالثی می فروشد.

در اینجا اگر بگوییم به مجرد اجراء عقد این معامله لازم می شود و شریک دیگر این بایع (شفیع) حق اخذ به شفعه ندارد، مستلزم متضرر شدن وی می شود.

چرا؟ زیرا با خلق و خو و رفتار شریک جدید آشنایی نداشته و نمی داند که آیا باهم سازش دارند یا نه؟

در اینجا نیز به حکم قاعده لا ضرر، لزوم برداشته شده و این آقای فروشنده و به عبارت دیگر شفیع می تواند با اخذ به شفعه تمام زمین را به ملک خویش در آورده و جلوی ضرر خودش را بگیرد.

مثالی از اجراء لا ضرر در احکام تکلیفیه بزیند؟

فی المثل ما می دانیم که در اسلام:

طهارت مائیه یعنی غسل یا وضوء برای نماز واجب است، چرا که در قرآن آمده است که:

۱- *إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ ...*

۲- *وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا ... فَاطَّهَّرُوا.*



اما متوجه می شویم که در برخی موارد غسل یا وضو ضروری است، مثلا در جایی که هوا بسیار سرد و آب بسیار یخ است و مکلف اگر بخواهد در این شرایط غسل کند و یا وضو بگیرد یا بیمار می شود و یا اگر بیمار است، بیماری او شدت می یابد و یا اینکه علاوه بر این ضررهایی جانی ممکن است دچار ضرر مالی شود چرا که باید برای تهیه آب پول هنگفت و یا به تعبیر دیگر گزافی بدهد.

در اینجا و این گونه موارد نیز به حکم لا ضرر و جوب وضو و غسل تشریح نشده است.

مثالی از اجراء لا ضرر بزنید که در آن هم سخن از سلطنت باشد هم از اباحه تصرف؟

فی المثل می دانیم که در اسلام:

هر مالکی بر اموال خودش سلطنت دارد و لذا به هر نحوی که بخواهد می تواند در آن مال تصرف کند، چرا که حدیث مشهور و متواتر داریم بر اینکه: الناس مسلطون علی اموالهم.

امریا ممکن است در برخی اوقات و موارد این سلطنت موجب اذیت، آزار و ضرر و زیان به دیگران شود. نظیر آنچه در روایت سمره بن جندب آمد که:

سمره برای استفاده از میوه های درختش گاه و بیگاه و بدون اجازه وارد منزل آن انصاری می شد که درختش در آن منزل قرار داشت و مایه ناراحتی اهل منزل می شد.

و لذا پس از رجوع به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ایشان به سمره فرمودند:

انک رجل مضار، و دستور دادند که درخت سمره را از ریشه درآورده و جلویش بیندازند، و به او فرمودند که درخت را بردار و هر کجا که دوست داری بکار.

این فرمان رسول الله به حکم قانون لا ضرر است، یعنی به حکم این قاعده، سلطنت محدود شده و مالک حق ندارد به بهانه قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» هر کاری که می خواهد انجام دهد.

نکته اینکه: در مثال مزبور هم سخن از سلطنت به میان آمده، هم از اباحه تصرف که یکی حکم وضعی و یکی حکم تکلیفی است.

از اجراء لا ضرر در احکام تکلیفی مثال بزنید؟

فی المثل می دانیم که در اسلام:

ترافع یعنی بردن نزاع به نزد حکام و قضات جور و حکومت های جائر و به دادگاه های آنها حرام است، چرا که در کتاب خدا آمده است که:

يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ، چنانکه در حدیث مقبوله عمر بن حنظله معنای مزبور آمده است.

ص: ۲۸۸

و لذا می‌گوییم: رفع نزاع به سوی حکام جور حرام است، لکن اگر احقاق حقی بر این امر یعنی بردن نزاع نزد حاکم جور بستگی داشته باشد به نحوی که اگر شکایت نزد آنها نبرد، حق و یا حقوقش پایمال می‌شود اسلام به حکم قانون لا ضرر، راضی نشده که مسلمان متضرر شود و لذا به او اجازه داده شده است که جهت گرفتن حقیش به محاکم قضائی حکومت جور مراجعه کند، و حقیش را دریافت نماید.

پس مراد از «و منه: براءة ذمه الضارّ...» چیست؟

این است که: همان طور که در اجراء قاعده لا ضرر تفاوتی بین حکم تکلیفی و وضعی نمی‌باشد همین طور هم تفاوتی میان احداث و ایجاد ضرر و ابقاء آن وجود ندارد، یعنی:

۱- اگر وجود و یا حرمت یا لزومی و ... موجب احداث ضرر شود، مثل غسل و یا وضو یا روزه ای که شخص را بیمار سازد و یا لزومی بیعی که طرف را مغبون کند و ... در اسلام تشریح نشده است.

۲- و نیز اگر این وجوب و یا لزوم و ... سبب ابقاء ضرر ایجاد شده گردد، باز تشریح نشده است، فی‌المثل: فردی که مریض است، در صورتی که با آب سرد غسل کند، بیماری او شدیدتر می‌شود و یا اینکه ادامه می‌یابد، غسل کردن و یا وضو گرفتن با آن آب برای او واجب نیست چرا که اسلام چنین حکمی را نیز تشریح نکرده است.

منظور از ابقاء ضرر چیست مثال بزنید؟

یکی از مثالهای ابقاء ضرر این است که: مثلاً به فرد دیگری ضرر و زبانی وارد کنید مثلاً درب قفس مرغ و خروس او را باز کنید و در اثر آن پرنده هایش رفته و متواری شوند.

در اینجا: اگر شما بگویید که من با دست خودم پرنده های او را فراری نداده ام بلکه تنها درب قفس آنها را باز کرده ام و لذا شک دارم که آیا ضامن خسارت وارده به او هستم یا نه؟

نمی‌توانید از اصل براءة ذمه استفاده کرده خود را از ضمان رها کنید، چرا؟

زیرا به مالک زیان وارد شده است که با اجر این حکم آن زیان و ضرر همچنان به قوت باقی است و لکن به حکم قاعده لا ضرر حکمی که موجب ابقاء ضرر باشد در اسلام تشریح نشده است، بلکه باید حکمی جاری شود که متناسب با جبران این خسارت وارد شده بر مالک باشد و آن همان ضمانت مسبب است.

پس غرض از «الّا انه: قد ینافی هذا قوله» چیست؟

اشاره به مشکله ای است که در مثال فوق وجود دارد و آن تناقضی است که در میان صدر و ذیل حدیث لا ضرر وجود دارد.

به عبارت دیگر حدیث می گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، و لذا در اینجا:

اگر ضرار را به همان معنای ضرر و تأکید آن بدانیم بحثی نیست لکن در صورتی که ضرر را به معنای اضرار ابتدایی و ضرار را به معنای مجازات بر ضرر و یا مضارّه بگیریم که طرفین به هم ضرر می زنند، صدر و ذیل حدیث باهم تنافی پیدا می کنند.

چرا؟ زیرا:

۱- صدر حدیث می گوید: لا ضرر، و لذا آن کسی که اوّل به مالک ضرر وارد کرده و مرغ و خروس های او را پرانده و فراری داده است بریء الذّمه نیست و باید خسارت مالک را بپردازد.

۲- در ذیل حدیث می گوید: و لا ضرار، که معنایش این است که مجازات بر ضرر هم در اسلام تشریح نشده است.

پس: مالک حق ندارد شخص ضار را مجازات کرده خسارت را از او بگیرد.

بنابراین:

۱- صدر حدیث دلالت می کند بر وجوب ردّ غرامت و خسارت

۲- ذیل حدیث دلالت می کند بر حرمت گرفتن غرامت.

و لذا: بین صدر و ذیل حدیث تنافی پیدا می شود.

پاسخ به این مشكله چیست؟

عمده این است که: ضرر و ضرار به معنای واحد بوده و تأکید است و لذا منافاتی در کار نیست.

ص: ۲۹۰

و یحتمل أن یراد من التّفی: عن إضرار التّفس أو الغیر، ابتداءً أو مجازاً. لكن لا بدّ من أن یراد بالتّهی زائداً علی التّحریم الفساد و عدم المضمی؛ للاستدلال به فی کثیر من روایاته علی الحکم الوضعیّ دون محض التّکلیف، فالنهی هنا نظیر الأمر بالوفاء فی الشّروط و العقود، فکلّ إضرار بالنفس أو الغیر محرّم غیر ماض علی من اضرّه.

و هذا المعنی قریب من الأوّل، بل راجع إلیه.

و الأظهر بملاحظه نفس الفقره و نظائرها و موارد ذکرها فی الروایات (۱) و فهم العلماء: (۲) هو المعنی الأوّل.

## تشریح المسائل

حاصل مطلب در «و یحتمل ان یراد من التّفی» چیست؟

این است که: بله درست است که مرگبات مزبور ظهور در اخبار دارند و لکن در حدیث لا- ضرر، از نفی، معنای نهی و از اخبار، معنای انشائی اراده شده است و لذا بنا بر اینکه لا ضرار به معنای مجازات بر ضرر باشد، معنای حدیث این است که:

مسلمان و مؤمن نباید بر خود یا بر دیگری ضرر بزند چه ابتداء و چه مجازاتاً.

فی المثل:

وضو در سرمای شدید ضرر دارد، وارد کردن ضرر بر خود طبق لا ضرر حرام است. پس وضو گرفتن در شرایطی که سبب ضرر به شخص می شود، حرام است و هکذا غسل و بیع غبنی و ... نه اینکه صرفاً نهی تکلیفی باشد، یعنی از آنجا که وضو یا غسل و یا روزه ضرری می شود حرام است و موجب عقاب است.

به عبارت دیگر غسل، وضو، روزه ضرری علاوه بر اینکه متعلّق نهی وضعی قرار می گیرند، متعلّق نهی تکلیفی قرار گرفته، فاسد و باطل می باشند و چنانچه فرد با چنین غسل و یا وضویی نماز بخواند، نمازش مقبول نمی باشد.

ص: ۲۹۱

۱- انظر الوسائل ۱۷: ۳۱۹، الباب ۵ من أبواب الشفعه، الحدیث الأوّل، و الصفحه ۳۳۳، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحدیث ۲، و الصفحه ۳۴۱، الباب ۱۲ منها، الحدیث ۳ و ۴.

۲- انظر الخلاف ۳: ۴۴ و التذکره ۱: ۵۲۲، و عوائد الايام: ۵۲-۵۱.

پس: فعل ضرری، هم حرام است و موجب عقاب می شود، هم اگر از عبادت و یا معاملات باشد، فاسد و باطل است و موجب ترتب اثر نیست.

به چه دلیل می گوئید که این نهی هم تکلیفی است و هم وضعی؟

به این دلیل که ائمه اطهار علیهم السّلام در بسیاری از احادیث مربوطه به قاعده لا ضرر به واسطه همین قاعده، استدلال بر حکم وضعی کرده اند، فی المثل:

با قاعده لا ضرر، حقّ الشفعه را اثبات کرده اند که می دانیم ربطی به حکم تکلیفی ندارد.

به عبارت دیگر:

این نهی ای که از حدیث لا- ضرر استفاده می شود، مثل و شبیه امری است که از المؤمنون عند شروطهم و از اوفوا بالعقود استفاده می شود، که هم مثبت حکم تکلیفی یعنی وجوب وفاء است و هم مثبت حکم وضعی یعنی صحت البیع و لزوم آن.

بالاخره نتیجه احتمال و معنای دوّم لا ضرر چیست؟

این است که: از نظر اسلام هرگونه اضرار به نفسی مثل روزه گرفتن ضرری و یا غسل کردن ضرری و یا هرگونه اضرار به غیري مثل اتلاف مال غیر و ... هم حرام است و فاعل آن مستوجب عذاب است. هم فاسد است و غیر ماضی، بدین معنا که اثر مطلوب بر آن مترتب نمی شود.

پس: عبادات با این وضو و یا غسل مبرئ ذمه نیست.

پس غرض از «و الاظهر بملاحظه نفس الفقره و ...» چیست؟

ارائه شواهدی است توسط شیخ بر حقانیت معنای اول و انتخاب آن و این شواهد عبارتند از:

۱- نفس الفقره: که با (لای) نفس جنس شروع شده است و از مرگباتی است که هیئات ترکیبیه آنها در اخبار دارند و نه در انشاء.

۲- و نظائرها: بدین معنا که نظائر این جمله نیز که از شارع صادر شده اند مثل: لا حرج، لا خطاء، لا نسیان و ... ظهور در اخبار داشته و دلالت بر نفی آثار شرعیه می کنند.

۳- و موارد ذکرها: یعنی از موارد ذکر این قاعده لا- ضرر در روایات، خبر بودن استفاده می شود، چنانکه در رابطه با حقّ الشفعه از آن استفاده می شود که بلا اشکال جای حرمت نیست تا حمل بر انشاء شود.

۴- و فهم العلماء: یعنی برداشت و استنباط و فهم علماء هم خبر بودن آن را می رساند.

چرا؟ زیرا که در رابطه با عدم لزوم بیع غبنی فی المثل: بدان استدلال کرده اند و حال آنکه بیع غبنی در اسلام حرام نیست.

ص: ۲۹۲

ثم إن هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات الدالّه بعمومها على تشريع الحكم الضررّي، كأدله لزوم القعود، و سلطنه الناس على أموالهم، و وجوب الوضوء على واجد الماء و حرمة الترافع إلى حكام الجور، و غير ذلك.

و ما يظهر من غير واحد: (١) من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف و هذه القاعده، ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب و إمّا بالأصول كالبراءة في مقام التكليف، و غيرها في غيره، فهو خلاف ما يقتضيه التدبّر في نظائرها: من أدله «رفع الحرج»، و «رفع الخطأ و النسيان»، و «نفي السهو على كثير السهو»، و «نفي السبيل على المحسنين»، و «نفي قدره العبد على شىء»، و نحوها.

مع أنّ وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات. و المراد بالحكومه:

أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضا لحال دليل آخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

فالأوّل: مثل ما دلّ على الطهاره بالاستصحاب أو شهاده العدلين، فإنّه حاكم على ما دلّ على أنّه «لا صلاه إلّا بطهور»؛ فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي: أنّ ما ثبت من الأحكام للطهاره في مثل فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي: أنّ ما ثبت من الأحكام للطهاره في مثل: «لا صلاه إلّا بطهور» و غيرها، ثابت للمتطهّر بالاستصحاب أو بالبينه.

و الثاني مثل الأمثله المذكوره.

ص: ٢٩٣

١- كالمحقق القمي في القوانين ٢: ٥٠، و الفاضل التراقي في عوائد الايام: ٥٣ و ٥٧ و كذا صاحب الرياض و المحقق السبزواري، سيأتي كلامهما.



و أما المتعارضان، فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم و الخصوص، و إنما يفيد حكما منافيا لحكم الآخر، و بملاحظه تنافيهما و عدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادته خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينه عقليه على المراد من الآخر، و ليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه. و من هنا وجب ملاحظه الترجيح في القرينه؛ لأن قرينته بحكم العقل بضميمه المرجح.

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفا عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى ملاحظه مرجح له، بل هو متعين للقرينته بمدلوله له و سيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

ترجمه

## مبحث چهارم:

### اشاره

در حکومت لا ضرر بر عموماتی که به عمومشان دلالت دارند بر تشریح حکم ضرری سپس بدان که:

این قاعده (لا ضرر) حاکم است بر تمام عموماتی که به عمومیشان دلالت دارند بر تشریح حکم ضرری، مثل ادله لزوم عقود (از جمله أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و ...) و تسلط مردم بر اموالشان (از جمله: الناس مسلطون على اموالهم) و وجوب وضوء برای کسی که آب در اختیار دارد (مثل: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... و حرمت رجوع به حاکمان ستم پیشه و غیر این امور، (چرا که لا ضرر هر یک از ادله مزبور را تفسیر و تنظیم کرده آنجا که منجر به ضرر شوند جلوی آنها را می گیرد).

### بیان نظریه دوم

و آنچه از کلمات و عبارات بسیاری از علماء (از جمله: محقق رحمه الله در قوانین، نراقی رحمه الله در عوائد و صاحب الریاض و محقق سبزواری) از اخذ و استنباط تعارض بین عموماتی که اثبات کننده

ص: ۲۹۴

تکلیف اند و این قاعده به دست می آید، سپس ترجیح این قاعده، یا به سبب (مرجّح قرار دادن) عمل اصحاب و یا به سبب (مرجّح قرار دادن) اصول، همچون برائت در مقام مثلاً شک در تکلیف، غیر اصل برائت در غیر این امور (از جمله معاملات)، خلاف آن چیزی است که تدبیر در اشباه و نظائر این قاعده، آن را اقتضاء می کند، از جمله ادله (رفع الحرج) و (رفع الخطاء و النسیان) و (نفی السهو علی کثیر السهو) و (نفی السبیل علی المحسنین)، و (نفی قدره العبد علی شیء)، و هکذا امثالهم.

علاوه بر اینکه وقوع این قواعد در مقام منت گذاری در تقدیمشان بر عمومات مزبور کافی است (و نیازی به سایر مرجّحات نمی باشد).

### ضابطه حکومت و تعارض

و امّا مراد از حکومت این است که: یکی از دو دلیل با همان مدلول لفظی اش متعارض (و یا به تعبیر دیگر ناظر و مفسّر) حال دلیل دیگر باشد،

۱- یا از جهت اثبات حکمی برای شیئی (که توسعه نامیده می شود).

۲- و یا از جهت نفی و برداشتن آن حکم از آن شیء (که تضییق گفته می شود).

و امّا اولی (یعنی حکومت بالتوسعه)، مثل آنچه دلالت دارد بر طاهر بودن انسان، به برکت استصحاب و یا شهادت دو نفر عادل.

پس: این استصحاب طهارت و این شهادت عدلین، حکومت دارند بر آن ادله ای که می گوید:

لا صلاه إلّا بطهور. (چرا؟)

زیرا این دلیل لفظی (یعنی همان استصحاب و بینه) با همان دلالت لفظی اش دلالت دارد بر اینکه آن احکامی که ثابت شده است بر طهارت مثل «لا صلاه إلّا بطهور» و غیر آن، به سبب استصحاب و بینه برای متطهر نیز ثابت است (چرا که لا فرق بین طهور واقعی و ظاهری).

و امّا دوّمی (یعنی حکومت بالتضییق) مثل مثالهایی که در بالا ذکر شد.

و امّا: دو دلیل متعارض و متنافی (اعم از اینکه متباینین و یا عامّین من وجه و یا ... باشند). در یکی شان، دلالت لفظیه ای که (از حیث عموم و خصوص یعنی توسعه و تضییق ناظر و مضّر) حال دلیل دیگر باشد وجود ندارد (بلکه هریک از این دو دلیل مستقلاً حکمی را افاده می کند که ناسازگار و منافی با حکم دلیل دیگر است و (لذا) به سبب تناهی مدلول هریک از این دو دلیل با هم و اینکه هر دو نمی توانند در واقع تحقق پیدا کنند، حکم می شود به اراده خلاف ظاهر در یکی

از آن دو به طور معین (یعنی عام بر خاص)، در صورتی که آن دیگری به لحاظ دلالت قوی تر است (یعنی باید دید که کدام یک راجح و کدام مرجح است فی المثل: پس از بررسی متوجه می شویم که لا تکرّم النّحاه دلالتش قوی تر از اکرم العلماء است چرا که شامل شدن اکرم العلماء به نحاح به سبب عموم آن است و نه به نصّ و لکن شمول لا تکرّم النّحاه به علماء، به نصّ است به همین خاطر دلالتش قوی تر است، و لذا آن را مرجح قرار می دهیم بر آن یکی دیگر).

پس: این دیگری که قوی تر است (یعنی لا- تکرّم النّحاه) قرینه عقلیه است بر مراد و مقصود از آن دیگری (که اکرم العلماء است)، در حالی که در مدلول لفظی (یعنی لا تکرّم النّحاه)، تعرّض و تفسیری بر بیان مراد از (اکرم العلماء) وجود ندارد.

خیر، (بدون اکرم العلماء نیز می توان گفت لا تکرّم النّحاح)، و از آنجا که با دلالت لفظیه اش تفسیری ندارد، ملاحظه و در نظر گرفتن ترجیح داشتن آن در قرینه، واجب است، چرا که قرینیت (تعارض یکی بر دیگری) به خاطر ضمیمه (شدن) مرجح به حکم عقل است.

و اما وقتی این دلیل، با مدلول لفظی اش، کاشف از حال دلیل دیگر باشد (که در این صورت حاکم و محکوم نامیده می شود) دیگر نیازی به در نظر گرفتن مرجح برای آن نیست بلکه دلیل حاکم با همان مدلول ساده خودش برای قرینه بودن متعین است (و احتیاجی نیست که از جای دیگری مرجحی برای آن پیدا شود).

## تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید عناوین به طور کلی در اسلام بر چند دسته اند؟

بر دو دسته اند:

۱- عناوین اولیه. ۲- عناوین ثانویه.

ادله بر چند دسته اند؟

بر دو دسته اند: ۱- ادله عناوین اولیه؛ ۲- ادله عناوین ثانویه.

ادله احکام یا عناوین اولیه کدام اند؟

۱- در عبادات از قبیل: أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ ...، \* كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...، وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ وَ هَكَذَا ...

۲- در معاملات از قبیل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ...، «المؤمنون عند شروطهم»، «الناس مسلطون على أموالهم» و هَكَذَا ...

این ادله، احکام را روی عناوین اولیه و حالات طبیعی و اختیاریه می برند.

به عبارت دیگر:

وجوب صوم و صیام و لزوم بیع و سلطنت مالک و وفای بعهده در حال اختیار و یا قطع نظر از حالات ثانویه و اضطراریه، قرار دارند اعم از اینکه ضرری باشد یا نه و یا حرجی باشد یا نه و ...

ادله عناوین ثانویه کدام اند؟

قواعدی هستند از قبیل: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، ما جعل علیکم فی الدین من حرج، رفع الخطاء و النسیان و ... لا شک لکثیر الشک، لا سهو لمن کثر علیه السهو، ما علی المحسنین من سبیل، عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء و ...

چه نسبتی از نسب اربع میان ادله عناوین اولیه و ادله عناوین ثانویه وجود دارد؟

عموم و خصوص من وجه.

ماده افتراق ادله عامه و به تعبیر دیگر عمومات چیست؟

صوم، حج، غسل، بیع، سلطنت و ... که ضرری و حرجی و ... نباشند و لذا ادله عناوین ثانویه و یا به تعبیر دیگر ادله خاصیه شامل این گونه امور نمی شوند.

ماده افتراق ادله خاصه و یا عناوین ثانویه چیست؟

حرجی بودن یک عمل مباح و یا اتلاف مال الغیر و ... می باشد، که در نتیجه ادله اولیه هم با این گونه امور کاری ندارند.

ماده اجتماع میان ادله عامه و ادله خاصه چیست؟

صومی است که ضرری و یا حرجی باشد و کذلک حجی و یا معامله ای که ضرری باشد و یا حرجی.

انما الکلام در چیست؟

در این است که کدام یک از ادله عناوین اولیه و ادله عناوین ثانویه در این ماده اجتماع مقدم اند؟ فی المثل: سایر ادله یعنی ادله عامه از جمله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، و یا إِنَّ كُنْتُمْ جُنُبًا، فَاطَّهَّرُوا می گویند باید وضو بگیری و یا غسل کنی و هکذا ...

قاعده لا ضرر می گوید: حکمی که در آن ضرری متوجه مکلف بشود تشریح نشده است.

و یا فی المثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ می گوید به عهده پیمان و قرارداد خود وفا کنید، لا ضرر می گوید نه قراردادی و یا عقدی که

ضرری باشد، بر اساس حق خیار قابل فسخ است، چرا که حکم ضرری در اسلام تشریح نشده است.

ص: ۲۹۷

حال سؤال این است که با این مقابله و اصطکاک چه باید کرد؟

چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

از مطالب جناب شیخ استفاده می شود که سه احتمال و یا سه نظریه وجود دارد:

۱- اینکه بگوییم ادله خاصه از جمله لا ضرر حاکم بر سایر ادله احکام اند.

به عبارت دیگر:

ادله عناوین ثانویه تقدّم دارند بر ادله عناوین اولیه و لذا: ماده اجتماع از آن ادله عناوین ثانویه است و ادله عامه اختصاص به ماده افتراق دارند.

و تقدّم مزبور از باب حکومت است، یعنی ادله خاصه و یا به تعبیر دیگر ادله که دلیل حاکم مقدّم بر دلیل محکوم است.

پس غرض از «و ما يظهر من غیر واحد: من اخذ التعارض...» چیست؟

بیان نظریه دوّمی است در پاسخ به سؤال مزبور مبنی بر اینکه:

برخی از فقها از جمله مرحوم صاحب ریاض، فاضل نراقی، محقق سبزواری و ... مدّعی شده اند که ادله عناوین اولیه از جمله لا ضرر و ادله عناوین ثانویه، از قبیل حاکم و محکوم نیستند بلکه از قبیل متعارضین هستند که نسبت بینهما، عموم و خصوص من وجه است.

به عبارت دیگر:

این ادله در ماده اجتماع تعارض دارند، و لذا باید دید که در این تعارض، کدام یک اقوای از دیگری است بر دیگری ترجیح دارد، که به نظر این حضرات ادله عناوین ثانویه، بر ادله عناوین اولیه رجحان دارند و لذا بر آنها تقدّم دارند، نه اینکه آنها را حاکم بدانند.

عوامل رجحان به نظر حضرات در اینجا چیست؟

۱- یکی عمل اصحاب است که در ماده اجتماع ادله عناوین ثانویه را مقدّم داشته اند و این اجماع عملی حجّت است.

۲- یکی هم اصول عملیه ای است که مرجح این ادله هستند، اعم از برائت و یا غیر آن.

فی المثل:

۱- اطلاق فَاغْسِلُوا... وَ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... دلالت بر وجوب وضوء و یا روزه دارند، اعم از اینکه ضروری باشند و یا نه.

۲- قاعده لا ضرر می گوید: حکم ضرری در اسلام تشریح نشده و ادله عناوین اولیه شامل امور ضرری نمی شوند.

ص: ۲۹۸

در اینجا اصل براءت از وجوب وضوی ضرری و یا روزه ضرری دفاع از قاعده لا ضرر دارد، و لذا حدیث لا ضرر رجحان دارد.

و یا فی المثل:

۱- اطلاق اوفا بالعقود، معامله را لازم می داند اعم از اینکه ضرری باشد یا غیر ضرری باید به آن عقد و یا هر عقدی ملتزم شد.

۲- قاعده لا ضرر می گوید: خیر اگر عقدی غری و یا ضرری باشد جایز بوده و قابل فسخ است.

حال: اجرای اصل عدم لزوم چنین عقدی هم مرجح لا ضرر است و لذا مقدم می شود.

پس مراد از «فهو خلاف ما یقتضیه التدبیر فی نظائرها...» چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به نظریه فوق مبنی بر اینکه:

این سخن از روی تأمل و تفکر نیست، بلکه از روی مسامحه زده شده است، بدین معنا که اگر این حضرات در لا ضرر و نظائر آن تدبیر و تأمل می کردند متوجه می شدند که:

اولاً: چنانکه بیان خواهیم کرد اینجا میدان باب تعارض نیست، بلکه میدان حکومت است.

ثانیاً: به فرض که اینجا میدان و مجرای باب تعارض باشد، وقتی پای مرجح داخلی در کار است که همان صدور حدیث لا ضرر و لا حرج در مقام امتنان است و سبب می شود که این حدیث آبی از تخصیص باشد و تقدیم ادله عناوین اولیه خلاف امتنان است، چه نیازی به مرجحات خارجی از قبیل اجماع و اصل می باشد؟

به عبارت دیگر:

مقام امتنان در تقدیم ادله عناوین ثانویه بر سایر عمومات کفایت می کند.

جناب شیخ در تبیین مطالب فوق بفرمایید چگونه این حضرات در ما نحن فیه دچار کم تأملی شده اند؟

از آنجا که دو دلیل متعارض ممکن است عامین من وجه و یا عام و خاص مطلق و یا متباینند باشند، فی المثل:

۱- مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق که عامین من وجه اند و باهم تعارض دارند.

۲- و مثل: اکرم العلماء و لا تکرم النحاه که عام و خاص اند و متعارضین اند.

۳- و مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العلماء که متباینین اند و باهم تعارض دارند.



ابتداءً به ذهن حضرات آمده که نسبت میان لا ضرر و سایر ادله عموم و خصوص من وجه است، و لذا تعارض دارند. حال:

ص: ۲۹۹

اگر از این حضرات پرسیم که ماده افتراق در اینجا چیست؟ پاسخ می دهند که ماده افتراق لا ضرر با سایر ادله:

۱- آنجایی است که ما سایر ادله را در موارد زیادی به کار می گیریم و حال آنکه به سراغ لا ضرر نمی رویم، چرا که اجرای سایر احکام در آن موارد ضرر آور نیستند.

فی المثل: در حال عادی و عدم شرایط خاصه ای که شما مطرح می کنید، ما برطبق ادله عامه وضو می گیریم و یا غسل می کنیم درحالی که نیازی به قاعده لا ضرر نداریم.

۲- و یا بالعکس در مواردی قاعده لا ضرر را بکار می گیریم، درحالی که سایر ادله در آنجا جاری نمی شوند.

فی المثل: اگر شما مال کسی را دانسته و عمدا تلف کنی، بلافاصله قاعده من اتلف مال الغير فهو ضامن حضور پیدا می کند.

۳- و اگر از آنها پرسیم ماده اجتماع در اینجا چیست؟ پاسخ می دهند که:

آنجایی است که لا ضرر با سایر ادله برخورد کرده اصطکاک می کنند، فی المثل:

دلیل فرموده: فاغسلوا وجوهکم، شرایط هم ضرری است و دلیل خاص می گوید: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام. یعنی این عمل ضرر آور را مرتکب نشو.

سپس می گویند:

حال که در این ماده اجتماع اصطکاک و تعارض پیدا کردند، ما به دنبال این هستیم که بینیم کدامیک بر دیگری ترجیح دارد؟

پس از بررسی می گوئیم: به دلیل اجماع علما و یا به کارگیری سایر مرجحات از جمله اصل براءت و اصل عدم لزوم و ... دلیل لا ضرر بر سایر عمومات ترجیح دارد.

حاصل مطلب اینکه:

سخن این بزرگان در این مسئله و نتیجه گیری آنان از روی کم تأملی و بی دقتی بوده است.

جناب شیخ گواهی هم بر این ادعای خود دارید؟

بله فراوان و لکن عمده شاهد ما این است که:

لا ضرر نظایری دارد از جمله ادله (رفع الحرج) و (رفع الخطاء و النسیان)، و (نفی السهوه علی کثیر السهوه)، و (نفی السبیل علی المحسنین)، و (نفی قدره العبد علی شیء) و نحوها. که اقتضای تدبر در آنها این است که همه این ها بر سایر عمومات یعنی ادله عناوین اولیه حکومت دارند، و لذا لا ضرر نیز همچون اشباه نظائرش حکومت دارد.



فی المثل: سمره ادعای مالکیت می کرد و می گفت: دلیل می گوید الناس مسلطون علی اموالهم، پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر او فرمودند: اَنْک رجل مضار، لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

یعنی: اینجا جای لا ضرر و لا ضرار است و نه جای الناس مسلطون علی اموالهم.

حاصل اینکه: وقتی پیامبر و یا امام بدون ذکر مرجیح، قاعده را در برابر دلیل می آورد، نشان از این است که قاعده جنبه حکومت دارد، کما اینکه سیره علماء نیز چنین گواهی می دهد.

غرض از «و المراد بالحکومه...» چیست؟

بیان مفصل ضابطه حکومت و تعارض است و لذا می فرماید:

حکومت آن است که: یکی از دو دلیل که دلیل حاکم باشد با همان دلالت لفظی و مطابقی اش متعرض دلیل دیگر که همان دلیل محکوم است و ناظر به آن بوده، در مقام تفسیر آن می باشد.

به نحوی که گویا اگر دلیلی محکوم نبود، دلیل حاکم لغو و بیهوده بود.

فی المثل گفته می شود: الانسان: ای حیوان ناطق. که در اینجا ما با حیوان ناطق انسان را تفسیر و تعریف می کنیم، منتهی باید توجه داشته باشیم که وقتی می گوئیم: (ای) این کلمه (ای) توجه دارد به کلمه انسان، چرا که تفسیریه است.

حکومت بر چند نوع است؟

بر دو نوع است:

۱- یکی حکومت به نحو توسعه است که همان اثبات حکم لشیء است.

۲- یکی حکومت به نحو تضییق است که همان نفی عنه است.

در تبیین حکومت بالتوسعه مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- دلیل می گوید: لا صلاه الا بطهور، ظاهر این دلیل دلالت دارد بر اینکه طهور واقعی شرط صحت نماز است و نماز بدون طهور، نماز نیست. چرا؟

زیرا: الفاظ برای معانی واقعیه وضع شده اند، و لذا مراد از طهور یعنی همان طهور واقعی، پس باید به طهارت واقعی یقین پیدا کنیم تا اینکه نماز مان صحیح باشد.

بر این اساس ما نمی توانیم به طهارت ظاهریه ای که از طریق استصحاب طهارت برای ما حاصل می شود اکتفا کنیم.

۲- از طرف دیگر دلیل حجیت بینه در موضوعات و همچنین ادله حجیت استصحاب دلالت می کنند بر اینکه طهارت بینه ای (که دو فرد عادل شهادت بدهند بر پاک بودن یک آب و ما با آن

ص: ۳۰۱

غسل کرده و یا وضو بگیریم) و استصحابی (که مثلاً قبلاً وضو داشته ایم، اکنون استصحاب کنیم بقاء وضو را) نیز کفایت می کند.

این اساس دایره طهور توسعه پیدا کرده و ما نتیجه می گیریم که طهوری که شرط صحت نماز است، اعم است از طهور واقعی و ظاهری.

حال: ادله عناوین ثانویه عموماً از همین قسم هستند، برای مثال:

کتب علیکم الصیام ... می گوید: روزه بر شما واجب است و اطلاق کلام، هم روزه ضرری را در بر می گیرد و هم روزه غیر ضرری را شامل می شود، لکن قاعده لا ضرر می آید و دایره این دلیل را تنگ تر کرده و روزه ضرری را نفی می کند.

به عبارت دیگر: قاعده لا ضرر می گوید: کتب علیکم الصیام تنها روزه غیر ضرری را شامل می شود.

و یا فی المثل:

دلیل اذا شککت فابن علی الاکثر، هم کثیر الشک را شامل می شود و هم غیر کثیر الشک را.

لکن قاعده «لا شکک لکثیر الشک» می آید و کثیر الشک را از دایره دلیل خارج می کند.

و یا فی المثل: دلیل فَاغْسِلُوا می گوید: وضو بگیر که اطلاقش هم شامل وضوی غیر ضرری می شود، هم شامل وضوی ضرری لکن قاعده لا حرج می آید و وضوی ضرری و حرجی را از این دایره خارج می کند.

بنابراین: ادله عناوین ثانویه بر ادله عامه حاکم اند، و چنانچه ادله عامه اولیه نبودند وجود ادله عناوین ثانویه لغو و بیهوده بود.

تعارض چیست؟

تنافی معنا و مدلول دو دلیل مستقل، با یکدیگر است، بدون اینکه یکی ناظر و متعرض دیگری باشد.

به عبارت دیگر دو دلیل متعارض عبارتند از:

دو دلیل که به حسب ظاهر خطاب و مدلول لفظ، از هم مستقل بوده و هریک مستقلاً مفید معنایی است، به نحوی که هیچیک بدون دیگری لغو و بیهوده نیست نه به نحو عموم که معمم و موسع دیگری باشد و نه به نحو خصوص که مخصص و مضیق دیگری باشد.

به عبارت دیگر: هیچیک از دو دلیل با دلالت لفظیه، توجهی به دلیل دیگر ندارد و هریک به طور مستقل رسانند: مطلبی است و ناظر و یا متعرض دلیل دیگر نمی باشد.

البته: وقتی این دو دلیل را باهم مقایسه می‌کند، مدلول آن دو را ناسازگار و نافی یکدیگر می‌بیند و لذا متوجه می‌شود که هر دو دلیل صادر از شارع نیستند بلکه یکی از آن دو مطابق با واقع و صادر از شارع است.

اگر دو دلیل متنافی، متکافئین باشند چه؟

قواعد تساقط، تخییر و یا توقف در آنجا پیاده می‌شود.

اگر یکی از دو دلیل به طور معین و به جهتی از جهات داخلی و خارجی و یا سندیه و دلالتیه و جهتیه بر دیگری رجحان داشت چه؟

خوب راجح بر مرجوح مقدم شده طرف مرجوح یا راجح می‌شود یا توجیه یعنی برخلاف ظاهر حمل می‌شود. فی المثل:

اگر ظاهر و اظهر باهم تعارض کنند، اظهر مقدم است، چنانکه عامّ معلّل بر عامّ غیر معلّل از عامین من وجه، مقدم است، همان طور که عامّ قلیل لا افراد بر عامّ کثیر الافراد مقدم است، کما اینکه نصّ بر ظاهر مقدم است و خاص بر عام و مطلق که بر مقید.

نکته: فرقی نمی‌کند که تنافی بر نحو تباین کلی باشد و یا عموم و خصوص مطلق و با عموم و خصوص من وجه.

به عبارت دیگر: هر دلیلی که اقوی باشد بر دلیل اضعف مقدم می‌شود.

غرض از «بل هو متعین للقرینه بمدلوله» چیست؟

این است که: اقوی بودن یکی از دو دلیل، به حکم عقل قرینه می‌شود بر تقدیم آن بر دیگری و الّا به حسب مدلول لفظی تقدیمی در کار نیست، برخلاف باب حکومت که گفتیم دلیل حاکم با مدلول لفظی اش کاشف از حال دلیل دیگر و مفسّر آن می‌باشد و در آن نیازی به ملاحظه حکم عقل و مرجّحات خارجی در آن نمی‌باشد.

حاصل مطلب در آنچه تا بدینجا گفته شد چیست؟

این است که: معیار حکومت بر ما نحن فیه منطبق است و نه معیار تعارض.

ثمّ إنّه يظهر ممّا ذكرنا من حكمه الروايه و ورودها في مقام الامتنان، نظير أدلّه نفى الحرج و الإيـكراه: أنّ مصلحه الحكم الضرورىّ المجعول بالأدله العامه لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر حتّى يقال: إنّ الضرر يتدارك بالمصلحه العائده إلى المتضرر، و إنّ الضرر المقابل بمنفعه راجحه عليه ليس بمنفى، بل ليس ضرراً.

توضيح الفساد: أنّ هذه القاعده تدلّ على عدم جعل الأحكام الضرريّه و اختصاص أدلّه الأحكام بغير موارد الضرر. نعم، لو لا الحكمه و مقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال.

و قد يدفع: بأنّ العمومات الجاعله للأحكام إنّما تكشف عن المصلحه في نفس الحكم و لو في غير مورد الضرر، و هذه المصلحه لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورد؛ فإنّ الأمر بالحجّ و الصلاه مثلاً يدلّ على عوض و لو مع عدم الضرر، ففى مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر.

و هذا الدفع أشنع من أصل التوهم؛ لأنّه إذا سلّم عموم الأمر لصوره الضرر كشف عن وجود مصلحه يتدارك بها الضرر في هذا المورد.

مع أنّه يكفي حينئذ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صلّى الله عليه و آله: «أفضل الأعمال أحمرها»<sup>(١)</sup>، و ما اشتهر في الألسن و ارتكز في العقول من: «أنّ الأجر على قدر المشقّه».

فالتحقيق في دفع التوهم المذكور: ما ذكرناه من الحكمه، و الورود في مقام الامتنان.

ص: ٣٠٤



### توهّم: جبران ضرر به واسطه مصلحتی که در حکم ضرری وجود دارد

از آنچه در رابطه با حکومت این روایت (یعنی لا ضرر) و ورود آن در مقام امتنان گفتیم، مثل ادله نفی حرج و اکراه، روشن می شود که:

مصلحت حکم ضرر آور که با ادله عامه (همچون إِذَا قُتُّمُ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و...) جعل است (به اندازه ای نیست که) تدارک کننده و جبران کننده ضرر (در شرایط مذکوره) باشد، تا اینکه گفته شود که:

این ضرر (وارد) به سبب (شمول) مصلحت به دست آمده برای (شخص) متضرر جبران و تدارک می شود.

البته این ضرری که در مقابل منفعتی است که آن منفعت ترجیح دارد بر آن ضرر، چنین ضرری منفی نبوده (و لا ضرر شامل چنین ضرری نمی شود)، بلکه اصلا ضرر نیست. (و در نتیجه سایر ادله احکام، حاکم بر لا ضرر می شوند، چرا که لا ضرر می گوید به خودت ضرر نزن و لکن ادله احکام می گویند، اصلا ضرری در کار نیست، اگر باشد با مصلحت به دست آمده جبران می شود).

### فساد توهّم مزبور

و اما توضیح بیشتر فساد سخن مزبور این است که:

این قاعده (لا ضرر به طریق حکومت) دلالت دارد بر عدم جعل احکام ضرریه از جانب شارع مقدّس و اختصاص داشتن ادله احکام به مواردی غیر از موارد ضرر، (و لذا اگر فرموده: فَاغْسِلُوا، مرادش وضوی ضرری نیست، بلکه منظور وضوی غیر ضرری است).

بله، اگر حکومت و مقام امتنان نبود (و طبق شواهدی که گذشت لا ضرر بر سایر ادله حکومت نداشت، و در مقام امتنان صادر نشده بود) برای این توهّمی که ذکر شد (و گفته شد که سایر ادله بر لا ضرر حکومت دارند) مجالی برای طرح وجود داشت.

### دفع توهّم مزبور از جهتی دیگر توسط جناب نراقی

و گاهی دفع می شود این توهّم به اینکه:

تمام عموماتی که برای احکام جعل شده اند، کشف کننده مصلحت در نفس حکم اند (چه در

موردی که حکم دارای ضرر است) و چه در غیر مورد ضرر؛ و لکن ضرر موجود در موردی که ضرری است به واسطه این مصلحت (ایجاد شده در اثر حکم) تدارک و جبران نمی شود، چرا که امر به حج و نماز و ... دلالت دارند بر مصلحت و لو در صورت عدم ضرر (و یا ضرر).

پس: در مورد (ی که حکم دارای) ضرر است، معلوم نیست که (حکم) آن قدر مصلحت داشته باشد که با این ضرر (ایجاد شده) مقابله (و آن را جبران نماید).

### فساد خود این دفع

این دفع شنیع تر و باطل تر است از خود آن توهم، چرا که وقتی عموم امر برای صورت این ضرر مسلّم شد، کشف کننده وجود مصلحتی است که آن ضرر به واسطه این مصلحت تدارک و جبران می شود.

علاوه بر اینکه (اگر دلیلی ضرر آور شد) اجری که از این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «برترین اعمال دشوارترین آنهاست»، و از همین تعبیر و امثال آن از جمله مشهور که در السنه قوم جاری است و در عقول مرتکز است که الاجر علی قدر المشقّه، استفاده می شود، در جبران ضررش کفایت می کند.

پس: حق در جواب این توهم همان است که ما گفتیم که حکومت ادله ثانویه و ورود آنها در مقام امتنان است و این مقام سبب تقدیم آنها بر ادله احکام می شود.

### تشریح المسائل

جناب شیخ مقدمه بفرمایید چگونه می توان پی برد که فلان دلیل حکومت دارد یا ورود و یا اینکه با دلیل دیگر تعارض دارد؟ از طریق علائم و آثاری که این ها دارند، از جمله:

۱- اینکه وضعیت دلیل حاکم و محکوم نوعاً به نحوی است که اگر دلیل محکوم وجود داشته باشد، صحبت از دلیل حاکم مضحک و خنده آور است. فی المثل: اگر شما بدون اینکه بگویید:

الانسان، بگویید: ای الحيوان الناطق، که این نوعی هزیان گویی است.

اما: وضعیت در متعارضان این گونه نیست، چونکه هریک از دو دلیل متعارض دارای مصادیقی مربوط به خود است و معنایی دارد مستقل از معنای دلیل دیگر، فی المثل:

اگر شما بگویید: اکرم العلماء و سپس بگویید: لا تکرّم الفسّاق، هزبان گویی نیست چرا که این حکم دارای معنای مستقلّی است که تعدادی را از حکم کلیّی خارج نموده است.

۲- اینکه دلیل حاکم، گاهی دلیل محکوم را تضییق می کند و گاهی آن را توسعه می دهد.

اینکه توسعه می دهد مثل اینکه: دلیل عام فرموده: لا صلاه الا بطهور، و لذا ما تصوّر می کنیم که حتما باید نماز را با طهارت واقعیه انجام داد.

اما دلیل خاص می گوید: اگر در موردی شک کردی که طهارت تو باقی است یا نه؟ استصحاب کن طهارت را. و یا اگر دو نفر شهادت بدهند که تو طهارت داری، خوب طهارت داری.

حال: این استصحاب و این بینه، در برابر دلیل (لا صلاه الا بطهور) حاکم است، بدین نحو که آن را توسعه می دهد.

به عبارت دیگر به ما می فهماند که این طوری که در الا بطهور وجود دارد، اعم است از طهور واقعی و طهور ظاهری ...

و اما اینکه تضییق می کند مثل اینکه:

دلیل می گوید: اگر کم و زیاد رکعات نماز شک کردی دو سجده سهو بجای آور، و حال آنکه در جای دیگر فرموده است: اگر مبتلا به کثرت شک شدی به شک خودت اعتنا نکن.

این بدان معناست که دلیل دوم دارد میدان دلیل اول را تنگ تر می کند.

با توجه به آنچه گذشت مراد از «ثم انه يظهر مما ذكرنا ...» چیست؟

بیان نظریه سومی است که طرفداران آن معتقدند که: لا- ضرر، نه حکومت دارد بر سایر احکام و عمومات و نه ورود، و نه اینکه از باب تعارض بر سایر ادله ترجیح دارد، بلکه بالعکس سایر ادله حاکم بر لاضرراند و بر آن تقدّم دارند.

به عبارت دیگر می گویند:

ادله عناوین اولیه با ادله عناوین ثانویه در تعارض اند، و ادله اولیه عامّه در ماده اجتماع بر ادله ثانویه مقدم می شوند.

در نتیجه: ادله ثانویه منحصر به ماده افتراق خود می گردند.

فی المثل: شما می بینید که در فلان شرایط که هوا بسیار سرد و آب خیلی یخ است غسل کردن و یا وضو گرفتن برایتان ضرر دارد. و لذا نمی دانید که چه باید بکنید.

آیا لا ضرر را بکار برده غسل نکرده و یا وضو نگیرید، و یا اینکه فاغسلوا، را لحاظ نموده، غسل کرده یا وضو بگیرید؟



صاحبان این نظریه می گویند: شما باید فاغسلوا را بکار ببرید و نه لا ضرر را.

سپس می گویند:

بله، اگر در جایی میان لا ضرر و سایر ادله یعنی عمومات اصطکاکی وجود داشته باشد لا ضرر را به کار می بریم. فی المثل:

شما از روی عمد دزدیده اید و مال کسی را تلف کرده از بین برده اید، عمومات در جایی به شما نگفته اند که مال مردم را ضایع کنید، بلکه دلیل ثانوی می گوید: من اتلف مال الغیر، فهو ضامن، و لذا طبق این قاعده باید خسارت طرف را بدهید.

اما اگر میان این قاعده و سایر ادله اصطکاکی باشد، سایر ادله بر آن مقدم اند.

چرا؟ زیرا در مثال بالا، لا ضرر می گوید غسل و یا وضو در شرایط کذایی ضرر دارد و لکن فاغسلوا دارای مصلحت است و وجود مصلحت حاکم بر ضرر است.

به عبارت دیگر:

وضو، غسل، صوم و ... به لحاظ شرعی دارای مصلحت و منفعت اخروی هستند و ثواب این امور به فرد متضرر می رسد، منتهی در مقایسه با ضرری که شخص از ناحیه وضو و یا غسل و ...

می بیند، به مراتب از ضرر مهم تر و بیشتر است.

و لذا: ضرری که با چنین منفعتی مقابله کند منفی نبوده و لا ضرر چنین جاهایی را در بر نمی گیرد.

پس به برکت ادله عامه این قاعده ی ثانویه تفسیر و معنی شده و مورد جریانش را پیدا می کنیم.

فی المثل: اگر ۷۰٪ ضرر وارده از جانب صوم با ۷۰٪ از مصلحت روزه تعارض کرده، تساقط کند باز هم ۳۰٪ مصلحت بلا معارض برای او می ماند.

حاصل مطلب اینکه:

ادله عامه بر این عناوین ثانویه ورود پیدا کرده و موجب می شود که ادله ثانویه به غیر این موارد منحصر شود. یعنی مواردی که ضرر بدون تدارک اخروی است، مثل اتلاف مال غیر که ضرر است و به غیر هم ثوابی در آخرت نمی رسد تا جبران کننده باشد.

جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به نظریه فوق چیست؟

به برکت آن دو قرینه ای که برای ایشان ذکر نمودیم، فساد و بطلان این نظر روشن می شود، و آن دو قرینه عبارتند از:



۱- اینکه لا ضرر نیز همچون اشباه و نظائرش بر ادله عناوین اولیه حکومت دارند چون که لا ضرر و اشتباه آن در یک سیاق اند، و مگر می شود که اشباه و نظائر لا ضرر حکومت داشته باشند و لا ضرر حکومت نداشته باشد.

۲- اینکه بر اساس شواهدی که ذکر کردیم، لا ضرر در مقام امتنان صادر شده است، و لذا معنا ندارد که در هنگام اصطکاک، ادله عناوین اولیه بر آن مقدم شوند و گرنه مقام امتنان و منت گذاری معنا نداشت.

به عبارت دیگر: ورود قاعده لا ضرر و امثال آن در مقام امتنان و ضرب القاعده، سبب می شود که این قاعده آبی از تخصیص باشد، و در نتیجه ماده اجتماع از آن این قاعده باشد و ادله الاحکام تخصیص خورده و اختصاص پیدا کنند به مواردی که ضرری نباشد.

بله اگر حکومت و مقام امتنان نبود، جای سخنان شما بود.

مراد از «وقد يدفع...» چیست؟

بیان پاسخ مرحوم فاضل نراقی به نظریه مزبور است مبنی بر اینکه:

خیر، سایر ادله نمی تواند حاکم بر لا ضرر شود، چرا که قدر مسلم این است که از ادله احکام استفاده می شود که فی المثل:

وضو فی نفسه و با قطع نظر از موارد ضرر، دارای مصلحت است و کذا الغسل

و اما آیا در مواردی که وضو ضرری می شود، باز هم دارای مصلحت است تا با ضرر مقابله کند یا اینکه نه معلوم نیست که دارای مصلحت باشد.

بنابراین: نمی توان از ادله عامه استفاده نموده و در این مورد نیز حکم به وجوب وضو و یا غسل و یا صوم و هکذا امثالهم نمود.

پاسخ جناب شیخ از جواب جناب نراقی چیست؟

این است که جناب نراقی:

اولاً: شما باید از ابتدا همچون ما شمول و عموم ادله با نسبت به اعمال ضرری قبول نکنید و بگویید این ادله اولیه، اختصاص به وضو، غسل، روزه، و ... غیر ضرری هستند و لا- ضرر در اینجا حکومت دارد، و آله اگر عمومیت و شمول ادله الاحکام را بپذیرید به شما خواهیم گفت که:

مولی حکیم است و لذا کار عبث نمی کند و در نتیجه این شمول ادله اولیه کاشف از وجود مصلحتی در این عمل است و لو عمل در حال ضرر باشد، آن هم مصلحتی که جابر ضرر باشد، پس باید ادله عامه مقدم شود.





ثانیا: اصلا نیازی به چنین کشفی نیست تا شما بگویید: ما علم به وجود مصلحتی که بتواند با ضرر مقابله کند نداریم، بلکه علی تقدیر شمول ممکن است قائل به قول سوّم بگویید: ما عموماً می داریم که از آنها استفاده می شود که مصلحتی وجود دارد که تدارک کننده ضرر می باشد. مثل حدیث: «أفضل الأعمال احمزها» و یا مثل عبارت: «الأجر علی قدر المشقّه» که در السنه قوم جاری است.

حاصل مطلب اینکه:

حق در پاسخ همانی است که گفته شد که حکومت ادله ثانویه و ورود این ادله در مقام امتنان است که سبب این تقدیم می شود.

ص: ۳۱۰

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا: أنه لا قصور في القاعده المذكوره من حيث مدرکها، سندا و دلاله، إلا أن الذي يوهن فيها هي: كثره التخصیصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا يخفى على المتتبع، خصوصا على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم، بل لو بنى على العمل خصوصا على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم، بل لو بنى على العمل بعموم هذه القاعده حصل منه فقه جديد.

و مع ذلك، فقد استقرت سيره الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، و عدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوى في غايه الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرک الحكم في عموم هذه القاعده.

و لعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور و إن كان في كفايته نظر؛ بناء على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينه على إرادته معنى يلزم منه ذلك. غايه الأمر تردد الأمر بين العموم و إرادته ذلك المعنى، و استدلال العلماء لا يصلح معينا، خصوصا لهذا المعنى المرجوح المنافي لمقام الامتنان و ضرب القاعده.

إلما أن يقال مضافا إلى منع أكثرية الخارج و إن سلمت كثرته: إن الموارد الكثيره الخارجه عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها و إن لم نعرفه على وجه التفصيل، و قد تقرر أن تخصيص الأكثر لاستهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي، كما إذا قيل: «أكرم الناس» و دلّ دليل على اعتبار العدالة، خصوصا إذا كان المخصيص ممّا يعلم به المخاطب حال الخطاب.

و من هنا ظهر وجه صحه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها، كما

فی قوله علیه السّلام: «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(۱)</sup> و قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(۲)</sup>، بناء على إرادة العهود كما في الصحيح<sup>(۳)</sup>.

ترجمه

## مبحث پنجم: در تمامیت لا ضرر به لحاظ سندی و دلالتی

### اشاره

پس از آنچه گفتیم دانستی که:

قاعده لا ضرر، از جهت مدرک و مستند (یعنی به لحاظ) سندی و دلالتی هیچ گونه کمی و کاستی ندارد، مگر آن چیزی که در آن ایجاد و هن می کند و آن کثرت تخصیصات در آن است به نحوی که چندین برابر آنچه در تحت آن باقی مانده، از تحت آن خارج و استثناء شده است (مثلاً باب نفقات کلاً خارج شده است یعنی با اینکه حکم ضرری است و لکن بر شخص واجب است که نفقه والدینم را با شرایطی بپردازد و هکذا نفقه اولاد و همسر، یا مثلاً کلیه مالیات های اسلامی از قبیل خمس، زکات، مالیات، ابواب قصاص، دیات و ...)، چنانکه بر اهل تتبع و تحقیق پوشیده نیست، به ویژه اگر ضرر را به معنای ادخال المکروه علی النفس او علی الغیر، معنا کنیم (که در این صورت دایره تخصیص بسیار وسیع تر شده حتی امثال وجوب و صوم را نیز می گیرد چرا که برخی آن را با کراهت متحمل می شوند).

بله، اگر بنا باشد به عمومیت و کلیت این قاعده (لا ضرر) عمل شود، فقه جدیدی از عمل به آن پیدا می شود (و لذا این فکر پیش می آید که عامی که مبتلا به چنین کثرت تخصیصی است، موهن است و از حجّیت ساقط می شود. حال سؤال این است که با این مشکله چه باید کرد؟)

با این همه و هن و ایراد، سیره مسلمین اعم از عامّه و خاصه استقرار دارد:

۱- بر استدلال و تمسک به آن در برابر عموماتی که مثبت احکام اند (از جمله فاغسلوا و ...)

۲- و رفع ید نکردن (و دست برنداشتن) از این قاعده، مگر به سبب ورود یک مخصّص بسیار قوی که در نهایت استحکام و اعتبارات (که مجبورند بدان عمل کنند مثل آیات جهاد، زکات، خمس و ... و خلاصه تمسک علماء به لا ضرر) به گونه ای است که ما قاطع می شویم به اینکه

ص: ۳۱۲

۱- الوسائل ۱۵: ۳۰، الباب ۲۰ من أبواب المهور، ضمن الحدیث ۴.

۲- المائده / ۱.

۳- الوسائل ۱۶: ۲۰۶، الباب ۲۵ من أبواب کتاب النذر و العهد، الحدیث ۴.

یگانه مدرک علماء بر این احکام همانا قانون لا ضرر است. (و لا غیر)، پس (در نتیجه این فکر پیش می آید که شاید:).

۳- (همین عمل علماء) و استدلالات آنها به قاعده لا ضرر وهن و سستی عمومیت قاعده را جبران می کند (و لذا می توان در غیر موارد استثناء شده نیز از آن استفاده نمود)، اگرچه در کفایت و شایستگی تمسک علماء به عموم این قاعده اختلاف نظر وجود دارد.

حال: بنا بر اینکه این لزوم تخصیص اکثر قرینه باشد بر اینکه عمومیت مراد نبوده و معنای دیگری مراد است، می گوئیم مجرد عمل علماء و استدلالات فریقین به عمومیت آن کافی نیست (بلکه از اول باید آن را بر معنای غیر عامی مثلا حمل کنیم تا محذوری پیش نیاید مثلا العلماء را اگر معنای ظاهریش مستلزم تخصیص است به معنای مجتهد بگیرد، و به فرض که نتوانیم جازم به این معنا باشیم حد اکثر این است که: مردّد باشیم که آیا از این قاعده از اول امر معنای غیر عامی اراده شده (و تخصیصی در کار نیست) و یا عمومیت (از آن) مراد است. (که در نتیجه کلام مجمل می شود چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و لذا باید به قدر متیقّن آنکه همان من اتلف ...

فهو ضامن، قناعت کرد) و استدلال علماء (به لا ضرر) صلاحیت قرینه بودن بر اراده عموم و سپس تخصیص موارد کثیره را ندارد، به ویژه برای این معنا (یعنی عمومیتی) که (در اثر ابتلاء به تخصیص اکثر) مرجوع است و هم منافی با مقام امتنان است (که حدیث لا ضرر در آن مقام وارد شده) و هم منافی با مقام ضرب القاعده است.

بنابراین عمل الاصحاب جابر وهن حدیث نمی باشد و کار در اینجا مشکل شد.

مگر کسی بگوید:

### پاسخ از وهن مذکور

علاوه بر عدم قبول کثرت تخصیص (و مورد خدشه بودن آن)، به فرض قبول اینکه تخصیص اکثر لازم می آید، موارد کثیره ای که از تحت یک عام خارج شده است، تحت یک عنوان واحد جامع بوده است، اگرچه ما این عنوان واحد جامع را تفصیلا شناسیم (فی المثل: اول فرموده اکرم الناس، سپس فرموده الا الفساق منهم که به حسب ظاهر یک تخصیص است و لکن به لحاظ معنا، مصادیق فراوانی دارد حتی چندین برابر عدول).

و در جای خود تقریر شد که تخصیص اکثر وقتی به واسطه عنوان واحد جامعی باشد که افراد آن بیشتر از افراد باقی مانده تحت آن عام اند، مستهجن نبوده و عیبی در آن نیست.

چنانکه وقتی گفته شود: اکرم الناس، و دلیلی (هم) دلالت بر (ملاک بودن) و اعتبار عدالت (افراد در این اکرام)، به ویژه اگر مخصّص (مثلا الا الفساق)، از آن مخصّص هایی باشد که مخاطب به وسیله آن حال خطاب را بداند.

### وجه تمسک به بسیاری از عمومات با وجود خروج اکثر افراد از تحتشان

و از اینجا وجه صحّت تمسک به بسیاری از عمومات (قرآن) با وجود خروج اکثر افرادشان (که همان تخصیص اکثر است منتهی تحت عنوان واحد جامع)، روشن می شود.

چنانکه در این سخن امام علیه السلام که می فرماید: «المؤمنون عند شروطهم»، (شروطهم، جمع مضاف و مفید عموم است به این معنا که هر شرطی لازم الوفاء است و لکن همه شروط جز شروط لازمه ای که در ضمن عقد لازم واقع می شوند از عموم این قاعده خارج می شوند و لکن به عمومیت آن لطمه ای وارد نمی آید). و در این سخن خدای تعالی که: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، (که ال) جمع و مفید عموم است و لکن اکثر عهود متعارفه میان مردم از تحت آن خارج شده و وجوب وفاء ندارد) منتهی تحت عنوان مطلق عهد باشد که لطمه ای به عموم عام در اینجا نمی زند.

### تشریح المسائل

حاصل مطلب در «ثم انک قد عرفت بما ذکرنا: انه لا قصور...» چیست؟

این است که:

۱- در مبحث اول متوجه شدیم که قاعده لا ضرر به لحاظ سندی و مدرک مورد استنادش نه تنها کمبودی ندارد، بلکه در حدّ تواتر نقل شده است.

۲- در مبحث چهارم نیز متوجه شدیم که این قاعده به لحاظ دلالت متنش نیز نقص و قصوری ندارد، چرا که بر سایر ادله احکام حکومت دارد.

پس انما الکلام در چیست؟

در این است که: این قاعده علی الظاهر دچار کثرت تخصیص است، چرا که اگر ما یک سیر اجمالی در فقه اسلامی بکنیم متوجه می شویم که مواردی که به واسطه استثنا شدنشان از تحت این قاعده خارج شده اند چه بسا بیشتر از مواردی باشند که در تحت آن باقی مانده اند. فی المثل:

باب نفقات به طور کلی از تحت این قاعده خارج شده اند، چرا؟

زیرا با اینکه حکمی ضرری است و لکن بر شخص واجب است که نفقه والدین را تحت شرایطی بپردازد، چنانکه باید نفقه اولاد و همسر را بپردازد.

چنانکه کلیه مالیات های اسلامی از قبیل خمس، زکات، زکات فطره، و سایر انفاقات از قبیل کفارات و ... از تحت لا ضرر خارج شده است حتی باب حج با اینکه خرج کردن و یا ضرر مالی دارد از مورد این قاعده خارج شده است.

و هکذا: باب جهاد و ادله حدود، قصاص، دیات و ...

حاصل مطلب اینکه: این استثنای فراوان عامل وهن و سستی این قاعده شده است، به ویژه اگر ضرر را به معنای ادخال المکروه علی النفس او علی الغیر معنا کنیم، دایره تخصیص بسیار وسیع تر می شود. از این بالاتر:

اگر بنا باشد به عمومیت و کلیت لا ضرر اخذ کنیم باید فقه جدید و یا به تعبیر دیگر احکام تازه ای را به مسلمانان کنیم، غیر از آن چیزی که اسلام اصیل است.

پس: عمومیت این قاعده زیر سؤال رفته و تا حد زیادی موهون می شود. و لذا با این مسئله و مشکله چه باید کرد؟

با توجه به مطلب مذکور مراد از «مع ذلک، فقد استقرت سیره الفریقین علی الاستدلال بها ...» چیست؟

این است که: با وجود این وهن و ایرادی که در رابطه با این قاعده مطرح است:

۱- با رجوع به سیره مسلمین می بینیم که شیعه و سنی در ابواب مختلفه فقه به این قاعده تمسک کرده و آن را بر عمومات ادله الاحکام مقدم داشته و می دارند، فی المثل:

همه می گویند اگر ظن به ضرر داری و احتمال می دهی که روزه امروز تو برایت ضرر دارد، روزه واجب نیست و هکذا غسل و وضو و ...

۲- تا یک دلیل متقن و مستحکمی در قبال این قاعده پیدا نشود از آن رفع ید نمی کنند.

فی المثل: با ورود آیه زکات و یا آیه خمس که مجبورند بدان عمل کنند از این قاعده رفع ید می کنند.

۳- اگر به موارد فتاوی قوم مراجعه کنید، قطع پیدا خواهید کرد به اینکه یگانه مدرک علماء بر این احکام، قانون لا ضرر است و لا غیر.

و لذا: همین عمل علماء و استدلالات آنها به قاعده مذکور وهن و سستی عمومیت قاعده را جبران می کند.

بنابراین: در غیر موارد استثناء شده می توان از این قاعده استفاده نمود.

پس غرض از «و ان كان في كفايته نظر...» چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است که تقدیرش چنین است:

آیا اگر عمومیت عامی مفروغ عنه و مسلم باشد و لکن مبتلای به تخصیص اکثر شده باشد، این لزوم تخصیص اکثر می تواند قرینه باشد بر اینکه عمومیت در این عام مراد و منظور نبوده است بلکه معنای دیگری مراد می باشد یا نه؟

که در پاسخ به این سؤال، برخی جانب اثبات را گرفته و برخی جانب سلب را.

و اما اگر جانب اثبات را گرفته بنا را بگذاریم بر اینکه این کثرت تخصیصات چنین قرینیتی دارد چه باید گفت؟

جناب شیخ می فرماید: صرف عمل علماء و استدلالات فریقین به عمومیت این عام کافی نیست، بلکه به عنوان راه چاره، باید از ابتدا آن را بر یک معنای غیر عامی حمل کنیم تا اینکه محذوری پیش نیاید.

اگر نتوانستیم جازم به این معنا شویم چه؟

حد اکثر این است که: مردّد باشیم که آیا از قاعده لا ضرر من اول الامر معنای غیر عامی اراده شده است و تخصیصی در کار نیست و یا اینکه اصلاً عمومیت مراد می باشد؟

نتیجه این تردید این می شود که کلام مجمل شود و در نتیجه ما به قدر متیقّن آن اکتفا کنیم.

بنابراین: عمل الاصحاب و استدلال العلماء، صلاحیت قرینه بودن بر اراده عموم و سپس تخصیص موارد کثیره را ندارد. به ویژه برای معنای عمومیت که هم با مقام امتنان تنافی دارد که حدیث لا ضرر در آن مقام وارد شده است، و هم با مقام ضرب القاعده تنافی دارد.

پس: عمل الاصحاب نمی تواند جابر و هن این حدیث باشد و کار مشکل تر شده مگر اینکه کسی بگوید:

اولاً: ما کثرت تخصیص را قبول نداریم چرا که موارد باقی مانده در تحت قاعده از موارد استثنا شده بیشتر است.

ثانیاً: اکثر بودن این تخصیص، یک ادعاست، چرا که قابل خدشه است

ثالثاً: به فرض که در این قاعده تخصیص اکثر لازم بیاید، در پاسخ به ایراد شما خواهیم گفت:

افراد و مصادیق و اصناف و انواعی که از تحت یک عام خارج می شوند بر دو نوع اند:

۱- گاهی واقعا کثرت تخصیص در کار است و افراد و اصناف مختلفه ای از تحت کلی خارج می شوند.

فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء سپس فرموده: لا تکرّم النّحاء، لا تکرّم الفسّاق، لا تکرّم النّحویین، لا تکرّم ال ... و هكذا ...

در پایان متوجه می شویم که تنها مثلاً مجتهدین در تحت آن عام باقی مانده اند.

۲- لکن گاهی افرادی از تحت عام خارج می شوند و لکن تحت یک عنوان عام و جامع، و در اصطلاح این کثرت است که مخرج است و مخصّص و نه اخراج.

فی المثل:

مولی فرموده: اکرم النّاس، سپس فرموده: الا الفسّاق منهم.

در اینجا به حسب ظاهر یک تخصیص بیشتر صورت نگرفته است و لکن با کمی تأمّل متوجه می شویم که چه بسا افراد و مصادیقی که تحت عنوان فسّاق قرار داشته و از تحت آن کلی اکرم العلماء خارج شده اند، فراوان اند. و تعدادشان از عدول علما بیشتر است.

حاصل مطلب چیست؟

این است که:

تخصیص اکثر از نوع اوّل قبیح است و موجب سستی تمسّک به عموم می شود، و لکن تخصیص از نوع دوّم صدمه ای به عمومیت آن عام نمی زند و موجب وهن و سستی آن نمی شود.

حال:

چه مانعی دارد که ما نحن فیه یعنی تخصیص خوردن قاعده لا ضرر از این نوع دوّم باشد؟

حاصل مطلب در «و من هنا ظهر وجه صحّحه التمسّک بکثیر من العمومات مع خروج اکثر افرادها ...» چیست؟

این است که: از مطالب مذکور صحت تمسّک به کثیری از عمومات از جمله:

۱- «المؤمنون عند شروطهم»،

۲- «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و هكذا امثالهم، با وجود خروج اکثر افرادشان از تحت عمومیتشان لکن از باب کثرت تخصیص به عنوان واحد جامع، روشن می شود. فی المثل: العقود در قاعده «أوفوا بالعقود»، جمع محلّای به (ال) است که مفید عموم می باشد، و لکن اکثر عهود متعارفه میان مردم از تحت آن خارج شده و وجوب وفاء ندارد، البتّه در صورتی که عقود را به معنای عهود، یعنی مطلق عهد و پیمان بگیریم، تخصیص اکثر است منتهی به عنوان واحد بلا مانع است.



أما:

ص: ٣١٧

اگر عقود را به معنای خودش که دارای ایجاب و قبول است بگیریم تخصیص اکثر نیست، چرا که اکثر عقود از عقود لازمه است و وجوب وفاء دارند و در تحت عام باقی هستند.

و یا شروطهم در قاعده «المؤمنون عند شروطهم»، جمع مضاف بوده و لذا مفید عموم است و معنای قاعده این است که: هر شرطی لازم الوفاء است، لکن شروط لازمه در ضمن عقد جایز و کلیه شروط غیر لازمه از تحت این کلی خارج است و تنها شروط لازمه ای که در ضمن عقد لازم واقع شوند در تحت این کلی باقی مانده اند ولی این خروج صدمه ای به عموم این عام نزده است.

ص: ۳۱۸

ثم إنه يشكل الأمر من حيث: إن ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعيه الخيار للمغبون؛ نظرا إلى ملاحظه نوع البيع المغبون فيه و إن فرض عدم تضرره في خصوص مقام، كما إذا لم يوجد راغب في المبيع و كان بقاءه ضررا على البائع؛ لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، و كما إذا لم يترتب على ترك الشفعه ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

و بالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمه لا يتغير أطرادها، و في بعض المقامات يعتبرون أطرادها، مع أن ظاهر الروايه اعتبار الضرر الشخصي.

إلا أن يستظهر منها: انتفاء الحكم رأسا إذا كان موجبا للضرر غالبا و إن لم يوجبه دائما، كما قد يدعى نظير ذلك في أدله نفى الحرج.

و لو قلنا بأن التسلط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهرا عليه بخيار أو شفعه ضرر أيضا، صار الأمر أشكل.

إلا أن يقال: إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار، فتأمل.

سپس این امر از این جهت مشکل می شود که ظاهر کلمات علماء در (رابطه با ملاک در قاعده لا ضرر، یعنی) ضرر منفی، ضرر نوعی است و نه شخصی، و لذا (با توجه به اینکه در نوع معاملات ضرر را نوعی گرفته اند)، حکم به مشروع بودن حق خیار غبن برای شخص مغبون نموده اند، گرچه فرض شود که فردی از افراد هم در یک موردی (از این معاملات) متضرر نشود، (بلکه سود هم ببرد).

۱- مثل اینکه اگر خواهانی برای (خریدن) این کالای (او) پیدا نشود، باقی ماندن (و فروش نرفتن آن خود) ضرری به فروشنده خواهد بود. چرا که یا در معرض فرار است (اگر عبد و یا حیوان باشد) و یا در معرض تلف شدن و دزدیده شدن است (اگر مال باشد).

۲- مثل اینکه به خاطر ترک شفعه، ضرری بر شفیع مترتب نشود، بلکه در ترک شفعه برای او نفعی باشد. (یعنی به طور مطلق گفته اند شفیع حق اخذ به شفعه دارد و لو از ناحیه تضرری که شرکت دارد به او ضرری نرسیده باشد، چرا که حکم را روی نوع برده اند و نه شخص).

به طور خلاصه:

ضرر عند العلماء در برخی از احکام (صادر شده از طرف آنها) حکمتی است (که نوع آن لحاظ شده است و نه اشخاص، یعنی که) اطراد و شیوع در آن حکمت معتبر نمی باشد، و (لکن) در برخی از موارد، اطراد و شیوع (آن ضرر را به عنوان علت) معتبر دانسته اند (یعنی در علت اطراد و شیوع معتبر است چنانکه در باب وضو، ضرر علت است برای نگرفتن وضو). و این در صورتی است که در ظاهر روایت (ملاک و) اعتبار، ضرر شخصی است (و نه نوعی) مگر اینکه (توسط کسی) از حدیث شریف، استظهار شود که وقتی قاعده لا ضرر غالباً موجب ضرر است، حکم به طور کلی برداشته می شود. چنانکه گاهی در ادله نفی حرج نیز، نظیر همین مطلب (که ملاک در ضرر، نوعی است) ادعا می شود. (همان طور که در باب شبهه محصوره گفتند احتیاط لازم نیست، چرا که اگر انسان بخواهد احتیاط کند، موجب حرج است. که در اعتراض به این مطلب که ممکن است فرد در شبهه محصوره احتیاط بکند و حرجی هم بر او لازم نیاید گفتند نظر ما روی ضرر نوعی است و نه شخصی).

## تعارض ضرر مالک با ضرر غیر

و اگر قائل شویم به اینکه تسلط بر مال غیر با اخراج آن غیر از ملکش با قهر و زور بر او به سبب (حق) خیار و یا حق شفعه نیز، ضرر است، کار مشکل تر می گردد، (چرا که این حق خیار و حق شفعه ای که حضرات می نویسند خود تعارض ضررین است)، مگر اینکه گفته شود که:

این ضرر (ابتدائی) موجب شده است که (این) عقد از ابتدا بر وجه تزلزل واقع شده که خیار در آن داخل شده است. (بله تزلزل بعد از لزوم ضرر است لکن تزلزل ابتدایی ضرر نمی باشد و لذا یک طرف ضرر است و لکن طرف دیگر ضرر نیست).

پس بیندیش (در اینکه تزلزل ابتدائی در عقود جایزه ضرر نیست لکن ممکن است در عقودی که بعدش لزوم است ضرری باشد و یا به تعبیر دیگر:

طبع بیع بر لزوم مستقر شده است و لذا جواز و تزلزل برای یک طرف، ضرر است و حال آنکه طبع هبه بر جواز است، و این دو قابل مقایسه نیستند.)

## تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید ضرر به لحاظ متعلقش بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱. ضرر شخصی؛ ۲. ضرر نوعی.

منظور از ضرر شخصی، ضرری است که در مورد خاصی و نسبت به شخص مخصوصی و با در نظر گرفتن شرایط ویژه عملی که انجام گرفته و یا ترک شده، عرفاً ضرری تحقق یافته باشد.

نکته اینکه: حکم لا ضرر در اینجا شامل شخصی که متضرر می شود، اجرا نمی شود.

منظور از ضرر نوعی ضرری است که عرفاً تحقق یافته است هر چند در خصوص موردی و یا شخص مخصوص ضرر نباشد.

فی المثل: کسی قادر به نگهداری مالی نباشد و آن را به قیمت کم و یا ثمن بخرس بفروشد، ضرری است نوعی و لکن برای شخص او منفعت دارد، چرا که توانسته است مقداری از مال خود را که در حال از بین رفتن و یا خراب شدن بود دریابد، چرا که اگر آن را ارزان نمی فروخت، همان هم از دستش می رفت.

و لذا نوعی بودن ضرر بدین معناست که فلان حکم برای نوع مردم ضرر دارد گرچه برای شخص و یا اشخاصی ضرر نداشته باشد.

با توجه به مقدمه فوق انما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا ملاک در قاعده لا ضرر، ضررهای شخصی است و یا ضررهای نوعی؟

به عبارت دیگر:

۱- آیا محور در اجرای قاعده لا ضرر، ضرر شخصی است و فی المثل:

اگر شخص حضرتعالی در شخص یک واقعه ای متضرر هستی باید لا ضرر را جاری کنی و گرنه اگر شخصا در شخص یک واقعه متضرر نیستی حق اجرای این قاعده را نداری و لو دیگران در مواردی همچون این مورد شما متضرر شوند؟

۲- و یا اینکه نه، در اجرای لا ضرر، ضرر شخصی ملاک نیست بلکه ضرر نوعی ملاک است؟

به عبارت دیگر: آیا به هنگامی که نوع مردم ضرر و زیان می بینند باید این قاعده را جاری کنند و لو حضرت عالی شخصا متضرر نباشی؟

پاسخ سؤال مزبور چیست؟

این است که: وقتی به ظاهر لفظ و قاعده نگاه می کنیم، ضرر شخصی را برداشت می کنیم و این گونه به ذهن ما می آید که هرکسی، در هرجایی متضرر شود، می تواند از این قاعده استفاده کند و لکن وقتی به فتاوی علمای و عمل آنها نظر کنیم می بینیم در نوع معاملات، ضرر را نوعی گرفته اند.

فی المثل: در بیع غبنی به طور کلی فرموده اند شخص مغبون حق الخیار غبن دارد و این اطلاق حتی شامل شخصی که مغبون شده است و لکن از این ناحیه ضرری به او نرسیده بلکه سود هم برده است می شود.

برای مثال شخصی دارای کالایی است که ارزش تقریبی آن ۲ میلیون تومان است، و لکن آن را به ۵/۱ میلیون تومان فروخته است و لذا مغبون شده است، منتها اگر این کالا را به همین قیمت هم نفروشد، چه بسا تمام کالا به دلیل فاسد و ضایع شدن از دستش برود. و هکذا ...

بنابراین: شخص مزبور ضرر نکرده است اگرچه مغبون می باشد، لکن حکم رفته است روی نوع. یعنی: چون نوعا اشخاص در معاملات و بیع های غبنیه متضرر می شوند حق الاختیار برای کلیه آنها جعل شده است، و لذا این شخص نیز می تواند از این حق استفاده کند، و لو ضرر نکرده است. و یا فی المثل: در باب شفعه به طور مطلق فرموده اند که شفعی حق اخذ به شفعه دارد و لو در خصوص موردی از ناحیه شرکت جدید به این شریک ضرری نرسیده باشد بلکه سراسر برای او منفعت بوده باشد.

اما از آن رهگذر که نوعاً شرکت جدید به لحاظ عدم توافق شرکاء و ... موجب تضرر می شود، برای تمام شرکاء حق اخذ به شفعه جعل شده است.

بنابراین: در این گونه موارد حکم روی نوع رفته است و نه شخص.

۲- از طرفی متوجه می شویم که در نوع عبادات، ملاک، ضرر شخصی است و نه ضرر نوعی، فی المثل: در باب وضو، برای هرکسی که وضو گرفتن ضرر دارد، وضو واجب نیست و برای هرکسی که ضرر ندارد واجب است.

بنابراین: اگر به حسب فرض ۱۰۰۰ نفر در شرایط سرد و یخبندان محلی جهت انجام مأموریتی پیاده شده و مستقر شوند درحالی که برای ۹۵۰ نفر آنها وضو ضرر دارد و لکن برای ۵۰ نفر دیگر فاقد ضرر است، آن ۵۰ نفر باید وضو بگیرند و حق ندارند که به تیمم قناعت کنند، هكذا باب الغسل و الحجّ و الصّوم و ...

پس: این ۵۰ نفر نمی توانند بگویند ضرر در اینجا نوعی است و با استفاده از لا ضرر از گرفتن وضو خودداری کنند، بلکه هرکسی در شرایط مزبور باید به حال مزاجی خود رجوع نماید.

جناب شیخ بالاخره بفرماید آیا ضرر علت است تا حکم وجوب یا عدم وجوب دائر مدار آن باشد و یا اینکه ضرر حکمت است و در آن نوع و غالب افراد مدّ نظر قرار می گیرد و نه فرد فرد اشخاص مکلفین؟

اگرچه از کلمات قوم در بسیاری از جاها استفاده می شود که معیار ضرر نوعی است و لکن به نظر ما، آنچه از حدیث لا ضرر به ذهن تبادر می کند ضرر شخصی است

چرا؟ زیرا قاعده لا ضرر یک کبرای کلی است و لذا در هر موردی و بر هر مصداقی که انطباق پیدا کند حکمش جاری می شود و الا فلا.

آنگاه در اشخاصی که حکم برای آنها ضرر ندارد، قانون لا- ضرر بر آنها منطبق نمی شود و لذا نمی توان گفت این فرد محکوم به این حکم است.

بنابراین: این اشخاصی هستند که در قاعده لا ضرر ملاک هستند مگر اینکه کسی بتواند نوعی بودن را از حدیث استنباط کند، چنانکه از قاعده لا حرج نوعی بودن استفاده شده است، بدین معنا که: هر حکمی که برای نوع حرجی شود، از همه افراد نوع مرتفع می شود و لکن چنین استنباطی از لا ضرر مشکل است.

به نظر شما برای حل این مشکل چه باید کرد؟

باید به طبع واقعه نظر کرده بینیم طبع واقعه نوعاً ضرر آور است یا نه؟

۱- اگر طبع واقعه، مثلاً وضو گرفتن نوعاً ضرر آور نیست، آنجا ملاک لا ضرر شخصی است،





حال پس از بررسی متوجه می شویم که وضو گرفتن بالطبع ضرر آور نیست بلکه این شرایط و احوال افراد است که ممکن است نسبت به وضو تغییر کند و لذا:

هر کس باید احوال و شرایط مزاجی خودش را در نظر بگیرد. و لذا اگر وضو گرفتن برای او ضرر دارد، وضو نگیرد و چنانچه برای او ضرری ندارد وضو بگیرد.

۲- و اما اگر طبع واقعه مثلا در بیع، ایجاب می کند ضرر و زیان را و عدم ضرر یک حالت استثنایی است، مثل خیار غبن و حق شفعه ... به نحوی که گویا تمام افراد در آن معامله متضرراند و عدم تضرر در آن بسیار نادر است، شخص نمی تواند ملاک لا ضرر باشد بلکه نوع افراد مورد ملاحظه است و نوع افراد لا- ضرر را جاری کرده و حق خیار غبن را برای خود محفوظ می دارند.

حاصل مطلب در «و لو قلنا بانّ التسلط علی ملک الغیر باخراجه عن ملکه ...» چیست؟

بیان یک مشکله ای است که از مشکل فوق مشکل تر است و آن مواردی است که در آن موارد ضرر مالک با ضرر غیر تعارض کنند، چرا که در استفاده از لا ضرر کار بسیار دشوار می شود، فی المثل در بیع غبنی:

۱- اگر بگوییم شخص مغبون حق خیار ندارد و بیع لازم است به ضرر مغبون است.

۲- و اگر بگوییم شخص مغبون حق خیار دارد و بیع جایز است برای طرف دیگر ضرر است چرا؟

زیرا نمی داند با آن کالای خریداری شده چه کند، آیا در آن تصرف کند یا نه؟

و یا فی المثل در مورد شفعه:

۱- اگر بگوییم بیع شریک با فرد ثالث لازم بوده است و آقای شفیع حق اخذ به شفعه ندارد، برای شفیع نوعا ضرر است.

۲- و اگر بگوییم برای شفیع حق اخذ به شفعه وجود دارد به ضرر مشتری خواهد بود چرا که ممکن است تصرفاتی در مبیع کرده باشد فی المثل:

ممکن است مشتری زمین خریداری شده احصار کشیده باشد، در آن درخت غرس کرده باشد، چاه آب در آن حفر نموده باشد و ...

و لذا: اگر شفیع در اینجا حق شفعه داشته باشد و اخذ به شفعه کند، مشتری باید همه امور مزبور را به حالت اولیه برگرداند و لذا نمی داند که چه کند؟

بنابراین: اگر در این گونه موارد بگوییم مغبون و یا شفیع حق الخیار و الشفعه دارند کار مشکل تر می شود و لذا سؤال این است که در این گونه موارد چه باید کرد؟ آیا باید بگوییم لا ضرر منحصر است به مواردی که معارضه ای در کار نیست؟



عبارت اخراج مشکل فوق به طور خلاصه چیست؟

این است که: علمای اسلام در بیع غبنی و در مورد شفعه با قاعده لا ضرر استدلال کرده اند به حق خیار غبن و حق شفعه و حال آنکه در این گونه موارد می توان گفت که دوتا ضرر باهم تعارض کرده اند.

به عبارت دیگر: حضرات می گویند: بیع غبنی لزوم ندارد، چرا که شخص مغبون متضرر می شود و حال آنکه وقتی این حضرات لزوم چنین بیعی را برمی دارند، عدم لزومش سبب متضرر شدن طرف دیگر می شود.

به عبارت دیگر: لزوم بیع غبنی موجب ضرر احد الطرفین می شود، عدم لزوم آن نیز موجب ضرر طرف دیگر می شود.

حال این سؤال پیش می آید که چطور یک طرف بیع را که سبب تضرر بر یک طرف می شود، مورد توجه قرار می دهید و لکن طرف دیگر را که او نیز در اثر عدم لزوم آن متضرر می شود مورد لحاظ و توجه قرار نمی دهید؟

و یا این سؤال پیش می آید که چرا شما در حق شفعه، حق شریک را در نظر می گیرید و می گوید این معامله لزوم ندارد و لکن حق مشتری و خریدار مثلا این ملک را در نظر نمی گیرید؟

به عبارت دیگر: وقتی بیع را متزلزل کردید، طرف خریدار، متضرر می شود.

اللهم ان یقال:

مگر اینکه گفته شود که تزلزل، ضرر نیست، مگر تزلزل بعد از لزوم که تزلزل حادث است، ضرر بحساب می آید. مثل: معامله ای که از ابتدا حالت لزوم به خود می گیرد و لکن پس از پیدا کردن لزوم شارع حکم به تزلزل آن نماید، که این تزلزل ضرر دارد.

به عبارت دیگر: مگر اینکه کسی بگوید: چون بیع غبنی و بیع شریک برای مغبون و شفیع ضرری است، از ابتدا به نحو لزوم واقع نمی شود بلکه متزلزلا واقع می شود، مثل: هبه که حتی پس از یک ماه هم واهب در تحت شرایطی حق رجوع دارد و لذا اگر رجوع کند و هبه را از متبب بگیرد، متبب ضرر نمی کند بلکه تنها نفع نمی برد.

حال در ما نحن فیه نیز اگر مغبون یا شفیع از حقوق خود استفاده کنند، برای طرف مقابل عدم النفع است و نه ضرر.

نظر جناب شیخ در «تأمل» در مورد مسئله فوق چیست؟

می فرماید با کمی تأمل و دقت متوجه می شویم که تزلزل ابتدایی خود بر دو نوع است:

یک تزلزل ابتدایی داریم که می شود گفت ضرر است و لکن یک ضرر ابتدایی هم داریم که لیس بضرر.

۱- آن تزلزل ابتدایی که تبعش لزوم آور است، ضرر است، فی المثل معامله ای که مصداق بیع است، لزوم می خواهد، چرا که بنای بیع از اول روی لزوم بوده است.

حال ما می خواهیم بگوییم: بیعی که تبعش ضرری است، ضرر است و لو تزلزلش ابتدایی باشد.

اما: عقود جایزه از جمله وکالت و ... که معامله ای است ابتدایی و تبعش متزلزل است، ضرر به حساب نمی آید.

الحاصل:

اجماع علما بر این است که: با قاعد لا ضرر به حق خیار غبن و حق شفعه استدلال کنند.

ص: ۳۲۶

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين، فمع فقد المبرِّح يرجع إلى الاصول و القواعد الأخر، كما أنه إذا اكره على الولايه من قبل الجائر المستلزمه للإضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعده «نفى الحرج»؛ لأنّ إزام الشخص بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج، و قد ذكرنا توضيح ذلك في مسأله التولّي من قبل الجائر من كتاب المكاسب (١).

و مثله: إذا كان تصرّف المالك في ملكه موجبا لتضرّر جاره و تركه موجبا لتضرّر نفسه، فأنه يرجع إلى عموم: «الناس مسلطون على أموالهم» (٢)، و لو عدّ مطلق حجره عن التصرّف فيه، فيرجع إلى عموم التسلّط.

و يمكن الرجوع إلى قاعده «نفى الحرج»؛ لأنّ منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه؛ إمّا لحكومته ابتداء على نفى الضرر، و إمّا لتعارضهما و الرجوع إلى الأصل (٣).

و لعلّ هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعه (٤) و تصريح آخرين (٥) بجواز تصرّف المالك في ملكه و إن تضرّر الجار، بأن يبنى داره مدبغه أو حمّاما أو بيت القصاره أو الحداده، بل حكى عن الشيخ و الحلبيّ و ابن زهره دعوى الوفاق عليه.

و لعلّه أيضا منشأ ما في التذكرة: من الفرق بين تصرّفه في ملكه، حيث اعتبر في الأول عدم تضرّر الجار بخلاف الثاني؛ فإن المنع عن التصرّف في المباح لا يعدّ ضررا بل فوات انتفاع.

ص: ٣٢٧

١- انظر المكاسب ٢: ٨٦.

٢- عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩.

٣- المبسوط ٣: ٢٧٢.

٤- الغنيه: ٢٩٥.

٥- التذكرة (الطبعه الحجرية) ٢: ١٨٢.

گاهی دوتا ضرر نسبت به یک شخص و یا نسبت به دو شخص تعارض می کنند (و لذا پس از بررسی یکی از دو ضرر را که کمتر است اختیار می کنیم)، و لکن (در صورت معتنا به و قابل توجه بودن هر دو ضرر) در صورت نبود مرجح (و تساقط آن دو)، رجوع می شود در آن به اصول و قواعد خارجیه، مثل وقتی که مکلف مجبور شود به قبول ولایت سلطان جائز و ظالمی که این قبول ولایت، مستلزم ضرر زدن بر مردم است (و چنانچه نپذیرد خود ضرر می بیند)، که در اینجا به قاعده نفی حرج رجوع می شود (چرا؟).

زیرا الزام شخص به تحمّل ضرر به خاطر دفع ضرر از دیگری خود ضرر است و به حرج انداختن این شخص که توضیح این مسئله را در مسئله قبول ولایت از جانب انسان جائز و ستمگر، در کتاب مکاسب ذکر نموده ایم.

و مثل مثال مذکور زمانی است که:

تصرف مالک در ملک خودش موجب تضّرّ به همسایه اش، و ترک این تصرف موجب ضرر به خودش باشد. (و لذا چون تعارضاً و تساقطاً) رجوع می شود به عموم قاعده الناس مسلطون علی اموالهم، و اگر مطلق منع مالک از تصرف در ملک خودش، ضرر شمرده شود، دیگر لازم نیست که در ترجیح دادن طرف مالک یک ضرر زائدی بر ترک تصرف در آن اعتبار شود.

پس به عموم قاعده الناس مسلطون علی اموالهم، مراجعه می شود (و حتی در این فرض اخیر که مالک ضرری نمی بیند بلکه تنها سود نمی برد و سود نبردنش هم به ضرر بحساب نمی آید بلکه تنها یک ضرر وجود دارد که آن هم متوجه جار است، و قاعده لا ضرر می گوید حق جار مقدم است، قاعده تسلط می گوید: خیر جانب مالک مقدم است).

زیرا: منع کردن مالک از تصرف در ملکش به خاطر دفع ضرر از غیر (خود) حرج است و تنگی بر او:

یا از جهت حکومت قاعده تسلط بر قاعده نفی ضرر و یا از جهت تعارض این دو قاعده (و تساقطشان) و رجوع به اصل.

۱- شاید این مطلبی (که بیان شد) و یا مقداری از آن، منشأ مطلق گذاشتن جماعتی از علما و

تصریح برخی دیگر به جواز تصرّف مالک در ملک خودش باشد، و لو همسایه (او) ضرر کند، به این که مالک خانه خود را به دباغ خانه و یا حمام و یا لباسشویی و یا آهنگری تبدیل کند.

بلکه از شیخ طوسی رحمه الله و حلبی و ابن زهره نقل ادّعی اجماع بر این جواز (تصرّف) کرده اند.

۲- و همچنین شاید مطلب مزبور منشأ آن چیزی باشد که در تذکره آمده است که: فرق است بین تصرّف انسان در معابر عمومی به اینکه بالکن بدون ستودن درست کند و یا بی ستون و بین تصرف او در ملک خودش، چرا که در قسمت اول عدم تصرّف جار و یا عابر این شرط است بخلاف قسمت دوم. چرا که ممانعت شخص از تصرّف در فضای مباح و عمومی ضرر محسوب نمی شود بلکه تنها از بین رفتن منفعت بحساب می آید.

### تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید ضرری که تاکنون مورد بحث بود ضرر واحد بود یا اثنان؟

ضرر واحد بود، مثل اینکه اگر شما فلان متاع را به فروش نرسانی به علت فسادپذیری و یا ...

از بین رفته و متضرر می شوید و یا اگر فلان عمل عبادی مثل غسل و یا وضو را مرتکب شوید و یا اینکه روزه بگیرید، متضرر شوید هکذا ...

در حکم این فرض گفته شد که لا ضرر و لا ضرار ...

پس مراد از «ثمّ أنّه قد يتعارض الضّرران ...» چیست؟

این است که: گاهی دوران امر میان دو ضرر است و به اصطلاح تعارض ضررین است که خود این فرض دارای دو شعبه است:

۱- گاهی تعارض ضررین نسبت به شخص واحد است، مثل اینکه شما را مخیر کنند بین اجره المثل و یا اجره المسمی که در اینجا دوران میان دو ضرر است نسبت به فرد شما، که باید یک طرف را متحمّل شوید، و لکن کدام طرف را؟

۲- و لکن گاهی تعارض ضررین نسبت به دو و یا چند نفر است، مثل اینکه فرد ستمگری شما را مجبور کند به قبول ولایت و نمایندگی از جانب خودش و شما را ملزم کند به اینکه یا فلان ضرر را به فلانی برسان و یا خود شخصا آن را متحمّل شو.

اگر ولایت او را بپذیرید به دیگری ضرر می زنید و چنانچه نپذیرید باید به خود ضرر بزنید و لذا دار الامر بین اینکه خود ضرر را متحمّل شوید و یا به دیگری ضرر بزنید؟ چه باید بکنید و لذا شیخ می فرماید:

۱- اگر یکی از دو ضرر به سبب قَلَّتْش بر دیگر به سبب کثرتش ترجیح دارد، همان طرف راجح که ضرر قلیل است مقدم است، چرا که عقل بدان حاکم است.

۲- و چنانچه دست ما از مرجحات کوتاه شد بدین معنا که هر دو ضرر معتابه و قابل توجه است و لا ضرر در هر دو تعارضاً و تساقطاً، در این صورت باید به اصول و قواعد خارجیّه مراجعه کنید. فی المثل:

۱- از آنجا که از ناحیه فرد جائز مکره شده اید به قبول ولایت و به دنبال آن اضرار به غیر و دوران امر است میان ضرر نفس و ضرر غیر، در هر طرف که لا ضرر را اجرا کنید مبتلا به معارض است، یعنی تعارضاً و تساقطاً و لذا بعد از تساقط نوبت به قانون لا حرج می رسد و شما به عنوان شخص مکره می توانید از این قاعده استفاده کنید چرا؟

زیرا ملزم بودن شما شرعاً به اینکه برای دفع ضرر از دیگران خود متحمل ضرر شوید حرج است و حرج در اسلام منفی است.

در نتیجه می توانید ولایت مزبور را پذیرفته و ضرر را متوجه آن دیگری کنید.

نکته اینکه:

نتیجه مزبور در فرضی است که ضرر از ابتدا متوجه غیر باشد و الا اگر از اول ضرر به خود شما متوجه باشد، شما چنین حقی را نخواهید داشت.

۲- و یا فی المثل: شما مالک منزل، باغ و یا زمینی هستید و حق دارید که در آن تصرف کرده چاهی حفر کنید و یا آتشی روشن نمایید و ...

حال: اگر این تصرفات را ترک کنید خودتان متضرر می شوید و چنانچه آنها را مرتکب شوید، همسایه شما ضرر می بیند.

مثلاً اگر چاه حفر شده شما بالوعه و یا به تعبیر دیگر فاضلاب باشد، در اثر نفوذ فاضلاب، چاه آب همسایه آلوده می شود و چنانچه باغچه درون منزلتان آبکش زیاد داشته باشد و فاصله آن تنظیم نشده باشد، دیوار همسایه را خراب می کند و هکذا.

در اینجا دوران امر است بین تضرر شما و همسایه، و لا ضرر در هریک جاری شود در اثر معارضه با اجرای آن در طرف دیگر ساقط می شود، آنگاه نوبت به قاعده سلطنت می رسد و آن این که قاعده: «الناس مسلطون علی أموالهم» می گوید مالک، حق چنین تصرفاتی را دارد.

پس غرض جناب شیخ از «و لو عدّ مطلق حجره عن التصرف فی ملکه، ضرراً...» چیست؟

این است که: شیخ مقداری جلوتر آمده می فرماید:



اگر ما مطلق ممنوعیت یک شخص از تصرفات در ملکش را ضرر به حساب آوریم و لو از ترک تصرفات، هیچ گونه ضرر مالی به او نرسد، باید بگوییم که الناس مسلطون جاری می شود و مالک حق دارد که تصرفات مورد نظرش را در ملکش دارد. و لذا نیازی به هیچ گونه ترجیحی ما زاد بر همین ترک التصرف برای مالک نمی باشد، پس باز هم حق تصرف دارد.

سپس می فرماید:

غیر از قاعده سلطنت ما حق رجوع و استفاده از قانون نفی الحرج را داریم. چرا؟

زیرا:

منع مالک از تصرف در اموالش به صرف ملاحظه حال دیگران و دفع ضرر از دیگران خود به حرج بر مالک و در تنگنا قرار دادن مالک است.

۲- لا حرج فی الدین، یعنی حرج در اسلام منفی است.

در نتیجه:

چنین منعی از نظر اسلام منفی است.

مراد شیخ از «و لعلّ هذا او بعضه منشا اطلاق جماعه و ... بجواز تصرف المالك...» چیست؟

آوردن دو شاهد مثال در مسأله مزبور برای تقدیم قانون سلطنت و لا حرج بر لا ضرر است:

۱- شاهد اول اینکه: عده زیادی از فقها، ظاهرا و یا به صراحت فتوی داده اند به اینکه تصرف مالک در ملک خودش جایز است مطلقا یعنی حتی اگر همسایه شما متضرر شود. و سپس مثال آورده اند به اینکه شخص به عنوان مالک می تواند، از منزل خویش به عنوان دباغ خانه استفاده کند و یا آن را حمام عمومی قرار دهد و یا از آن به عنوان رخت شویی خانه استفاده نماید و یا اینکه در آنجا آهنگری راه بیندازد و یا آسیاب درست کرده و گندم مردم را در آن آرد کند و ... حتی برخی بر این جواز ادعای اجماع کرده اند.

نکته:

از آنجا که امروز در مهندسی شهرسازی چنین اموری جهت رفاه حال و یا آسایش مردم و یا نظافت شهر در محلهای خاص ساخته می شود، شاهد مثال قرار دادنشان مورد سؤال است.

۲- شاهد دوم اینکه:

علامه در تذکره الف: بین تصرفات انسان در خیابانهای عمومی فرق گذاشته است به اینکه فی المثل:

بالکن و یا به تعبیر دیگر پیش ایوان بدون ستون در آن درست کند و یا با ستون.

ص: ۳۳۱

ب: و بین تصرّفاتى که فرد در ملک خودش انجام دهد به اینکه در قسمت اول شرط این است که همسایه ها و عابرين متضرّر نشوند و لکن در قسمت دوم چنین شرطى وجود ندارد.

نکته: از آنجا که امروزه از نظر شهرسازى و مسکن، حتّى تصرّفات مالک در ملک خودش باید طبق برنامه و زیر نظر نهادهای تخصّصى مربوط به شهرسازى باشد، این شاهد مثال نیز خود مورد سؤال است.

دلیل جناب شیخ بر تصرّف مالک و حق تقدم او در دو مثال فوق چیست؟

این است که: در بخش و یا قسمت اوّل ممانعت شخص از تصرّف در فضای مباح و عمومى ضرر به حساب نمى آید بلکه حد اکثر عدم النفع است و لکن در قسمت دوم، منع مالک از تصرّف در ملکش بنفسه ضرر به حساب مى آید و لذا با ضرر همسایه تعارض کرده، تساقط مى کند و لذا به عموم الناس مسلّطون رجوع مى کنیم.

ص: ۳۳۲

نعم، ناقش في ذلك صاحب الكفايه مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب:

بمعارضه عموم التسلط بعموم نفى الضرر، قال في الكفايه:

و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرّر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعه ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صفّ العطارين حانوت حدّاد، أو جعل داره مدبغه أو مطبخه،<sup>(١)</sup> انتهى.

و اعترض عليه<sup>(٢)</sup> تبعا للرياض<sup>(٣)</sup> بما حاصله: أنه لا معنى للتأمل بعد إطباق الأصحاب عليه نقلا و تحصيلا، و الخبر المعمول عليه بل المتواتر: من أنّ «الناس مسلّتون على أموالهم»<sup>(٤)</sup>.

و أخبار الإضرار<sup>(٥)</sup> على ضعف بعضها و عدم تكافؤها لتلك الأدلّه، محموله على ما إذا لم يكن غرض له إلّا الإضرار، بل فيها كخبر سمره<sup>(٦)</sup> إيماء إلى ذلك.

سَلَمْنَا، لَكِنَّ التَّعَارُضَ بَيْنَ الْخَبْرَيْنِ بِالْعُمُومِ مِنْ وَجْهِهِ، وَ التَّرْجِيحَ لِلْمَشْهُورِ؛ لِلأَصْلِ، وَ الإِجْمَاعِ، انْتَهَى.

ثمّ فصلّ المعترض بين أقسام التصرف:

بأنّه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنّه يمنع، كما دلّ عليه خبر سمره بن جندب؛ دفع ضرر، فلا ريب في أنّه يمنع، كما دلّ عليه خبر سمره بن جندب؛ حيث قال له النبيّ صلّى الله عليه و آله: «أنك رجل مضارّ».

ص: ٣٣٣

١- كفايه الأحكام: ٢٤١.

٢- المعترض هو السيّد العاملي في مفتاح الكرامه.

٣- الرياض ( الطبعة الحجرية ) ٢: ٣٢٠.

٤- عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩.

٥- انظر الوسائل ١٧: ٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، باب عدم جواز الإضرار بالمسلم.

٦- مفتاح الكرامه ٧: ٢٢.

و أما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر و على جاره ضرر يسير، فإنه جائز قطعاً. و عليه بنا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

و أما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة، فإنه جائز على كراهية شديده. و عليه بنوا كراهية التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه.

و أمّا إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك. و عليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك. و عليه بنى جماعه كالفاضل في التحرير(١) و الشهيد في اللمعه(٢) الضمان إذا أوجب ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير.

و أما إذا كان ضرره كثيراً و ضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره و إن تضرّر جاره أو أخوه المسلم. و عليه بنوا جواز الولاية من ضرره و إن تضرّر جاره أو أخوه المسلم و عليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ أخبار الإضرار فيما يعدّ إضراراً معتدّاً به عرفاً و الحال أنّه لا- ضرر بذلك على المضرّ؛ لأنّ الضرر لا يزال بالضرر(٣) انتهى.

ص: ٣٣٤

١- التحرير ٢: ١٣٨.

٢- اللمعه: ٢٣٥، و الروضه البهيّه ٧: ٣٣.

٣- مفتاح الكرامه ٧: ٢٣-٢٢.

### مناقشه محقق سبزواری صاحب کفایه الاحکام بر فتوای مذکور

بله (فتوای مشهور را دیدیم و لکن) محقق سبزواری صاحب کفایه در این مطلب که مالک به خاطر (بردن) انتفاع، حق تصرف دارد، با وجود اعتراف به اینکه این جواز تصرف فتوای مشهور است، مناقشه کرده است، (و وجه مناقشه ایشان) به سبب معارضه عموم قاعده تسلط با عموم قاعده نفی ضرر است، و لذا در کفایه فرموده است:

جواز تصرف مالک در ملکش، در جایی که ضرر کردن همسایه، ضرری فاحش است مشکل است، مثل اینکه:

اگر در ملک خودش چاه فاضلابی حفر کند، چاه آب همسایه به واسطه نفوذ آن فاسد و ضایع می شود.

و یا اینکه آهنگریش را در عداد وصف مغازه های عطاری (یعنی داروخانه ها) قرار دهد، و یا اینکه خانه اش را دباغی و یا آشپزخانه قرار دهد.

### اعتراض به اشکال محقق سبزواری به متابعت از صاحب ریاض

و اعتراض شده است به این مناقشه جناب سبزواری با استشهاد به بیان صاحب ریاض به چیزی که حاصل آن عبارتست از اینکه:

تأمل و استشکال پس از اطباق و اجماع منقول و محصل اصحاب و (وجود) خبری که به آن عمل شده است، بلکه متواتر است، یعنی انّ الناس مسلطون علی اموالهم (در تقدیم جانب مالک)، معنا ندارد.

و اخبار اضرار (نیز) علاوه بر ضعف سندی بعضیشان، و عدم توانایی بعضیشان در مقابله با این و این ادله (یعنی الناس مسلطون ...)، بر آن صورتی حمل می شود که هدف مالک جز ضرر زدن به غیر نیست. بلکه در این اخبار اضرار، همچون خبر سمره، اشاره ای است به این مطلب که انک رجل مضار.

سپس معترض می گوید:

به فرض که در اینجا قاعده لا ضرر، با قاعده تسلط تعارض و اصطکاک داشته باشند، و لکن (تعارضشان تعارض عام و خاصی نیست که مثلاً ما بگوییم: الناس ... عام است و لا ضرر خاص)

است و یقَدِّم الخاصَّ علی العام)، خیر، بلکه تعارض میان آنها، تعارض عامین من وجه است (یعنی دو تا ماده افتراق دارند و یک ماده اجتماع که تعارضشان در همین ماده اجتماع است. مثل اینکه مالک در ملکش تصرف کند و لکن جار متضرر شود و چنانچه تصرف نکند خودش متضرر می شود)، و لذا ترجیح به دلیل اصل (اصاله الجواز) و اجماع علما (با فتوای مشهور است) (که قاعده تسلط را مقدم می دارند). پایان اعتراض.

### تفصیل معترض در اقسام تصرف

سپس این آقای معترض (یعنی صاحب ریاض و دیگران که بر سبزواری معترض بودند)، بین اقسام تصرف، تفصیل داده اند به اینکه:

۱- اگر مالک قصد کند از این تصرفش، ضرر زدن به غیر را، بدون اینکه جلب منفعتی و یا دفع ضرری بر این تصرف مترتب شود، پس شکی نیست که او از تصرف در ملکش ممنوع می شود، چنانکه خبر سمره پسر جندب دلالت بر این ممنوعیت دارد، آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

انک رجل مضار.

۲- و اگر نفعی و یا دفع ضرری بر این تصرف مالک، مترتب می شود، درحالی که ضرر ناچیزی بر همسایه او وارد، در این صورت (نیز) تصرف مالک در ملکش قطعاً جایز است، (و قاعده الناس مسلطون ... در اینجا پیاده می شود) و بر همین امر مبتنی کرده اند جواز بالا بردن (و یا به تعبیر دیگر بلندتر ساختن) دیوار (خانه مالک) از سطح بام و دیوار همسایه را.

۳- و اما اگر (علاوه بر این جلب منفعت و دفع ضرر برای مالک)، ضرر کثیر و قابل توجهی به همسایه برسد (و لکن)، عادتاً و به طور معمول قابل تحمل است، در این صورت نیز (چنین تصرفی علی القاعده) و با وجود کراهت شدید، جایز است: و مسئله کراهت تولی از قبل سلطان جائز به خاطر دفع ضرری که (اگر نپذیرد) بر آن شخص وارد می شود، نیز بر همین امر مبتنی است.

۴- و اما اگر (در اثر این تصرف مالک در ملک خودش) ضرر وارده بر همسایه (به قدری) زیاد است که عاده و به طور معمول و به خاطر منفعتی که به مالک اصابت می کند قابل تحمل نیست، در این صورت تصرف (مالک) در ملکش جایز نیست.

و بر همین فرض مبتنی کرده اند حرمت احتکار را (در ارزاق عمومی و هر چیزی که موجب ضرر کدایی به غیر باشد).

و بر همین اساس است که جماعتی مثل فاضل در تحریر، شهید در لمعه، فتوی داده اند به ضمان کسی که آتشی را در ملکش و به مقدار نیازی که دارد روشن می کند با وجود گمان به سرایت آتش (در اثر باد و طوفان) به (خرمن و یا) مال غیر.

۵- و اما اگر ضرر مالک (در اثر عدم تصرف در ملکش) زیاد و قابل توجه است، در این صورت دفع ضرر مالک از خودش جایز است، اگرچه همسایه و یا برادر مسلمانش متضرر شوند. (و دلیل آن قاعده سلطنت است).

و بر همین امر مبتنی کرده اند جواز قبول ولایت از جانب شخص ستمگر است، چرا که لازم نیست با تحمل ضرر، ضرر وارده بر غیر را از بین ببرد.

حاصل مطلب اینکه:

۱- اخبار اضرار مربوط به جایی است که اضرار، عرفا معتنابه و قابل توجه شمرده شود.

۲- وضعیت نیز (باید به گونه ای باشد که) این عدم تصرف موجب ضرر بر مضرر (که مالک است) نشود، لَانِ الضَّرْرَ لَا يَزَالُ بِالضَّرْرِ.

### نظر جناب شیخ در رابطه با فروض فوق

سپس جناب شیخ می فرماید:

موافق ترین قول با قواعد (قولی است که در آن) جانب مالک مقدم داشته شده است.

(یعنی به غیر از قول اول، باید در بقیه صور حتی صورت چهارم نیز حق مالک را مقدم بدانیم).

زیرا منع مالک از تصرف در ملکش خود ضرری است که با ضرر غیر معارضه می کند. (و اذا تعارضا تساقطا) و لذا (در حل این مسئله) به عموم قاعده سلطنت و یا به عموم قاعده نفی حرج، مراجعه می شود.

بله،

(تنها) در صورت و فرض اول که مالک تنها زیان رساندن به غیر را قصد می کند، بدون اینکه هدف قابل توجهی از تصرف در ملکش را داشته باشد، فواتش ضرر به حساب نمی آید (و لذا در این صورت حق تصرف ندارد و لکن در بقیه صور که مجرد منع او ضرر به حساب می آید مقدم بوده و حق تصرف دارد).

و (اما) ظاهر (در فرض پنجم که معترض قید کثرت آورد) این است که تفاوتی بین اینکه ضرر مالک به سبب ترک تصرف در ملکش بیشتر از ضرر وارده بر غیر است و یا اقل از آن، نمی باشد



(یعنی چه قلیل باشد چه کثیر مشمول لا ضرر است و لذا دوتا لا ضرر باهم تعارض می کنند، چه در متساویین و چه در اقل و اکثر در نتیجه تساقطاً) چرا؟

۱- یا به خاطر اینکه ترجیح به قلت ضرر ثابت نمی شود (و یا به تعبیر دیگر وجهی برای ترجیح به اقل ضرر پیدا نکرده ایم و قانون لا ضرر هم تفاوتی در اقل و اکثر نگذاشته است و لذا به قاعده تسلط و لا حرج مراجعه می شود).

۲- و یا به خاطر حکومت قاعده نفی حرج بر قاعده نفی ضرر است (چرا؟)

زیرا:

تحمل مالک بر ضرر و لو ناچیز، به خاطر دفع ضرر از غیر و لو بسیار، خود حرج و ضیق (بر او) است، و لذا روی همین حساب است که:

علماء اجماع دارند بر اینکه ضرر زدن به غیر (نه در حد قتل و کشتن بلکه کمتر از آن) برای کسی که مکره و مجبور است، به خاطر دفع ضرر از خودش، جایز است، گرچه (این ضرر وارده بر خودش) کمتر از ضرر وارده بر غیر باشد.

این بود تمام بحث در تعارض ضرر مالک و ضرر غیر.

## تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید موضوع بحث در متن قبلی چه بود و حکم راجع به آنچه شد؟

موضوع بحث تعارض در ضرر مالک با ضرر غیر مثلاً همسایه و ... بود و حکم مسئله این شد که: جانب مالک مطلقاً مقدم است اعم از اینکه عدم تصرف او در ملکش موجب ضررش باشد یا نه صرف عدم النفع او باشد و اعم از اینکه مجرد عدم النفع را با ضرر به حساب آوریم یا نه؟

با توجه به مقدمه فوق مراد از «نعم...» چیست؟

این است که: حکم مزبور فتوای مشهور بود و لکن مرحوم محقق سبزواری رحمه الله صاحب کفایه الاحکام بر این فتوی یعنی جواز تصرف مالک در ملک خودش مطلقاً حقّ با وارد شدن ضرر بر همسایه، اشکال و در آن مناقشه کرده است.

البته خود ایشان با وجود اینکه معترف است به اینکه جواز تصرف فتوای مشهور است و لکن مع ذلک آن را نپذیرفته و در آن مناقشه نموده است.

مناقشه ایشان چیست؟

این است که: درست است که الناس مسلطون علی اموالهم، و لکن از طرف دیگر با تصرّف مالک در ملک خودش، غیر متضرر می شود که او هم می گوید لا ضرر و لا ضرار.

و لذا: قاعده سلطنت با قاعده لا ضرر تعارضاً و در نتیجه تساقطاً.

پس: اینجا جای استفاده از قاعده سلطنت نیست و مالک چنین حقی ندارد.

مراد از «و اعترض علیه...» چیست؟

این است که: بر این سخن سبزواری اشکال و اعتراض شده است به اینکه جایی برای مناقشه حضرت تعالی در فتاوی مشهور به جواز تصرّف نمی باشد.

دلیل این معترضین به اشکال جناب سبزواری چیست؟

۱- اجماع الاصحاب است بر جواز اجماع منقول و محصل.

۲- حدیث نبوی است که مورد عمل اصحاب واقع شده و بلکه از متواترات به حساب می آید و آن عبارتست از: الناس مسلطون علی اموالهم.

۳- اینکه برخی از احادیث لا ضرر ضعیف السند و برخی هم که قوی السند هستند قدرت مقابله و برابری با ادله سلطنت و جواز تصرّف را ندارند.

به فرض قوی السند بودن هم حمل می شوند به فرض اول از آن پنج فرضی که ذیلاً خواهد آمد و عبارتست از آن فرضی که مالک قصدش از تصرّف در ملکش جز مردم آزاری و اضرار به غیر نیست.

۴- به فرض هم که حدیث «لا ضرر» با «الناس مسلطون» تعارضی نداشته باشد نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه است، یعنی دو ماده افتراق دارند و یک ماده اجتماع، که در ماده اجتماع فتوای مشهور مقدم است، چرا که معاضد با اصل جواز و اجماع بر جواز است.

به عبارت دیگر:

۱- گاهی کسی به دیگری ضرری می زند بدون اینکه در ملک خودش تصرّف کند مثل اتلاف مال الغیر، که اینجا جای اجرای لا ضرر است و نه قاعده سلطنت.

۲- گاهی هم شخص برای انتفاع از ملکش در آن تصرّف می کند، بدون اینکه به دیگری ضرر بزند که اینجا نیز جای قاعده تسلیط یعنی الناس مسلطون... است.

اما در جایی ماده اجتماع وجود دارد، مثل اینکه کسی در ملک خودش تصرف می کند و این تصرف موجب تضرر همسایه او می شود. و لذا: از یک طرف او مالک است و جای «الناس مسلطون علی أموالهم» است، از طرف دیگر همسایه زیان می بیند که جای لا ضرر است.

ص: ۳۳۹

پس: دو قاعده در ماده اجتماع تعارض کرده، تساقط می کنند، منتهی کلام حضرات این است که: به فرض تعارض هم ترجیح با «الناس مسلطون علی اموالهم» می باشد، که دلیل حضرات بر این مدعا ذکر گردید. ضمناً در مقام اعتراض به سخن جناب سبزواری اضافه شده است که علاوه بر آن ادله چهارگانه ماقاعده لا حرج هم داریم.

یعنی: منع المالك عن التصرف في ملكه، حرج و حال آنکه لا حرج في الدين.

حاصل مطلب در «ثم فصل...» چیست؟

این است که حضرات معترض بر کلام سبزواری، یعنی صاحب ریاض و دیگران در ادامه اعتراضشان به ایشان، تصرفات مالک در ملک خودش را به پنج قسم تقسیم کرده اند:

۱- اگر هدف مالک از تصرف در ملکش، نه جلب منفعت است و نه دفع ضرر، بلکه صرفاً هدفش خسارت وارد کردن به غیر است، بلکه چنین تصرفی ممنوع است و روایت سمره نیز گواه بر این امر است که سمره قصد اضرار داشت که حضرت به او فرمود: *انك رجل مضار*.

۲- و چنانچه هدف مالک از این تصرف، دفع ضرر از خود و یا جلب منفعت برای خودش باشد، و لکن تصرف او همراه باشد با ضرر ناچیزی به همسایه، چنین تصرفی صحیح بوده و قانون الناس مسلطون در اینجا حاکم است و لذا حضرات بر همین امر مبتنی کرده اند جواز بلندتر ساختن دیوار منزل را از سطح بام و دیوار همسایه.

۳- و اگر هدف مالک از تصرف در ملکش دفع ضرر و جلب منفعت است و لکن تصرف او مستلزم ضرر و زیان فراوان و قابل توجهی به همسایگان اوست ولی در عین حال این ضرر قابل تحمل است، باز هم چنین تصرفی جایز بوده و مالک حق دارد که در ملک خود تصرف نماید، گرچه مکروه می باشد و مسأله کراهت تولی از قبل سلطان جائر بر همین امر مبتنی است.

۴- و چنانچه تصرف مذکور مستلزم ضرر کثیر و غیر قابل تحمل به غیر مثلاً همسایه باشد، چنین تصرفی جایز نبوده و او حق تصرف در ملک خود را ندارد.

بر همین فرض مبتنی کرده اند حرمت احتکار را در ارزاق عمومی هر چیزی که موجب ضرر کذایی به غیر باشد.

و بر همین فرض مبتنی کرده اند ممنوعیت برافروختن آتش در ملک خود با گمان به اینکه باد و یا طوفان آن را به طرف خرمن، خانه و ... همسایه می برد.

۵- اما اگر دوران امر باشد میان اینکه مالک تصرف نکند تا دچار ضرر کثیر شود و یا تصرف بکند و لکن تصرفش مستلزم ضرر کثیر به همسایه باشد، باز هم مالک حق تصرف در ملکش را

دارد. یعنی: به دلیل قاعده سلطنت او حق دارد از خود دفع ضرر کند و لو همسایه او متضرر شود.

به عبارت دیگر: گاهی مالک در ملک خودش تصرف می کند لکن برای دفع ضرر کثیر از خودش که این دفع ضرر از خود مستلزم وارد شدن ضرر کثیر به همسایه است.

در این صورت مالک حق تصرف دارد چرا که انّ الضرر لا یزول بالضرر.

حاصل مطلب در این تفصیل چیست؟

این است که: قاعده لا ضرر در خصوص موردی جاری می شود که:

اولاً: ضرر به لحاظ عرفی یک ضرر معتدّ به و یا معتناهی باشد.

ثانیاً: از ترک تصرف و اضرار به غیر، بر مضرّ، ضرری لازم نیاید، و الا شامل موارد دیگر نمی شود.

پس مراد از «اقول...» چیست؟

رای جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

آن قول و سخنی مطابق با قاعده است که غیر از صورت اول در تمامی چهار صورت و فرض دیگر حتی در صورت چهارم هم که حق مالک را مقدّم بداریم و بگوییم که وی به حکم الناس مسلطون و به حکم قاعده نفی حرج حق تصرف دارد.

مضافاً بر اینکه لا فرق بین اینکه ضرر مالک قلیل باشد یا کثیر.

به چه دلیل؟ به دو دلیل:

۱- اینکه وجهی برای ترجیح به اقل، ضرراً پیدا نکردیم مضافاً بر اینکه خود قاعده لا ضرر هم فرقی بین اینکه ضرر مالک قلیل باشد یا کثیر نگذاشته است.

۲- اینکه تحمل ضرر و لو اندک باشد برای دفع ضرر و لو زیاد از دیگران خود حرج و مضیقه است و لذا قانون لا حرج آن را برمی دارد.

علاوه بر اینکه شاهد این عدم تفاوت در قلت و یا کثرت میان ضرر مالک این است که:

حضرات علماء به اتفاق فتوی داده اند به اینکه:

یجوز للمکره، الاضرار علی الغیر بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه و لو کان اقل من ضرر الغیر.

مراد از «هذا كله...» چیست؟

این است که آنچه در مطلب هفتم گفته آمد در رابطه با تعارض ضرر مالک با ضرر غیر مالک بود.

ص: ۳۴۱

أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك: لأنّ حجر المالك عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعده التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعده «السلطنه» و «نفى الحرج». نعم، في الصورة الاولى التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتدّ به، لا يعدّ فواته ضرراً.

و الظاهر: عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشدّ من ضرر الغير أو أقلّ؛ إمّا لعدم ثبوت الترجيح بقله الضرر كما سيجيء، و إمّا لحكومته نفى الحرج على نفى الضرر؛ فإنّ تحمّل الغير على الضرر و لو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير و لو كثيراً، حرج و ضيق. و لذا اتفقوا على أنّه يجوز للمكروه الإضرار بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه و لو كان أقلّ من ضرر الغير.

هذا كلّه في تعارض ضرر المالك و ضرر الغير.

و أمّا في غير ذلك، فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأخر أو بعد الترجيح بقله الضرر؟

وجهان، بل قولان.

يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكيه عن التذكرة(١) و بعض مواضع الدروس(٢)، و رجحه غير واحد من المعاصرين(٣).

و يمكن أن يتزل عليه ما عن المشهور(٤): من أنّه لو أدخلت الدابّه رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، كسر القدر و ضمن قيمته صاحب الدابّه؛ معللاً بأنّ الكسر لمصلحته.

ص: ٣٤٢

١- التذكرة (الطبعة الحجريه) ٢: ٣٩١.

٢- الدروس ٣: ١٠.

٣- صاحب الجواهر في الجواهر ٣٧: ٢٠٨، و السيّد المراغى في العناوين.

٤- انظر مفتاح الكرامه ٦: ٢٨٧.

فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب: من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة و أخذ قيمتها، أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه و أخذ قيمته. و بعبارة أخرى: تلف احدى العينين و تبدلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

و حيثئذ: فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة، بما في المسالك: من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط، و قد يكون المصلحة مشتركة بينهما. (1)

و كذلك حكمهم بضمنان صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا بهدمها معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدابة؛ فإن الغالب أن تدارك المهدوم أهون من تدارك الدابة.

و به نستعين و منه نستمد.

ص: ٣٤٣



## مبحث هشتم: در تعارض ضرر دو مالک

## اشاره

و اما در غیر آن (یعنی در تعارض ضرر دو مالک) در اینکه آیا از ابتدا (یعنی بدون اینکه مساوی بودن دو ضرر و یا اقل و اکثر بودن آنها مورد ملاحظه قرار گیرد) به قواعد دیگر (از جمله تخییر الحاکم و یا القرعه) مراجعه می شود و یا اینکه (پس از ملاحظه موارد مذکور) و روشن شدن ضرر کم و زیاد و ترجیح جانب قلت به قواعد دیگر مراجعه می شود؟ دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد:

۱- برخی کلمات نقل شده از تذکره و برخی موارد کتاب دروس، ترجیح جانب قلت روشن می شود (یعنی قلت ضرر را موجب ترجیح دانسته اند) چنانکه عده بسیاری از علمای معاصر، ترجیح به قلت را، ترجیح داده اند.

و ممکن است که تطبیق شود این مطلب بر فتوای مشهور مبنی بر اینکه:

اگر چهارپای کسی سرش را داخل خمره (و یا ظرف آب) دیگری بکند بدون اینکه مالک حیوان و یا مالک ظرف مقصّر باشند، ظرف شکسته می شود و صاحب چارپا ضامن قیمت آن است، چرا که شکستن ظرف به مصلحت اوست (چون که اسبش سالم می ماند).

سپس: (اگرچه آنها چیزی نگفته اند و لکن) اطلاق کلام (ایشان در این فتوی) حمل بر غالب می شود، بدین معنا که:

اگر حکم شود به تلف (و سر بریدن) اسب و گرفتن قیمت آن از صاحب ظرف ضررش بیشتر است از ضرری که بر صاحب ظرف به سبب شکستن ظرفش و گرفتن قیمت آن از صاحب اسب وارد می شود.

به عبارت دیگر: تلف کردن یکی از این دو عین (یعنی ظرف) و تبدیل کردن آن به قیمتش، آسان تر است از تلف کردن اسب.

و در این صورت (که ما اطلاق کلمات علما را حمل کردیم بر غالب)، دیگر مجالی برای اعتراض به علت حکم به اینکه (شکستن ظرف) به مصلحت صاحب چهارپاست باقی نمی ماند، چنانکه در مسالک آمده است که گاهی مصلحت تنها برای صاحب ظرف است (چون قیمتش بیشتر است)، و گاهی مصلحت مشترک میان هر دو مالک است (چون قیمت دو طرف یکی است).

و همچنین (از باب ترجیح به قَلت ضرر است) حکم علما به ضمان صاحب چهارپا در صورتی که وارد در داری شود که امکان بیرون آوردن آن نیست مگر با خراب کردن قسمتی از آن خار در حالی که معلل است به مصلحت صاحب خانه.

زیرا غالب این است که: تدارک دوباره خانه خراب شده آسان تر است از تهیه اسب.

## تشریح المسائل

مقدمه بفرمایید موضوع بحث در مبحث هشتم چیست؟

راجع به تعارض ضرر مالکین است بدین معنا که آیا در تعارض ضرر دو مالک چه باید کرد و حکم آنچه می باشد؟ و لذا می فرماید دو احتمال در اینجا وجود دارد:

۱- یک احتمال این است که بگوییم: در اینجا باید ملاحظه ترجیح بشود، بدین معنا که باید دید کدام ضرر بیشتر و کدام کمتر است، هر کدام که کمتر است آن را متحمل شد و از طرف دیگر اجتناب نمود.

دلیل این وجه چیست؟

این است که: وقتی ضرر قلیل با ضرر کثیر مواجه می شود کَانَ ضرر کثیر دو ضرر و ضرر قلیل یک ضرر است و لذا این یک ضرر (یعنی ضرر قلیل) با یکی از آن دو ضرر تعارض کرده هر دو تساقط می کنند که در نتیجه یک ضرر در طرف ضرر کثیر بلا معارض می ماند که در خصوص آن قاعده لا ضرر جاری می شود.

فی المثل: ۳ میلیون تومان به یک طرف ضرر وارد می شود، ۵/۱ میلیون تومان به طرف دیگر، ۳ میلیون ۲ تا ۵/۱ میلیون تومان است، که ۵/۱ از این ۳ میلیون با آن طرف ۵/۱ میلیون تومانی تعارضاً و تساقطاً، باقی می ماند ۵/۱ میلیون ضرر در یک طرف، که در اینجا تمسک می شود به قاعده لا ضرر. و لذا باید طرف قلیل را متحمل شد.

۲- احتمال دیگر این است که بگوییم: قَلت و کثرت نمی توانند، در باب تعارض ضررین مرجح باشند، چرا که قاعده لا ضرر به طور مساوی یعنی هم بر قلیل و هم بر صغیر صادق است و لذا از دو طرف تعارض می کنند.

حال وقتی در اینجا رجحانی در کار نبود باید به سراغ قواعد دیگر رفت، چه این دو ضرر مساوی باشند و چه اقل و اکثر و این قواعد عبارتند از:

ص: ۳۴۵

۱- قاعده تخییر الحاکم، بدین معنا که حاکم شرع آن دو را مخیر می کند که خودتان یکی را انتخاب کنید.

۲- قاعده القرعه، بدین معنا که قرعه زده شود و به قرعه عمل شود.

فی المثل:

جواب شیخ دو مورد از موارد مختلفه فتاوی فقها را ذکر کرده می فرماید:

این موارد بر مبنای ترجیح منطبق است:

۱- فرض کنید چهارپای کسی سرش را داخل خمره و یا ظرف آب کس دیگری کرده است، بدون اینکه مالک حیوان و یا مالک ظرف در این ماجرا مقصّر باشند، و لکن الآن امکان بیرون آوردن سر این حیوان از آن ظرف وجود ندارد، در اینجا حضرات فتوی داده اند به اینکه ظرف آب و یا خمره را بشکنید و قیمت آن را از صاحب چهارپا بگیرید. چرا که شکستن در اینجا به مصلحت صاحب دایه است و لذا او ضامن قیمت ظرف است.

پس مراد از «فیحمل اطلاق کلامهم علی الغالب...» چیست؟

پاسخ به مرحوم شهید ثانی است در مسالک که اعتراض کرده که گاهی مطلب عکس می شود، یعنی ظرف به حدی گرانها و قیمتی است که نباید شکسته و ضایع شود و باید حیوان را فدای آن کرد و ...

و لذا شیخ در پاسخ به این اعتراض می فرماید: این فتوی مشهور از باب غالب است، یعنی از آنجا که غالباً حیوان از ظرف ارزشمندتر است، فرموده اند که ظرف را بشکنید، و الا اگر در موردی چنین باشد که شما می فرمایید حکم عوض می شود چرا که کلیت ندارد.

به عبارت دیگر: معیار این است که: تلف یکی از دو مال و قبول آن به قیمت به مصلحت طرف دیگر و آسان تر باشد و گرنه چهارپا و یا ظرف چه خصوصیتی دارد؟

بنابراین هرکجا که حیوان گران قیمت تر بود ظرف را می شکنیم و بالعکس هرکجا که ظرف پربهتر بود، چهارپا را سر می بریم.

۲- و یا فرض کنید حیوانی وارد منزل شخصی کسی شده و اکنون جز با خراب کردن قسمتی از آن منزل امکان بیرون آوردن آن وجود ندارد، در اینجا نیز فتوی داده اند به اینکه قسمت مورد لزوم را خراب کرده تا حیوان خارج شود درحالی که صاحب حیوان ضامن خسارات وارده بر آن منزل است.

چرا که در جهت مصلحت او این انهدام صورت گرفته است.

نکته اینکه این فتوی نیز از باب حمل بر غالب است، چرا که معمولاً تدارک و جبران مهدوم آسان تر از تدارک دایه است ولی خوب اگر ماجرا عکس شد ما نیز به عکس عمل می کنیم.

### تلخیص المطالب «آنچه در رابطه با لا ضرر گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ»

جناب شیخ در معنای لا ضرر و لا ضرار چه احتمالاتی وجود دارد؟

احتمال اول این بود که: شارع مقدس هرگز حکمی را که وارد کننده ضرر و زیان به کسی باشد و یا موجب حدوث و استمرار و یا بقاء ضرر شود، صادر نمی کند.

احتمال دوم این بود که: اصلاً خسارت وارد کردن به خود یا به غیر حرام است و لذا عملی که موجب ضرر و زیان است، فاسد و باطل و غیر لازم است.

احتمال سوم اینکه: هر کجا از ناحیه حکم شرع، ضرر و زیانی حادث شود، در برابرش مصلحتی دارد که جابر و تدارک کننده آن ضرر است، و لذا آن ضرری که جبران کننده دارد، لا ضرر است. نکته اینکه: شواهد بسیاری وجود دارد که مراد از قاعده لا ضرر، همان معنا و یا احتمال اول است که گفته شد شارع حکمی را که محدث و مبقی ضرر باشد، جعل نکرده و نمی کند.

جناب شیخ در مقابله و اصطکاک قاعده لا ضرر با سایر ادله الاحکام چه باید کرد و کدامیک مقدم بر دیگری است؟

فی المثل: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ می گوید باید وضو بگیری و سپس نماز بخوانی و لو ضرر داشته باشد، و هکذا... و حال آنکه لا ضرر می گوید: خیر، حکمی که در آن ضرر باشد، تشریح نشده است.

و یا فی المثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، می گوید اگر عهدهی به میان آمد به آن وفا کنید، و حال آنکه لا ضرر می گوید: نه، اگر عقدی ضرری شد، حق الفسخ داری چرا که حکمی که ضرری باشد در اسلام تشریح نشده است.

بله، در اینجا چند احتمال وجود دارد:

۱- اینکه بگوییم: قاعده لا ضرر حاکم بر سایر ادله الاحکام است.

۲- و یا اینکه بگوییم: لا ضرر در تعارض با سایر ادله الاحکام قرار دارد، و لذا باید دید که در این تعارض کدامیک بر دیگری ترجیح دارد؟ هر کدام طرف که رجحان داشت آن را بر طرف دیگر ترجیح بدهیم، و لذا در اینجا نیازمند به مرجح هستیم.

۳- اینکه بگوییم: سایر ادله الاحکام یعنی ادله احکام اولیه بر قاعده لا ضرر حاکم اند.

جناب شیخ به نظر شما کدام یک از احتمالات مزبور صحیح است؟

به عقیده من قاعده لا ضرر حاکم بر سایر ادله احکام است.

جناب شیخ طرفداران احتمال دوم حرفشان چیست؟

می گویند: لا- ضرر در تعارض با ادله الاحکام است و نه حاکم بر آنها، منتهی ما قاعده لا ضرر را بر سایر ادله، ترجیح می دهیم، فی المثل:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ می گوید: باید وضو بگیرید و لو هوا بسیار سرد و آب خیلی یخ باشد.

لا ضرر می گوید: اگر شدت سرما و یخ بودن آب به قدری است که وضو گرفتن برای تو ضرر دارد، نباید وضو بگیری.

در اینجا ما لا ضرر را ترجیح داده، و از وضو گرفتن خودداری می کنیم.

دلیل این ترجیحشان چیست؟

اجماع علماء، قرینه خارجیه و یا اجرای اصل برائت است.

چگونه اصل برائت را مرجح برای لا ضرر قرار می دهند؟

فی المثل می گویند: وقتی شرایط برای اجرای ادله الاحکام مثلاً فاغسلوا نامساعد است و موجب ضرر می شود، ما شک می کنیم که آیا تکلیفی داریم که وضو بگیریم یا نه؟

می گوییم: الاصل، البراءه، و لذا در اینجا است که اصل برائت به کمک لا ضرر آمده سبب رجحان آن می شود.

و یا فی المثل: اوفوا بالعقود می گوید: به این عقدی که جاری کردی وفا کن. و حال آنکه لا ضرر می گوید: اگر این عقد قرارداد و یا به تعبیر دیگر این معامله ای که صورت دادی اگر غبنی است و موجب ضرر تو می شود، لایزم الوفا نبوده و قابل فسخ است.

و لذا در اینجا لا ضرر را ترجیح داده آن را اجرا می کنیم، یا به واسطه اجماع علماء و یا به استصحاب عدم لزوم.

جناب شیخ نظر شما در رابطه با قول مزبور و یا نظریه تعارض چیست؟

به نظر ما سخن مزبور از روی تدبّر و تأمل نیست و تنها از روی مسامحه زده شده است.

جناب شیخ چگونه می فرمایید که سخن مزبور را از روی کم تأملی است؟

بدین خاطر که ابتداء به ذهن این حضرات آمده است که قاعده لا ضرر با سایر ادله الاحکام در اصطکاک و ناسازگاری است و نسبت میان آنها عموم و خصوص من وجه است.

ص: ۳۴۸

چرا که دو دلیل متعارض:

۱- ممکن است عامین من وجه باشند، مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق، که عموم و خصوص من وجه بوده و باهم تعارض دارند.

۲- و یا ممکن است که عام و خاص مطلق باشند، مثل: اکرم العلماء و لا- تکرم النحاه که عموم و خصوص مطلق اند و در تعارض باهم قرار دارند.

۳- و یا ممکن است که متباینین باشند، مثل: اکرم العلماء و لا تکرم العلماء که متباینین و متعارضین اند.

خلاصه اینکه در رابطه با لا- ضرر و سایر ادله گفته اند که این دو باهم تعارض دارند منتهی تعارضشان به صورت عموم و خصوص من وجه است.

و لکن ما از آنها سؤال می کنیم شما که می گوئید رابطه این ها از قبیل عامین من وجه است، ماده اجتماع و افتراق این ها در اینجا چیست؟

در پاسخ می گویند: ماده افتراقشان این است که:

۱- در بسیاری از موارد قاعده لا- ضرر، محلّ اجرا ندارد، چرا که عمل برطبق حکم ضرر آور نیست و ما برطبق آن عمل می کنیم.

فی المثل: در شرایط عادی و غیر اضطراری وضو گرفتن و یا غسل کردن و یا روزه گرفتن نه تنها ضرری ندارد بلکه ذات المصلحه است.

۲- در بسیاری از موارد نیز ما قاعده لا ضرر را بکار می گیریم، درحالی که جایی برای اجرای ادله الاحکام وجود ندارد.

فی المثل: اگر شما مال کسی را عمدا و یا از روی سهل انگاری تلف کنید، طبق قاعده (من اتلف مال الغير فهو ضامن)، شما باید خسارت وارد شده بر آن کس را جبران کنید. و لذا این گونه موارد نه محل اجرای ادله الاحکام است، و نه محلّ اجرای براءت است و نه ...

اما در جایی که دلیل با لا ضرر اصطکاک پیدا کنند، با استفاده از مرجح، لا ضرر را ترجیح می دهیم، فی المثل:

آیه فرموده: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و ... شرایط نیز بگونه ای است که وضو گرفتن برای ما ضرر و زیان دارد.

در این صورت با ظهور لا ضرر روبرو می شویم که بما می گوید: عمل ضرری را مرتکب نشو، و خلاصه در این ماده اجتماع و در نتیجه باهم تعارض می کنند.





در اینجا با استفاده از اجماع علما و یا سایر مرجحات، لا ضرر را ترجیح داده، وضو نمی گیریم.

جناب شیخ در پاسخ به این حضرات و استدلالشان بر این مطلب چه می گوید؟

می گویم: قاعده لا ضرر، تعارضی با این ادله نداشته، بلکه حاکم بر آنهاست.

گواهتان بر این مطلب چیست؟

عمده گواه ما این است که: اگر اشتباه و نظائر لا ضرر از جمله: لا حرج فی الدین و لا اکراه فی الدین، رفع الخطاء و النسیان و ... را در نظر بگیریم، متوجه می شویم که همه این قواعد بر سایر ادله، یعنی ادله عناوین اولیه، حاکم اند، خوب لا ضرر هم مثل لا حرج و اشباه و نظائرش بر آنها حاکم است.

فی المثل: سمره، در پاسخ به اعتراض آن صاحب خانه می گفت: الناس مسلطون علی اموالهم، و با استفاده نابجا از این شریفه، ایجاد مزاحمت و خسارت می کرد.

در مقابل پیامبر به او فرمود: اِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام.

یعنی: اینجا جای لا ضرر و لا ضرار است و نه جای الناس مسلطون علی اموالهم.

و هکذا شواهد دیگری که گواه بر مدّعی ماست.

نتیجه متّخذ از این مثال چیست؟

این است که: وقتی پیامبر و امام بدون ذکر مرجّح در برابر آن دلیل، این قاعده را ذکر می کنند، نشان می دهد که قاعده جنبه حکومت دارد، چنانکه سیره علما نیز چنین بوده است.

حاصل اینکه: هر جا میان لا ضرر و سایر ادله، اصطکاک پیدا شود، لا ضرر را به عنوان حکومت، مطرح می کنیم.

جناب شیخ در گذشته و در ابتدای بحث از اصل براءت، تفاوت حکومت با تخصیص را بیان کرده در پاسخ به قولی که گفت: الادله مخصّصه للاصول، فرمودید: خیر، الادله لیس مخصّصه للاصول، بل حاکمه للاصول.

حال با توجّه به اینکه برخی ادّعی تعارض میان لا- ضرر و سایر ادله الاحکام را کردند و شما ادّعی حکومت لا ضرر را نمودید، بفرمایید، به لحاظ ماهیتی، چه تفاوتی میان حکومت و تعارض وجود دارد؟

مقدمه باید بدانیم که وقتی دو دلیل در برابر یکدیگر قرار می گیرند:

۱- تاره یکی را وارد و دیگری را مورد، تاره یکی را حاکم و دیگری را محکوم، تاره هم آنها را متعارضین می نامند.



۱- ورود عبارتست از اینکه: یک دلیل پیدا می شود و موضوع دلیل دیگر را حقیقه از بین می برد.

فی المثل: شما تاکنون نمی دانستی که شرب تن حلال است یا حرام؟ و لذا اصل براءت جاری کرده، می گفتید حلال است و از آن استفاده می کردید.

اما امروز برای شما یک دلیلی علمی رسیده است و یا به خبر متواتری دست پیدا کرده اید که می گوید استعمال دخانیات و یا به تعبیر دیگر شرب تن حرام است.

در این صورت، آن جهل که موضوع اجرای براءت بود از بین می رود و علم جای آن می نشیند و لذا این دلیلی را که برای شما علم آورد، دلیل وارد و آن دلیلی که می گفت به هنگام جهل به حکم اصل براءت جاری کن و در اینجا از بین رفت، دلیل مورد می نامند.

۲- و اما حکومت عبارتست از اینکه: یکی از دو دلیل، با همان دلالت لفظیه اش تعرّض و یا توجّهی داشته باشد به دلیل دیگر، کانه با یک چشم مدّعی خود را ثابت می کند لکن با چشم دیگر و با همان دلالت لفظیه اش بدلیل دیگر توجّه داشته آن را تفسیر می کند.

به عبارت دیگر: یکی از دو دلیل؛ مفسّر دلیل دیگر می شود. فی المثل:

در الانسان، (ای) حیوان ناطق، شما با حیوان ناطق، انسان را تفسیر می کنی، لکن باید توجّه داشته باشید که وقتی می گوید: (هو) و یا به تعبیر دیگر (ای) این کلمه (ای) نظر به انسان دارد، چرا که تفسیریه است.

خلاصه اینکه همیشه دلیل حاکم با دلالت لفظیه اش، تفسیر کننده دلیل محکوم است.

۳- و اما تعارض عبارتست از اینکه: مدلول دو دلیل باهم ناسازگار و متنافی هم هستند.

به عبارت دیگر:

در متعارضین، هیچ یک از دو دلیل، با دلالت لفظیه، تعرّض و یا توجّهی به دلیل دیگر ندارد، بلکه هریک مستقلاً رساننده مطلبی است که ناظر به مطلب دلیل دیگر نیست، لکن وقتی عقل به معنای این دو نظر می کند، متوجّه می شود که معنا و مدلول دو دلیل در تعارض بوده و هریک دیگری را نفی می کند.

فی المثل: دقت نظر و توجّه شما به معنای اکرم العلماء و لا- تکرم العلماء، مستلزم ناسازگاری و یا عدم سازش میان این دو معناست.

جناب شیخ چگونه می توان پی برد که فلان دلیل حکومت دارد می آورد و یا اینکه در تعارض با دلیل دیگر است؟

از روی علائم و آثاری که دارند، فی المثل یکی از علائم و آثار این است که:

۱- وضعیت دلیل حاکم و محکوم و رابطه آنها نوعاً به نحوی است که اگر دلیل محکوم وجود نداشته باشد، صحبت از دلیل حاکم خنده آور می شود، چنانکه شما نمی توانید، بدون اینکه بگویید: الانسان، بگویید: هو حیوان ناطق.

امّا: در متعارضان وضعیت این گونه نیست، چرا که هریک از متعارضین دارای مصادیقی است که هر مصداقی دارای معنای مربوط به خود است.

فی المثل: اگر شما بگویید: اکرم العلماء و سپس بگویید: و لا تکرّم النّحاه و یا اگر بگویید: اکرم العلماء و سپس بگویید: و لا تکرّم الفسّاق، هزیان گویی نکرده اید، بلکه برخی را از تحت آن حکم کلی خارج نموده اید.

۲- گاهی کار دلیل حاکم، تضییق دلیل محکوم است و گاهی آن را توسعه می دهد.

و اما آنجا که توسعه می دهد مثل اینکه:

دلیل فرموده است: لا صلاه الا بطهور، و ما گمان می کنیم که حتماً باید با طهارت واقعیه نماز خواند.

در جای دیگر آمده است: اگر شک کردی که طهارت تو باقی است یا نه؟ استصحاب کن طهارت خودت را.

و یا در جای دیگر آمده است که: اگر شک کردی که طهارت داری یا نه؟ و لکن دو نفر عادل شهادت بدهند که تو طهارت داری، خودت را پاک حساب کن.

و لذا: این استصحاب و این بینه در مقابل لا صلاه الا بطهور، حاکم اند، بدین نحو که آن را توسعه می دهند.

به عبارت دیگر مبین این مطلب اند که این طهوری که در الا بطهور است، اعمّ است از طهور واقعی و طهور ظاهری.

و اما آنجا که موضوع دلیل دیگر را تضییق می کند مثل اینکه:

در یکجا دلیل فرموده: اگر در رکعات و یا ... کم و زیاد واقع شد، دو سجده سهو بجا آور.

در جای دیگر فرموده: لا- شکّ لکثیر الشکّ، یعنی: اگر مبتلای به کثرت شک هستی به شک خود اعتنا نکن، که این دومی مفسّر آن اولی بوده و دایره آن را تنگ تر می کند.

جناب شیخ حاصل سخن شما در رابطه با مطالبی که تا به اینجا گذشت چیست؟

۱- قاعده لا ضرر همچون اشباه و نظایرش بر سایر ادلّه الاحکام حکومت دارد.

یعنی: همان طور که ادله عناوین ثانویه از جمله لا حرج، نفی عسر، نفی خطا و نسیان و ... بر سایر ادله حاکم اند، لا ضرر نیز بر این ادله حاکم است، و به لحاظ تفسیری هم گاهی موضوع این ادله را توسعه می دهد و گاهی آنها را تضییق می کند.

۲- در برابر کسانی که می گویند: لا ضرر نه ورود دارد و نه حکومت، بلکه با سایر ادله در تعارض است و لکن ما لا ضرر را ترجیح می دهیم، می گوئیم:

خیر، اولاً: لا ضرر بر سایر ادله حکومت دارد. ثانیاً: به فرض هم که در تعارض باشد نیازی به سایر مرجحات نمی باشد، چرا که وجود مرجح داخلی برای رجحان آن بر سایر ادله کافی است، و آن مرجح داخلی عبارتست از اینکه:

این حدیث در مقام منت گذاری صادر شده است، و هر حکمی که در مقام امتنان صادر شود، چنانچه با دلیل دیگری اصطکاک و به تعبیر دیگر تعارض کند بر آن رجحان دارد.

جناب شیخ برخی نظرشان این است که: لا ضرر، تنها بر سایر ادله حکومت ورود ندارد، و نه تنها از باب تعارض بر سایر ادله ترجیح ندارد، بلکه برعکس این ادله الاحکام هستند که حاکم بر لا ضررند و بر آن تقدم دارند، فی المثل:

اگر در جایی شک کنیم که آیا باید قاعده لا ضرر را بکار ببریم و یا دلیل حکم را؟

می گوئیم: باید دلیل حکم، مثلاً فاغسلها را در مثال مذکور را بکار برده غسل کرده و یا وضو بگیریم، و نه لا ضرر را.

بله اگر در جایی اصطکاک میان لا ضرر و سایر ادله وجود نداشته باشد، لا ضرر را بکار می بریم.

مثل اینکه: شما مال کسی را تلف کرده باشید که باید من اتلف را جاری کنید و خسارت را بپردازید.

امّا: چنانکه گفته شد اگر میان لا ضرر و سایر ادله اصطکاک پیدا شود، سایر ادله مقدم اند چرا که در اجرای ادله احکام مصلحتی وجود دارد که جابر ضرر وارده است.

جناب شیخ نظر شما راجع به نظریه مزبور چیست؟

به نظر ما نیز این فکر، فکر بدین نیست و لکن ما قبلاً هم گفتیم:

۱- لا ضرر نیز مثل اشباه و نظائرش جنبه حکومت دارد، چرا که لا ضرر و اشباه آن در یک سیاق اند و لذا لا ضرر نیز مثل لا حرج و لا اکراه و ... می باشد.

۲- علاوه بر شواهدی که در حکومت داشتن این قاعده گفتیم، می گوئیم این قاعده در مقام امتنان صادر شده است، و لذا معنا ندارد که در هنگام اصطکاک با ادله الاحکام، ادله الاحکام بر آن مقدم باشند و گرنه امتنان و منت گذاری معنا نخواهد داشت.

جناب شیخ، نظر مرحوم نراقی به نظریه مزبور چیست؟

ایشان می گوید: خیر، سایر ادله نمی توانند بر لا ضرر حکومت داشته باشند چرا؟ زیرا فی المثل:

۱- فاغسلوا می گوید: وقتی می خواهی نماز بخوانی وضو بگیر و لذا از این دستور متوجه می شویم که گرفتن وضو مصلحت دارد، چرا که احکام الهی تابع حکم و مصالح است، لکن دیگر این فاغسلوا دلالت بر این ندارد که اگر با ضرر مواجه شدید جابر آن می باشد.

به عبارت دیگر ادله احکام در پاسخ به ضرری بودن ادله الاحکام، در شرائطی خاص ساکت اند.

و لذا هر کجا با ضرر روبرو شدید، باید از لا ضرر استفاده کنید.

جناب شیخ پاسخ شما به سخن جناب نراقی چیست؟

این است که: حرف جناب نراقی در نتیجه با حرف ما یکی است و آن حاکمیت لا ضرر بر سایر ادله است، و لکن جناب نراقی اصل پاسخ همان بود که ما گفتیم و آن عبارت بود از اینکه:

لا ضرر و اشباهش حاکم بر سایر ادله اند، چرا که در مقام امتنان صادر شده اند.

جناب شیخ برخی می گویند با سیر در فقه اسلامی متوجه می شویم که لا ضرر دچار کثرت تخصیص شده و این یک عیب بزرگی است که این قاعده دچار آن شده است.

چرا که متوجه می شویم بسیاری از افراد جامعه در بسیاری از موارد متحمل خسارت و ضرر می شوند. فی المثل:

ادله حقوق شرعیّه از جمله، خمس، زکات، جهاد، قصاص، حدود، دیات حتی حج به لحاظ مخارجش و ...، همه علی الظاهر از امور ضرری هستند و حال آنکه هریک در جای خود استثنا شده و از تحت کلی لا ضرر خارج شده اند. و لذا سؤال این است که چگونه باید این مسئله را حل نمود؟

در اینجا افکار و احتمالاتی به وجود می آید که باید مورد بررسی قرار بگیرند:

۱- یک فکر و یا احتمال این است که: حال که قاعده مبتلای به کثرت تخصیص است از حجیت ساقط می شود. چرا؟

زیرا هر عامی که مبتلای به کثرت تخصیص شود، موهون شده و از قابلیت استدلال و تمسک به آن می افتد.

فی المثل: وقتی مولی می گوید: اکرم العلماء، در حالی که ما ۱۰۰۰ نفر عالم داریم.

اگر پس از آن بگوید: لا- تکرّم زیدا، لا- تکرّم عمرا و هکذا تا جائی که چند نفری بیشتر در تحت اکرم العلماء باقی نماند، چنین تخصیصی عام را از حجیت می اندازد.

و لذا در اینجا باید به اصل براءت رجوع نمود و نه به اکرم العلماء.

ص: ۳۵۴

۲- گاهی این فکر پیش می آید که در بعضی موارد هم، لا ضرر تخصیص نخورده و می توان به آن تمسک نمود. مثلاً: در وضوی ضرری و یا غسل ضرری و یا بیع غبنی، که در اینجا عمل به علماء جابر این وهن است.

یعنی: همین طور که شهرت عملیه ضعف روایت را جبران می کند، عمل العلماء به این قاعده نیز موهون شدن آن را جبران می کند.

۳- و گاهی این فکر پیش می آید که خیر، عمل العلماء برای ما حجیت ندارد و نمی تواند جبران کننده وهن و ضعف این عام تخصیص خورده باشد.

بله، می توان گفت که وقتی عامی مبتلای به کثرت تخصیص است اگر معنای این عام را تغییر داده، حملش کنیم به یک معنای دیگر، این کثرت تخصیص موهون کننده عام نمی شود. فی المثل:

مولی گفته است اکرم العلماء، اگر ما بگوییم مراد مولی از علماء مجتهدین است، دیگر مبتلای به کثرت تخصیص نمی شود، چرا که خارج بودن هزاران نفر از دانشمندان و علما از تحت اکرم العلماء به خاطر این است که در رشته های دیگری قرار دارند و از اول مورد نظر مولی در اکرم العلماء نبوده اند.

حال: در ما نحن فیه نیز، معنای لا ضرر را عوض کرده و فی المثل می گوییم:

معنای لا ضرر این است که: اگر کسی به کسی ضرر زد، باید جبران کند، که این همان (من اتلف ... فهو ضامن می باشد. و در این صورت دیگر تخصیص ندارد.

۴- فکر دیگری که پیش می آید این است که: بدانیم که این لا- ضرری که مبتلا- به کثرت تخصیص شده، خود کثرت تخصیص بر دو نوع است که یکی موهن است و یکی غیر موهن.

۱- اگر افراد مختلف به عناوین مختلف از تحت عام خارج شوند این کثرت تخصیصی است که موجب وهن و سستی عام می شود.

۲- اما اگر افراد زیادی که از تحت کلی عام خارج می شوند، در تحت یک عنوان واحد جامعی، خارج شوند، چنین تخصیصی موجب وهن نمی شود.

فی المثل:

۱- اگر گفته شود اکرم العلماء سپس گفته شود، لا- تکرر النحاه، لا- تکرر الشعراء منهم لا تکرر الادباء منهم و هكذا ... این موجب وهن عام است.

۲- و لکن اگر گفته شود اکرم العلماء بعد گفته شود: لا تکرر فسّاقهم، در اینجا تنها یک تخصیص بر این عام زده شده است.





حال: اگرچه ممکن است ۹۹٪ افراد از تحت عام خارج شده باشند و تعدادی انگشت شمار از عدول در تحت عام باقی مانده باشند، و لکن چون آن اکثر با یک عنوان واحد جامع از تحت عام خارج شده اند یک تخصیص وارد شده که با آن کثرت تخصیص متفاوت است و عامل و هن عام نمی شود.

حال: در رابطه با لا ضرر نیز می توانیم بگوییم:

تمام افراد و مصادیقی که از تحت لا ضرر خارج شده اند از جمله، ادله خمس، زکات، صوم، حج، مالیاتهای مختلفه، قصاص، حدود، دیات و ... همه تحت یک عنوان واحد به نام ادله الحقوق، خارج شده اند.

جناب آقای شیخ آیا مطلب و مسئله دیگری در رابطه با قاعده لا ضرر عنوان شده است؟

بله، گفته شده است که آیا منظور از لا ضرر، ضرر شخصی است و یا نوعی؟

به عبارت دیگر:

آیا محور در اجرای لا ضرر، ضرر شخصی است و فی المثل اگر شخص شما در شخص یک واقعه متضرر می شوی می توانی لا ضرر را جاری کنی و الا در صورتی که شخص شما در این واقعه متضرر نیستی حق اجرای این قاعده را نداری و لو دیگران در مواردی همچون این مورد واقعه متضرر شوند؟

یا اینکه نه، ضرر شخصی ملاک نیست، بلکه ضرر نوعی ملاک است؟

به عبارت دیگر:

آیا به هنگامی که نوع مردم در یک واقعه متضرر می شوند باید این قاعده را جاری نمود و لو شخص حضرتعالی در این واقعه متضرر نباشی؟ و لکن چون نوع مردم در این واقعه خسارت می بینند جناب عالی باید آن را اجرا کنی.

مثل بیع غبنی، که نوع مردم در اثر انجام چنین بیعی متضرر می شوند و لو شخص شما و یا یک فرد دیگر در این بیع متضرر نشوی بلکه برد هم بکنی.

فی المثل شخص شما مقداری میوه در مغازه ات وجود دارد که قیمت خرید هر کیلوی آن ۲۰۰ تومان است و لکن به علت گرمی هوا و جلوگیری از فساد و تباهی آن، آن را به کیلویی ۱۵۰ تومان به خریداران بفروشید، شما در اینجا مغبون هستید و لکن همین مقدار فروش نیز برای شما نفع است چرا که اگر خریداری نمی آمد و شما میوه های خود را به همین قیمت نمی فروختی همه اش از کف می رفت.

به عبارت دیگر:

اگرچه بیع غبنی است و نوع فروشنده ها در بیع غبنی متضرر می شوند و لکن شما در این مورد متضرر نشده اید.

حال: حضرات فتوی داده اند که عموم در بیع غبنی حق الخيار دارند، آیا شما نیز حق دارید که قاعده لا ضرر را جاری کنید و حق الخيار مزبور را دارید یا نه؟

جناب شیخ پاسخ سؤال مزبور چیست؟

وقتی به ظاهر لفظ و قاعده نظر می کنیم، ضرر شخصی از آن به ذهن ما می آید و لکن عمل العلماء مختلف است، فی المثل:

۱- در برخی جاها از جمله عبادات مشخص است که ضرر نوعی ملاک نیست بلکه ضرر شخصی ملاک است.

مثلاً: وضو در فصل گرما و یا سرما و در امکنه مختلفه، ملاک نوعی ندارد، بلکه ملاک در آن شخصی است.

فی المثل: اگر ۱۰۰۰ نفر از افراد شما در شرایط بد آب و هوایی قرار بگیرند به نحوی که ۹۹۹ نفر شما در اثر غسل کردن با آب بسیار سرد و یا وضو گرفتن با آن بیمار می شوند الا یک نفر که حال مزاجیش به نحوی است که در اثر غسل و یا وضو بیمار و یا متضرر نمی شود، این یک نفر باید وضو بگیرد.

پس: شما نمی توانید بگویید: ضرر در اینجا نوعی است و با استفاده از قاعده لا ضرر از گرفتن وضو خودداری کنید، خیر، هرکسی در شرایط مزبور باید به حال مزاجی خودش نظر کند چنانکه مساعد است اقدام به طهارت کند و الا فلا.

به عبارت دیگر:

برای هرکسی که وضو مضر است نباید وضو بگیرد و برای آن کسی وضو مضر نیست باید وضو بگیرد. خواه غلبه با ضرر باشد خواه با عدم ضرر.

۲- آیا در برخی جاها از جمله معاملات، ملاک در لا ضرر، ضرر نوعی است، چنان که در خیار غبن چنین است و در شرح کاملاً روی آن بحث شده.

جناب شیخ راه حل این مشکل چگونه است و راه تشخیص آن چیست؟

به نظر می رسد که راه حل این مشکل به این صورت باشد که ما ابتدا ببینیم طبع فلان واقعه، نوعاً ضرر آور است یا نه؟

ص: ۳۵۷

اگر طبع واقعه نوعاً ضرر آور نیست، ملاک در آنجا ضرر شخصی است.

فی المثل: آیا طبع وضو گرفتن نوعاً ضرر آور است؟ قطعاً خواهید گفت که نه و لذا در این واقعه هر کس باید به احوال شخصی خودش بنگرد اگر در جایی و تحت شرایطی وضو گرفتن برای او ضرر دارد، وضو نگیرد.

و اما اگر طبع واقعه، ضرر را ایجاب می کند و عدم ضرر یک حالت استثنایی است، مثل خیار غبن و حق شفعه و ... که در این گونه موارد نوعاً ضرر وجود دارد به نحوی که گویا تمام افراد در این گونه موارد متضرراند و عدم تضرر یک یا چند فرد که در آن نادر است، نمی تواند ملاک قرار بگیرد.

در نتیجه: نوع افراد قاعده لا ضرر را جاری کرده، حق خیار غبن را برای خود محفوظ می دارند، حتی فرد یا افرادی که ضرر نکرده اند.

جناب شیخ آیا اشکال دیگری در رابطه با قاعده لا ضرر مطرح است؟

بله، اشکال دیگری وجود دارد که از اشکال فوق مهم تر است و آن این است که:

علمای اسلام با استناد به این قاعده، استدلال کرده اند به حق خیار غبن در بیع غبنی و حق اخذ به شفعه، در شفیع، در حالی که اینجا تعارض ضررین مطرح است.

به عبارت دیگر:

حضرات فقها می فرمایند: بیع غبنی لزوم ندارد، چرا که شخص مغبون متضرر می شود.

حال سؤال ما در باب بیع غبنی از این حضرات این است که:

وقتی شما لزوم چنین بیعی را به خاطر دفع ضرر از مغبون برمی دارید، مگر این عدم لزوم مستلزم متضرر شدن طرف دیگر نیست؟

به عبارت دیگر: همان طور که لزوم البیع موجب ضرر احد الطرفین می شود، عدم لزوم آن نیز موجب ضرر طرف دیگر می شود.

حال چطور است که شما یک طرف بیع را که در آن یک طرف متضرر می شود مورد توجه قرار می دهید و می گوئید اگر این بیع لازم باشد مغبون ضرر می کند و لکن توجهی به طرف دیگر که او نیز در اثر عدم لزوم همین بیع متضرر می شود نمی کنید؟

و اما در رابطه حق شفعه نیز سؤالمان از حضرات این است که:

چرا شما در حق شفعه حق شریک را در نظر می گیرید و می گوید این معامله لزوم ندارد و لکن حق آن خریدار بیچاره را که این ملک را خریده و چه بسا تصرفاتی کرده و دست به تغییراتی در آن زده است در نظر نمی گیرید؟

ص: ۳۵۸

آیا قبول دارید که وقتی بیع متزلزل بشود، طرف خریدار نیز متضرر می شود؟

پاسخ آنها چیست؟

می گویند: بله تزلزل بعد از لزوم یعنی تزلزل حادث، ضرر بحساب می آید و لکن منظور ما، تزلزل ابتدایی است و تزلزل ابتدایی ضرر نیست.

فی المثل: اگر پس از اینکه یک معامله ای صورت گرفت و لزوم پیدا نمود، شارع حکم به تزلزل آن نماید، بله ضرر است.

جناب شیخ پاسختان به جواب مزبور چیست؟

این است که: با کمی تأمل و دقت درمی یابیم که تزلزل ابتدایی نیز خود دو صورت دارد: یعنی یک تزلزل ابتدایی داریم که می شود گفت ضرر است و یک تزلزل ابتدایی داریم که لیس بضرر.

۱- آن تزلزل ابتدایی که طبعش لزوم را می طلبد، ضرر است. فی المثل:

معامله ای که مصداق بیع باشد، لزوم را می طلبد، چرا که بنای بیع از اول روی لزوم بوده است و لذت ما می گوئیم:

بیعی که طبعش ضرری است، باز هم ضرر است، و لو تزلزل آن ابتدایی باشد.

۲- لکن عقود جایزه از جمله وکالت، هبه و ... که از ابتدا طبعشان تزلزل را می طلبد، ضرر به حساب نمی آیند.

خلاصه مطلب اینکه: اجماع علماء بر این است که: با قاعده لا ضرر استدلال می شود به حق خیار غبن در بیع غبنی و حق شفعه در باب شفعه.

جناب شیخ آیا سؤال دیگری هم در رابطه با قاعده لا ضرر مطرح است یا نه؟

بله، می گویند اگر برای شخصی امر دائر شود بین دو ضرر چگونه باید از قاعده لا ضرر استفاده نمود؟

و لذا پاسخ این است که: اگر در یکی از دو ضرر وجه ترجیحی وجود داشته باشد مثل اینکه یکی از دو ضرر کمتر است، باید طرف کمتر را اختیار نمود.

اما اگر هیچیک از دو ضرر نسبت به دیگری ترجیحی نداشته باشد، بلکه هر دو معتد به و قابل توجه اند، در اینجا باید به قواعد خارجی رجوع نمود و نه لا ضرر.

چرا؟ زیرا دو ضرر تعارضا و در نتیجه تساقطا.

فی المثل: شما مقداری آب در اختیار داری که ادامه حیات تو به آن بستگی دارد از طرف دیگر مقداری پول داری که برای

آن زحمت فراوان کشیده ای و لکن اکنون تو را مجبور می کنند که از

ص: ۳۵۹

یکی از آن دو دست برداری، درحالی که هر دو ضرر کثیر است، عقل به عنوان قاعده خارجیہ ایجاب می کند آن را که برای شما دارای اهمیت بیشتری است حفظ کنید.

یعنی: به خاطر حفظ جان خود از خیر پول بگذرید و آب را در اختیار بگیرید.

و یا فی المثل:

کسی را مجبور می کنند که با پذیرش ولایت سلطان جائری به مأموریتی برود که ثمره آن ضرر به مردم است.

حال اگر این فرد مأموریت را بپذیرد، مردم را متضرر خواهد کرد، نپذیرد خود متضرر می شود و لذا دار الامر بین اینکه خودش متحمل ضرر شود یا دیگران را متحمل ضرر کند؟

از طرفی لا ضرر در هر دو ضرر صادق است و لذا در هر دو تعارض و تساقط.

در اینجا باید دید که قاعده خارجیہ چه می گوید؟

اگر این فرد به خاطر اینکه به دیگران ضرر نزند، خودش زیر بار ضرر برود، عرفا دچار حرج و تنگنا قرار می گیرد و حال آنکه لا حرج فی الدین.

یعنی چه؟ یعنی اینکه اگر بخواهد می تواند برای دفع ضرر از خود، ضرر غیر را اختیار کند.

علی ای حال: آنجا که بحث در تعارض ضرر مالک با ضرر غیر مالک مثلا جار باشد و این تعارض ضررین بلا ترجیح باشد، علما فرموده اند:

علی القاعده جانب مالک مطلقا رعایت می شود، اعم از اینکه عدم تصرف او در ملکش موجب ضرر باشد یا نه مجرد عدم النفع باشد و اعم از اینکه مجرد عدم النفع را ضرر بحساب بیاوریم یا نه.

جناب شیخ مناقشه جناب سبزواری در حکم فوق چیست؟

این است که: بله، درست است که الناس مسلطون علی اموالهم، و لکن گاهی در اثر تصرف مالک در ملکش، جار و یا تعبیر دیگر غیر متضرر می شود، درحالی که لا ضرر و لا ضرار.

در نتیجه: قاعده سلطنت با قاعده لا ضرر در اینجا تعارض دارند.

جناب شیخ چه اعتراضی به مناقشه و یا اعتراض جناب محقق سبزواری شده است؟

گفته اند:



اولاً: اجماع منقول و محصل قائم شده است بر اینکه جانب مالک مقدم است.

ثانياً: روایت می فرماید: الناس مسلطون علی اموالهم و علما بدان عمل کرده اند.

ثالثاً: همه روایات لا ضرر سندشان محکم نیست بلکه اسناد برخی از این روایات ضعیف است.

ص: ۳۶۰

رابعاً: به فرض که سندشان هم محکم و صحیح باشد، این روایات حمل می شوند بر فردی که صرفاً قصد اضرار به غیر را دارد.

خامساً: سلمنا که الناس مسلطون در تعارض با لا ضرر باشد، می گوئیم تعارضان عامین من وجه است. یعنی چه؟

یعنی: دو تا ماده افتراق دارند و یک ماده اجتماع. و به عبارت دیگر:

۱- گاهی این شخص به دیگری ضرر می زند بدون اینکه در ملک خودش تصرف کند مثل:

اتلاف مال الغير، خوب در اینجا جای لا ضرر است و ضامن خسارت وارده بر مردم و نه جای الناس مسلطون.

۲- گاهی هم در ملک خودش تصرف می کند بدون اینکه به دیگری ضرر بزند.

خوب اینجا جای الناس مسلطون علی اموالهم است و نه جای لا ضرر.

اما گاهی پای ماده ی اجتماع در میان است و حضور دو قاعده سلطنت و لا ضرر مثل آنجا را که این شخص در ملک خودش تصرف کند و تصرف او موجب ضرر به غیر مثلاً همسایه شود.

در اینجا احتمال هر دو قاعده می رود چرا که این دو عامین من وجه اند. و لذا این دو قاعده در ماده اجتماع تعارض می کنند.

اما به نظر ما به فرض که این دو قاعده در اینجا تعارض داشته باشند باز هم ترجیح با الناس مسلطون است. چرا؟

به دلیل عمل اصحاب، که در این گونه موارد به قاعده الناس ... عمل کرده اند و این عمل اصحاب خود مرجح است.

پس:

اولاً: قاعده سلطنت با قاعده لا ضرر در این گونه موارد تعارض ندارند، چرا که لا ضرر در جایی جاری می شود که فقط قصد اضرار به غیر دارد مثل ماجرای سمره.

ثانیاً: به فرض که این دو قاعده تعارض داشته باشند، تعارضشان عامین من وجه است.

سپس این معترض در ادامه اعتراضش به جناب محقق می گوید: تصرف خود بر چند نوع است از جمله اینکه: گاهی هدف مالک از تصرف در ملکش تنها مردم آزاری است و نه دفع ضرر از خود و یا جلب منفعت برای خودش، در اینجا بلا شک لا ضرر مقدم بر الناس مسلطون است.

گاهی هم هدف مالک از تصرف در ملکش دفع ضرر و یا جلب منفعت برای خودش می باشد و لکن در اثر این تصرف مختصر ضرری هم به غیر می رسد، در اینجا نیز بلا شک مالک حق تصرف در ملکش را دارد.

گاهی هم در اثر این تصرف، ضرری فراوان لکن قابل تحمّل به غیر می‌رساند، در اینجا نیز مالک حق تصرف در ملکش را دارد.

گاهی هم در اثر تصرف مالک که به قصد دفع ضرر از خود و یا جلب منفعت صورت می‌گیرد یک ضرر کثیر غیر قابل تحمّل به همسایه می‌رسد.

به نظر ما که معترض جناب محقق هستیم این صورت است که محل اشکال است که آیا مالک با وارد کردن چنین ضرری می‌تواند باز هم در ملک خودش تصرف کند یا نه؟

گاهی هم مالک در ملک خودش تصرف می‌کند لکن برای دفع ضرر کثیر از خودش منتهی‌جا نیز متحمل ضرر کثیر می‌شود و لذا تعارض دو کثیر پیش می‌آید.

در اینجا نیز حق با مالک است و او می‌تواند در ملک خودش تصرف کند و متحمل ضرر نشود.

چرا که انّ الضرر لا یزول بالضرر.

جناب شیخ نظر شما در فروض و صور مذکور چیست؟

خداشه این معترض در تقدیم جانب مالک در فرض چهارم خود قابل خداشه است. چرا؟

زیرا مجرّد منع مالک از تصرف او در ملکش برای دفع ضرر از غیر خود حرج است برای او مضافاً بر اینکه معنای مالکیت در این صورت از بین می‌رود، یعنی نمی‌شود به او گفت تو مالکی و لکن چون در اثر تصرف تو در ملک ضرری به غیر وارد می‌شود پس حق تصرف در ملک را نداری.

و اما سخن معترض در فرض پنجم نیز که فرمود اگر هم ضرر متوجه مالک شود، هم متوجه‌جا، جانب مالک مقدّم است باز مورد سؤال است که این قید کثیر را برای چه در اینجا آورده‌اید؟

چون که وقتی مالک متضرر می‌شود، تفاوتی نمی‌کند که این ضرر قلیل است یا کثیر، و لذا نباید این ضرر را مقید به قید کثیر نمود، چنانکه نباید این دو ضرر باهم مواجه شوند و مالک حق تصرف در ملک خود را دارد.

به عبارت دیگر: مجرّد منع مالک را از انتفاع ضرر بحساب می‌آوریم تا چه رسد به جلوگیری از دفع ضرر، که در اینجا منع مالک به طریق اولی ضرر است.

جناب شیخ حکم در تعارض ضرر مالکین و نه مالک و غیر مالک چیست؟ به عبارت دیگر وقتی ضرر وارده بر دو مالک باهم تعارض می‌کنند چه باید کرد؟

۱- یک احتمال این است که در اینجا ملاحظه ترجیح بشود، یعنی باید دید که کدام ضرر کمتر است تا آن را متحمل بشوند.



وجه این ترجیح هم این است که: وقتی ضرر قلیل با ضرر کثیر مواجه می شود، کانّ ضرر کثیر دو ضرر است و ضرر قلیل یک ضرر و لذا این یک ضرر با یکی از آن دو ضرر تعارض کرده، تساقط می کنند، در نتیجه یک ضرر بلا معارض در طرف دیگر باقی می ماند. که جای اجرای قاعده لا ضرر است و لذا طرف قلیل گرفته می شود. که مثالش در شرح آمده است.

۲- احتمال دیگر این است که بگوییم: قلت و کثرت نمی توانند در تعارض ضررین مرجح باشند، چرا که قاعده لا ضرر هم بر ضرر قلیل صادق است هم بر ضرر کثیر.

پس: دوتا لا ضرر از دو طرف تعارضاً و تساقطاً، در نتیجه باید به قواعد دیگر مراجعه شود. چه این دو ضرر مساوی باشند و چه اقل و اکثر.

یکی به قاعده تخییر الحاکم، که حاکم شرع طرفین را مخیر کند به اینکه خودتان یکی از دو ضرر را انتخاب کنید.

یکی به قاعده القرعه، بدین معنا که قرعه زده شود و به قرعه عمل نمایند.

و السلام علی من اتبع الهدی

ص: ۳۶۳

## فهرست مطالب

- خاتمه: در آنچه در عمل به اصل براءت و اصل احتیاط است ۶
- رای مشهور بر بطلان عبادت کسی که ترک کننده دو راه اجتهاد و تقلید است ۷
- حکم تارک طریقین در صورتی که بنایش بر احتیاط باشد ۱۴
- رای شیخ اعظم در صورت اول ۱۵
- پنجمین دلیل شیخ ۲۴
- اولین مؤید شیخ بر حکم مزبور ۲۴
- دومین مؤید شیخ بر حکم مزبور ۲۵
- تفصیل شیخ در مسئله مزبور ۲۶
- ذکر مطالبی که گذشت در یک گفتمان ساده با شیخ ۳۱
- حاصل آراء شیخ و نقطه نظرات حضرت امام خمینی ۳۷
- آنچه در عمل به براءت معتبر است ۴۲
- ادله وجوب فحص ۴۷
- اجماع محصل قطعی ۴۷
- ادله ای که دلالت بر وجوب تحصیل علم دارند ۴۷
- ادله ای که دلالت بر مؤاخذة جهال دارند ۴۷
- دلیل عقل ۴۸
- علم اجمالی ۴۹
- نظر شیخ در رابطه با اصل این دلیل ۴۹
- حاصل مطلب ۵۹



عقاب جاهل مقصّر به دلیل مخالفتش با واقع ۶۱

استدلال بر عقاب جاهل مقصّر در صورت مخالفت با واقع ۶۲

وجه دوّم بر اینکه جاهل مقصّر مستحقّ عقاب است ۶۲

وجه سوّم بر عقاب جاهل مقصّر ۶۳

مناقشه جناب شیخ در دلیل فوق ۶۳

رأی صاحب مدارک بر عقاب فرد جاهل به خاطر ترک تعلّم ۶۵

توجیه کلام صاحب مدارک ۶۵

مراد مشهور در قول به عقاب جاهل مقصّر به خاطر مخالفت با واقع ۶۶

ظهور برخی عبارات مشهور بر توجّه نهی به جاهل به هنگام جهلش به واقع حین العمل ۷۸

تفاوت میان جاهل به حکم و جاهل به موضوع ۷۹

اشکال در حکم به صحت نماز ناسی حکم به ویژه ناسی مقصّر ۷۹

مؤیدی بر اینکه مراد مشهور همان وجه و یا احتمال اوّل است ۷۹

التجای برخی به واجب نفسی بودن تعلّم ۸۰

رأی صاحب مدارک و پیروان ایشان ۸۰

ظهور ادله وجوب تحصیل علم بر غیرى بودن این وجوب ۸۷

راه حلّ شیخ در خارج کردن وجه سوّم از بن بست ۸۷

آیا عمل صادره از جاهل صحیح است یا فاسد؟ ۸۸

ملاک مشهور در صحّت و یا عدم صحّت معاملات جاهل مقصّر ۹۵

عدم اختلاف علماء در مطالب شیخ و اظهار نظر فاضل نراقی؛ ۹۶



حاصل تفصیلی که مرحوم نراقی ذکر نموده است ۱۰۳

ادامه بحث و تفصیل مرحوم نراقی ۱۰۶

مناقشه شیخ انصاری در مطالب مرحوم نراقی ۱۱۴

حاصل و خلاصه گفتار شیخ انصاری ۱۱۸

بحثی در اجتهاد و تقلید ۱۱۸

ص: ۳۶۵

توهم فساد در معامله جاهل ۱۱۸

پاسخ شیخ از توهم مزبور ۱۱۹

حکم عبادتی که جاهل مقصّر علی طبق البراءه انجام می دهد ۱۲۳

پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر ۱۲۴

عدم تحقّق قصد قربت با وجود شک در اینکه عمل مقرب است یا نه؟ ۱۲۶

نشان دهنده مطابقت عمل عبادی با واقع ۱۲۷

پاسخ به یک توهم ۱۲۷

مطلب دوم ۱۴۷

معذوریت جاهل در قصر و اتمام، و در جهر و اخفات ۱۴۷

اشکال وارده بر مطلب فوق و یا طرح و ایجاد یک معما ۱۴۷

دفع اشکال مزبور از طریق راه حل‌های پیشنهادی شیخ ۱۴۸

توضیح هریک از طرق سه گانه ۱۴۹

ان قلت ۱۵۰

مناقشه در این وجه چهارم ۱۵۰

راه حل دوم ۱۵۲

مناقشه در وجه مزبور ۱۵۲

وجه سوم ۱۵۲

مناقشه شیخ در وجه مزبور ۱۵۳

سومین و آخرین مطلب در خاتمه احکام جاهل مقصر ۱۶۷

عدم وجوب فحص در شبهه موضوعیه تحریمیّه ۱۶۷

آیا فحص در شبهه موضوعیّه وجوبیّه، واجب است یا نه؟ ۱۶۷

بناء عقلاء بر فحص در برخی موارد شبهه موضوعیه ۱۶۸

کلام صاحب معالم در وجوب فحص در خبر مجهول الحال ۱۶۹

استشهاد به بناء عقلاء ۱۷۰

کلام محقق قمی در قوانین تأییدی بر نظر صاحب معالم ۱۷۰

ص: ۳۶۶

اختلاف کلمات فقها در فروع این مسئله ۱۷۲

مناقشه شیخ در مطالب صاحب معالم و محقق قمی ۱۷۵

رای جناب شیخ در مسئله مزبور ۱۷۶

رجوع به مناقشه محقق قمی و اظهار نظر شیخ پیرامون آن ۱۷۷

حدّ فحص، همان یأس است ۱۹۲

تذنیب ۲۰۳

توضیح شیخ بر این مطلب و مناقشه در کلام جناب فاضل ۲۰۳

احکام صورت اول ۲۱۲

احکام صورت دوم ۲۱۳

گاهی مراد از اعمال اصلی نفی احد الحکمین و اثبات طرف دیگر است ۲۱۳

گاهی مراد از اعمال اصلی تنها نفی احد الحکمین است ۲۱۴

تعارض اصلین و سقوط و عدم اجرای اصل ۲۱۵

فرق گذاشتن محقق قمی میان دو مثالی که گذشت ۲۲۰

کریّت و عدم تقدّم آن بر ملاقات در مثال سوم جناب تونی ۲۲۱

تفصیل صاحب فصول در مسئله کریّت و ملاقات ۲۲۷

مناقشه جناب شیخ در فرموده صاحب فصول ۲۲۷

دومین شرط اجرای اصل برائت به نظر جناب تونی ۲۳۳

مناقشه شیخ در شرط دوم جناب فاضل ۲۳۴

تلخیص المطالب ۲۴۰

مبحث چهارم: ۲۹۴

در حکومت لا ضرر بر عموماتی که به عمومشان دلالت دارند بر تشریح حکم ضرری ۲۹۴

بیان نظریه دوّم ۲۹۴

ضابطه حکومت و تعارض ۲۹۵

توهم: جبران ضرر به واسطه مصلحتی که در حکم ضرری وجود دارد ۳۰۵

فساد توهم مزبور ۳۰۵

ص: ۳۶۷

دفع توهّم مزبور از جهتی دیگر توسط جناب نراقی ۳۰۵

فساد خود این دفع ۳۰۶

مبحث پنجم: در تمامیت لا ضرر به لحاظ سندی و دلالی ۳۱۲

پاسخ از وهن مذکور ۳۱۳

وجه تمسّک به بسیاری از عمومات با وجود خروج اکثر افراد از تحتشان ۳۱۴

مبحث ششم ۳۲۰

تعارض ضرر مالک با ضرر غیر ۳۲۱

مطلب هفتم ۳۲۸

مناقشه محقق سبزواری صاحب کفایه الاحکام بر فتوای مذکور ۳۳۵

اعتراض به اشکال محقق سبزواری به متابعت از صاحب ریاض ۳۳۵

تفصیل معترض در اقسام تصرّف ۳۳۶

نظر جناب شیخ در رابطه با فروض فوق ۳۳۷

مبحث هشتم: در تعارض ضرر دو مالک ۳۴۴

تلخیص المطالب ۳۴۷

«آنچه در رابطه با لا ضرر گذشت در یک گفتمان ساده با جناب شیخ» ۳۴۷

\*\*\*

ص: ۳۶۸

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](http://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](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto: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](http://www.Ghaemiyeh.com)**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

