



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
السلام

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

ترجمہ متن و شرح کامل

رسائل شرح انصاری

پہ دروش پرورش و پائے

جلد سوم

اصول عملیہ، برائت
المتعد التات فی الشک

استاذ سنہ

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 ۶
۱۲	مشخصات کتاب
۱۴	اشاره
۲۰	[مقصد سوم در شک و احکام آن]
۲۰	اشاره
۲۰	(سخن در شک و ملحقّات آن)
۲۱	تشریح المسائل
۳۳	(وجه تقدیم ادّله بر اصول)
۳۳	(مسامحه در اطلاق)
۳۳	(توجیه شیخ از تسامح مذکور)
۳۴	تشریح المسائل
۴۲	تشریح المسائل
۵۰	(تحقیق شیخ در نسبت میان ادّله و اصول)
۵۰	(مراد از بحث)
۵۲	تشریح المسائل مرجع ضمائر:
۵۹	(حصر عقلی اصول عملیه)
۵۹	(تداخل موارد اصول با یکدیگر)
۶۱	تشریح المسائل
۶۹	(شبهه حکمیّه و موضوعیّه)
۷۱	تشریح المسائل
۷۹	(شبهه تحریمیّه)
۸۱	تشریح المسائل
۸۵	(استدلال بر براءت و اباحه در نبود دلیل)

۸۷	تشریح المسائل
۱۰۱	(اشکال تناقض بر کسی که میان دو امر مذکور جمع نموده)
۱۰۲	(مناقشه شیخ در استدلال به آیه شریفه)
۱۰۳	تشریح المسائل
۱۲۲	تشریح المسائل
۱۳۱	تشریح المسائل
۱۳۶	(مناقشه شیخ در استدلال به حدیث رفع)
۱۳۷	تشریح المسائل
۱۴۷	(سخن شیخ در مقام استدراک)
۱۴۸	تشریح المسائل
۱۵۶	(تسهیل اشکال توسط شیخ)
۱۵۶	(پاسخ اشکال)
۱۵۷	تشریح المسائل
۱۶۱	(مقاله علامه حلی در تقدیر گرفتن جمیع آثار)
۱۶۱	توجیه شیخ از رأی مذکور
۱۶۲	اعلام ضعف این توجیه
۱۶۳	تشریح المسائل
۱۷۶	(مراد از آثار مجعوله شرعیه)
۱۷۶	(اشکال)
۱۷۶	(پاسخ شیخ)
۱۷۸	تشریح المسائل مرجع ضمائر:
۱۹۰	(حاصل کلام)
۱۹۰	(تنظیر)
۱۹۰	(ردّ استدلال فوق از جانب شیخ)
۱۹۱	(دفع توهم توسط شیخ)
۱۹۲	تشریح المسائل

۲۰۱	پاسخ شیخ از این توهم:
۲۰۵	(بررسی شیخ در حدیث)
۲۰۷	طیره
۲۰۷	وسوسه
۲۱۱	تشریح المسائل
۲۱۱	نکته:
۲۱۷	و از جمله این اخبار
۲۱۷	مناقشه شیخ
۲۱۷	و از جمله این اخبار
۲۱۷	مناقشه شیخ
۲۱۷	و از جمله این اخبار
۲۱۹	تشریح المسائل
۲۲۶	و از جمله اخبار
۲۲۶	مناقشه شیخ
۲۲۶	و از جمله اخبار
۲۲۶	مناقشه شیخ
۲۲۶	و از جمله اخبار
۲۲۶	نظر شیخ
۲۲۸	تشریح المسائل
۲۳۵	اشکال شیخ به استدلال فوق
۲۳۷	تشریح المسائل
۲۵۲	دنباله استدلال
۲۵۳	تشریح المسائل مرجع ضمائر:
۲۵۳	اشاره
۲۵۹	۱- نظر شیخ پیرامون مقاله شارح وافیه
۲۶۰	۲- معنای حدیث از نظر شیخ

- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۰ استخدام در مرجع ضمیر (منه)
- ۲۶۰ ۳- اشکال شیخ به معنای شارح وافیة از حدیث
- ۲۶۱ تشریح المسائل
- ۲۷۵ ۱- انتصار مرحوم نراقی
- ۲۷۵ ۲- وجه فساد در کلام فاضل نراقی
- ۲۷۷ تشریح المسائل
- ۲۹۰ استدلال به اجماع جهت اثبات برائت در شبهات تحریمیة
- ۲۹۰ اشاره
- ۲۹۰ ۱- با مورد ملاحظه قرار دادن فتوی و آراء علماء در فقه،
- ۲۹۰ اشاره
- ۲۹۰ از جمله ایشان مرحوم فقه الاسلام کلینی رحمه الله است:
- ۲۹۲ تشریح المسائل
- ۲۹۷ و از جمله قائلین به برائت مرحوم صدوق است که می فرماید:
- ۲۹۷ نکته:
- ۲۹۷ حاصل مطلب در بیان سید مرتضی و ابن زهره چیست؟
- ۲۹۷ و اما (رای) شیخ طوسی قدس سرهم
- ۲۹۹ رای متأخرین از شیخ طوسی رحمه الله:
- ۲۹۹ نسبت دادن قول به احتیاط به محقق حلی
- ۳۰۲ [۲-] دوم: اجماعات منقوله و شهرت محققه (و مسلمه) است،
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۲ نقل اجماع توسط ناقلین
- ۳۰۲ ادعای اجماع از جانب محقق حلی رحمه الله
- ۳۰۲ اما شهرت:
- ۳۰۴ ۳- اجماع عملی و سیره ای که کاشف از رضای معصوم علیه السلام است:
- ۳۰۴ کلام مرحوم محقق بنا بر آنچه از ایشان نقل شده:

- ۳۰۵ تشریح المسائل
- ۳۰۹ نظر شیخ پیرامون فرموده محقق رحمه الله
- ۳۱۰ تشریح المسائل
- ۳۱۴ دلیل چهارم اصولیین در اثبات براءت
- ۳۱۵ تشریح المسائل
- ۳۲۵ بیان سید ابن زهره در بیان دلیل عقلی بر براءت
- ۳۲۵ توهم
- ۳۲۵ حاصل کلام
- ۳۲۵ (تنبيه)
- ۳۲۷ تشریح المسائل
- ۳۳۷ استدلال به وجوهی که دلالت بر براءت ندارند
- ۳۳۷ اذن و ترخیص شارع در فعل لازمه شرعی مستصحابات مذکوره نیست
- ۳۳۹ تشریح المسائل
- ۳۵۴ تشریح المسائل
- ۳۵۹ استدلال اخباریها بر وجوب احتیاط در مسئله اول
- ۳۵۹ پاسخ شیخ
- ۳۶۲ تشریح المسائل
- ۳۶۴ به عبارت دیگر:
- ۳۷۲ (تمسک به اخبار بر وجوب احتیاط در مسئله اول)
- ۳۷۲ نقل برخی اخبار دالّه بر وجوب احتیاط از نظر اخباریین
- ۳۷۴ تشریح المسائل
- ۳۸۲ تشریح المسائل
- ۳۸۴ نکته:
- ۳۸۶ (پاسخ شیخ از اخبار دالّه بر وجوب احتیاط)
- ۳۸۷ تشریح المسائل
- ۳۹۲ حاصل جواب شیخ از این اخبار

- ۳۹۴ تشریح المسائل
- ۴۰۴ اشکال
- ۴۰۴ پاسخ شیخ از اشکال مذکور
- ۴۰۴ پاسخ دیگر شیخ از اخبار احتیاط
- ۴۰۶ تشریح المسائل
- ۴۱۵ پاسخهای دیگر از اخبار توقّف و وجوب احتیاط
- ۴۱۵ پاسخ شیخ
- ۴۱۵ پاسخ شیخ
- ۴۱۶ اشکال شیخ به پاسخ مذکور
- ۴۱۷ تشریح المسائل
- ۴۲۶ ایراد شیخ به جواب فوق
- ۴۲۷ تشریح المسائل
- ۴۳۴ (طاقفه سوم از اخبار دالّه بر توقّف)
- ۴۳۷ تشریح المسائل
- ۴۴۱ پاسخ شیخ از دسته سوم اخبار دالّه بر توقّف
- ۴۴۲ ۲- اما پاسخ شیخ از موثقه
- ۴۴۳ تشریح المسائل
- ۴۵۲ احتمالی دیگر در معنای روایت
- ۴۵۳ تشریح المسائل
- ۴۵۷ پاسخ شیخ از روایت مفید ثانی در امالی
- ۴۵۷ تأمل شیخ در معنای حدیث شریف
- ۴۵۸ تشریح المسائل
- ۴۶۵ تبصره
- ۴۶۶ تشریح المسائل
- ۴۶۹ (اخبار تثلیث)
- ۴۶۹ ۱- مقبوله عمر بن حنظله

۴۶۹	دلالت مقبوله بر وجوب احتیاط در مسئله مورد بحث
۴۷۰	حاصل کلام در روایت
۴۷۱	تشریح المسائل
۴۷۶	پاسخ شیخ از اخبار تثلیث
۴۷۷	تشریح المسائل
۴۸۱	مؤیدات بر ارشادی بودن اخبار تثلیث
۴۸۴	تشریح المسائل
۴۹۰	تمسک اخباریها به دلیل عقلی در اثبات احتیاط
۴۹۰	اشاره
۴۹۰	اشکال
۴۹۰	جواب
۴۹۱	استدراک
۴۹۲	تشریح المسائل
۵۰۲	پاسخ شیخ از تقریر اول در دلیل عقلی
۵۰۲	اشاره
۵۰۳	تشریح المسائل
۵۱۳	وجه دوم از تقریر دلیل عقلی
۵۱۴	پاسخ شیخ از وجه دوم تقریر عقلی
۵۱۵	تشریح المسائل
۵۲۳	فهرست مطالب
۵۲۷	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

ص: ۱

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

ص: ۳

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائد الاصول . برگزیده . شرح

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

مشخصات نشر : اصفهان : خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲ -

مشخصات ظاهری : ۱۵ ج .

ص : ۴

المقصد الثالث من مقاصد الكتاب في الشك

ص: ٥

متن: ١- قد قسّمنا في صدر هذا الكتاب، المكلف الملتفت الى الحكم الشرعي العملي في واقعه على ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل له القطع بحكمه الشرعي واما ان يحصل له الظن واما ان يحصل له الشك.

وقد عرفت ان القطع حجه في نفسه لا بجعل جاعل و الظن يمكن ان يعتبر في الطرف المظنون، لانه كاشف عنه ظنا، لكن العمل به و الاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا و هو غير واقع الا في الجملة و قد ذكرنا موارد وقوعه في الاحكام الشرعيه في الجزء الاول من هذا الكتاب.

٢- و امّا الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل فيه ان يعتبر، فلو ورد في مورد حكم شرعي كأن يقول: «الواقعه المشكوكه حكمها كذا» كان حكما ظاهريا لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض و يطلق عليه الواقعي الثانوي ايضا، لانه حكم واقعي للواقعه المشكوك في حكمها، و ثانوي بالنسبه الى ذلك الحكم المشكوك فيه، لان موضوع هذا الحكم الظاهري و هو الواقعه المشكوك في حكمها لا يتحقق الا بعد تصوّر حكم نفس الواقعه و الشك فيه.

مثلا: شرب التتن في نفسه له حكم، فرضنا فيما نحن فيه شك المكلف فيه، فاذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم كان هذا الحكم الوارد متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم، حكم واقعي بقول مطلق و هذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر، و واقعي ثانوي، لانه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه.

و يسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري اصلا.

٣- و اما ما دل على الحكم الاول علما او ظنا معتبرا فيختص باسم الدليل، و قد يقيد بالاجتهادي كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي.

و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني(١) لمناسبه مذكوره في تعريف الفقه و الاجتهاد.

٤- ثم ان الظن الغير المعتبر، حكمه حكم الشك كما لا يخفى.

ص: ٦

١- الفوائد الحائريه: ص ٤٩٩، الفائده ٣٣ من الفوائد الجديده.

ترجمه: ۱- در ابتدای این کتاب مکلف متوجه به حکم شرعی عملی در حادثه ای را به سه دسته تقسیم نمودیم، چرا که برای چنین مکلفی نسبت به حکم شرعی واقعی، یا قطع حاصل می شود یا ظن و یا شک.

و دانستی که قطع ذاتا حجت است، نه به واسطه جعل جاعل، و لکن ظن را ممکن است که جاعل در طرف مظنون اعتبار و ملاحظه نماید، زیرا کاشف است از آن مظنون به نحو ظنی، لکن عمل به ظن و اعتماد بر آن در شرعیات متوقف بر این است که عمل به آن از جانب شارع تجویز شده باشد، در حالی که چنین تعیدی واقع نگردیده، مگر بطور اجمال و در موارد قلیل، که در جزء اول این کتاب موارد وقوع آن را ذکر نمودیم.

(سخن در شک و ملحقات آن)

۲- اما شک؛ وقتی که کشفی (نسبت به واقع) در آن نیست عاقلانه نیست که مورد اعتماد واقع شود.

پس اگر در مورد آن (شک) حکمی شرعی وارد شود، مثل اینکه شارع بگوید: حادثه ای که حکمش مشکوک است حکمش چنین و چنان است، چنین حکمی ظاهری است، چون در مقابل حکم واقعی قرار گرفته که به حسب فرض مشکوک است، البته اطلاق (حکم) واقعی ثانوی هم بر آن می شود، زیرا برای آن حادثه ای که حکمش مشکوک است حکمی واقعی است، و نسبت به آن حکم واقعی اولی که مشکوک است ثانوی است، چرا که موضوع این حکم ظاهری که همان واقعه مشکوک الحکم است محقق نمی شود مگر پس از تصور حکم همان واقعه اولی و شک در آن، فی المثل: استعمال دخانیات ذاتا و به حسب واقع دارای حکمی است که فرض ما در ما نحن فیه این است که مکلف در آن حکم، شک دارد، حال اگر فرض کنیم ورود این حکم شرعی کذایی را (دومی) بر این فعل مشکوک الحکم (اولی)، این حکم وارد طبعا از آن حکم مشکوک متأخر است.

پس آن حکم مشکوک، حکم واقعی است مطلقا و این حکم وارد ظاهری است چون در ظاهر به آن عمل می شود همان طور که واقعی ثانوی است، چون موضوعش (حکم وارد) از حکم واقعی مطلق متأخر است و دلیلی که بر این حکم ظاهری دلالت دارد، اصل نامیده می شود.

۳- و اما آنچه دلالت علمی و یا ظنی معتبر بر حکم اول دارد، به اسم دلیل مختص شده است و گاهی نیز مقید به اجتهادی شده چنانچه اول را گاهی مقید به فقاهتی نموده و از آن تعبیر به دلیل فقاهتی می شود و این دو قید (اجتهادی و فقاهتی) دو اصطلاح است از وحید بهبهانی به جهت مناسبتی که در تعریف فقه و اجتهاد ذکر شده است.

۴- و سپس بدان که حکم ظن غیر معتبر، همان حکم شک است.

غرض از اصول عملیه چیست؟

آن دسته از دستورات العمل های عقلی و شرعی است که در هنگام جهل و سرگردانی در احکام واقعیه، از جانب شارع مقدّس و عقل تشریح و اعتبار می شوند.

غرض از قواعد و وظایف ظاهریه چیست؟

نجات مکلف از حیرت و سرگردانی در مقابل عمل است.

مکلف مجتهد در چه زمانی مجاز به استفاده از اصول عملیه است؟

هنگامی که به تمام معنا از رسیدن به حکم واقعی مأیوس می شود.

چه عواملی باعث می شود که مجتهد در دسترسی به واقع دچار حیرت و سرگردانی شود؟

فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصوص و تساقط آنها.

آیا شرع و عقل جهت خروج مکلف از بن بست شک، راه حلّی ارائه کرده یا نه؟

بله: تعیین همین اصول عملیه یا قواعد اصولیه و یا ادله فقهیه است.

کاربرد ادله فقهیه در کجاست؟

در سرتاسر فقه، از باب طهارت تا پایان دیات.

اصول عملیه را نام ببرید؟

اصاله البراءه، اصاله الاحتیاط، اصاله التخییر، اصاله الاستصحاب.

اصاله البراءه یعنی چه؟

یعنی: اصل این است که: ذمه ما بری است و ما تکلیفی نداریم.

اصل برائت عقلی است و یا شرعی؟

هم عقلی است، هم شرعی یعنی: هم عقل بر آن حاکم است، هم شرع.

چه تفاوتی میان براءت عقلی و براءت شرعی می باشد؟

۱- موضوع در براءت عقلی عدم البیان است، و لذا عقل در اینجا می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- موضوع در براءت شرعی عدم العلم است، چرا که شرع در اینجا فرموده است:

«رفع ما لا يعلمون» و یا «الناس فی سعه ما لم يعلموا» و یا «کلّ شیء حلال حتی تعرف أنّه حرام».

آیا اصول عملیه منحصر در همین چهار قسم مذکور است؟

خیر، اصول عملیه دیگری وجود دارد که عبارتند از:

اصاله الطهاره، اصاله الحلیه، اصاله التزکیه و هکذا ... که جای بحثشان در علم فقه است.

ص: ۸

چرا نمی شود در تمام موارد شک، تنها از اصل براءت استفاده نمود؟

زیرا شک:

گاهی حالت سابقه دارد، گاهی حالت سابقه ندارد، گاهی در اصل تکلیف است و گاهی در مکلف به و هکذا صور مختلف دیگری که بررسی خواهند شد.

و لذا چون شک دارای صورت های متعدّد است و هر صورتی از این صورتهای نیاز به اصل به خصوصی دارد، اصل براءت در برخی از این صور کاربرد دارد.

حاصل فرموده شیخ در (قد قسمنا، المکلف الملتفت ... الخ) چیست؟

این است که: هر مکلفی که نسبت به حکمی از احکام شرعیّه و موضوعی از موضوعات، بعد الفحص (در کتاب و سنت)، پیرامون آن توجه پیدا می کند، ممکن است سه حالت نفسانی برای او بروز نماید:

۱- یا به حکم شرعی فلان موضوع قطع پیدا می کند و یک درصد هم احتمال خلاف در آن نمی دهد فی المثل: قطع پیدا می کند به اینکه: حکم شرعی خمر، عند الله، حرام است.

۲- یا به حکم شرعی فلان موضوع ظنّ پیدا می کند و احتمال قوی و راجح می دهد که حکم شرعی فلان موضوع، حرمت است.

لکن احتمال ضعیفی هم می دهد که حکم شرعی غیر از حرمت باشد.

۳- یا در حکم شرعی موضوع، شک پیدا می کند و متخیر می شود که: آیا وجوب است یا حرمت؟

پس مراد از (و قد عرفت انّ القطع حجّه فی نفسه لا ... الخ) چیست؟

تعیین تکلیف مجتهد است در هر یک از حالات نفسانی فوق مبنی بر اینکه:

۱- اگر مکلف قاطع شود، عقل او را ملزم می کند که از قطع خود پیروی کند و به مقطوع به جامه عمل بپوشاند، چرا که: حجیت قطع به سوی واقع، ذاتی آن است و کاشفیت تام از حکم واقعی دارد.

۲- و اگر مکلف ظانّ شد، چون ظنّ کاشفیت ۱۰۰٪ از واقع را ندارد، ذاتا حجت نیست و اصل اولی مقتضی عدم جواز عمل به آن است.

لذا عقل مستقلا ما را به متابعت از آن ملزم نمی سازد، بلکه نیاز به تکمیل و تتمیم دارد و باید شارع روی حجیت آن صحّه بگذارد، لذا اگر از ناحیه شارع در مورد و یا مواردی عمل به آن تجویز شده باشد می توان به آن عمل نمود و الا در غیر این

صورت باید برطبق اصل مذکور آن را رها نمود.

آیا عقلا ممکن است شارع مقدّس ظنّ را در حق بندگانش حجّت دانسته و ما را به متابعت از آن متعبد سازد؟

مشهور اصولیین قائل به امکان وقوع اند، که در جزء اوّل کتاب گذشت.

ص: ۹

به فرض امکان تعبد و عدم تالی فاسد آیا در مقام عمل نیز شارع ما را بدان متعبد ساخته یا نه؟

مشهور طرفدار وقوع اند و گفته شد که شیخ رحمه الله تنها ظواهر و خبر ثقه را از این بابت حجّت می دانست، لکن نسبت به سایر ظنون نظر قاطعی را ابراز نفرموده است.

دلیل حصر مکلف در اقسام سه گانه چیست؟

این است که: مکلف ملتفت یا نسبت به امری اعتقاد پیدا می کند و یا اعتقاد پیدا نمی کند.

۱- آنجا که اعتقاد پیدا می کند، یا نسبت به حکمی جازم است و یا جازم نیست، فرض اول را قطع و فرض دوم را ظنّ می گویند.

۲- آنجا که اعتقاد پیدا نمی نماید شک است.

پس مکلف مذکور در حکمی که به عهده اش می باشد یا قاطع است یا ظانّ و یا شاکّ.

مراد از ظنّ در اینجا، ظنّ معتبر است یا غیر معتبر؟

ظنّ معتبر است اعم از اینکه ظنّ خاصّ باشد (که انفتاحی ها به آن معتقدند) و یا اینکه مطلق ظنّ باشد (که انسدادی ها قائل به حجّیت آن اند).

پس تکلیف ظنّ غیر معتبر چیست؟

این است که:

از نظر حکم مثل شک است و عمل به آن حرام و نامشروع است.

۳- و اگر مکلف شاک شد، شک، نه (مثل قطع) کاشف تام است و نه (مثل ظنّ) کاشف ناقص است، بلکه مکلف بر سر دوراهی مانده است و لذا معقول نیست که عقل و شرع، شک را بر ما حجّت نماید.

حاصل مطالب در (و اما الشک فلما لم یکن فیه شک ... الخ) چیست؟

بیان دو نکته اساسی پیرامون شک است:

۱- شک حالت تردید است به نحوی که شاک نمی تواند به هیچ یک از دو طرف احتمال مایل شود.

بنابراین کاشفیت از واقع از آن منتفی بوده و عقلا و شرعا هیچ گونه حجّیتی ندارد.

پس چرا در مواردی برای شك حکمی قرار داده شده است مثلا گفته شده است:

کسی که در طهارت و نجاست لباسش شك نماید، لباسش پاک است و هكذا...؟

تعیین این گونه وظایف به خاطر رفع حیرت و تردید در حق شاک است، نه اینکه حالت شك کاشف و نماینده حکم در واقع باشد.

و لذا طهارت لباس در مثال مذکور، حکم ظاهری است، که به آن واقعی ثانوی هم گفته می شود.

۲- علت وجه تسمیه این حکم به ظاهری و یا واقعی ثانوی است.

ص: ۱۰

احکام واقعیّه چه احکامی هستند؟

احکامی هستند که در واقع و نفس الامر و به ملاحظه مصالح یا مفاسد واقعیّه برای موضوعات خود جعل شده اند و لذا علم و جهل مکلف نقشی در جعل آن ندارد.

وجه تسمیه این احکام به واقعیّه چیست؟

این است که:

این احکام در واقع و نفس الامر برای موضوعات خود ثابت هستند و دستخوش تغییر نمی شوند مثل:

وجوب صلاه و یا حرمت خمر.

احکام ظاهریه چه احکامی هستند؟

احکامی هستند که به ملاحظه جهل مکلف نسبت به حکم الله واقعی در حق او جعل می شوند.

چرا این گونه احکام را ظاهریه می نامند؟

چون وظیفه فعلی مکلف در ظاهر و تا زمانی که واقع برای او منکشف نشده همین است، منتهی ثابت و پایدار نیست، یعنی پس از انکشاف واقع (قطعاً یا ظناً)، وظیفه مکلف عمل به حکم واقعی است.

چه تفاوتی در مبنا و منبع تحصیل حکم واقعی و ظاهری وجود دارد؟

احکام واقعیّه: یا از طریق ادله قطعیّه (مثل: نصوص قرآنیّه و خبر متواتر) به دست می آیند و یا از طریق ادله ظنیّه (مثل خبر ثقه و ظواهر قرآنیّه).

لکن احکام ظاهریه: در موارد شک جعل می شوند.

چه تفاوتی از جهت اطلاق و تقیید میان احکام واقعیّه و ظاهریه وجود دارد؟

۱- حکم واقعی مقید به هیچ حالی از حالات مکلف (اعم از علم و یا جهل) نیست.

۲- حکم ظاهری مقید است به حال جهل به واقع، لکن عند العلم او الظن معتبر نیست.

وجه عدم دخالت حالات و صفات مکلف در جعل و عدم جعل احکام واقعی چیست؟

این است که: اگر اختلاف این حالات در جعل دخالتی داشته باشد مستلزم دور است.

چرا؟

زیرا علم مکلف موقوف بر تبلیغ حکم برای مکلف است و تبلیغ حکم موقوف بر جعل حکم است و لذا، اگر جعل حکم هم موقوف بر علم مکلف باشد دور لازم می آید.

وجه تسمیه احکام ظاهری به واقعی ثانوی چیست؟

این است که: موضوع این احکام در واقع شک در حکم اولی است، و لذا چون رتبه آنها به اعتبار تأخر موضوع در مرتبه دوم است واقعی ثانوی نامیده شده اند.

ص: ۱۱

در تبیین این وجه تسمیه مثال بزنید؟

فی المثل: استعمال تنن در واقع، حکم اولی دارد که به فرض، حرمت است، چرا که موضوع این حکم (یعنی: حرمت) نفس استعمال است، بدون دخالت علم و جهل مکلف در آن.

حال به حسب فرض: اگر مکلف در این حکم تردید پیدا کند، این تردید موجب تحقق موضوعی است به نام (الاستعمال المشکوک فی حکمه) که شارع در همان واقع با حفظ رتبه اش که مؤخر از واقع اولی است برایش اباحه را جعل کرده و خبر داده است که: (کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام) و لذا به این اعتبار می توان اباحه مزبور را واقعی ثانوی نامید.

تفاوت دلیل و اصل عند المشهور چیست؟

۱- اموری که برای ما علم و یا ظنّ به واقع می آورند را (ادلّه الاحکام) دلیل می گویند.

۲- و اموری که عند الشکّ وظیفه ما را روشن می سازند اصل نامیده می شوند که جمع آن اصول است.

مراد از عبارت (و اما ما دلّ علی الحکم الاول او ظنّا معتبرا...) چیست؟

این است که: آن دلیلی که بر حکم اولی به طور علم و یقین دلالت می کند، اخبار متواتر بوده و آیاتی که دلالتشان ظنی نیست.

و آن دلیلی که نسبت به حکم اولی مفید ظنّ معتبر باشد، از قبیل خبر عادل، اجماع منقول و قول لغوی است.

مراد از عبارت (یسّمی بالدلیل، مقیدا بالفقاهتی...) چیست؟

بیان این مطلب است که:

۱- مناط در دلیل فقاهتی این است که: نظر شارع و اعتبارش در ملاحظه آن، طریقیت و مرات بودن این ادله به واقع نباشد مثل: اصول عملیه.

۲- و مناط در دلیل اجتهادی این است که:

نظر به واقع بوده و حکایت از واقع نماید، به این معنا که شارع مقدّس آن را طریق به واقع قرار داده باشد، همچون خبر واحد و کتاب خدا.

مراد از عبارت (و هذان القیدان اصطلاحان من الوحید البهبهانی...) چیست؟

این است که: این دو اصطلاح از وحید بهبهانی است به دلیل مناسبت تعریفی است که در اجتهاد و فقه کرده اند مبنی بر اینکه:

۱- در تعریف اجتهاد گفته اند: الاجتهاد هو استفراغ الوسع لتحصيل الواقع.

۲- در تعریف فقه گفته اند: «الفقه هو العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه».

ص: ۱۲

حاصل مطلب در دو تعریف مزبور چیست؟

این است که:

۱- اجتهاد مرحله تحصیل ظنّ و یا علم به واقع است، پس: باید هر دلیلی که نسبت به واقع علم یا ظنّ بیاورد، دلیل اجتهادی خوانده می شود.

۲- فقه، مقام التزام است به آنچه نظر فقیه به آن منتهی می شود یا اینکه پس از یأس از انتهای نظر، عمل کردن به مدلول حجّت است.

بنابراین: فقه مقام عمل به مدلول دلیل است، و لذا هر دلیلی که وظیفه مکلف را در مقام عمل معین می کند دلیل فقاهتی نامیده می شود مثل: اصول اربعه (عملیه).

مراد از عبارت (ثم ان الظنّ الغير المعتمد، حکم الشک ...) چیست؟

بیان حکم ظنّ غیر معتبر است که حکم شک است، و مراد از ظنون غیر معتبر ظنونی است که دلیل خاص بر حجّت بودنشان در دست نیست و از نظر انفتاحیون قابل اعتناء و اعتبار نمی باشد.

هریک از ظنون معتبره، باطله و غیر معتبره چه حکمی دارد؟

۱- ظنون معتبره به منزله علم بوده و حجّیت دارند.

۲- ظنون باطله، بدون تردید باطل اند.

۳- ظنون غیر معتبره، ملحق به شک می باشند و احکام شک را دارند.

منظور از همانندی حکم ظنون غیر معتبره با حکم شک چیست؟

این است که:

همان طوری که عند الشک در حکم واقعی وظیفه ما عمل به اصل است. هکذا عند الحصول الظنّ الغير المعتمد نیز وظیفه، رجوع به اصل است.

آیا مراد از شک در اینجا شک مصطلح (متساوی الطرفین) است؟

خیر، مراد اعم از شک مصطلح و ظنّ غیر معتبر است.

متن: ١- و ممّا ذكرنا من تأخر مرتبه الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لاجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الادله على الاصول، لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلا معارضه بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع، بل لارتفاع موضوع الاصل و هو الشك بوجود الدليل.

٢- أ لا ترى أنه لا معارضه و لا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الاباحه و بين كون حكم شرب التتن في نفسه، مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فاذا علمنا بالثاني لكونه علمياً و الفرض سلامته عن معارضه الاول خرج شرب التتن عن موضوع الدليل الاول و هو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص و طرح لظاهره.

٣- و من هنا كان اطلاق التقديم و الترجيح في المقام تسامحا، لان الترجيح فرع المعارضة و كذلك اطلاق الخاص على الدليل و العام على الاصل، فيقال:

يخصص الاصل بالدليل او يخرج عن الاصل بالدليل.

٤- و يمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقه بالنسبه الى الادله الغير العلميه بان يقال:

ان مؤدى اصل البراءه مثلا انه اذا لم يعلم حرمة شرب التتن فهو غير محرم و هذا عام و مفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الاماره الغير العلميه المقابل للاصل انه اذا قام تلك الاماره الغير العلميه على حرمة الشئ الفلاني فهو حرام و هذا اخص من دليل اصل البراءه مثلا فيخرج به عنه.

(وجه تقدیم ادله بر اصول)

۲- و آنچه گفتیم: (که مرتبه حکم ظاهری به خاطر مقتید بودن موضوعش به شک در حکم واقعی، از آن مؤخر می باشد)، جهت تقدّم ادله (اجتهادیه) بر اصول (عملیه) برای تو روشن می شود، چرا که موضوع اصول به مجرد ورود ادله مرتفع شده و در نتیجه هیچ معارضه ای میان ادله و اصول وجود ندارد.

البته نه به جهت عدم اتحاد میان موضوعشان، بلکه به جهت ارتفاع موضوع اصل (یعنی: شک)، به واسطه وجود دلیل است، چنانچه می بینی که هیچ گونه تنافی و تعارضی بین اینکه بگوییم: حکم استعمال دخانیات مشکوک الحکم اباحه است و اینکه بگوییم: حکم آن با قطع نظر از شک در آن، حرمت است، وجود ندارد.

پس وقتی به حکم دوم علم پیدا نمودیم چون که علمی بوده و به حسب فرض از معارضه با حکم اول هم سالم و در امان است، لاجرم استعمال دخانیات از موضوع دلیل اول (مشکوک الحکم بودن) خارج می شود، نه از حکم اول، تا در تقدیم حکم دوم بر اول تخصیص و طرح ظاهر اول لازم آید.

(مسامحه در اطلاق)

۳- و از اینجاست که اطلاق تقدیم و ترجیح در این مقام تسامح است، چرا که ترجیح فرع معارضه است و نیز اطلاق خاص بر دلیل و عام بر اصل، خالی از مسامحه نیست.

پس: گفته می شود که اصل تخصیص می خورد به واسطه دلیل و یا خارج می شود از اصل به واسطه دلیل.

(توجیه شیخ از تسامح مذکور)

۴- و ممکن است که این اطلاق نسبت به ادله غیر علمی بطور حقیقی و درست باشد به اینکه گفته شود: مفاد اصل برائت مثلاً این است که: وقتی حرمت استعمال دخانیات معلوم نباشد پس حرام نیست و این معنا عام است و مفاد و محتوای دلیلی که دلالت دارد بر اعتبار اماره غیر علمی در مقابل اصل، این است که: وقتی آن اماره غیر علمی بر حرمت فلان شیء اقامه شد پس آن شیء حرام است و این معنا اخصّ از دلیل اصل برائت است در نتیجه به واسطه آن، از اصل خارج می شود.

حاصل مطلب شیخ در (یظهر لك وجه تقديم الأدله على الأصول الخ) چیست؟

اشاره به دو نکته اساسی است:

۱- تقدیم دلیل بر اصل، ۲- وجه تقدیم دلیل بر اصل.

نکته: آنچه مورد توافق اصولیین است تقدّم ادله بر اصول است و به عبارت دیگر: دلیل اجتهادی مقدم است بر دلیل فقهاتی، و مادامی که در موردی دلیل حضور داشته باشد نوبت به اصل نمی رسد تا آنجا که ضرب المثل شده: «الاصل دلیل حیث لا دلیل». لکن کلام در این است که: این تقدّم از چه بابی است؟

مقدمه بفرمایید نسبت میان دو دلیل بر چند قسم است؟

بر چهار قسم است: ورود، تخصّص، حکومت و تخصیص.

ورود در اصطلاح اصولی به چه معناست؟

۱- ورود عبارت است از اینکه: وقتی دو دلیل در مقابل یکدیگر قرار می گیرند، وجود یکی از آن دو (که وارد است)، موضوع دلیل دیگر را (که مورود است)، مرتفع کرده، از بین ببرد، همان طور که نسبت میان دلیل و اصل نیز همین طور است. یعنی: با وجود دلیل، موضوع اصل که شک باشد، از بین می رود.

حکومت در اصطلاح اصولی چیست؟

۱- برخی گفته اند: حکومت عبارتست از اینکه: وقتی دو دلیل در مقابل هم قرار می گیرند، یکی از آن دو دلیل (یعنی: حاکم) در موضوع دلیل دیگر (یعنی: محکوم) تصرّف کرده و دائره موضوع دلیل محکوم را یا توسعه داده و یا تضییق می کند، لکن اصل موضوع را از بین نمی برد. فی المثل هنگامی که می گویند:

«لا تأکل الرمان لأنه حامض»، عبارت «لأنه حامض»، موضوع لا تأکل را که (رمان) است توسعه می دهد به این معنا که: حرمت خوردن انار، به خاطر ترش بودن آن است، پس خوردن هر خوردنی ترش مزه ای نیز حرام است، چه انار باشد و چه غیر انار، لذا در نتیجه سعه موضوع مذکور گفته می شود:

«لا تأکل الحامض سواء كان رمانا او غیر رمان».

۲- و برخی گفته اند: حکومت عبارتست از اینکه: یکی از دو دلیل، حکم دلیل دیگر را به لسان نفی موضوع آن، نفی می کند. فی المثل: در یک دلیل آمده: اذا شککت فابن علی الاكثر، لکن در دلیل دیگر آمده: لا شکک لکثیر الشکک در اینجا: دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است و نسبت میان آن دو حکومت است.

چرا این نسبت، حکومت است؟

زیرا دلیل دوم می خواهد بیان کند که شخص کثیر الشک، اگر میان اقل و اکثر، شک نمود، حکم (بنا گذاردن بر اکثر) درباره آن جاری نیست، منتهی این معنا را به زبان نفی موضوع بیان نموده و گفته است که:

ص: ۱۶

اساساً فرد کثیر الشک، شاک نیست و حکم شک درباره او جاری نمی شود.

معنای تخصّص در اصطلاح اصولی چیست؟

این است که: برخی از افراد و مصادیق و یا عناوین به خودی خود و بدون دخالت دلیل دیگر از موضوع یک دلیل بیرون باشند چنانچه وقتی در یک دلیل می گویند: (اکرم العالم) و در یک دلیل دیگر گفته می شود: (لا تکرم الجاهل)، موضوع دلیل دوم که (جاهل) باشد بالوجدان از موضوع دلیل اول (یعنی: عالم) خارج است. و لذا گفته می شود جاهل تخصّصاً (یعنی: موضوعاً)، از عالم خارج است.

معنای تخصیص در اصطلاح اصولی چیست؟

این است که: اگر دو دلیل در برابر هم قرار بگیرند، یکی از دو دلیل (یعنی: خاص)، برخی از افراد و مصادیق موضوع دلیل دیگر (یعنی: عام) را از تحت عموم خارج نماید، لکن به نوع اخراج حکمی و نه موضوعی، فی المثل: در یک دلیل گفته می شود (لا- تکرم الفساق من العلماء)، و در یک دلیل گفته می شود: اکرم العلماء. حال اگرچه موضوع (لا تکرم)، فساق از علما است، لکن در موضوع دلیل دوم (یعنی:

العلماء) داخل است، لکن حکمش با آن متفاوت است.

بنابراین حکم (اکرام) نسبت به برخی از افراد علما، نفی شده و در نتیجه وجوب اکرام محدود می گردد.

با توجه به مقدمه فوق به نظر شیخ رحمه الله تقدّم ادلّه بر اصول از چه بابی است (ورود، حکومت تخصیص یا تخصّص)؟

۱- ابتدا مدّعی می شود که تقدّم ادلّه نسبت به اصول عملیه عقلیه از باب ورود است.

۲- لکن در مرحله بعد قائل به تفصیل شده، می فرماید که تقدّم ادلّه نسبت به اصول عملیه شرعیه، از باب حکومت است یعنی: ادلّه مخصّص هستند.

دلیل ورود در قسم اول چیست؟

این است که: موضوع اصول، شک یعنی جهل به واقع و به عبارت دیگر عدم العلم به واقع است. پس هرگاه نسبت به واقع ای شک داشتیم جای جریان اصل است چنانکه در مطالب قبلی گفته آمد، لکن با آمدن دلیل اعم از اینکه علمی باشد یا ظنی، شک از میان می رود.

حال: وقتی شک نباشد، موضوعی هم در کار نیست، وقتی موضوعی نبود، اصلی جاری نیست، در نتیجه: هرگز دلیل که وارد است با اصل که مورد است تعارض و تنافی پیدا نمی کند.

آیا این عدم تنافی و تعارض میان دلیل و اصل از باب عدم وحدت بین موضوعاتشان است؟ به عبارت دیگر آیا می توان

گفت: چون موضوع الدليل، الواقعة الفلانيه و موضوع الاصل، الواقعة الفلانيه المشكوك حكمها الواقعي، بينشان تعارض
نیست؟

ص: ۱۷

خیر، مسئله چیز دیگری است و آن این است که: با آمدن دلیل، اصلاً اصل موضوعی ندارد، تا بگوییم وحدت در موضوع دارند یا ندارند. در نتیجه: وقتی یک دلیل موضوع دارد و دلیل دیگر فاقد موضوع است، آنکه دارای موضوع است مقدم و جاری است و معارضه ای هم در کار نیست.

پس مراد از عبارت (کان اطلاق التقدیم و الترجیح فی المقام تسامحا ... الخ) چیست؟

این است که: تعبیر به تقدیم و یا ترجیح دلیل بر اصل تسامحی است، چرا که ترجیح در مقام تعارض است که یکی بر دیگری ترجیح داده شود. و حال آنکه در ما نحن فیه تعارضی در کار نیست.

حاصل مطلب در عبارت (و یمکن ان یکون هذا الاطلاق علی الحقیقه ... الخ) چیست؟

بیان قسم دوم در مرحله بعد است مبنی بر اینکه: امکان دارد که ما، ادله را مخصیص اصول دانسته و تقدیم آنها را از باب تخصیص بدانیم، لکن دلیل اجتهادی بر دو نوع است:

۱- ادله قطعیه

۲- ادله ظنیه

لذا: تقدم دلیل بر اصل در ادله ظنیه از باب تخصیص است.

مراد شیخ از تفصیل فوق چیست؟

این است که: اگر دلیلی که بر حکم اقامه شده یک دلیل قطعی باشد، چنین دلیلی وارد است، چرا که با آمدن دلیل قطعی، موضوع الاصل، که شک (یا عدم العلم) است، بالوجدان از بین می رود.

و اگر دلیلی که بر حکم قائم شده، یک طریق ظنی مثل خبر ثقه باشد، وجدانا موضوع باقی بوده و نابود نمی شود، چرا که موضوع الاصل عدم العلم بود و با اقامه یک دلیل ظنی باز هم موضوع باقی بوده و مرتفع نمی شود، پس ورودی هم در کار نیست.

پس مراد از (هذا اخص من دلیل البراءه مثلاً فیخرج به عنه ...) چیست؟

این است که: این تقدیم می تواند از باب تخصیص باشد که با ذکر یک مثال به شرح و توضیح آن پرداخته است.

فی المثل: دلیل اصل می گوید: تا زمانی که نسبت به حرمت استعمال توتون شک داری و حکم واقعی را نمی دانی اصاله البراءه جاری نما، اعم از اینکه یک اماره ظنیه ای بر واقع اقامه شده باشد یا نه.

بنابراین: دلیل اصل عام است و دلیل حجیت اماره ظنیه می گوید: در هر موردی که اماره قائم شود، وظیفه تو عمل به اماره

است و این خاصّ است و یقَدّم الخاصّ علی العام. در نتیجه: تقدّم دلیل بر اصل آنجا که دلیل قطعی است از باب ورود است، و آنجا که دلیل ظَنّی است از باب تخصیص است.

ص: ۱۸

متن: و كون دليل تلك الاماره اعم من وجه باعتبار شموله لغير مورد اصل البراءه لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق فى اعتبار تلك الاماره حينئذ بين مواردھا.

و توضيح ذلك: ان كون الدليل رافعا لموضوع الاصل و هو الشك انما يصح فى الدليل العلمى حيث ان وجوده يخرج حكم الواقعه عن كونه مشكوكا فيه.

و اما الدليل الغير العلمى، فهو بنفسه بالنسبه الى اصاله الاحتياط و التخيير كالعلم رافع للموضوع. و اما بالنسبه الى ما عداهما فهو بنفسه غير رافع لموضوع الاصل و هو عدم العلم.

و اما الدليل الدال على اعتبار فهو و ان كان علميا الا انه لا يفيد الا حكما ظاهريا نظير مفاد الاصل اذ المراد بالحكم الظاهرى ما ثبت لفعل المكلف بملا-حظه الجهل بحكمه الواقعى الثابت له من دون مدخلية العلم و الجهل، فكما ان مفاد قوله عليه السلام «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى يفيد الرخصه فى الفعل الغير المعلوم و ررد النهى فيه فكذلك ما دل على حججه الشهره الداله مثلا- على وجوب شىء يفيد وجوب ذلك الشىء من حيث انه مظنون مطلقا او بهذه الاماره و لذا اشتهر ان علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدائيه و هى: هذا ما ادى اليه ظنى.

و كبرى برهائيه و هى: كلما ادى اليه ظنى، فهو حكم الله فى حقى، فان الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهرى، فاذا كان مفاد الاصل ثبوت الاباحه للفعل الغير المعلوم الحرمة، و مفاد دليل تلك الاماره ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة كانا متعارضين لا محاله، فاذا بنى على العمل بتلك الاماره كان فيه خروج عن عموم الاصل و تخصيص له لا محاله.

مرجع ضمائر: شموله- دليل

مواردها- تلك الاماره

و هو الشك- موضوع الاصل

وجوده- الدليل العلمى

بحكمه و له- فعل المكلف

منهما- صغرى و كبرى

كان فيه- عمل و اماره

تخصيص له- اصل

ترجمه: و اعم من وجه بودن دلیل اماره از دلیل اصل به ملاحظه شمولش نسبت به مورد اصل براءت، پس از قیام اجماع (بر حجیت اماره) و عدم تفاوت در اعتبار آن بین مواردش، نافع نبوده (و ضرری به این بیان که نسبت به میان اصل و اماره عموم و خصوص مطلق است وارد نمی سازد).

توضیح مطلب اینکه:

دلیل، رفع کننده موضوع اصل یعنی شک است و این رفع کننده گوی تنها در ادله علمی درست است، چرا که وجود این گونه ادله، حکم واقعه را از مشکوک فیه بودن خارج می نماید.

و اما دلیل غیر علمی بنفسه نسبت به دو اصل احتیاط و تخییر، مثل ادله علمی، رفع کننده موضوع این دو اصل است، لکن نسبت به غیر این دو چه تنهایی در رفع موضوع (اصول دیگر همچون براءت و استصحاب) کافی نمی باشد (چرا که موضوع این دو اصل عدم العلم است و اماره غیر علمی مفید ظن است و نمی تواند موضوع اصلی را زائل نماید).

امریا دلیلی که بر اعتبار اماره دلالت دارد، اگرچه علمی است و بر حسب قاعده باید بتواند به تنهایی زائل کننده؛ موضوع هر اصلی باشد، ولی تنها مفید حکم ظاهری است، مثل مفاد اصل که حکم ظاهری است، زیرا مراد از حکم ظاهری حکمی است که به اعتبار جهل مکلف به حکم واقعی (که به اعتبار علم و جهل در آن بر او ثابت است) برای فعل او جعل شده است.

پس همان طور که این فرموده امام علیه السلام: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» مفید رخصت و اجازه در فعلی است که ورود نهی در آن معلوم نیست عینا مضمون دلیلی که بر حجیت شهرتی که فی المثل بر وجوب شیء دلالت دارد وجوب آن شیء است و بیان کننده حکم آن (شیء) است از آن جهت که مظنون بوده و یا به واسطه شهرت مظنون واقع شده است.

در نتیجه مشهور شده است که علم مجتهد به حکم شرعی از صغرای وجدانی یعنی بهذا ما اذی الیه ظنی و کبرای برهانی یعنی: کَلِّمًا اذی الیه ظنی فهو حکم الله فی حقی استفاده می شود، چرا که حکم، مستفاد از این دو حکم ظاهری است.

پس (با توجه به مطلب فوق) وقتی مفاد اصل ثبوت اباحه برای فعل غیر معلوم الحرمة بوده و مضمون دلیل اماره یادشده یعنی شهرت ثبوت حرمت برای فعل مظنون الحرمة است، ناگزیر این دو با هم تعارض می کنند.

حال اگر بنا را بر عمل کردن به شهرت و طرح اصل بگذاریم، در این بنا از عموم اصل خارج شده و قطعاً آن را تخصیص داده ایم.

حاصل مطلب در عبارت (و کون دلیل تلك الاماره اعم من وجه باعتبار شموله لغير... الخ) چیست؟

اشاره دارد به یک اشکال و پاسخ به آن و اما اشکال:

اینکه با تقریر خود اثبات نمودید که میان دلیل اصل و دلیل اماره نسبت عموم و خصوص مطلق است، در نتیجه دلیل خاص بر عام مقدم می شود صحیح نمی باشد، و حق این است که:

نسبت ها عموم و خصوص من وجه است، چرا؟

۱- دلیل اماره، تمام مواردی را که اماره غیر علمی بر آن اقامه شده در بر می گیرد، یعنی: حکم می کند به اعتبار اماره غیر علمی در همه موارد چه اصل باشد و یا خیر.

۲- دلیل اصل هم حکم می کند به اجراء آن در همه موارد غیر علم، چه اماره غیر علمی در آن بوده باشد یا که نه.

از طرفی حکم تعارض میان دو دلیلی که نسبتشان عموم و خصوص من وجه است این است که: در ماده اجتماع باید به مرجحات اخذ کرد نه اینکه یکی را به واسطه دیگری تخصیص زد.

عبارت اخرای اشکال فوق چیست؟

این است که:

۱- دلیل اصل به ما می گوید: هر کجا که شک در تکلیف داری (یعنی: علم به واقع نداری) اصل برائت را جاری کن چه اینکه اماره ظتیه ای بر خلاف باشد یا نه.

بنابراین دلیل اصل عام است.

۲- و دلیل حجیت اماره می گوید: در هر جایی که یک اماره ظتیه ای اقامه شد، باید برطبق آن عمل نمایید اعم از اینکه مورد، از موارد اجراء اصل برائت باشد و یا از موارد اجراء در سایر اصول یعنی: ماده افتراق از ناحیه دلیل الاصل در مواردی است که ما شک در تکلیف داریم و اماره ای هم در کار نیست، اینجا مجرای اصل برائت بوده و جریان اصل برائت معارضی ندارد.

و ماده افتراق از ناحیه دلیل الأماره آن جایی است که اماره می گوید: فلان عمل مباح است لکن استصحاب، دلالت کننده بر حرمت است، اینجا مجرای اصل برائت نیست.

فی المثل: علم اجمالی داریم به وجوب ظهر و یا جمعه، لکن خبر واحدی هم اقامه شده بر وجوب ظهر، و لذا مجرای اصل برائت نمی باشد.

و امّا: ماده اجتماع در موارد شك، در اصل تكليف است كه مجراى اصل براءت است، لكن خبر ثقه اى بر حرمت آن اقامه شده است كه در اينجا دليل اصل مى گويد:

ص: ۲۱

باید اصل برائت را جاری نمود و دلیل اماره می گوید: باید از اماره استفاده نمود. در نتیجه تعارض می کنند که باید به سراغ مرجحات خارجی برویم.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: می گوید ما نیز قبول داریم که نسبت میان دلیل اصل با دلیل اماره عموم و خصوص من وجه است، لکن در برخی موارد با عموم و خصوص من وجه، مثل عام و خاص مطلق عمل می کنند.

موارد مذکور چگونه مواردی است؟

مواردی است که میان اجتماع و افتراق فرقی نباشد، که مورد بحث ما نیز چنین است چرا که اجماع قائم است بر اینکه اماره حجت است و میان مواردش هیچ گونه فرقی نیست و این اجماع خود گواهی است بر اینکه فی المثل: وقتی خبر ثقه ای حجت گردید واجب است که از آن پیروی شود و دیگر نوبت به اصل نمی رسد چه در ماده افتراق و چه در ماده اجتماع.

در نتیجه: در ماده اجتماع به دلیل اماره عمل کرده و آن را بر دلیل اصل مقدم می نمایم، گویا که عام و خاص مطلق می باشند.

بنابراین عموم و خصوص من وجهی که مورد استدلال شما قرار گرفت برای شما نفعی نداشته و ضرری به آنچه در مطالب قبل بیان نمودیم (که نسبت میان اصل و اماره عموم و خصوص مطلق است) وارد نمی نماید.

بیان و توضیح مطلب فوق در یک تقریر دیگر چگونه است؟

بیان اینکه چگونه تقدم ادله بر اصول از باب تخصیص است و نه از باب ورود بدین نحو است که می گوییم: امارات (یا دلایل اجتهادی) بر دو نوع اند:

۱- امارات علمی ۲- امارات غیر علمی

امارات علمی:

ادله ای هستند که نسبت به مؤدای خود مفید علم اند، مثل: نصوص قرآنی و اخبار متواتره که گفته شد:

این دسته از امارات نسبت به اصول (عملیه) که شک موضوع آنهاست، ورود دارند چرا که به محض قیام این ادله، موضوع اصول مرتفع و واقعه از مشکوک بودن بیرون می رود.

و امارات غیر علمی:

ادله ای هستند که نسبت به مؤدای خود مفید علم نمی باشند مثل: خبر واحد، شهرت، اجماع منقول و که گفته می شود که:

این دسته از ادله را گاهی با دو اصل اصاله الاحتیاط و اصاله التخییر مورد سنجش قرار می دهیم و گاهی با اصول عملیه دیگری غیر از این دو اصل.

ص: ۲۲

سنجش و لحاظ این ادله غیر علمی با دو اصل (احتیاط و تخییر) چگونه است؟

نسبت این ادله (امارت غیر علمی) با اصول، همان نسبتی است که ادله علمی با اصول دارند، یعنی:

این ادله (امارات غیر علمی) نسبت به دو اصل مزبور وارد هستند.

چرا؟

زیرا که موضوع احتیاط، احتمال عقاب و موضوع تخییر عدم رجحان است، و بدیهی است که پس از قیام اماره معتبری که حجّت شرعی است، در مورد این دو اصل، موضوعشان مرتفع می گردد، چرا که با وجود حجّت، نه احتمال عقابی وجود دارد تا احتیاط تحقق یابد و نه برای عدم رجحان موردی باقی است تا بتوان به تخییر تمسّک نمود، بلکه وظیفه این است که به مؤدای اماره اقامه شده عمل کنیم.

پس سنجش و ملاحظه این ادله (امارات غیر علمی) با اصولی از قبیل براءت و استصحاب چگونه است؟

از آنجا که امارات غیر علمی افاده ای بیش از ظن ندارند و موجب سبب علم نمی شوند به تنهایی نمی توانند موضوع این قبیل از اصول را مرتفع سازند چرا که موضوع دو اصل مزبور عدم العلم است، و لذا اگر بواسطه یک دلیل معتبری که مناط حجّت امارات است، اماره معارض با اصل را بر اصل مقدم بداریم ناگزیر به عنوان تخصیص می باشد.

حاصل مطلب در عبارت (و اما الدلیل الدال علی اعتبار فهو و ان كان علميًا الا انه الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه: اگرچه مسئله همان طور است که شما تقریر نمودید، اما در عین حال می توان گفت: ادله حجّت امارات مثل آیه نبأ و برخی از اخبار قطعی الدلاله که از ادله علمی هستند، نسبتشان با اصول (عملیه) ورود است، چرا که پس از قیام این ادله، موضوع اصول مذکور مرتفع می شود، در نتیجه می توان گفت:

ادله، به طور مطلق بر اصول ورود دارند، نه اینکه نسبت به برخی ورود و نسبت به برخی قائل به تخصیص شویم.

پاسخ جناب شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می فرماید: بله در اینکه ادله حجّت امارات، دلیل علمی هستند تردیدی نیست لکن:

۱- نباید از این نکته غافل شد که مفاد این ادله حکم ظاهری است، همان طور که مفاد اصول نیز حکم ظاهری است.

۲- مراد از حکم ظاهری، آن حکمی است که در مورد جهل مکلف به واقع و با قید عدم علم به آن جعل می شود.

پس: همان طور که مفاد دلیل بر حجیت اصل براءت (یعنی: کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی)، اجازه در فعل مشکوک الحکم و اباحه آن است.

همین طور دلیلی که بر شهرت و حجیت آن دلالت دارد (یعنی: «خذ بما اشتهر بین اصحابک») و یا ادله دیگر، مؤدای شهرتی را که بر وجوب موضوعی دلالت دارد، حجت قرار می دهد.

حاصل و نتیجه این عینیت در دو قسم دلیل مزبور چیست؟

این است که: اباحه ای که از اصل استفاده می شود برای موضوعی ثابت است که در حکمش شک باشد. همان طور که وجوب حاصل از شهرت برای موضوعی است که مکلف به واسطه شهرت و یا مطلق اماره ظنی به آن ظن پیدا کرده است.

در نتیجه: هر دو حکم در مورد غیر علم جعل شده اند و از این جهت هیچ یک بر دیگری مزیتی نداشته، بلکه در تعارض با یکدیگرند.

لذا اگر بنا را بر این بگذاریم که به شهرت عمل کرده و اصل براءت را رد کنیم به معنای تخصیص عموم براءت و خروج از ظاهرش به واسطه شهرت است.

حاصل مطلب در عبارت (توضیح ذلک) چیست؟

این است که: چون دلیل گاهی مفید علم است و گاهی مؤدایش غیر علم است، نسبت به برخی از اصول، رافع موضوع و نسبت به برخی حاکم یا مخصّص است.

مراد از (انّما یصحّ فی الدلیل العلمی ... الخ) چیست؟

صحّت و وضوح رافعیّت دلیل علمی نسبت به اصول است.

وجه وضوح رافعیّت دلیل بر اصول چیست؟

این است که مؤدای اصول: چه به حکم عقل باشد (مثل: براءت عقلی، احتیاط عقلی و تخییر عقلی) و چه از مجعولات شرعی باشد (مثل: استصحاب و براءت شرعی) در مقابل دلیل علمی جایی برای جریان ندارد. پس دلیل علمی وارد بر این اصول و رافع موضوع آنهاست.

در تبیین ورود دلیل بر اصول و رافعیّت موضوع آنها مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- موضوع براءت عقلی عدم البیان است.

۲- موضوع احتیاط، احتمال عقاب است.

۳- موضوع تخییر عدم رجحان نسبت به طرفین تخییر است.

۴- موضوع استصحاب عدم علم به وجود ناقص است.

ص: ۲۴

حال: با اقامه دلیل علمی، موضوعات مذکور مرتفع شده و از بین می روند، چرا؟ زیرا که: پس از علم به واقع دیگر شکی وجود ندارد تا این اصول جریان یابند.

چرا با آمدن دلیل، شکی باقی نمی ماند؟

زیرا عدم اجتماع علم به چیزی با شک در آن از بدیهیات است.

حاصل مطلب در (الا اِنَّه لا یفید الا حکما ظاهریا ...) چیست؟

این است که: حکم ظاهری بر آن گونه حکمی گفته می شود که:

۱- برای موضوع مشکوک جعل شده باشد مثل حکمی که در موارد اصول عملیه جعل شده.

۲- حکم مجعوله ای باشد در موضوعی که حکم واقعی اش مورد شک باشد، اعم از اینکه شک، قید برایش باشد و یا ظرف.

نتیجه تعمیم در مطلب دوّم چیست؟

این است که: با این تعمیم می توان حکم ظاهری را شامل مفاد اصول و امارات هر دو دانست.

حاصل مطلب در (علی حجّیه الشهره الدّاله ... الخ) چیست؟

اشاره دارد به جهت حجّیت اماره در اثبات حکم شرعی و فرعی بدین معنا که اماره ظنّی: گاهی به اعتبار افاده ظنّ حجّت است، چنانکه انسدادیون در زمان انسداد علم، عمل به آن را حجّت می دانند.

و گاهی با قطع نظر از مفید ظنّ بودنش، حجّیت بوده و معتبر است، چرا که دلیل شرعی قطعی بر اعتبار آن اقامه شده است مثل: ظواهر قرآن و سنت که اجماع بر حجّیت آنها منعقد گردیده است.

متن: ۱- هذا و لكنَّ التحقيق أنّ دليل تلك الاماره و ان لم يكن كالدليل العلمی رافعا لموضوع الاصل الاّ أنّه نزل شرعا منزله الرافع، فهو حاكم على الاصل لا مخصّص له كما سيّضح إن شاء الله تعالى.

على أنّ ذلك أنّما يتمّ بالتّسببه الى الادله الشرعيّه. و اما الادله العقليّه القائمه على البراءه و الاشتغال فارتفاع موضوعها بعد ورود الادله الظّنيّه واضح، لجواز الاقتناع بها في مقام البيان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقال كما هو ظاهر. و اما التّخيير، فهو اصل عقلي لا غير.

۲- و اعلم أنّ المقصود بالكلام في هذه الرّساله، الاصول المتضمّنه لحكم الشّبّهه في الحكم الفرعي الكلّي و ان تضمّن حكم الشّبّهه في الموضوع ايضا و هي منحصره في اربعه:

اصل البراءه و اصل الاحتياط و التّخيير و الاستصحاب، بناء على كونه حكما ظاهريّا ثبت التّعديد به من الاخبار، اذ بناء على كونه مفيدا للظّن يدخل في الامارات الكاشفه عن الحكم الواقعي.

و امّا الاصول المشخّصه لحكم الشّبّهه في الموضوع كاصاله الصّحّه و اصاله الوقوع فيما شكّ فيه بعد تجاوز المحل فلا يقع الكلام فيها الاّ بمناسبه تفتضيها المقام.

ترجمه:

(تحقيق شيخ در نسبت میان ادله و اصول)

۱- و اما تحقيق مطلب اين است كه: دليل اماره اگرچه مانند دليل علمي رافع موضوع اصل نمي باشد لكن شرعا به منزله رافع موضوع قرار گرفته است، در نتيجه حاكم بر اصل است و نه مخصّص آن، چنانچه به زودي روشن خواهد شد، علاوه بر اين: اين مخصّص بودن- اگر به فرض مخصّص باشد- تنها نسبت به اصول شرعيه است و نه اصول عقليّه. اما اين اصول عقليه كه بر براءت و اشتغال اقامه مي شوند، ارتفاع موضوعشان بعد از ورود ادله ظّني روشن است، به دليل اكتفا به نفس اين ادله در مقام بيان و قيام آنها براي رفع احتمال عقاب و اما تخيير تنها يك اصل عقلي است و لذا نسبت ادله ظّني با آن بدون ترديد ورود است.

(مراد از بحث)

۲- بدان كه مراد ما از سخن در اين رساله، اصولي است كه دربردارنده بيان حكم شبيهه در حكم فرعي كلي است، اگرچه متضمّن حكم شبيهه در موضوع هم هست، و اين اصول منحصرآ چهار اصل اند، اصل براءت، اصل احتياط، اصل تخيير و اصل استصحاب، البته مبني بر اينكه استصحاب نيز (مفادش) حكم ظاهري باشد و تعبد به آن از جانب اخبار ثابت شده باشد.

و اما درباره اصولي كه بيان كننده حكم شبيهه موضوعيه هستند مثل: اصاله الصّحّه و اصاله الوقوع در امري كه پس از تجاوز از محل، در انجامش شك شود، سخن در آن واقع نخواهد شد، مگر اينكه مقام بحث آن را اقتضاء نمايد.

تشریح المسائل مرجع ضمایر:

الّا أنّه - دلیل تلك الاماره

فهو حاکم - دلیل تلك الاماره

انتهاضها - الادله الظّئیه

فهو اصل عقلى - التّخیر

و هی منحصره - اصول المتضمّنه

على كونه - و الاستصحاب

التّعبّد به - الاستصحاب

كونه مفیداً - الاستصحاب

یقتضیها - مناسبه

مشارالیه در (ذلك): مخصّص بودن (حاکمیت) است.

مراد از أدلّه الشرعیه در (بالنسبه الى الادله الشرعیه ...) چیست؟

مراد اصولی است که مناط و مدرک حجّیت آنها دلیل نقلی است مثل: براءت شرعی و استصحاب.

مقصود از (و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب) چیست؟

با توجّه به اینکه ضمیر در (انتهاضها) راجع به ادلّه ظئیه است می توان گفت: اشاره دارد به وارد بودن ادلّه ظئیه نسبت به اصاله الاحتیاط که یک اصل عقلى است و موضوعش احتمال عقاب است.

پس مراد شیخ در (لجواز الاقتناع ... الخ) چه بود؟

اشاره داشت به ورود ادلّه ظئیه نسبت به براءت عقلى.

مراد از عبارت (و اما التّخیر فهو اصل عقلى لا غیر ...) چیست؟

این است که: تخییر عقلى آن تخییری است که عقل در دوران امر میان وجوب و حرمت به آن حاکم است.

حکم مزبور در تخییر عقلی متوقف بر احراز چه مقدماتی است؟

عدم امکان جمع، عدم امکان طرح، عدم مرجح.

چرا دلیل غیر علمی وارد بر تخییر و رافع موضوع آن است؟

زیرا دلیل غیر علمی با یکی از دو طرف تخییر تطابق داشته و مرجح آن طرف است آن چنان که نسبت به دیگر اصول عملیه نیز چنین است.

ص: ۲۷

خلاصه مطلب در مطالب فوق چیست؟

این است که: با وجود دلیل غیر علمی (و اماره ظنی شرعی)، دیگر عقل حاکم به تخییر نمی باشد.

چرا تخییر شرعی (تخییری که در خبرین متعارضین شارع به آن حکم فرموده) از مورد کلام خارج است؟

زیرا که اصل مزبور جزء اصول عملیه محسوب نمی شود، بلکه از اصول لفظی و ادله اجتهادی است.

مراد از (الاصول المتضمنه لحکم الشبهه ... الخ) چیست؟

این است که: اصول مورد بحث ما در اینجا، اصولی هستند که دربرگیرنده حکم شبهه در حکم فرعی کلی هستند، همان طور که سخن ما در این کتاب صرفاً در معرفت و شناخت چگونگی ادله فقهیه که شأن مجتهد می باشد و نه مقلد.

در تبیین کلام مذکور مثال بزنید؟

فی المثل: مراد اصلی از بحث استصحاب، حجیت آن در احکام شرعی و فرعی کلی است، مثل:

استصحاب نجاست آبی که تغیر آن خودبه خود زائل گردیده است و مراد از بحث برائت، نفی تکالیف مشکوکه است مثل: نفی وجوب استفاده از قرائت (در نماز) و سلب وجوب دعا هنگام رؤیت هلال و هكذا

مفهوم بیان مذکور چیست؟

این است که: اگر سخن از برخی احکام مشترک میان مجتهد و مقلد می شود مثل: استصحاب طهارت و نجاست و حدث و رطوبت و به خاطر مناسبتی است که در مباحث پیش می آید.

مراد از (و هی منحصره فی اربعه ...) چیست؟

اصول جاری در احکام فرعیه کلیه است مثل: اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

حصر مزبور چگونه حصری است؟

حصر عقلی است فلذا غیر از این اصول، اصل دیگری وجود ندارد.

اگر اشکال شود که چون اصالة الطهاره و اصالة الاباحه و عدم الدلیل که بر عدم حکم دلیل دلالت دارند و قواعدی مثل: قاعده ید و شک بعد از فراغ و قاعده قرعه و اصالة الصیحه، نیز از اصولی هستند که در مورد شک از آنها استفاده می شود و

لذا اصول جاری در شبهات حکمیّه نمی تواند منحصر در این چهار اصل باشد چه پاسخ می دهید؟

در پاسخ می گوئیم:

۱- مآل اصاله الطهاره به اصاله البراءه است.

ص: ۲۸

۲- اصله الاباحه و عدم الدلیل اگر راجع به یکی از اصول اربعه باشند، غیر مستقل بوده و دیگر اصل نیستند، و اگر راجع نباشند دلیلی بر اعتبار آنها وجود ندارد.

۳- از قاعده ید و دیگر قواعد، تنها در موضوعات و احکام جزئی استفاده می شود و نه در شبهات حکمیّه کلیّه که مورد بحث ما می باشند.

حاصل مطلب شیخ به طور کلی در متن مورد بحث چیست؟

این است که: تقدّم ادلّه بر اصول:

۱- نسبت به ادلّه اجتهادیّه علمیه از باب ورود است.

۲- نسبت به ادلّه اجتهادیّه ظنّیه، در برخی موارد از باب ورود و در برخی موارد از باب حکومت است.

چرا در تقدّم ادلّه بر اصول در قسم دوم فرمود: در برخی موارد از باب ورود و در برخی موارد از باب حکومت است؟

چونکه اصول عملیه بر چند قسم اند:

۱- برخی ۱۰۰٪ پشتوانه شرعی دارند مثل: استصحاب.

۲- برخی ۱۰۰٪ پشتوانه عقلی دارند مثل: تخییر، که در دوران بین المحذورین حاکم به آن عقل است.

۳- برخی هم عقلی هستند هم شرعی مثل: اصل براءت و احتیاط، منتهی عقل روی یک ملاک و شرع روی مناطی دیگر حکم می نمایند.

حاصل مطلب در این تقسیم بندی چیست؟

این است که: نسبت به اصول عملیه عقلیه نیز تقدّم ادلّه بر اصول از باب ورود است یعنی: دلیل که آمد موضوع این اصول از بین می رود.

جهت تبیین پاسخ مذکور مثال زده و مطلب را مفصلاً تبیین کنید؟

فی المثل:

۱- موضوع اصل (براءت عقلی)، عدم البیان است، لکن اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان یعنی: تا زمانی که در رابطه با یک واقعه بیانی از شارع به ما نرسیده در عمل به آن آزادیم اما با آمدن دلیلی اجتهادی بیان محقق شده و موضوعی جهت جریان اصل مزبور باقی نمی ماند.

۲- موضوع اصل (احتیاط عقلی)، احتمال عقاب است، لکن با رسیدن یک مؤمن، احتمال مرتفع می شود یعنی: در مواردی که احتمال عقاب می رود و مؤمنی هم موجود نیست عقلا- باید احتیاط نمود، لکن اگر خود شارع در برخی از این موارد فرمود: ایمن باش و از ارتکاب فلان عمل نترس که عقابی به دنبال ندارد، موضوع (احتیاط عقلی) یعنی: (احتمال عقاب) هم از میان می رود.

ص: ۲۹

۳- موضوع اصل تخییر عقلی، عدم الرجحان است، لکن با رسیدن بیانی از شارع، موضوع الاصل (یعنی: عدم الرجحان) از بین می رود.

یعنی: وقتی در دوران بین المحذورین قرار گرفته و به دلیل نبود هرگونه رجحانی میان دو طرف متخیر شدیم، متخیر هستیم که یکی از دو طرف را اخذ و به آن عمل کنیم.

حال اگر در همین مورد بیانی از ناحیه شارع مقدّس برسد، عدم الرجحان رفته و رجحان می آید، در نتیجه: موضوع اصل تخییر، منتفی می گردد و هذا معنی الورد.

اینکه فرمود: تقدّم ادلّه بر اصول، نسبت به اصول عملیه شرعیه از باب حکومت است یعنی چه؟

یعنی: دلیل اجتهادی و دلیل اماره در موضوع دلیل اصل تصرّف کرده و مقصداری دائره موضوع را تضییق می کند. لکن نه از باب ورود، چون در ورود، موضوع منتفی است، لکن در اینجا باقی است.

بیان مطلب اخیر چگونه است با ذکر مثال توضیح دهید؟

بدین نحو است که بگوییم:

موضوع اصل برائت، احتیاط شرعی و استصحاب، شک و عدم العلم است.

یعنی: دلیل اصل به ما می گوید: تا زمانی که علم به واقع نداری وظیفه تو علی الظاهر:

۱- در شک در مکلف به، احتیاط است.

۲- در شک در تکلیف و نبود حالت سابقه، برائت است و در صورت بودن حالت سابقه، استصحاب است. چه ظنّ به واقع داشته باشی یا نه.

حال بگویید حاکمیت اماره و تضییق موضوع این اصول چگونه است؟

این است که: وقتی دلیل اماره می گوید: صدق العادل یا صدق الثقه بدین معناست که:

خبر عادل و یا ثقه نازل منزله علم است، پس همان طوری که با وجود علم، دیگر از اصل استفاده نمی کنی، عند الاماره المعبره هم از اصل استفاده نکن. در این صورت: موضوع الاصل کوچکتر شده و به موارد نبود علم و نبود اماره ظنیه اختصاص پیدا می کند و هذا معنی الحکومه.

متن: ۱- ثم انّ انحصار موارد الاشتباه في الاصول اربعة عقلی، لانّ حكم الشكّ اما ان يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه و اما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه ام كان و لم يلحظ و الاوّل هو مورد الاستصحاب و الثانی اما ان يكون الاحتياط فيه ممكنا ام لا و الثانی هو مورد التّخیر و الاوّل اما ان يدلّ دليل عقلی او نقلی على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول و اما ان لا يدلّ و الاوّل مورد الاحتياط و الثانی مورد البراءة.

و قد ظهر ممّا ذكرنا انّ موارد الاصول قد تتداخل، لانّ المناط في الاستصحاب ملاحظه الحاله السابقه المتیقنه و مدار الثلاثه الباقیه على عدم ملاحظتها و ان كانت موجوده.

۲- ثم انّ تمام الكلام في الاصول الاربعه يحصل باشباعه في مقامین:

احدهما: حكم الشكّ في الحكم الواقعي من دون ملاحظه الحاله السابقه الزاجع الى الاصول الثلاثه. الثانی: حكمه بملاحظه الحاله السابقه و هو الاستصحاب.

ترجمه:

(حصر عقلی اصول عملیه)

سپس (بدان که) حصر موارد اشتباه در اصول چهارگانه، عقلی است، چرا که در حکم شک، یا یقین سابق بر آن مورد نظر قرار می گیرد و یا مورد لحاظ قرار نمی گیرد، اعم از اینکه اساسا یقینی قبل از شک نبوده و یا (اگر هم) بوده، ولی مورد نظر قرار نگرفته است. فرض اوّل (که یقین سابق لحاظ می شود) مجرای استصحاب است. و فرض دوّم (که یقین سابق ملحوظ نیست)، یا احتیاط در آن ممکن است یا نه، و (این) دومی (که احتیاط در آن ممکن نیست)، مجرای تخیر است. فرض اوّل هم بر دو گونه است یا دلیل عقلی و نقلی دلالت بر ثبوت عقاب (به خاطر) مخالفت با واقع مجهول، وجود دارد و یا چنین دلیلی وجود ندارد. اگر دارد مجرای احتیاط است و اگر ندارد مجرای براءت است.

(تداخل موارد اصول با یکدیگر)

از آنچه در بیان حصر اصول گفتیم روشن می شود که موارد اصول گاهی با هم تداخل می نمایند، چرا که ملاک در استصحاب لحاظ حالت سابق متیقن است و در سه اصل دیگر بر عدم لحاظ آن حالت سابقه است، اگرچه حالت مزبور موجود باشد.

سپس (بدان که) تمامیت سخن در اصول چهارگانه با بحث در دو مقام حاصل می شود:

۱- حکم شک در حکم واقع بدون ملاحظه حالت سابقه که (بحث آن) برگشت دارد به اصول سه گانه (براءت، احتیاط و استصحاب)

۲- حکم شک به اعتبار حالت سابقه که مجرای استصحاب است.

به طول کلی مراد شیخ از عبارت مذکور چیست؟

اشاره به دو نکته است:

۱- اینکه حصر اصول مزبور در اصول چهارگانه یک حصر عقلی است.

۲- اینکه گاهی دو یا سه مورد از این اصول با هم تداخل می کند.

مراد از شبهات حکمیه چیست؟

مواردی است که اشتباه در یک حکم شرعی و فرعی کلی الهی باشد که اختصاص به باب خاصی ندارد مثل اینکه: آیا استعمال توتون در اسلام حلال است یا حرام؟ و آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ و هکذا اینکه: آیا غنا در اسلام حرام است یا نه؟ و

شبهه موضوعیه چگونه شبهه ای است؟

مورد یا مواردی است که اشتباه در یک حکم شرعی و فرعی جزئی است که به یک موضوع معین جزئی در عالم خارج مرتبط می شود و کلیت ندارد. فی المثل: نمی دانیم که آن مایع خارجی معین که در مقابل ماست بول است یا آب؟ نجس است یا پاک؟ این حیوان مذبوح مذکی است یا میته؟ و هکذا

سخن در مقام اول چیست؟

در دو موضع است:

۱- حکم شک در نفس تکلیف، چه شک حکمیه باشد و چه موضوعیه که محل بحث برائت است.

۲- حکم شک در متعلق تکلیف در حالی که نفس تکلیف معلوم است چه شبهه حکمیه باشد و چه موضوعیه و اینجا محل بحث از تخییر و احتیاط است.

چه تفاوتی میان شبهات حکمیه و موضوعیه وجود دارد؟

۱- در شبهات حکمیه، برای رفع شبهه باید به شارع مراجعه کنیم، لکن در شبهات موضوعیه، برای رفع شبهه به عرف باید مراجعه کنیم.

۲- حکم و موضوع در شبهات حکمیه هر دو کلی هستند، لکن در شبهات موضوعیه جزئی اند.

۳- منشا شبهه در شبهات حکمیه: یا فقدان یا اجمال و یا تعارض نصوص است و در شبهات موضوعیه: امور خارجیه هستند.

کدامیک از اصول عملیه مخصوص به شبهات موضوعیه و کدامیک مخصوص شبهات حکمیه هستند؟

۱- برخی از اصول عملیه، مخصوص به شبهات موضوعیه هستند و در شبهات حکمیه جاری نمی شوند.

ص: ۳۲

مثل: اصالة الصحه که عند الشک فی الصحه و البطلان جاری است و مثل: اصالة عدم التزکیه یا قاعده ید و قاعده سوق و

۲- برخی از اصول عملیه هم در موضوعات و هم در احکام جاری می شوند مثل: اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب.

با توجه به تقسیم بندی فوق، مقصود اصلی عالم اصولی، بحث از اصول جاری شونده در کدام یک از شبهات است موضوعیه یا حکمیه؟

مراد اصلی دانشمند اصولی روشن نمودن وضع شبهات حکمیه و بیان اصول جاری شونده در این سری شبهات است.

اما بحث از اصول جاریه در موضوعات و بیان حکم شبهه موضوعیه مقصود اصلی دانشمند اصولی نیست و چنانچه صحبتی از آن پیش آید استطرادی (یعنی از روی مناسبت) است.

سرّ اینکه بحث از اصول باید در موضوعات و بیان حکم شبهه مقصود اصلی اصولی نیست چه می باشد؟

سرّ مطلب این است که اصولی بحث می کند از قواعد و قوانینی که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع می شود. لکن بحث از قواعد جزئی و احکام خاصه در حیظه و وظیفه فقیه است نه اصولی.

چرا مجاری تمام اصول عملیه منحصر در چهار امر است؟

چون در موارد شک:

۱- یا این است که شک ها دارای حالت سابقه یقینی است که در مقام حکم شارع آن حالت سابقه را لحاظ نموده و اعتبار داده و به لحاظ آن، حکم نموده است که قسم مجرای استصحاب است.

۲- یا این است که شک ها حالت سابقه یقینی ندارد (ابتدایی است) یا اگر دارد، شارع در مقام صدور حکم به آن توجه نکرده است. مثل: شک در مقتضی. حال شک در مقتضی خود از دو حال خارج نیست:

الف: یا این است که احتیاط در چنین مواردی ممکن است مثل: جمع میان ظهر و جمعه.

ب: یا این است که احتیاط در چنین مواردی ممکن نیست.

قسم اول خود بر دو قسم است:

الف: یا این است که یک دلیل عقلی یا نقلی دلالت نموده بر اینکه در اینجا احتمال عقوبت است و اگر در خلاف واقع بیفتی کیفر می شوی.

ب: یا چنین دلیل در کار نیست که این اصل مجرای اصالة البراءه است.

و اما قسّم دوّم: که در آن احتیاط ممکن نیست، مجرای اصاله التخییر است.

بیان محقق نائینی صفحه ۱۲ آن شرح.

ص: ۳۳

شك در تكليف سه مطلب داريم كه اين شبهه بدويه خود بر سه قسم است.

۱- شبهات تحريميه: يعنى نمى دانيم كه آيا فلان عمل مثلا: شرب توتون حرام است يا نه كه هميشه يك طرف شبهه احتمال حرمت و طرف ديگر احتمال غير وجوب از ساير احكام (اباحه، كراهت، استحباب) است.

۲- شبهات وجوبيه: يعنى نمى دانيم آيا فلان عمل مثل: اقامه در نماز آيا واجب است يا خير كه هميشه يك طرف شبهه احتمال وجوب و طرف ديگر احتمال غير حرمت از احكام (اباحه، كراهت، استحباب) است.

۳- دوران بين المحذورين: يعنى نمى دانيم فلان عمل در اسلام واجب است يا حرام كه هميشه يك طرف شبهه، وجوب و طرف ديگر آن حرام است.

شك در اصل تكليف يا اين است كه متعلق تكليف يك فعل كلي است كه داراي حكم شرعى كلي است مثل: شرب توتون كه شك در حرمت آن داريم كه هم موضوع و هم حكم هر دو كلي است يا دعا عند رؤيه الهلال كه شك داريم واجب است يا نه كه در اين قسم از اقسام شبهه گاهى فقدان نص است و گاهى اجمال نص و گاهى تعارض نص است.

يا اين است كه متعلق تكليف يك فعل جزئى و داراي حكم جزئى است مثل: اينكه نمى دانيم اين مايع خارجى شراب است يا آب.

در قسم دوم شبهه، امور خارجيه است فى المثل: اينكه مايع حلال با مايع حرام شبیه اند و امر بر ما مشتبه شده است.

حاصل مطلب در (ثم ان الكلام فى الاصول الاربعه يحصل باشباعه فى مقامين) چيست؟

اين است كه: وارد بحث اصلى شده و سخن را پيرامون اصول اربعه در دو مقام قرار مى دهد.

مقام اول: بيان حكم شك است بدون در نظر گرفتن حالت سابقه، كه مجراى يكي از سه اصل براءت، احتياط و تخيير است، كه در اين مقام از اين اصول صحبت مى شود. مقام دوم: بيان دستورالعمل شك در حكم واقعى است در صورت لحاظ حالت سابقه، كه اينجا مجراى استصحاب است.

متن: أما المقام الأول:

(و هو حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظه الحاله السابقه)

فيقع الكلام فيه في موضعين، لأن الشك إمّا في نفس التكليف، و هو النوع الخاص من الإلزام و إن علم جنسه، كالتكليف المرّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا في متعلق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء و شك بين تعلقه بالظهر و الجمعه، أو علم وجوب فائته و تردّد بين الظهر و المغرب.

و الموضع الأول (و هو الشك في نفس التكليف) يقع الكلام فيه في مطالب، لأن التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب (لأن التكليف المشكوك فيه إمّا إيجاب مشتبه بغيره و إمّا تحريم كذلك) و صور الاشتباه كثيره.

و هذا مبنئ على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام، فلا حجه الى تعميم العنوان.

ثم متعلق التكليف المشكوك:

إمّا أن يكون فعلاً كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التتن المشكوك في حرمة، و الدعاء عند رؤيه الهلال المشكوك في وجوبه.

و إمّا أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً.

و منشأ الشك في القسم الثاني اشتباه الامور الخارجيه.

و منشؤه في الأول إمّا عدم النص في المسأله، كمسأله شرب التتن، و إمّا أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى حَتَّى يَظْهَرَ (1) بين التشديد و التخفيف مثلاً- و إمّا ان يكون تعارض النصين و منه الآيه المذكوره بناء على تواتر القراءات. و توضيح احكام هذه الاقسام في ضمن مطالب.

الأول: دوران الامر بين الحرمة و غير الوجوب من الاحكام الثلاثة الباقيه.

الثاني: دوران الامر بين الوجوب و غير التحريم.

الثالث: دوران الامر بين الوجوب و التحريم.

ترجمه: و اما مقام اول:

(و آن حکم شک است در حکم واقعی بدون در نظر گرفتن حالت سابقه) پس سخن در مقام اول نیز در دو موضع واقع می شود، زیرا شک:

یا در نفس تکلیف است و آن نوع خاص از الزام است، اگرچه جنس تکلیف معلوم باشد. مثل: تکلیف مردّد میان وجوب و تحریم.

و یا در متعلّق تکلیف است با معلوم بودن نفس تکلیف (چه این شک حکمیّه باشد و چه موضوعیه) مثل وقتی که:

۱- وجوب شیء معلوم باشد ولی شک شود که این وجوب به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه.

۲- یا وجوب نماز فوت شده ای دانسته شود، ولی نماز فوت شده مردّد باشد میان ظهر و مغرب اما سخن در موضع اول در چند مطلب است، زیرا تکلیف مشکوک:

یا تحریم، مشتبه به غیر وجوب است، یا وجوب، مشتبه به غیر تحریم است و یا تحریم، مشتبه به وجوب است و صور اشتباه بسیار است. و این (حصر مطالب به سه مطلب مذکور) مبنی است بر اینکه تکلیف فقط در الزامیّات (وجوب و حرام) است، و یا اختلاف در برائت و احتیاط به آن اختصاص داشته باشد. لذا اگر شمول تکلیف بر مستحب و مکروه فرض شود، حال این دو از لحاظ حکم واجب و حرام ظاهر می شود در نتیجه نیازی به تعمیم عنوان نیست (تا غیر الزامیّات را نیز شامل شود).

(شبهه حکمیّه و موضوعیه)

سپس: متعلّق تکلیف مشکوک:

۱- یا فعل کلی است که متعلّق به حکم شرعی کلی می باشد مثل: شرب توتون که در حرمتش شک باشد، و یا دعاء اول ماه که در وجوبش شک است.

۲- و یا فعل جزئی است که متعلّق حکم شرعی جزئی می باشد مثل: نوشیدنی این مایع که احتمال دارد خمر باشد. منشأ شک در قسم دوم: اشتباه امور خارجی است. و منشأ شک در قسم اول: یا از عدم نصّ در مسئله است، مثل: شرب توتون و یا از اجمال نصّ می باشد مثل: دوران امر در آیه حَتَّى يَطْهُوْنَ بین تشدید (طاء) و تخفیف آن و یا از تعارض دو نصّ است، و از همین قبیل به حساب می آید. آیه مذکور بنا بر اینکه به تواتر قراءات قائل باشیم، و توضیح احکام این اقسام در ضمن سه مطلب ذیل خواهد آمد.

۱- دوران امر بین حرمت و غیر وجوب از سه حکم دیگر.

۲- دوران امر بین وجوب و غیر حرمت.

۳- دوران امر بین وجوب و حرمت.

ص: ۳۷

مراد از عبارت (فیقع الکلام فیه فی موضعین الخ) چیست؟

این است که: سخن در مقام اول نیز در دو موضع واقع می شود.

۱- آنجا که شک در نفس تکلیف است اعم از آنکه شک، حکمیّه باشد و یا موضوعیه، که این موضع، مجرای یکی از دو اصل براءت و یا تخییر است.

۲- آنجا که شک ما در متعلق تکلیف است و نفس تکلیف که الزام باشد و همچنین نوع تکلیف که وجوب یا حرمت باشد معلوم است، چه شک حکمیّه باشد و چه موضوعیّه یعنی: می دانیم که وجوب در کار است، لکن نمی دانیم که آیا این وجوب به ظاهر تعلق گرفته و یا جمعه که این موضع محلّ و مجرای اصل احتیاط است.

مراد از (نفس تکلیف) در عبارت فوق چیست؟

نوع خاصی از تکلیف مثل: وجوب مشکوک و یا حرمت مشکوک است به عبارت دیگر: شخص جنس تکلیف را می داند و لکن در نوع آن شک دارد، یعنی: می داند الزامی از جانب شارع متوجه اوست، لکن نمی داند که نوع الزام، وجوبی است و یا حرمتی همان طور که در دوران میان وجوب و حرمت اصل الزام مسلم است ولی نوع حکم مشکوک است که اینجا مجرای (اصاله التخییر) است.

و یا اینکه نه نوع تکلیف و نه جنس آن، هیچ یک معلوم نیست، مثل: شبهات ابتدائیه که نمی دانیم فلان عمل واجب است یا نه و یا حرام است یا نه؟ که این گونه موارد مجرای اصل براءت و یا تخییر است.

خلاصه تقسیمات مقام اول چه بود؟

۱- به طور کلی بحث از اصول سه گانه براءت، احتیاط و تخییر است.

۲- سخن در این مقام در دو موضع است که موضع اول در براءت و موضع دوم در احتیاط و تخییر است.

پس مراد از (یقع الکلام فیه مطالب ... الخ) چیست؟

این است که: کلام در موضع اول شامل مطالبی است که جامع آنها سه مطلب عمده ذیل است:

۱- شبهات تحریمیّه

بدین معنا که نمی دانیم آیا فلان عمل (مثلاً: استعمال دخانیات) حرام است یا نه؟

در این گونه از شبهات یک طرف شبهه احتمال تحریم است و طرف دیگر احتمال، از سایر احکام چون اباحه یا کراهت و یا

استحباب (غیر از وجوب).

۲- شبهات وجوبیه و یا وجوب مشتبه به غیر تحریم، بدین معنا که:

فی المثل: نمی دانیم که آیا اقامه در نماز واجب است یا نه؟ که در این گونه از شبهات یک طرف شبهه

ص: ۳۸

احتمال وجوب است و طرف دیگر احتمال، اباحه، استحباب و یا کراهت است (به غیر از حرمت).

۳- دوران بین المحذورین و یا به عبارت دیگر اشتباه وجوب به حرمت، بدین معنا که:

فی المثل: نمی دانیم آیا فلان عمل در اسلام واجب است یا حرام که در این گونه از شبهات یک طرف شبهه، وجوب و طرف دیگر آن حرمت است.

پس غرض از عبارت (و صور الاشتباه کثیره) چیست؟

این است که: صور اشتباه بسیار است، فی المثل: در مورد مطلب شماره ۱ می توان گفت:

استعمال دخانیات:

۱- یا حرام است یا مکروه ۲- یا حرام است و یا مباح ۳- یا حرام است و یا مستحب ۴- یا حرام است یا مباح و یا مستحب ۵- یا حرام است یا مکروه است و یا مستحب ۶- و یا حرام است یا مباح است، یا مکروه است و یا مستحب. و هکذا در دو مطلب شماره دو و سه.

مراد از عبارت (و هذا مبنی علی اختصاص التکلیف بالالزام او اختصاص الخلاف ...) چیست؟

این است که: حصر مطالب به سه مطلب مزبور مبتنی است بر یکی از دو مبنای ذیل:

۱- یا بر این پایه است که ما تکلیف را صرفاً الزامی یعنی وجوب و حرمت بدانیم (چنانکه محقق قمی در قوانین چنین فرموده) و بقیه احکام را اصلاً تکلیف ندانسته، چرا که در مستحب و مکروه و مباح، کلفت یعنی: مشقت و سختی نیست و لذا نسبت به آنها شک در تکلیف بی معناست و مسئله همان صورت های سه گانه را دارد.

۲- و یا بر این اساس است که ما تکلیف را به تکالیف الزامیه اختصاص ندهیم، بلکه غیر الزامیاتی یعنی: اباحه، استحباب و کراهت را نیز تکلیف بدانیم، منتهی حال این قسم را به خوبی می توان از حکم در وجوب و حرمت دریافت و هرآنچه را که در آن دو گفتیم در این سه نیز جاری کنیم. فی المثل: هر حکمی که در دوران میان وجوب و غیر حرام است، در دوران میان استحباب و غیر کراهت هم جاری است.

چنانکه حکم دوران میان تحریم و غیر وجوب، در دوران میان کراهت و غیر استحباب نیز اجراء می شود و حکم دوران میان تحریم و وجوب، در فرض دوران میان کراهت و استحباب گفته می شود.

این هیچ نیازی نیست که عنوان بحث را به نحوی قرار دهیم که تکلیف هم شامل تکلیف الزامی شود و هم شامل تکلیف غیر الزامی، درحالی که بدون چنین مشی و طریقی حکم هر دو روشن می گردد.

اگر از هر دو مبنای فوق رفع ید کرده و تکالیف را مختص به الزامیاتی ندانیم و اختلاف اصولیین و اخباریین را نیز مختص به

شک در (تکلیف الزامی) ندانسته و آن را تعمیم دهیم به چه نتیجه ای می رسیم؟

به این نتیجه می رسیم که موضع اول دارای شش مطلب است:

ص: ۳۹

۱- شبهات تحریمی که هم احتمال حرمت می دهیم، هم احتمال استحباب، اباحه و کراهت (غیر از وجوب).

۲- شبهات وجوبی که احتمال وجوب همراه با احتمال استحباب، اباحه و کراهت است (غیر از حرمت).

۳- دوران بین المحذورین در وجوب و حرمت.

۴- شبهات کراهتی، که یک طرف شبهه احتمال کراهت است و طرف دیگر اباحه است.

۵- شبهات استحبابی که یک طرف شبهه احتمال استحباب و طرف دیگر احتمال اباحه است.

۶- دوران بین المحذورین است که یک طرف شبهه کراهت و طرف دیگر استحباب است.

آیا نیازی هست که ما عنوان بحث را به این قسم از شبهات تعمیم دهیم؟

خیر.

به چه دلیل؟

به این دلیل که:

۱- حکم شبهه کراهتی از شبهه تحریمی روشن می گردد. ۲- و حکم شبهه استحبابی از شبهه وجوبی به دست می آید. ۳- و حکم دوران میان کراهت و استحباب از دوران میان وجوب و حرمت بدست می آید.

غرض از متعلق تکلیف در عبارت (متعلق التکلیف المشکوک ...) چیست؟

شک در تکلیف است و نه مکلف به، و این مسئله از امثله مزبور بدست می آید.

غرض از الاوّل در (منشؤه فی الاوّل ...) چیست؟

شک در حکم شرعی کلی است که از آن به شبهه حکمیّه تعبیر می شود.

چه تفاوتی در مشدّد خواندن (یطهرن) با مخفّف خواندن آن در آیه شریفه وجود دارد؟

معنای آن با تشدید یا شستن با آب است چنانچه مجاهد و طاوسی گفته اند و مراد از آن وضو می باشد.

۲- و یا حرام نبودن قرابت مرد با زن است چنانکه برخی بر این نظر قائل اند و یا حد اکثر اینکه مکروه است چنانکه مشهور بر این رأیند.

دلیل مشهور بر کراهت در این مسئله چیست؟

اخباری است که در این باب روایت شده است از جمله موثقه علی بن یقظین از امام کاظم علیه السلام که می گوید: سألته عن الحائض تری الطهر، أیقع علیها زوجها قبل ان تغتسل قال:

لا بأس و بعد الغسل أحبّ الیّ.

معنای (یطهرن) با حالت تخفیف چیست؟

قطع شدن خون است.

ص: ۴۰

مقصود از (هذه الاقسام) چیست؟

شبهه موضوعیه و سه شبهه حکمیّه می باشد.

حاصل مطلب در عبارت (ثم متعلق التکلیف المشکوک اما ان ... الخ) چیست؟

اشاره شیخ است به ملاک شبهه حکمیّه و موضوعیه، بدین معنا که اشتباه و شک در تکلیف:

۱- گاهی از جهت اشتباه در حکم کلی است، مثل: استعمال دخانیات که در حرمت آن شک داریم که هم موضوع و هم حکم هر دو کلی اند، و یا مثل دعا عند رؤیه الهلال که شک داریم آیا واجب است یا نه، و این صورت از شک و شبهه را شبهه حکمیّه می نامند.

۲- و گاهی نیز از جهت اشتباه در موضوع است و یا به عبارت دیگر متعلق تکلیف یک فعل جزئی و دارای حکم جزئی است، مثل: اینکه نمی دانیم که این مایع که در مقابل ماست، شراب است که در نتیجه شرب آن حرام باشد و یا اینکه آب است تا در نتیجه شرب آن حلال باشد.

منشأ شبهه در قسم اول چیست؟

۱- گاهی فقدان نص است، یعنی: فی المثل نصی نسبت به حرمت استعمال دخانیات وارد نشده، در نتیجه حکم آن بر ما مشتبه می شود که حرام است یا نه؟

۲- و گاهی اجمال نص است، مثل اینکه قرآن می فرماید: فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، یعنی: مجامعت با حلیله در زمان عادت ماهانه حرام است و غایت حرمت هم، حَتَّى يَطْهُرْنَ است، لکن در اینجا دو قرائت وجود دارد که حکم هر قرائت قبلاً توضیح داده شد و آن عبارت بود از اینکه با تشدید به معنای یغتسلن بود، یعنی: جماع در ایام عادت و بعد از انقطاع دم تا غسل حیض حرام است و با تخفیف به معنای پاک شدن رحم از دم الحیض بود یعنی: غایت حرمت انقطاع دم است و لذا پس از قطع دم اگرچه زمان اغتسال نرسیده مجامعت مانعی ندارد حال امر بر ما مشتبه است که آیا مراد واقعی و ما صدر من عند الله کدام است، یعنی: اجمال نص سبب شبهه در حکم است در ایام دم و قبل الاغتسال.

۳- و گاهی هم منشأ شبهه تعارض نصین است.

مثالی در شبهه موضوعیه بیان کنید؟

فی المثل: شخص نمی داند که مایع مشخص در خارج، شراب است یا آب که مشابهت مایعات یا اسباب جزئی خارجی دیگر سبب اشتباه این امر است.

جمع بندی کلی شما از اول مباحث اصلی در باب شک چیست؟

این است که: می توان گفت که صور شبهه چهل و هشت صورت است.

ص: ۴۱

متن: المطلب الاوّل: فيما دار الامر فيه بين الحرمة و غير الوجوب

و قد عرفت ان متعلّق الشك تاره الواقعة الكليه كشرّب التتن و منشأ الشكّ فيه عدم النّصّ او اجماله او تعارضه و اخرى، الواقعة الجزئية.

فهاهنا أربع مسائل:

الاولى: فيما لا نصّ فيه

و قد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين:

احدهما: إباحه الفعل شرعا و عدم وجوب الاحتياط بالترك.

و الثانى: وجوب الترك و يعبّر عنه بالاحتياط.

و الاوّل منسوب الى المجتهدين و الثانى الى معظم الاخباريين.

و ربّما نسب اليهم اقوال اربعة:

التحريم ظاهرا، و التحريم واقعا، و التّوقف، و الاحتياط.

و لا يبعد ان يكون تغايرها باعتبار العنوان و يحتمل الفرق بينها و بين بعضها من وجوه اخر تأتي بعد ذكر ادلّه الاخباريين.

ترجمه:

(شبهه تحريميه)

و دانستی که متعلّق تکلیف:

۱- گاهی یک واقعه کلی است مثل: شرب توتون، و منشأ شک در آن، عدم دلیل و یا اجمال دلیل و یا اجمال دلیل و یا تعارض دو دلیل است.

۲- و گاهی یک واقعه جزئی است که در اینجا چهار مسئله وجود دارد:

مسئله اوّل: مربوط به حکمی است که نصی در مورد آن وجود ندارد و اختلاف در آن بازگشت به دو قول دارد:

۱- واجب بودن فعل است از نظر شرع، و واجب نبودن احتیاط به ترک در آن.

۲- واجب بودن ترک آن است در حالی که از آن به احتیاط تعبیر می شود. که قول اوّل به مجتهدين نسبت داده شده و قول

دوم به اکثر اخباریها، و چه بسا چهار قول به ایشان (اخباری) نسبت داده شده، از جمله تحریم ظاهری، تحریم واقعی، توقف و احتیاط و بعید نیست که تغایر این آراء به اعتبار عنوان باشد، و احتمال دارد که فرق میان آنها و برخی دیگر از جهات دیگری باشد که ان شاء الله بعد از گفتن ادله اخباریون می آید.

ص: ۴۲

مراد از عبارت (فیما دار الامر فیہ بین الحرمه و غیر الوجوب) که در مطلب اوّل چیست؟

شبّهات تحریمیّه.

در این مطلب روی چه مسائلی بحث می شود؟

۱- شبّه تحریمیّه و فقدان نصّ.

۲- شبّه حکمیّه تحریمیّه و اجمال نصّ.

۳- شبّه حکمیّه تحریمیّه و تعارض نصّین.

۴- شبّهات تحریمیّه، موضوعیّه.

در تبیین مسئله اوّل یعنی: شبّه تحریمیّه ای که منشا آن فقدان نصّ است مثال بزنید؟

فی المثل نمی دانیم که استعمال دخانیات در اسلام حرام است یا نه و سبب این شک هم نبودن نصّ در این موضوع است، حال اینجا سؤال پیش می آید که در چنین مسئله ای چه باید کرد.

در این گونه از شبّهات چه باید کرد؟

۱- به نظر اصولیین باید اصل برائت جاری نمود و فتوی به اباحه ظاهریه داد.

۲- به نظر اخباریین، در این گونه از شبّهات باید اصل احتیاط را جاری ساخت و اجتناب نمود.

در این مقام چهار قول را به اخباری ها نسبت داده اند: حرمت ظاهریه- حرمت واقعی- توقف- احتیاط.

راه توجیه اقوال متفاوته فوق چیست؟

این است که بگوییم: شاید در این اقوال تفاوت معنوی وجود نداشته باشد و صرفاً تعبیرات مختلف باشد یعنی: مراد همه آنها واحد است که همان وجوب اجتناب باشد.

پس چرا از تعبیرات مختلفه استفاده نموده اند؟

زیرا هر یک به روایتی تمسّک کرده و تعبیرش به لسان همان روایت بوده است فی المثل: آنکه قائل به حرمت ظاهر گشته، این حدیث را معتبر دانسته که: «الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه».

و آنکه قائل به حرمت واقعی گشته این حدیث را معتبر دانسته که: «من ترک الشبهات نجی من المحرّمات». و آنکه تعبیر به توقّف کرده اخبار توقّف را معتبر دانسته که می گوید: «قف عند الشبهه».

و آنکه تعبیر به احتیاط نموده، اخبار احتیاط را معتبر دانسته که می گوید: «اخوک دینک فاحتط لدینک».

در نتیجه: هریک تعبیرش مطابق لسان روایت می باشد.

آیا هیچ گونه تفاوت ماهوی در این تعبیرات و یا برخی از آنها وجود ندارد؟

ممکن است وجود داشته باشد که در تنبیه چهارم از تنبیهات مسئله اول بیان خواهد شد.

ص: ۴۳

متن: ١- احتج للقول الأوّل بالأدله الأربعة:

فمن الكتاب قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا.

قيل: (١) دلالتها واضحه.

و فيه: أنّها غير ظاهره، فإنّ حقيقه الإيتاء: الإعطاء.

فإمّا أن يراد بالوصول المال، بقريته قوله تعالى قبل ذلك مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (٢) فالمعنى أنّ الله سبحانه لا يكلف العبد إلّا دفع ما اعطى من المال.

و إمّا أن يراد نفس فعل الشىء أو تركه، بقريته إيقاع التكليف عليه، فأعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدلّ على نفي التكليف بغير المقدور، كما ذكره الطبرسى رحمه الله (٣)، وهذا المعنى أظهر و أشمل، لأنّ الإنفاق من الميسور داخل فى ما آتاه الله.

و كيف كان، فمن المعلوم أنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور، و إلّا لم ينازع فى وقوع التكليف به أحد من المسلمين و إن نازعت الأشاعره فى إمكانه.

نعم، لو اريد من الوصول نفس الحكم و التكليف كان إيتاؤه عباره عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص تنافى مورد الآيه، و إرادته الأعمّ منه و من المورد تستلزم استعمال الوصول فى معنيين، إذ لا- جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم و بالفعل المحكوم عليه، فافهم.

نعم، فى روايه عبد الأعلى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

قلت له: هل كلف الناس بالمعرفه؟ قال (لا) على الله البيان، لا- يكلف الله نفسا إلّا وسعها (٤)، و لا- يكلف الله نفسا إلّا ما آتاها (٥) (٦).

لكنّها لا- تنفع فى المطلب، لأنّ نفس المعرفه بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه، فلا- يحتاج دخولها فى الآيه إلى إرادته الإعلام من الإيتاء فى الآيه، و سيجىء زياده توضيح لذلك فى ذكر الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى. و ممّا ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٧).

ص: ٤٤

١- القائل هو صاحب الفصول و صاحب المناهج كما ضبطه فى إيضاح الفرائد: ج ٢ ص ١٠، و لكنّ الأوّل تأمّل فى المقام، لاحظ الفصول الغرويّه: ص ٣٥٣ س ٣.

٢- الطلاق: ٧.

٣- مجمع البيان: ج ١٠ ص ٣٠٩.

٤- البقره: ٢٨٦.

٥- الطلاق: ٧.

٦- الكافي: ج ١ ص ١٦٣ ح ٥.

٧- البقره: ٢٨٦.

(استدلال بر برائت و اباحه در نبود دلیل)

۱- استدلال نموده اند (مجتهدین) بر قول اول (اباحه) به ادله چهارگانه.

از قرآن کریم آیاتی است: از جمله این فرموده حقتعالی است که: (خدای تبارک و تعالی کسی را بر کاری مکلف نمی کند مگر اینکه او را بر آن کار توانا می سازد) گفته شده: که دلالت این آیه شریفه بر قول به اباحه واضح و روشن است. و گفته شده که دلالت آن ظاهر نمی باشد و بر مدعی دلالت ندارد، زیرا معنای ایتاء، بخشودن است، و لذا: اگر از (ماء) موصوله در (ما آتاه)، مال اراده شده باشد، آن هم به قرینه فرموده خدای تعالی که قبل از فقره فوق الذکر از آیه می فرماید: وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُتَّقِ اللَّهَ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ. و لذا معنای آیه شریفه چنین است که خدای سبحان بنده ای را به امری مکلف نمی سازد مگر اینکه او (بنده) از آنچه خدا به او بخشیده است، دفع و بخشش نماید. و اگر از آن (ماء) موصوله، نفس فعل و یا ترک چیزی اراده شده باشد، که قرینه بر این معنا ایقاع تکلیف بر آن می باشد، (یعنی: ماء موصوله متعلق تکلیف است). پس اعطاء آن (در این فرض) کنایه از دادن توانایی بر آن است. پس حاصل معنا دلالت دارد بر نفی تکلیف بر کسی که توانا نیست، چنانکه طبرسی نیز آن را ذکر فرموده. و این معنا روشن تر و شامل معنای اول هم می شود، زیرا انفاق از مال میسور در عنوان (ما آتاه الله) به معنای (اقدار) نیز داخل است. پس معلوم است که ترک محتمل التحريم امر غیر مقدوری نمی باشد و گرنه در وقوع تکلیف به آن نباید کسی منازعه کرده باشد، هر چند اشاعره در امکان آن منازعه نموده اند.

بله، اگر از ماء موصوله نفس حکم و تکلیف اراده شده باشد، ایتاء آن (حکم و تکلیف) عبارت است از اعلام و خبر دادن به آن، لکن اراده حکم و تکلیف به خصوصه با مورد آیه تنافی دارد.

و اراده اعم از حکم و مورد آیه، مستلزم استعمال موصول در دو معنا می باشد، چه آنکه جامع و قدر مشترکی میان تعلق تکلیف به نفس حکم و فعل وجود ندارد.

بله، در روایتی از عبد الاعلی از ابی عبد الله علیه السلام گفته است:

به ایشان گفتیم: آیا مردم به شناخت و معرفت (کنه ذات خدا) مکلف شده اند؟

امام فرمود: نه؛ بر خداست که خود را معرفی نماید، چرا که خدای تعالی هیچ نفسی را تکلیف نمی کند، مگر به اندازه توانایی اش، و امر نمی کند کسی را مگر او را بر آن (امر) قادر سازد.

اما این روایت نیز برای مطلب ما سودمند نیست، چرا که نفس شناخت به خالق قبل از معرفی خودش کار غیر مقدوری است پس برای داخل کردن شناخت و معرفت (در تحت آیه)، به اینکه از کلمه ایتاء، اعلام اراده و قصد شود نیازی نیست. و به زودی توضیح وافی پیرامون این بحث خواهد آمد:

و از آنچه گفتیم؛ حال تمسک به آیه شریفه لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا هم روشن می شود.

اولین مسئله از مطلب اول چه بود؟

شبهه حکمیة ای بود که منشأ آن عدم نص باشد.

نظر اخباریها و اصولیین در رابطه با شبهه مزبور چه بود؟

۱- اخباریها قائل به احتیاط و توقف در آن شده اند.

۲- اصولیین رأیشان اباحه و برائت از وجوب احتیاط بود.

حضرات اصولیین برای اثبات مدعی خود چه کرده اند؟

به ادله اربعه یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع تمسک جسته اند.

از قرآن به چه آیاتی تمسک نموده اند؟

به شش آیه شریفه تمسک کرده اند که شیخ دلالت پاره ای از این آیات در اثبات مدعی آنان را قبول ندارد.

اولین آیه مورد تمسک کدام آیه است؟

آیه شریفه: لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُتَّقِ اللَّهَ فَمَا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا.

محل شاهد کدام فراز آیه شریفه است؟

فراز وسط آیه یعنی: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا، می باشد.

نظر اصولیین در استدلال به این آیه چگونه است؟

۱- می گویند: کلمه (ما آتاه) کنایه از اعلام است، و لذا معنای آیه این است که: خدای متعال احدی را به تکلیفی که اعلام نکرده مکلف نمی سازد.

۲- در مسئله استعمال دخانیات که حکمی از جانب شریعت به ما نرسیده است می توانیم بگوییم که از مصادیق نامعلوم است.

در نتیجه به نص این آیه شریفه، اگر در واقع حرام باشد، حرمتش منفی و مسلوب است.

چرا صاحب فصول مدعی شده که دلالت این فراز بر اصاله البراءه در باب شک در تکلیف واضح است؟

زیرا می گوید: مراد از (آتاها) به معنای (اعلمها) و (بین لها) می باشد، و لذا معنای آیه این می شود که:

خداوند بندگان خود را مکلف نمی سازد مگر به تکالیفی که به آنان اعلام فرموده و بیان داشته و حصر مفهوم دارد.

ص: ۴۶

پس مفهوم آیه این است که: نسبت به تکالیفی که به ما اعلام و ابلاغ فرموده (اگرچه در واقع وجود داشته باشند) ما بدانها مکلف نیستیم.

حال، از آنجا که نسبت به استعمال دخانیات از سوی شارع بیانی نرسیده، ما مکلف نیستیم در نتیجه:

اگر مرتکب استعمال آن شدیم، معاقب نیستیم و هذا معنا اصل البراءه.

نظر جناب شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

به نظر ایشان دلالت این آیه، ظهوری در اثبات مدّعی حضرات یعنی: جریان اصل براءت در شبهه تحریمیّه ای که منشأ آن عدم نصّ است، ندارد.

چرا شیخ دلالت آیه را ظاهر در اثبات مدّعی حضرات نمی داند؟

زیرا موصول ظهور در حکم و تکلیف ندارد تا اینکه (ایتاء)، حقیقت و یا حد اقل کنایه در اعلام آن باشد، در نتیجه: حکمی که اعلام نشده، به نص این آیه از مورد تکلیف نفی و سلب نمی گردد، در حالی که ظهور وقتی متصوّر است که موصول ظاهر در حکم و تکلیف باشد.

اگر کلمه (ایتاء) به معنای (اعطاء) باشد چه؟

آنگاه در مراد ما از (ماء موصول) دو احتمال وجود دارد:

۱- ماء موصول به معنای مال باشد، و (آتاها) که صله آن است به معنای حقیقی ایتاء، یعنی: اعطاء و پرداختن باشد چنانکه در و اقام الصلاه و ایتاء الزکاه به این معناست.

قرینه بر این احتمال چیست؟

۱- فراز قبل از این آیه است که می فرماید: (لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ) یعنی: آنها که در وسعت و تمکّن مالی هستند، از مالی که در وسعتشان است انفاق کنند.

۲- فراز دوم این آیه است که می فرماید: (و من قدر عليه رزقه فلينفق ممّا آتاها الله) یعنی: آنها که در فشار و تنگی مالی هستند از همان مقدار کمی که به آنها اعطاء فرموده، انفاق کنند.

۳- و سپس در یک قانون کلی فرموده:

خدای تبارک و تعالی هیچ کسی را مکلف نمی کند مگر به آن مقدار مالی که به او بخشیده است.

طبق احتمال مذکور معنای آیه شریفه چه می شود؟

این می شود که: لا یكلف الله نفسا بالانفاق الا مالا اعطاها.

و لذا طبق این معنا به این نتیجه می رسیم که:

آیه شریفه ارتباطی به بحث ما یعنی: با شک در تکلیف نداشته، و مفاد آن نفی تکلیف به امر غیر مقدر تنها در خصوص حقوق مالی است.

ص: ۴۷

مگر در اصول فقه گفته نشد که باید متعلق تکلیف فعلی از افعال اختیاریه مکلفین باشد، پس اینجا که علی الظاهر تکلیف به عینی از اعیان خارجیّه تعلق گرفته چه باید کرد؟

در همان جا خواندیم که در چنین مواردی باید فعل اختیاری متناسب با همان مورد را در تقدیر گرفت و لذا در اینجا باید کلمه (دفع) را که فعل عبد است مقدر بگیریم که تقدیر آیه شریفه این می شود که: (لا یكلف الله الا دفع مال اعطاها).

۲- اینکه مقصود از (ماء موصوله)، خود فعل و یا ترک امری باشد که در اختیار مکلف است.

گواه و قرینه بر این احتمال چیست؟

کلمه (لا- یكلف) می باشد چرا که وقتی می فرماید: (لا یكلف الله نفساً الا ما)، یعنی (یکلف ما) یعنی: مکلف می کند بر آن فعل و یا ترک. پس تکلیف همیشه به فعل و یا ترک اختیاری تعلق می گیرد به عبارت دیگر از ظاهر آیه چنین برمی آید که:

نفس موصول بدون در تقدیر بودن آن مضاف در احتمال اول، متعلق و مورد حکم و تکلیف قرار گرفته و این خود قرینه ای است که از آن فعل و یا ترک شیء اراده شده است.

و لذا: دیگر معنا ندارد که کلمه (آتاها) به معنای حقیقی خودش که (اعطاها) است، باشد، بلکه کنایه از (اقدرها) می باشد که در این صورت معنای آیه چنین می شود که:

خدا ما را مکلف نمی کند، مگر به آن افعال و تروکی که ما را بر انجام آنها توانا ساخته است.

آیا این معنا اعم و اظهر از معنای اول نمی باشد؟

چرا اعم از آن است، و وجه اعم بودنش این است که: معنای اول مصداقی از مصادیق این معناست، چون انفاق میسور و ممکن از مال که در معنای اول است داخل در تحت عنوان (ما آتاها الله) است.

حاصل و نتیجه بحث از این احتمال چیست؟

این است که: بنابراین معنای اولی اصل ثابت نمی گردد. چرا که آیه شریفه مربوط به باب تکلیف (ما لا یطاق) است و ربطی به باب شک در تکلیف و اصل برائت ندارد.

چرا؟

زیرا آیه شریفه می فرماید: خداوند تکلیف به غیر مقدور نمی کند، و حال آنکه ترک محتمل التحریم همچون استعمال دخانیات مقدور است و نه غیر مقدور، و اگر تکلیف در این مورد از تکالیف غیر مقدور بود، احدی از مسلمین پیرامون وقوع تکلیف نسبت به آن بحث نمی کردند و این عقلی و تجربی است که ما نحن فیه تکلیف به مقدور است، و حال آنکه مورد آیه تکلیف به غیر مقدور است.

بنابراین باز هم آیه شریفه از ما نحن فیه اجنبی و مثبت مدّعی حضرات نمی باشد.

ص: ۴۸

غرض از عبارت (کما ذکره الطبرسی) چیست؟

اشاره به بیان مرحوم طبرسی در مجمع البیان در ذیل آیه مذکور است که می فرماید:

تقدیر آیه (لا- يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) این است که: (لا يَكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا يَقْدِرُ مَا اعطَاهَا مِنَ الطَّاقَةِ) یعنی: خدای متعال کسی را به فعل و یا ترک شیء مکلف نمی کند، مگر به اندازه طاقتی که به او عطا کرده است.

وجه اظهریت و اشملیت احتمال دوم از نظر مرحوم طبرسی چیست؟

۱- وجه اظهریتش از احتمال اول این است که: احتمال اول نیازمند به تقدیر بود و حال آنکه این احتمال غنی از تقدیر است.

۲- وجه اشملیتش از احتمال اول این است که: فعل الشیء او ترک اعم است از اینکه یک فعل دفع المال و انفاق به اندازه امکان باشد.

به عبارت دیگر:

۱- انفاق به قدر میسور که مفاد معنای اول است در (ما آتاه الله) داخل است.

۲- و انفاق به غیر مقدور از مصادیق تکلیف به غیر مقدور است.

پس معنای اول مندرج در عموم معنای دوم است.

مراد شیخ از عبارت (ان ترک ما یحتمل التحريم ليس غیر مقدور....) چیست؟

این است که:

۱- مورد بحث ما از مدلول آیه خارج است، چرا که آیه شریفه بر اساس معنای دوم، دلالت بر نفی تکلیف به غیر مقدور می کند.

۲- چه استعمال دخانیات و چه ترک آن (که شبهات حکمیه است)، هر دو مقدور و در طاقت مکلف است.

پس از وجوب احتیاط و لزوم ترک استعمال هیچ گونه محذوری لازم نمی آید.

حاصل مطلب اینکه:

اولاً: وجهی برای استدلال به این آیه در مورد کلام و مسئله مورد بحث وجود ندارد.

ثانیاً: مسأله براءت و احتیاط در موردی مفروض است که مکلف نسبت به هر یک از فعل و یا ترک توانا باشد.

مقدمه بفرمایید غرض از عبارت (اذ لا جامع بین تعلق التکلیف بنفس الحکم و بالفعل المحکوم) چیست؟

بیان علت است جهت به کارگیری موصول در دو معنا، چرا که به کارگیری یک لفظ در بیشتر از یک معنا در جایی که میان معانی مستعمل فیه قدر جامع نباشد یعنی: مشترک معنوی نباشند، قابل انکار است، چرا که در صورت قدر جامع، لفظ صرفاً در همان قدر جامع که معنای واحدی است به کار می رود و معانی

ص: ۴۹

متعددده همه از مصادیق آن می باشند، که این نحو از استعمال مورد انکار و اشکال نمی باشد.

با توجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در (نعم، لو ارید من الموصول نفس الحکم ... الخ) چیست؟

این است که: اگر ماء موصوله صرفاً به معنای حکم و تکلیف باشد و کلمه آتاها به معنای اعلام و معنای آیه شریفه این شود که:

خدای تعالی ما را مکلف نمی کند مگر به آن تکالیف و احکامی که آنها را توسط پیامبر و ائمه علیهم السّلام به ما اعلام نموده است، مفهومی این می شود که ما:

نسبت به آن احکامی که به ما ابلاغ نشده مکلف نیستیم.

و لذا بر اساس این احتمال:

آیه شریفه بر ما نحن فیه یعنی: جریان اصل براءت در شبهه تحریمیّه دلالت دارد، چرا که نسبت به استعمال دخانیات بیانی از شارع به ما نرسیده، در نتیجه: ما هم نسبت به آن مکلف نیستیم و این معنای اصل براءت است.

چه ایراد و اشکالی بر این احتمال و تقریر وارد است؟

این اشکال که اراده خصوص حکم با مورد آیه سازش ندارد، چرا که مورد آیه با همان بیان قبلی انفاق از اموال ممکن است، که میان این امر و تکلیف به حکم قبل از اعلام قدر جامعی وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

این احتمال با صدر آیه و مورد آیه ناسازگار است، چرا که مورد آیه راجع به انفاق مال به قدر میسور است، آنگاه آن کبرای کلیّ در ذیل آن بیان شد که باید با مورد آیه منطبق باشد نه اینکه صدر آیه مربوط به انفاق من المیسور باشد و ذیل آن مربوط به شک در تکلیف و اصل براءت، و گرنه خروج مورد، لازم آید.

در نتیجه: نمی توان موصول را در معنای اعم از این دو، استعمال نمود، چرا که این امر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است که عدم جوازش مفروغ عنه است.

حاصل مطلب در عبارت (نعم فی روایه عبد الاعلی عن ابی عبد الله علیه السلام قال:): چیست؟

بیان احتمال چهارمی است مبنی بر اینکه: می توان از (ماء موصوله) در اثر تعمیم آن، دو معنا را اراده نمود. ۱- مال ۲- حکم و تکلیف و از آتاها نیز دو معنا را اراده کرده ۱- اعطاء ۲- اعلام

در نتیجه: بر اساس این احتمال، آیه شریفه، هم دلالت بر انفاق دارد که موافق با صدر آیه است و هم بر ما نحن فیه (یعنی:

شک در تکلیف) دلالت دارد.

اشکال و ایراد این احتمال چیست؟

این است که مستلزم بکارگیری لفظ در اکثر از معنای واحد است چه در ماء موصوله و چه در آتاها.

ص: ۵۰

حاصل مطلب چه می شود؟

این می شود که احتمال چهارم نیز درست نبوده و مثبت مدّعی حضرات در ما نحن فیه نیست.

ولی اشاره شیخ به روایتی از امام صادق بود، توضیح مطلب چیست؟

بله، یک استدراک است که می فرماید: وقتی به روایات مراجعه می شود مشاهده می کنیم که ائمه علیهم السّلام از این آیه شریفه در موارد عدم البیان استفاده نموده و اظهار داشته اند که قبل از اینکه حق تعالی خودش را تعریف نماید و در این امر بیانی صادر نماید، مردم مکلف به معرفت نیستند، چرا که در کتابش فرموده:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا.

شاهد مطلب در کجاست؟

در این است که: امام علیه السّلام آتاها را به معنای اعلام گرفته اند که خود قرینه است بر اینکه مراد از (ماء موصوله)، حکم و تکلیف است.

در نتیجه: استدلال به آیه شریفه جهت نفی تکلیف در شبهات حکمیّه ای که منشا آنها عدم نصّ و فقدان دلیل است، تمام است.

پس مراد از (لکنّها لا تنفع فی المطلب) چیست؟

این است که استشهاد امام علیه السّلام به آیه مورد بحث ما دلیل بر آن نیست که این آیه شریفه مثبت مدّعی حضرات در مسئله مورد بحث باشد.

قبل از بیان دلیل شیخ مقدمه بفرمایید: قضایای شرعیّه از حیث بیان حکم و موضوع حکم بر چند دسته اند؟

بر دو دسته اند:

۱- برخی هم از حیث حکم و هم از جهت موضوع نیازمند به بیان شارع اند. مثل: الصلاه واجبه که هم ماهیت آن و هم حکم آن را که وجوب است خود او بیان می کند و الا ما از درک چنین موضوعی آن چنان که هست و یا حکم آنکه وجوب دارد یا استحباب، عاجزیم.

۲- و برخی از حیث حکم نیاز به بیان شارع دارند و لکن از نظر موضوع نیازمند به بیان نیستند مثل:

المال الطاهر، که ما خود آب را به خوبی می شناسیم.

نتیجه مقدمه مزبور در رابطه با مسئله مزبور در احتمال چهارم چیست؟

این است که: قضیه معرفت الله است، از قضایای نوع اول است که هم موضوع و هم حکم نیازمند به بیان شارع اند، چرا؟

زیرا بدون تعریف خود شارع، ما قادر به شناخت کنه ذات حق نیستیم، تا در نتیجه بگوییم: مکلف به

ص: ۵۱

این شناخت هستیم و یا نه، به عبارت دیگر مورد عبارت مزبور معرفت پروردگار است که امری است که بدون تعریف حق تعالی غیر مقدور است در نتیجه:

تکلیف به آن قبل از اعلام و اخبار از قبیل تکلیف به امر غیر مقدور است و لذا اگر (آتاها) به معنای اعلام هم نباشد، تکلیف به معرفت، پیش از تعریف ممکن نمی باشد.

بنابراین وقتی مطلب این گونه است چه نیازی است که (ماء موصول) را به معنای حکم شرعی و (آتاها) را به معنای (اعلمها) بگیریم تا استشهاد درست باشد، و حال آنکه خلاف مورد آیه است.

بلکه آن را به همان احتمال ثانی معنا می کنیم و می گوئیم: مراد این است که خدا ما را به غیر مقدور تکلیف نمی کند و چون معرفه الله بدون بیان غیر مقدور است، ما مکلف به آن نیستیم.

در اینجاست که می گوئیم: آیه شریفه و استشهاد به آن ربطی به باب شک در تکلیف ندارد، چرا که ترک و یا فعل محتمل التحريم، در ما نحن فيه، (همچون استعمال دخانیات) مقدور ماست و نه غیر مقدور.

متن: و منها: قوله تعالى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا. (١)

بناء على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن»، كناية عن دخول الوقت أو عبارته عن البيان النقلي و يخصّص العموم بغير المستقلات أو يلتزم بوجوب التأكيد و عدم حسن العقاب إلماً مع اللطف بتأييد العقل بالنقل و إن حسن الدّم، بناء على أنّ منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الدّم، كما صرّح به البعض. (٢) و على أيّ تقدير فتدلّ على نفي العقاب قبل البيان. و فيه: أنّ ظاهرها الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيويّ الواقع في الامم السابقة.

ثمّ إنّه ربما يورد (٣) التناقض على من جمع (٤) بين التمسك بالآية في المقام و بين ردّ من استدلّ بها، لعدم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع - بأنّ نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق، فإنّ الإخبار بنفي التعذيب إن دلّ على عدم التكليف شرعاً فلا وجه للثاني، و إن لم يدلّ فلا وجه للأول.

و يمكن دفعه: بأنّ عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأنّ الخصم يدعى أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب و الهلاك فعلاً من حيث لا يعلم، كما هو مقتضى روايه التثليث (٥) و نحوها التي هي عمده أدلتهم، و يعترف بعدم المقتضى للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية، بخلاف مقام التكلّم في الملازمة، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعيّ في مورد حكم العقل، و عدم ترتّب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار، حيث قيل إنّ محرّم معفو عنه. و كما في العزم على المعصية على احتمال. نعم لو فرض هناك أيضاً إجماع على أنّه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق، كما يظهر من بعض ما فرّعوا على تلك المسألة، لم يجز التمسك به هناك.

و الانصاف: أنّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين.

و منها: قوله تعالى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ (٦)، أي: ما يجتنبونه من الأفعال و التروك. و ظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم إلى الاسلام إلّا بعد ما يبيّن لهم.

ص: ٥٣

١- الاسراء: ١٥.

٢- هو المحقق القميّ في قوانين الاصول: ج ٢ ص ٦ س ١، ص ١٦ س ٢٣.

٣- المورد هو المحقق القميّ في القوانين: ج ٢، ص ١٦-١٧.

٤- الجامع هو الفاضل التونيّ في الوافية: ص ١٧٣، ١٧٥.

٥- الكافي: ج ١ ص ٦٨-٦٨ ح ١٠.

٦- التوبة: ١١٥.

و عن الكافي و تفسير العياشي و كتاب التوحيد: «حتّى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه»^(۱).

و فيه: ما تقدّم فى الآيه السابقه، مع أنّ دلالتها أضعف من حيث أنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهمّ الا بالفحوى.

ترجمه: و از جمله آیات: این فرموده خدای تعالی است که: عذاب نکردیم (قومی را) مگر اینکه رسولى بر ایشان فرستادیم. استدلال بر این آیه شریفه: مبنی است بر اینکه فرستادن پیامبر کنایه باشد از بیان تکلیف، زیرا که این امر غالباً با آن (ارسال نبی) می باشد، چنانکه در این گفته شما که می گویی: هرگز از این مکان بر نمی خیزم تا مؤذن اذان بگوید، اذان مؤذن کنایه از دخول وقت است. یا اینکه (بعث رسول) عبارت است از بیان نقلی (که قبل از بیان نقلی و اعلام احکام ... عذاب نمی کنیم که در این صورت ظاهر آیه تعمیم دارد) و لذا می فرماید: اختصاص پیدا می کند این عمومیت به غیر مستقلات عقلیه یا ملتزم می شود (مکلف) به لزوم و وجوب بیان نقلی از باب تأکید و عدم حسن عقاب مگر از باب لطف (پروردگار)، عقل را با نقل تأیید کرده باشد. اگرچه قبل از نقل، سرزنش بر مخالفت عقلی حسن دارد، بنا بر اینکه، منع لطف صرفاً موجب قبح عقاب است نه سرزنش، چنانچه برخی به آن تصریح نموده اند. و به هر تقدیر آیه شریفه دلالت دارد بر نفی عقاب قبل از بیان.

ظاهر آیه شریفه اخبارست از وقوع عذاب در زمان های پیش، پس از فرستادن پیامبران، لذا آیه مذکور اختصاص می یابد به عذاب دنیوی که در امت های گذشته واقع شده سپس، چه بسا وارد شود (اشکال) تناقض بر کسی میان تمسک به آیه در این مقام و بین ردّ شخصی که، به این آیه برای عدم ملازمه بین حکم عقل و شرع جمع نموده است.

زیرا نفی عذاب فعلی اعم است از اینکه استحقاق عقاب را (عقلاً) داشته باشد یا نه.

(اشکال تناقض بر کسی که میان دو امر مذکور جمع نموده)

اخبار به نفی عذاب اگر دلالت کند بر اینکه شرعاً تکلیفی وجود ندارد، پس وجهی برای رد کردن دومی (یعنی: استدلال جهت عدم ملازمه میان حکم عقل و شرع) وجود ندارد.

و اگر (این اخبار) چنین دلالتی نداشته باشد، پس وجهی برای (استدلال) به آیه در مقام اول (یعنی:

اثبات براءت در شبهه حکمیّه ای که ناشی از عدم نصّ است) نمی باشد.

دفع اشکال تناقض ممکن است این گونه باشد که بگوییم:

ص: ۵۴

عدم فعلیت (مجازات) در این مقام (اثبات برائت) کافی است، زیرا که اخباری ها ادعا می کنند که در ارتکاب و انجام شبهه، افتادن (شخص) در عقاب و هلاکت هست، بدون اینکه دانسته شود چنانکه مقتضای روایت تثلیث و امثال آنکه عمده دلیل قائلین به احتیاط است چنین است و خصم در این مقام (اثبات برائت) معترف است به عدم مقتضی و باعنی برای استحقاق (عقاب) به فرض عدم فعلیت عقاب.

پس، نفی عقاب فعلی (با استدلال به آیه شریفه) کفایت می کند، به خلاف مقام تکلم در ملازمه میان حکم عقل و شرع؛ زیرا مراد در اینجا اثبات حکم شرعی در مورد حکم عقل است.

و نفی عذاب و عقاب فعلی در صورت مخالفت با حکم شرعی در واقع، و استحقاق عقاب واقعی تنافی ندارد چرا که؛ بین عدم ترتب عقاب بر مخالفت حکم و ثبوتش در عالم واقع تنافی وجود ندارد، چنانچه در مسئلهظهار گفته شده است: حرامی است که از عقابش عفو شده و در عزم بر معصیت نیز احتمالی وجود دارد (که حرام است، لکن مادامی که به مرحله فعل نرسیده، عقاب ندارد). بله؛ اگر فرض شود در اینجا اجماعی است مبنی بر اینکه؛ انتفاء فعلیت عقاب ملازم است با انتفاء استحقاق، چنانکه از بعضی فروع که بر این مسئله متفرع است این مطلب آشکار می شود که می توان جهت نفی ملازمه میان حکم عقل و شرع به این آیه تمسک نمود. اما انصاف این است که: آیه شریفه بر هیچ یک از دو مطلب (برائت و نفی ملازمه) دلالت ندارد.

و از جمله آیات: این فرموده خدای تعالی است که: (خداوند گمراه نمی کند هیچ قومی را پس از آنکه هدایتشان فرمود تا آنکه بیان نماید بر ایشان آنچه را که باید از آن اجتناب کنند).

ظاهر آیه شریفه این است که، خدای متعالی، پس از آنکه امتی را به اسلام هدایت نمود، گمراه و مخدول نمی فرماید. مگر آنگاه که آنچه را که باید برای آنها بیان کند، بیان نماید.

و از کتاب کافی و تفسیر عیاشی و کتاب توحید مفضل نقل شده است که معنای حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ ...

عبارتست از اینکه تا بیان نماید برای آنها آنچه را که مورد خشنودی و غضبش می باشد.

(مناقشه شیخ در استدلال به آیه شریفه)

و در این استدلال، همان اشکالی وارد است که در استدلال به آیه قبلی وارد بود.

با وجود اینکه دلالت این آیه بر مدعی ضعیف تر است از دلالت آیه سابق الذکر، چرا که موقوف بودن گمراهی بر بیان، مستلزم مطلوب ما در اینجا نمی باشد، جز از راه تمسک به دلالت فتوایی.

آیه شریفه ای که مجتهدین در اینجا برای اثبات برائت در ما نحن فیه بدان تمسک نموده اند، کدام آیه است؟

این فرموده خدای تعالی از سوره اسراء آیه ۱۵ است که: مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى، وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.

محل شاهد کدام فراز از آیه شریفه است؟

فراز آخر آیه.

کیفیت استدلال حضرات به فراز مزبور چگونه است؟

۱- منطوق آیه این است که: عذاب تنها در صورتی است که رسولانی به آن قوم فرستاده شوند و آن قوم امتثال فرمان نکنند.

۲- مفهوم آیه این است که: اگر رسولی مبعوث نشود و تکالیف ابلاغ نگردد، در صورت ارتکاب، عذابی در کار نیست.

چون نسبت به استعمال دخانیات بعث رسول نشده، ارتکاب به آن عذابی در پی نخواهد داشت و هذا معنی اصل البراءه.

سبب اینکه از (اعلام احکام) به بعث رسول تعبیر شده چیست؟

این است که چون انبیاء وسیله اعلام احکام اند پس ذکر (سبب) و اراده، مسبب شده است.

با توجه به نکته مزبور معنای آیه شریفه چه می شود؟

و قبل از بیان و اعلام احکام، احدی را عذاب و مؤاخذه نکرده و نمی کنیم.

چه استفاده ای از معنای مزبور می شود؟

می توان در تثبیت ادعای اصولیین و استدلال فوق گفت:

شبهه حکمیّه ای که منشا آن عدم نصّ و فقدان بیان و اعلام شارع باشد مجرای برائت است.

مراد از عبارت (بناء علی ان بعث الرسول ... الخ) چیست؟

با این بناء اشاره دارد به اینکه رسول اعم است از رسول ظاهری و رسول باطنی، در نتیجه آیه شریفه هم در تکالیف شرعیّه و

هم در احکام عقلیّه هر دو جاری می شود پس هیچ یک از مکلفین قبل از بیان عقاب نمی شود.

مفهوم مطلب فوق چیست؟

این است که پس از وصول بیان از جهت شرع و به لسان رسول ظاهری و یا از جهت عقل و به لسان

ص: ۵۶

عقل (رسول باطنی)، اگر مکلف مخالفت کند، معذور نبوده و معاقب خواهد بود.

تقریر شیخ از آیه شریفه به چه نحو است؟

لفظ را بر ظاهرش حمل نموده و عموم آن را به غیر مستقلات تخصیص زده.

چرا رسول را اعم از ظاهری و باطنی نگرفت؟

چون که در مستقلات عقلیه، حکم عقل معتبر بوده و حجّت است، در نتیجه مؤاخذه و عقاب بر مخالفت آن متوقف بر ورود بیان نقلی نیست.

با توجه به مطلب فوق حاصل مطلب در (یخصّص العموم بغیر المستقلّات) چیست؟

این است که بعث رسول عبارت است از بیان نقلی ظاهر آیه تعمیم داشته و معنای آن این چنین می شود که ما پیش از بیان نقلی و اقامه دلیل شرعی کسی را بر اثر مخالفتش در احکام مؤاخذه و عقاب نمی کنیم.

در نتیجه: لازم می داند که عموم آیه را به غیر مستقلات اختصاص داده و بگوید: عقاب تنها در احکام نقلی و غیر مستقلّات عقلیه است و لکن در مستقلّات عقلیه چون احکام عقلی حجّت می باشند، مخالفت با آنها، پیش از ورود بیان نقلی نیز موجب ثبوت عقاب می گردد.

مراد از عبارت (او يلتزم بوجوب التأكید الخ) چیست؟

عطف است به یخصّص العموم، بدین معنا که یا آیه را به غیر مستقلّات تخصیص زده، چنان که گذشت و یا آیه شریفه به عموم خود باقی بوده و در تمام احکام به لزوم ورود دلیل نقلی ملتزم می شویم، چه احکام نقلی و چه احکام عقلی چه در مستقلّات عقلیه و چه در غیر مستقلّات.

غرض از مطلب فوق چیست؟

این است که قبل از اعلام شارع مخالفت با حکم واقعی عقاب آور نیست، تا آنجا که در مخالفت با مستقلّات عقلیه هم گفته می شود که اگرچه عقل خود دلیلی معتبر است، ولی مع ذلک تا زمانی که شارع آن را با دلیل شرعی تأکید نفرموده، مخالفتش موجب عقاب نمی شود.

پس مراد از عبارت (و فيه أنّ ظاهرها الاخبار بوقوع ... الخ) چیست؟

اشکال شیخ است در استدلال حضرات به آیه شریفه که حاصل فرموده اش این است که آیه شریفه از ما نحن فیه و مسئله مورد بحث اجنبی است، چرا که:

مورد بحث ما، عذاب اخروی است که در نتیجه ارتکاب به مشتبّه مطرح است، و حال آنکه مورد آیه عذاب دنیوی و بلایایی است که بر امت های گذشته نازل شده است، یعنی آیه شریفه به قرینه فعل ماضی (ما کُنّا)، در مقام اخبار از این مطلب است که:

ص: ۵۷

ما در دوران های قبل اّمت هایی را عذاب نمودیم که با ارسال انبیاء به هدایت آنها پرداختیم و حجّت را بر آنان تمام نموده بودیم.

چه اشکالی بر پاسخ جناب شیخ وارد است؟

اولاً: به قرینه فرازهای قبلی، آیه شریفه در مقام بیان یکی از سنت های الهی است و نه بیان اخبار.

ثانیاً: سلّمنا که مقصود اخبار از عذابهای واقعه بر امتهای گذشته باشد، باز به طریق اولویت مثبت مطلوب ماست، چرا که اگر عذاب دنیوی بدون بیان و بعث رسل منتفی باشد، پس عذاب اخروی بدون بعث رسل به طریق اولی منتفی خواهد بود.

پس: منطوق آیه بالاولویه شامل مسئله مورد بحث ما هم می شود و می توان اصل برائت را از آن استنباط نمود.

یکی از دلایلی که سبب می شود آیه شریفه دخلی در استدلال نداشته باشد، چیست؟

این است که: حصر عذاب است به بعث رسل و اعلام رسولان و حال آنکه بر اساس روایات متعدّده ما دارای دو نوع رسول هستیم:

۱- رسولان ظاهری ۲- رسولان باطنی، که مراد عقل انسانی است.

لازم به تذکر است که بیان و حکم هر یک از رسولان مزبور لازم الاتباع و مخالفت با آن عقاب آور است.

وجه این حصر در ظاهر آیه چیست؟

۱- یا این است که: آیه شریفه در مقام حصر نیست، و بعث رسل کنایه از بیان احکام است. به عبارت دیگر: حتّی نبعث رسولا یعنی: حتّی نبین التکلیف او الاحکام از طرفی هم بیان اعم است از بیان رسول ظاهری و رسول باطنی.

پس علّت اینکه فرمود: حتّی نبعث رسولا، ظهور در بعث رسول ظاهری دارد چیست؟

این است که: در اغلب موارد بیان تکالیف توسط رسولان ظاهری صورت می پذیرد و حال آنکه بیان باطنی اختصاص به موارد نادری دارد و النادر کالمعدوم.

۲- و یا این است که: آیه به همان معنای حقیقی خود است و مراد از آن به صورت موجب کلیه این است که: عذاب دائر مدار بعث رسل است، لکن از باب (ما من عام الاّ و قد خصّ)، این عموم نیز به باب مستقلات عقلیه تخصیص خورده و مراد این است که هر کجا عقابی باشد، بعث رسل نیز هست، مگر در باب مستقلات عقلیه که عقاب هست اگرچه ارسال نباشد.

۳- و یا این است که گفته شود: یک استحقاق العقاب داریم، یک فعلیه العقاب، لکن در باب استحقاق

العقاب میان بیان عقلی و نقلی، تفاوتی نیست، بدین معنا که مخالفت هریک موجب عقاب است. منتهی اگر در موردی بیان منحصر در بیان عقلی بشود، صرفاً موجب مذمت دنیوی و استحقاق عذاب اخروی می‌گردد که این اعم از فعلیت عقاب است و اگر بیان نقلی مورد نظر باشد، بیان نقلی، فعلیت عقاب را می‌آورد.

حال آیه شریفه در مقام بیان نفی فعلیت عقاب است و نه نفی استحقاق، بدین خاطر سخن از بعث رسل و بیان نقلی مطرح شده است.

حاصل کلام در عبارت (ثم إنّه ربما یورد التناقض علی من جمیع... الخ) چیست؟

بیان دومین نکته است که سبب می‌شود آیه شریفه دخلی در استدلال نداشته باشد و آن این است که آیه شریفه مزبور در دو باب مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف: یکی در باب شک در تکلیف و عدم نصّ و اصل برائت که مسئله مورد بحث ما بود، که شیخ استدلال بدان را در اثبات اصل برائت رد کرد و دیگران بدان تمسک کردند.

ب: یکی هم در باب ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع که مورد نزاع اخباری و اصولی است.

خلاصه کلام اینکه:

۱- اشاعره و اخباری‌ها منکر تلازم میان حکم عقل و حکم شرع هستند که در اثبات عدم ملازمه به آیه شریفه مزبور تمسک کرده‌اند.

کیفیت استدلال اشاعره به آیه شریفه از چه قرار است؟

می‌گویند: آیه شریفه عذاب اخروی را منحصر کرده به بعث رسول، و لذا معنای آیه این است که:

۱- نسبت به هر حکمی که بعث رسل شده (یعنی: بیان نقلی دارد)، عقاب نیز هست.

۲- نسبت به هر حکمی که بعث رسل نشده عقابی هم نیست، چه در مورد آن، بیان عقلی باشد و یا نه پس به حکم آیه شریفه، تلازمی میان حکم عقل و شرع نیست.

نظر مرحوم فاضل تونی صاحب وافیه در استدلال به آیه شریفه در ما نحن فیه چیست؟

می‌فرماید: آیه شریفه چنانکه اشاعره استدلال کردند دلیل بر عدم ملازمه میان عقل و شرع نمی‌باشد، اگرچه دلیل بر جریان اصل برائت در شبهه حکمیه‌ای که موردش فقدان نصّ است، می‌باشد.

قبل از بیان دلیل فاضل تونی بفرمایید: ملازمه میان حکم عقل و نقل در چه مراحل متصوّر است؟

یکی در مرحله اصل تکلیف است. یعنی: همان طور که با حکم شارع اصل تکلیف ثابت می شود آیا با حکم عقل هم این اصل ثابت می شود؟

یکی در مرحله مذمت دنیوی است یعنی: آیا همان طور که مخالفت با بیان شارع موجب مذمت دنیوی

ص: ۵۹

می شود، مخالفت با حکم عقل هم، در دنیا مذمت آور است.

یکی در مرحله استحقاق عقاب اخروی است یعنی: آیا همان طور که اگر شارع چیز را واجب و یا حرام کند مخالفت با آن سبب استحقاق عقاب می شود، اگر عقل نیز چیزی را تصبیح و یا تحسین کند مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب می شود.

یکی هم در مرحله فعلیت عقاب است یعنی: آیا همان طور که وقتی شارع چیزی را حرام می کند سؤال می کنیم که آیا مخالفت با آن موجب فعلیت عقاب می شود یا نه، حکم تحریمی عقل چطور است آیا مخالفت با حکم تحریمی عقل موجب فعلیت عقاب می شود یا نه؟.

کدام یک از مرحله چهارگانه از محلّ نزاع خارج اند؟

مرحله چهارم، چرا که چه بسا مخالفت با خطاب شارع موجب فعلیت عقاب نشود، چه رسد به مخالفت با خطاب عقلی.

کدامیک از مراحل مزبور، مورد بحث در باب ملازمه اند؟

مرحله اول، دوم و سوم.

کدامیک از مراحل مزبور مورد بحث در اینجاست؟

مرحله سوم.

آیه شریفه مورد بحث بر کدامیک از مراحل چهارگانه دلالت دارد؟

بر مرحله چهارم.

یعنی: آیه شریفه در مرحله چهارم دلالت دارد بر عدم ملازمه در فعلیت عقاب میان حکم عقل و حکم شرع، چرا که آیه شریفه در مقام نفی فعلیت عقاب است.

منظور از بیان اخیر چیست؟

این است که: آیه ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ به این معناست که ما در خارج عذاب نکردیم، نه اینکه، مستحق عذاب نیستند.

بنابراین آیه ارتباطی با سه مرحله قبلی ندارد. بدین معنا که: آیه دلالت بر این معنا ندارد که در مرحله استحقاق هم تلازمی وجود ندارد، چرا که ممکن است ملازمه باشد و ممکن است نباشد.

از طرفی، ما نحن فیه و مسئله مورد بحث ما همین مرحله استحقاق است. بنابراین وجهی برای استدلال به این آیه شریفه بر عدم ملازمه نمی باشد.

حاصل مطلب در عبارت (ثم إنّه ربما يورد التناقض على من جمع ... الخ) چیست؟

بیان میرزای قمی صاحب قوانین است در تضعیف جمع بین استدلال به آیه جهت اثبات برائت و رد

ص: ۶۰

ملازمه میان حکم عقل و شرع و لذا می فرماید:

این سخن فاضل تونی که می گوید: می توان از آیه شریفه در باب شک در تکلیف سود برد لکن در باب عدم ملازمه قابل استفاده نیست، تناقضی آشکار است.

دلیل جناب قمی بر این تناقض چیست؟

این است که در این فرموده خدای تعالی که عذاب اخروی در گرو بعث رسل است و اینکه اگر بیان و اعلام شرعی نباشد عذابی هم نیست، دو احتمال وجود دارد:

۱- شاید مراد این باشد که اگر بعث رسل نشود، نه فعلیت عقابی باشد و نه استحقاق عقابی، بلکه اساسا تکلیفی در کار نیست، چه بیان عقلی باشد و چه نباشد.

حال بر اساس این احتمال؛ آیه شریفه همان طور که دلالت بر اصل براءت در شبهات بدویه دارد، همان طور هم بر عدم ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع دارد. پس اعتراض شما به اخباری ها وارد نیست.

۲- و شاید مراد این باشد که اگر بعث رسول نبود، فعلیت عذاب منتفی می شد و لکن آیه نسبت به مرحله استحقاق ساکت است و ما نمی دانیم که آیا بیان عقلی استحقاق می آورد یا نه؟

حال بر اساس این احتمال آیه شریفه: همان طور که دلالت بر عدم ملازمه نداشت چون مورد بحث در مرحله قبل از فعلیت عقاب بود، همین طور هم دلالت بر اصل براءت ندارد. چرا که بحث ما در باب براءت و احتیاط نیز در مرحله استحقاق عقاب است که آیه در این مرحله ساکت است پس وجهی برای تفصیل و قول به اینکه: آیه دلیل بر براءت شده و دلالت بر عدم ملازمه ندارد، وجود ندارد.

حاصل مطلب در (و یمکن دفعه: بان عدم الفعلیه یکفی فی هذا المقام....) چیست؟

جوابی است که جناب شیخ و یا مرحوم صاحب فصول در تأیید تفصیل فاضل تونی، به اشکال میرزای قمی می دهند، مبنی بر اینکه هیچ تناقض و تهافتی در جمع مزبور نبوده و استدلال جناب تونی به جاست.

دلیل شیخ و یا صاحب فصول بر درستی تمسک جناب فاضل به آیه شریفه در مقام اول چیست؟

این است که: وجه تمسک جناب فاضل به آیه مزبور در جهت اثبات براءت در ما نحن فیه این است که: اخباریها در اینکه مرتکب شبهات شخص خود را در هلاکت اخروی انداخته و عملش موجب عقاب او می گردد، به ادله ای استدلال کرده اند که عمده آنها اخبار تالیث است، مگر اینکه دلیلی یافت شود که در ارتکاب شبهه رسماً عقاب فعلی را نفی کرده باشد که در این صورت، مقتضی برای استحقاق هم وجود ندارد.

حاصل کلام اخباری ها چه می شود؟

این می شود که: نفی فعلیت عذاب کاشف از عدم استحقاق عقاب است. بنابراین جناب فاضل فرموده:

ص: ۶۱

آیه مزبور دلالت بر نفی فعلیت عذاب دارد، پس طبق بیان خودتان این نفی فعلیت عقاب، کاشف از نفی استحقاق عقاب هم هست.

دلیل شیخ بر درستی تمسک جناب تونی به آیه شریفه در رد استدلال منکرین ملازمه چیست؟

این است که: منکرین ملازمه می گویند: مفاد آیه شریفه این است که قبل از بیان شارع و دلیل نقلی، تکلیف و حکمی وجود ندارد، اگرچه عقل حکم به استحقاق نماید.

پس عقل به استحقاق عقاب حکم می کند و حال آنکه شارع نفی حکم و تکلیف می نماید. در نتیجه:

معلوم می شود که قاعده (کَلِّمًا حَكَمَ بِه الْعَقْلُ، حَكَمَ بِه الشَّرْعُ وَ كَلِّمًا ...) یک قاعده کلی نمی باشد. لذا جناب تونی در مقابل این گروه می فرماید:

مفاد آیه شریفه، صرفاً سلب و نفی فعلیت عذاب است و نه نفی حکم و تکلیف، حال باید گفت: که نفی فعلیت، اعم است از نفی استحقاق، بدین خاطر ممکن است شرع هم مثل عقل حکم به استحقاق عقاب نماید، لکن تنها فعلیت آن را نفی کرده باشد.

پس: با این آیه شریفه نمی توان به سلب و نفی تلازم میان حکم عقل و شرع نمود.

حاصل استدلال اصولیین به آیه مزبور در دفاع از فاضل تونی، در مقابل منکرین ملازمه چیست؟

با استناد به این آیه شریفه که ظهور در نفی فعلیت عذاب دارد می گویند:

آنجا که بیان شرعی نباشد عقابی در کار نیست. و آنجا که در مشتبه فعلیت عقاب نباشد، استحقاق عقاب هم نیست. پس: الاصل، البراءه یعنی: در ارتکاب به مشتبه، استحقاق عقاب نیست.

حال در عدم تنافی میان استحقاق و عدم الفعلیه می گویند:

۱- مراد اصلی در باب ملازمه، اثبات آن است. بدین معنا که: آنجا که عقل حکمی صادر می کند آیا شرع هم بدان حکم کرده یا نه؟

۲- ملازمه مربوط به مرحله استحقاق است.

۳- آیه شریفه نیز دلیلی بر عدم ملازمه نیست، چرا که تنها نفی فعلیت عقاب را می کند و ربطی به مرحله استحقاق ندارد.

پس منافاتی میان استحقاق العقاب و عدم الفعلیه وجود ندارد، چرا که این دو بحث با هم فرق دارند به عبارت دیگر می گویند: نه تنها حکم به استحقاق عقاب با نفی فعلیت آن منافات نداشته و ثبوت امر ممکن است، بلکه در امثله شرعی هم وقوع

داشته است.

مراد از عبارت (كما في الظهار، حيث قيل أنه محرم معفو عنه) چیست؟

این است که: ظهار حرام است، ظهار حرام معفو است. پس: در مرحله فعلیت عقابی ندارد. به عبارت

ص: ۶۲

دیگر: ظهار در مرحله فعلیت عقاب ندارد و حال آنکه حکم و استحقاق عقاب دارد.

ظهار چیست؟

ظهار نوعی طلاق است که در جاهلیت انجام می شد و در فقه توضیح داده شده است.

مراد از عبارت (کما فی العزم علی المعصیه...) چیست؟

این است که: در باب عزم و اراده بر گناه در مبحث تجزی کتاب القطع گفته شد از برخی اخبار به دست می آید که قصد و نیت معصیت حرام است، لکن معفو است یعنی: عقابی ندارد، پس: تلازمی در کار نیست و آیه دلیلی بر این تلازم ندارد.

غرض از (علی انه لو انتفت الفعلیه انتفی الاستحقاق) چیست؟

این است که: اگر متنازعین توافق کنند که وقتی فعلیت عذاب منتفی باشد، استحقاق آن نیز منتفی است می توان در نفی ملازمه به این آیه استدلال نمود.

نظر جناب آخوند در استدلال به این آیه در ما نحن فیه چیست؟

می گوید: استدلال به آیه شریفه مذکوره در براءت از تکلیف مشکوک ناتمام است چرا که میان استحقاق عقاب با فعلیت آن ملازمه ای نمی باشد.

دلیل آخوند بر عدم ملازمه در اینجا چیست؟

این است که: نفی تعدیب قبل از بیان و اتمام حجت، منت بر بندگان است چرا که ممکن است مکلف مستحق عقاب باشد، لکن به خاطر منت مولی، این عقاب فعلیت پیدا نکند.

چهارمین آیه شریفه ای که اصولیین در اثبات اصل براءت در شبهات بدویه بدان استدلال کرده اند، کدام آیه است؟

آیه شریفه وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ.

ترجمه: خدای سبحان هیچ قومی را پس از اینکه هدایتشان کرد گمراه نمی گرداند تا اینکه آنچه را باید از آن اجتناب نمایند بر ایشان بیان نماید.

تقریب استدلال به آیه مزبور جهت براءت چیست؟

۱- پیش از بیان، خذلان و واگذاردن یک قوم که خود عذابی دردناک است سزاوار نیست.

۲- در شبهه تحریمیّه، منشا شبهه، شک و جهل مستند به عدم بیان شرعی است.

پس: ارتکاب به موارد شبهه تحریمیه (مثل: استعمال دخانیات) به دلیل عدم بیان عقاب ندارد.

نظر شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

اولا: این آیه نیز همانند آیه سوم به قرینه (وَ مَا كَانَ) / ۱۱۵ که فعل ماضی است در مقام اخبار از عذاب دنیوی

ص: ۶۳

امت های سلف است و هیچ مساسی با ما نحن فیه که در ثبوت و نفی عقاب اخروی است، ندارد.

نکته:

این بیان شیخ نیز قابل خدشه و مناقشه است و پاسخ به آن همان است که به بیان قبلی شیخ در آیه سوم دادیم.

ثانیا: به فرض تعمیم و عدم اختصاصش به امم گذشته، دلالتش بر مطلوب اضعف از دلالت آیه قبلی است، چرا که در آیه قبل سخن از بلا و عذاب دنیوی بود ولی گفته شده به درد ما نحن فیه نمی خورد.

لکن در این آیه:

۱- صحبت از مجرد خذلان و به خود واگذارن است.

۲- خذلان و به خود واگذارن متوقف بر بیان شده است یعنی: پس از بیان احکام اگر مخالفت کردند آنها را دچار خذلان و سلب توفیق می کند.

توقف داشتن عذاب دنیوی بر بیان، ارتباطی به موقوف بودن عذاب اخروی بر آن ندارد.

آیا این پاسخ شیخ قابل مناقشه و اشکال نمی باشد؟

چرا قابل اشکال است و خود ایشان نیز با عبارت (اللهم بالفحوی) آن را رد کرده و قائل به دلالت آیه مزبور بر براءت در شبهات بدویه می شود.

مراد از فحوی (اللهم بالفحوی) در پایان متن چیست؟

قیاس اولویّت است که در اصطلاح اصولی به (لحن الخطاب) تعبیر می شود.

تقریب فحوی در مسئله مورد بحث چیست؟

این است که:

۱- خدای تعالی از روی رأفت و رحمت بندگانش را در امر معاش و معادشان مخذول و به خود وانگذارد.

۲- جهت رفع عذاب و گرفتاری های دنیوی آنچه را که شایسته است آنها بدانند بر ایشان بیان نموده.

پس عقاب اخروی را که به مراتب شدیدتر از عذاب دنیوی است، بالاولویه، قبل از بیان و اعلام احکام در حقشان روا نمی داند.

پس: حق این است که: این آیه شریفه می تواند مثبت اصل برائت در شبهات ... باشد.

ص: ۶۴

متن: و منها: قوله تعالى: لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ (١).

و فى دلالتها تأمل ظاهر.

و يرد على الكل أن غايه مدلولها عدم المؤاخذه على مخالفه النهى المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا، فلا ينافى ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، و معلوم أن القائل بالاحتياط و وجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي.

و هذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هى من قبيل الأصل بالنسبه إليه، كما لا يخفى.

و منها: قوله تعالى- مخاطبا لنبية صلى الله عليه و آله ملقنا إياه طريق الرد على اليهود حيث حرّموا بعض ما رزقهم الله تعالى افتراء عليه:- قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (٢).

فأبطل (تشريعهم) بعدم وجدان ما حرّموه فى جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه، و عدم وجدانه صلى الله عليه و آله ذلك فى ما أوحى إليه و إن كان دليلا قطعيا على عدم الوجود إلا أن فى التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفايه عدم الوجدان فى إبطال الحكم بالحرمة.

لكنّ الإنصاف أن غايه الأمر أن يكون فى العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشاره إلى المطلب، و أمّا الدلالة فلا، و لذا قال فى الوافية «و فى الآيه اشعار بأن إباحه الأشياء مركزه فى العقل قبل الشرع» (٣). مع أنه لو سلّم دلالتها فغايه مدلولها كون عدم وجدان التحريم فى ما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فى ما بقى بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عتًا، و سيأتى توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلب.

ص: ٦٥

١- انفال: ص ٤٢.

٢- الانعام: ص ١٤٥.

٣- الوافية: ص ١٨٦.

ترجمه: و از جمله آیات این سخن حق است که فرموده:

تا هلاک شود کسی که هلاک می شود از روی دلیل و زنده بماند کسی که زنده مانده از روی دلیل، در دلالت این آیه شریفه (بر مدعی مذکور) تأملی روشن و آشکار وجود دارد.

بر تمام این آیات ایرادی وارد است مبنی بر اینکه انتها و پایان دلالت این آیات، عدم مؤاخذه در برابر مخالفت با نهی و زجری است که نزد مکلف، مجهول و نامعلوم است، اگرچه در واقع موجود باشد.

پس این مضمون با دلیلی که به صورت عام بر وجوب اجتناب از محتمل التحريم دلالت دارد هیچ گونه تعارض و تنافی ندارد. و معلوم است که قائل به احتیاط و وجوب اجتناب، بدون دلیل علمی قائل به این نظر (وجوب احتیاط) نمی باشد.

و این آیات پس از قبول دلالتشان، با چنین دلیل عامی (همان دلیل علمی که ذکر شد) تعارضی ندارد، بلکه نسبت این آیات با آن دلیل، از قبیل نسبت اصل است به دلیل.

و از جمله آیات این سخن خدای تعالی است خطاب به پیامبر گرامیش صلی الله علیه و آله در حالی که به او تلقین می نماید طریق ردّ بر یهود را، از آن جهت که بعضی از نعمت های الهی را بر خود تحریم نموده و به افتراء به حق تعالی نسبت داده بودند.

(بگو) ای پیامبر: در آنچه از محرّمات به من وحی شده چیزی را که بر تناول کنندگان آن حرام باشد نمی یابم مگر اینکه میته و یا خون ریخته شده ای باشد. پس خدای تعالی، بدعت و تشریح آنها را به دلیل عدم وجدان (و عدم علم) آن تحریم شده ها در محرّماتی که به رسولش ابلاغ نموده، ابطال نمود.

و عدم وجدان پیامبر صلی الله علیه و آله در آنچه که به او وحی شده اگرچه دلیل قطعی بر عدم وجود می باشد، لکن در تعبیر از عدم وجود به عدم وجدان دلالتی است مبنی بر کافر بودن عدم وجدان بر ابطال حرمت است.

ولی انصاف این است که: نهایت امر در عدول از تعبیر به عدم وجود به عدم وجدان اشاره به مطلوب می باشد و نه دلالت بر آن، به این خاطر جناب تونی در وافیّه فرموده است که:

در این آیه اشعار است به اینکه اباحه اشیاء قبل از ورود شرع عند العقل ثابت است از این گذشته سلّمنا که دلالت آن را پذیریم، نهایت مدلول و مضمون این آیه شریفه این است که:

عدم علم به تحریم در احکامی که از حق تعالی صادر شده علت عدم تحریم می شود، نه اینکه نیافتن حکم، در احکامی که در دست ماست. پس از علم به اختفاء بسیاری از آنها نسبت به ما همین طور بوده باشد و نفس عدم وجدان ما باعث حرام نبودن شیء در واقع باشد، و به زودی توضیح آن در هنگام استدلال به اجماع عملی بر مدعی خواهد آمد.

پنجمین آیه شریفه ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیّه بدان تمسک نموده اند، کدام آیه است؟

فرازی از آیه چهل و دوم از سوره مبارکه انفال است که می فرماید:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ ترجمه:

تا هلاک شود کسی که هلاک می شود از روی دلیل، و زنده بماند کسی که زنده ماند، از روی دلیل.

کیفیت استدلالشان به آیه را بیان کنید؟

۱- می گویند: هلاکت و حیات در گرو بینه است.

۲- مفهوم آن این است که: قبل البیان و بینه هلاکتی در میان نیست؛ لذا در رابطه با استعمال دخانیات بینه ای نیست.

پس در ارتکاب به آن هلاکتی در میان نیست.

نظر شیخ در رابطه با استدلال مذکور چیست؟

آن را درست نمی داند و دلالت آیه شریفه را بر ثبوت برائت در شبهات تحریمیّه رد می کند.

دلیل شیخ بر این ردیه چیست؟

دو احتمالی است که در این جمله وجود دارد:

۱- اینکه اگر غرض از هلاکت و حیات همان مردن و ماندن در این دنیا باشد و منظور آیه این باشد که ما آیات را به شما نشان دادیم تا پس از این آنکه می میرد و یا در جنگ کشته می شود، حجت بر او تمام باشد و در قیامت عذری برای قبول حق نداشته باشد و هکذا کسی که می ماند.

۲- اینکه اگر غرض از هلاکت و حیات، کفر و اسلام باشد، معنای آیه این می شود که: ما آیات خود را به شما نشان دادیم تا پس از این:

الف) آنکه کفر می ورزد از روی بینه باشد. یعنی: با اینکه حق را می داند لجاجت می کند.

ب) و آنکه اسلام را اختیار می کند از روی بصیرت باشد و نه کورکورانه.

و لذا آیه شریفه مربوط به اعتقادات است و ربطی به باب احکام ندارد. پس آیه شریفه مثبت برائت در ما نحن فیه نخواهد بود.

حاصل مطلب در (یرد علی الکل: ان غایه الخ) چیست؟

این است که حضرات اصولیین نمی توانند به آیاتی که تا به اینجا روی آنها بحث شد در مقابل

ص: ۶۷

اخباری ها استدلال نمایند، چرا که آیات مزبور از حیث دلالت بر ما نحن فیه (ثبوت براءت در شبهات حکمی) مبتلا به دو دسته اشکال بودند:

۱- اشکالات خصوصی که در دلالت تک تک آیات وارد است و تا به اینجا بررسی شد.

۲- اشکالی عمومی که به نحو مشترک بر همه این آیات وارد است و آنها را از قابلیت برای استدلال می اندازد و آن عبارتست از اینکه:

مضمون و مدلول آیات مزبور خدای تعالی بر مخالفت نهی مجهول عقاب نمی نماید به عبارت دیگر مفاد این آیات این است که:

تکلیفی که مجهول است تا مادامی که بیانی نرسیده و مکلف آن را نمی داند عقاب ندارد، و لو در واقع دلیلی مشتمل بر نهی وجود داشته باشد.

و حال آنکه در میان ادله اخباریها ادله ای است به این مضمون که واجب است از متحمل التحريم و مجهول الحرمه اجتناب شود.

شیخ چه نتیجه ای از این اشکال می گیرد؟

می گوید: معنای این ادله بر مضمون آن آیات وارداند چنانکه دلیل بر اصل وارد است.

یعنی: همان طور که پس از ورود دلیل موضوع اصل منتفی می گردد، هکذا در این مورد به عبارت دیگر:

۱- آیات مزبور، عقاب بر مخالفت محتمل التحريم را نفی می کنند، و حال آنکه دلیل علمی و حجت معتبره ای بر وظیفه مکلف نسبت به این مطلب اقامه نگردیده.

۲- با قیام دلیل معتبر (همچون برخی ادله اخباریها) بر وجود اجتناب از مشکوک الحرمه موضوع آیات منتفی می شود.

پس: دیگر جایی برای تمسک و استدلال به این آیات شریفه نمی باشد.

غرض شیخ از (لا يقول به الا عن دليل علمي) چیست؟

این است که:

اخبار داله بر احتیاط را نسبت به آیات مزبور وارد قرار دهد، و لذا می گوید: اخباری ها وجوب اجتناب را بدون دلیل و بدون استناد به حجتی، قبول ندارند.

ششمین آیه ای که مستدلین در اثبات براءت در شبهات حکمی به آن تمسک نموده اند، کدام آیه است؟

آیه ۱۴۵ سوره انعام است که می فرماید:

قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ
لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ.

ص: ۶۸

کیفیت استدلالات حضرات به آیه شریفه را بیان کنید؟

۱- یهود از روی افتراء و از باب تشریح و بدعت، برخی از خوراکیها را بر خود تحریم کرده بودند.

۲- خدای تعالی در مقام ردّ یهود به پیامبر خطاب می فرماید که به ایشان بگو:

در آنچه به من وحی شده و در میان محرّماتی که به وسیله وحی به من ابلاغ شده، هیچ محرّمی غیر از خون ریخته شده، میتة و گوشت خوک، وجود ندارد.

۳- آنچه غیر از این امور اعلام شده است حرام نیست.

پس: حکم کردن به حرمت غیر این امور اعلام شده، حکم به غیر دلیل است که امری است حرام.

نتیجه فوق را چگونه تعمیم داده و چه استفاده ای از آن می کنند؟

می گویند: از نظر آیه شریفه، نحوه ابطال تشریح و بدعت یهود را صرف نیافتن و عدم علم به حرمت قرار داده حال این عدم حرمت به سبب عدم وجدان را در موارد مشابه استفاده کرده می گوییم:

۱- دلیلی بر حرمت شرب توتون اقامه نشده.

۲- آنچه دلیلی بر حرمتش اقامه نشده از محرّمات نیست.

پس: توتون محکوم به حرمت است و ما در رابطه با آن آزادیم، و هذا معنی اصل البراءة.

اگر اشکال شود:

۱- آیه شریفه خطاب به پیامبر است و مورد آن عدم الوجدان پیامبر است.

۲- عدم وجدان پیامبر مساوی با عدم وجود است و حال آنکه عدم وجدان دیگران دلیل بر عدم وجود نیست پس نمی توان گفت ما هم دلیلی بر حرمت شرب توتون نیافتیم و نیافتن ما دلیل بر حرمت آن است. در نتیجه: در مورد مسئله مورد بحث نمی توان به آیه شریفه مزبور استدلال نمود، چه پاسخ می دهد؟

می گوید: بلکه قبول داریم که عدم وجدان پیامبر با عدم وجدان ما فرق دارد و لکن مدّعا این است که:

لحن آیه دارای جهتی است و عنایتی در آن است.

یعنی: می توانست بفرماید: قل لیس فیما اوحی و یا می توانست بفرماید: قل لا یوجد فیما اوحی، لکن از این تعبیر عدول کرده و فرمود: قل لا أجد، و لذا آیه در مقام دادن مناط است. و مناط عدم حرمت، عدم وجدان است و این تنقیح مناط به درد ما

نحن فيه نمی خورد.

حاصل مطلب شیخ در عبارت (لكن الانصاف انّ غايه الامر ان يكون في الخ) چیست؟

این است که: در دلالت آیه مزبور بر براءت اشکالاتی وارد است:

۱- اشاره و اشعار در عدول از (لیس) به (لا أجد) به دادن مناط از عدم وجود به عدم وجدان تعبیر شده،

ص: ۶۹

کافی نبوده و بر مدعا دلالت ندارد.

به عبارت دیگر: آیه از باب تعلیق الحکم علی الوصف است، یعنی: اگر دلیل بر حرمت موضوعی نیافتیم، حرام نیست و مباح است. پس: حرمت را معلق نموده بر عدم وجدان، که این تعلیق مشعر به علّیت است و لکن اشاره و اشعار کافی نیست.

۲- سلّمنا که آیه شریفه علاوه بر اشعار دلالت بر مطلوب هم داشته باشد.

یعنی: از این شریفه استفاده کنیم که مناط حرمت، عدم وجدان است، و هر کجا مناط بود حکم هم هست و لکن نهایت مدلول و مضمون این آیه شریفه این است که:

در احکام صادره از جانب شارع مقدّس و ابلاغ آنها به رسول الله صلی الله علیه و آله محزّمی یافت نشود، وجود ندارد ولی باید دانست که مجتهد نمی تواند چنین ادعایی بکند، بلکه حد اکثر می تواند بگوید:

لا- أجد فیما بقی بایدینا یعنی: در احکامی که در طول تاریخ به دست ما رسیده گشتم و نیافتم نه اینکه بگویم فی جمیع ما صدر من عند الله جستجو کردم و نیافتم.

به عبارت دیگر: حضرت به دلیل وحی که بر او شده بر تمام ما صدر عند الله محیط است و لذا عدم وجدان در ایشان از عدم وجود منفسک نیست، لکن این مضمون در مورد دیگران صدق نکرده و نمی توان در ما نحن فیه به آن تمسک نمود، چرا که برخی احکام الهی به سببهای مختلفی از ما مخفی مانده و یا به ما نرسیده است، بنابراین با چنین علم محدودی چگونه می توان ادعا کرد که:

عدم وجدان ما نسبت به حکمی دلالت بر عدم وجود دارد.

آیه شریفه در مقام ابطال تشریح یهودیان است و ردّ سخن آنها، لکن دلالت بر ردّ سخن اخباری ها ندارد، چرا که اینان می گویند: ترک محتمل التحریم از باب احتیاط واجب است و نه از باب تشریح، و این دو با هم متفاوت اند، چرا.

زیرا که احتیاط صددرصد مطلوب است و تشریح صددرصد مبغوض.

متن: و منها: قوله تعالى: وَ مَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ.

يعنى مع خلوّ ما فضّل عن ذكر هذا الذى يجتنبونه.

و لعلّ هذه الآيه أظهر من سابقتها، لأنّ السابقه دلّت على أنّه لا يجوز الحكم بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبيّ صلى الله عليه و آله. و هذه تدل على أنّه لا يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما فضّل و إن لم يحكم بحرمة فيبطل وجوب الاحتياط أيضا، إلّا أنّ دلالتها موهنه من جهه أخرى. و هى أنّ ظاهر الموصول العموم، فالتوبيخ على الالتزام بترك الشىء مع تفصيل جميع المحرّمات الواقعيّه و عدم كون المتروك ما حرم منها. و لا ريب أنّ اللازم من ذلك العلم بعدم كون المتروك محرّما واقعيّا فالتوبيخ فى محلّه.

و الانصاف، ما ذكرنا، من أنّ الآيات المذكوره لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط، لأنّ غايه مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيهما لم يعلم خصوصا او عموما بالعقل او النقل. و هذا ممّا لا نزاع فيه لأحد. و إنّما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقليّ او النقليّ على وجوبه.

فاللازم على منكره ردّ ذلك الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصه و عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه. و أمّا الآيات المذكوره، فهى كبعض الأخبار الآتية لا تنهض بذلك، ضروره أنّه إذا فرض أنّه ورد بطريق معتبر فى نفسه أنّه يجب الاحتياط فى كلّ ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة لم يكن يعارضه شىء من الآيات المذكوره.

ترجمه: و از جمله آیات این فرموده حق است که:

(شما را چه می شود که از آنچه نام خدا بر آن برده شده نمی خورید در حالی که آنچه بر شما حرام شده به تفصیل برایتان بیان نموده) یعنی: آنچه را (از محرّمات) تفصیل داده نامی از آنچه شما مورد اجتناب قرار می دهید برده نشده و شاید که این آیه دلالتش بر مدّعی (اصولیین) روشن تر از آیه قبلی باشد، زیرا که آیه قبلی بر عدم جواز صدور حکم بر حرمت چیزی که حرام بودنش در محرّماتی که خدای تعالی بر پیامبر صلی الله علیه و آله ابلاغ نموده یافت نمی شود، دلالت داشت.

ولی این آیه دلالت دارد بر اینکه، التزام به ترک فعلی که در بین مفسّلات وجود ندارد جایز نیست، اگرچه (ملتزم به حکم) حکم به حرمتش نکرده باشد.

پس: وجوب احتیاط نیز با این آیه باطل می شود جز اینکه دلالت این آیه از جهت دیگر ضعیف و سست است.

و این جهت ضعف این است که ظاهر این موصول (یعنی: ما حرّم علیکم) عموم است. پس توبیخ و سرزنش بر التزام شخص به ترک چیزی است که با وجود بیان تمام محرّمات واقعیه در میان آنها نمی باشد و لازمه آن، علم به عدم متروک از محرّمات واقعی است لذا به جا می باشد.

و انصاف همان چیزی است که قبلاً ذکر نمودیم، مبنی بر اینکه آیات یادشده برای ابطال قول به وجوب احتیاط صلاحیت ندارد، زیرا غایت مدلول آیتی که دلالت دارند، همان عدم تکلیف در مورد فعلی است که از طریق دلیل عام یا خاص، چه عقلی و چه نقلی، علم به تکلیف آن معلوم نشده است، در حالی که این معنا از جمله اموری است که برای احدی در آن اختلاف نمی باشد، چه آنکه قائلین به وجوب احتیاط، آن را واجب دانسته به گمان اینکه دلیل عقلی و نقلی بر وجوب آن اقامه شده و لازمه این نظر این است که منکر وجوب احتیاط یا باید این دلیل را رد کند و یا دلیل دیگری را که در مقام معارضه با آن، دلالت بر رخصت و عدم وجوب احتیاط دارد اقامه نماید.

و اما آیات ذکر شده مانند برخی از اخباری که خواهد آمد برای اثبات این مدّعا صلاحیت ندارد، زیرا که بدیهی است که اگر فرض شود که بطریق معتبر دلیلی وارد شود که احتیاط را واجب نموده و در محتمل التحريم ترک را از باب احتیاط لازم و اجتناب را حتمی قرار دهد، هیچ یک از آیات مذکوره قابلیت تعارض با آن را ندارد.

هفتمین آیه ای که مستدلین در اثبات برائت در شبهات حکمیه به آن تمسک کرده اند، کدام آیه است؟

آیه شریفه ۱۲۹ در سوره انعام است که می فرماید:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ قَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ.

کیفیت استدلال حضرات به این آیه شریفه چگونه است؟

می گویند:

۱- به حکم این آیه شریفه، هر امری که حرمت آن از طرف شارع تفصیلاً اعلام شده باید از آن اجتناب کرد.

۲- مفهوم کلام مذکور این است که نسبت به هر امری که حرمت آن به تفصیل از جانب شارع به شما اعلام نشده و موجب اجتنابی در کار نیست و شما در ارتکاب به آن آزادید.

۳- نسبت به استعمال دخانیات بیانی نرسیده است.

پس: در ارتکاب و استعمال دخانیات، و موجب اجتناب در کار نیست، و هذا معنا اصل البراءه.

اگر سؤال شود که این ها برخی افعال را بدون علم به حرمتشان ترک نمودند و لکن حکم به تحریم آنها نکردند چه؟

بله: اگرچه حکم به حرمت مشکوک التحريم نکرده اند و لکن همین قدر که به ترک آن ملتزم شده و از آن اجتناب می کردند، عملشان مورد نهی و مذمت واقع شده است.

چرا در عبارت (و هی انّ ظاهر الموصول العموم ...) دلالت این آیه را از آیه قبلی روشن تر می داند؟

چون در آیه قبل حکم به حرمت غیر معلوم الحرمه مورد نهی و زجر بود و اخباری ها می توانستند در تضعیف استدلال مجتهدین به آنها بگویند: ما هیچ گاه حکم به حرمت نکرده و صرفاً در مقام عمل ملتزم به ترک شده ایم، لکن در این آیه شریفه رسماً از التزام به ترک، نهی و زجر نموده اند، و لذا عذری برای اخباریها باقی نمانده و نمی توانند برای التزام به ترک و وجوب اجتنابشان بهانه ای داشته باشند به عبارت دیگر:

آیه قبل در مقام ردّ تشریح است، بدین معنا که: همچون یهودیان چیزی را ندانسته به خدا اسناد ندهید نه چنانکه گفتیم در ردّ اخباریها، چون سخن آنها در احتیاط از محتمل التحريم است که مطلوب شارع است و نه مبغوض در حالی که: این آیه شریفه در مقام توییح مسلمین است به خاطر نخوردن از حیواناتی که ذبح شرعی شده اند و این اعم است از اینکه کسی حکم به تحریم گوشت چنین حیواناتی

بکند که تشریح است و یا کسی که از روی احتیاط از آن نمی خورد و لو حکم به حرمت نکرده باشد، چنانکه اخباری ها چنین می کنند در نتیجه: آیه شریفه، این عمل اخباریها را نیز رد می کند و به آنها می فهماند که در چنین اموری جای احتیاط نیست.

اگر دلالت این آیه شریفه از آیه قبلی اظهر است چرا از مسئله مورد بحث ما بیگانه است؟

به خاطر ضعفی است که در استدلال به این آیه شریفه وجود داشته و دلالت آن موهون است چرا که:

۱- ماء موصوله در (قد فصل لکم ما) ظهور در عموم دارد و منظور این است که تمام محرّمات به تفصیل توسط پیامبر برای شما بازگو شده است.

۲- آیه شریفه در مقام توبیخ مسلمین است به خاطر التزام به ترک امری که قطعاً از محرّمات بازگو شده نیست.

لذا، توبیخ افراد به خاطر امری که ترک کرده اند در حالی که از محرّمات نیست به جاست.

چرا آیه شریفه دلالت بر اصل برائت در شبهات تحریمیّه ندارد و از بحث ما بیگانه است؟

چون این آیه شریفه می گوید:

از چیزی که به عدم حرمت آن علم دارید چرا پرهیز می کنید؟ و حال آنکه مورد بحث ما چیزی است که در حرمت آن شک داریم، نه علم به عدم حرمت آن.

حاصل مطلب شیخ در (و الانصاف: ما ذکرنا، من ان الآیات المذكوره ... الخ) چیست؟

می فرماید:

انصاف همان مطلبی است که (به دنبال آیه پنجم) ذکر نمودیم و آن عبارت بود از اینکه بیشتر آیات دلالت بر مطلب نداشتند، برخی هم که تا حدودی دلالتشان محرز شد، دلیلشان متوقف است بر مباحثی که در آینده خواهد آمد چون که این آیات بر دو دسته اند:

۱- برخی از آنها هیچ دلالتی بر حکم مورد بحث ندارند و در مقام اخبار از عذابها و بلائی حادثه در امم گذشته دارند و یا گاهی در رابطه با اصول دین و امور آن می باشد.

۲- برخی دیگر آیاتی هستند که دلالت بر عدم تکلیف در مورد بحث داشته ولی مشروط به اینکه دلیل عام یا خاصی بر وجوب احتیاط قائم نباشد.

و لذا با اقامه چنین دلیلی و تمسک آنها (اخباری) به دلیل عامی که مضمون آن وجوب احتیاط در محتمل التحریم است، دیگر

نوبت به استدلال مجتهدین به این آیات نمی رسد به عبارت دیگر:

آیات مزبور مورود و ادله ای که اخباری ها اقامه کرده اند واردند. پس: اولین دلیل اصولیین که آیات باشد، مردود و غیر قابل احترام است.

ص: ۷۴

متن: و اما السنّه:

فيذكر منها في المقام اخبار كثيره:

منها:

المروى عن النبي صلى الله عليه و آله بسند صحيح في الخصال كما عن التوحيد:

رفع عن امتي تسعه اشياء:

الخطأ و النسيان و ما استكروا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه (١) الخبر.

فان حرمه شرب التتن مثلا- ميا لا- يعلمون فهي مرفوعه عنهم و معنى رفعها كرفع الخطاء و النسيان رفع آثارها او خصوص المؤاخذة فهو كقوله عليه السلام:

ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم (٢).

و يمكن ان يورد عليه:

بان الظاهر من الموصول فيما لا- يعلمون بقريته اخواتها هو الموضوع اعنى فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر و شرب الخل و غير ذلك من الشبهات الموضوعيه فلا يشمل الحكم الغير المعلوم.

مع ان تقدير المؤاخذة في الروايه لا يلائم عموم الموصول للموضوع و الحكم، لأنّ المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات و لا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهوله.

نعم هي من آثارها، فلو جعل المقدّر في كلّ من هذه التسعه ما هو المناسب من اثره امكن ان يقال:

اثر حرمه شرب التتن مثلا- المؤاخذة على فعله فهي مرفوعه، لكنّ الظاهر بناء على تقدير المؤاخذة نسبه المؤاخذة الى نفس المذكورات.

ص: ٧٥

١- الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعه ح ٩، عنه الوسائل: ج ١١ ص ٢٩٥ ب ٥٦ من ابواب جهاد النفس ح ١.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ١١٩ ب ١٢ من ابواب صفات القاضى ح ٢٨.

ترجمه: و اما سنت: پس ذکر می شود از آن (سنت) در این مقام (شبهه تحریمیه ای که منشأ آن عدم نص است) روایات متعددی از جمله این روایات:

روایتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با سند صحیح در خصال صدوق، آن چنان که از کتاب توحید (او نیز) رسیده، نقل شده است که:

(از امت من نه چیز برداشته شده است: خطاء، فراموشی، اکراه، عدم علم و عدم طاقت و اضطراب و حسد و طیره ...)

پس: حرمت شرب تتن و استعمال آن (فی المثل) از جمله چیزهایی است که (مکلفین) آن را نمی دانند. بنابراین طبق این حدیث شریف، حرمت آن، از آنان مرفوع است.

و معنای مرفوع بودنش مثل رفع خطا و نسیان است یعنی: آثار آن یا لاقط خصوص مؤاخذه و عقاب بر آن مرفوع است.

پس: (معنای) آن (حدیث رفع) مثل این سخن امام علیه السلام است که فرمودند:

آنچه را که خدای تعالی علم و اطلاع بر آن را از بندگان محجوب نموده، از آنها مرفوع است.

(مناقشه شیخ در استدلال به حدیث رفع)

و امکان دارد بر این استدلال ایراد وارد شود که:

ظاهر ماء موصوله در (ما لا یعلمون) به قرینه نظائر موضوع (یعنی: فعل مکلف که مجهول و نامعلوم است) می باشد، مثل: فعلی که معلوم نیست که شرب خمر بوده و یا شرب سرکه و یا غیر از این مثال از مثال هایی که از افراد و مصادیق شبهات موضوعیه اند و لذا این فراز شامل شبهات تحریمیّه نمی شود.

از طرف دیگر تقدیر مؤاخذه در روایت با عموم موصول نسبت به موضوع هیچ گونه سازگاری و تناسبی ندارد، زیرا که متعلق مقدر (یعنی: مؤاخذه) نفس امور مذکور (یعنی: ماء موصول) در این روایت است و مؤاخذه بر نفس حرمت مجهول معنا ندارد.

بله این (مؤاخذه) از آثار آن (حرمت) است، پس اگر مقدر در هر یک از امور نه گانه (در حدیث) اثر مناسب با آنها فرض شود، ممکن است گفته شود که:

اثر حرمت استعمال دخانیات مثلاً مؤاخذه بر انجام آن است، پس با این حدیث رفع می شود.

لکن ظاهر این حدیث شریف بنا بر اینکه، مؤاخذه در تقدیر باشد این است که:

متعلق مؤاخذه نفس امور مذکور است.

دومین دلیل از ادله اربعه که اصولیین به منظور اثبات برائت در شبهات بدویه به آن تمسک نموده کدام است؟

سنت است.

اولین حدیثی که حضرات مجتهدین در اثبات برائت و اباحه در مسئله عدم النص از شبهات حکمیه به آن استدلال کرده اند کدام حدیث است؟

حدیث صحیحیه ای است که مرحوم صدوق در خصال طبع جدید ج ۲، ص ۴۱۷ و مرحوم کلینی در کافی از امام صادق علیه السلام نقل نموده اند و در لسان اهل اصطلاح به نام حدیث رفع معروف است و آن عبارتست از اینکه: عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: رفع عن امتی تسعه: الخطاء، و النسیان، و ما استکرها علیها، و ما لا یعلمون، و ما لا یتیقون، و ما اضطرروا الیه، و الطیره، و الوسوسه فی التفکر فی الخلق، و الحسد ما لم یظهر للسان او یتبد.

اولین نکته ای که قبل از بیان استدلال حضرات به حدیث فوق دانستنش لازم است چیست؟

این است که: به حکم دلالت اقتضاء باید در همه فقرات این حدیث چیزی در تقدیر باشد.

دلالت اقتضاء چیست؟

این است که: اصل دلالت مراد متکلم است، مضاف بر اینکه صحت و یا صدق کلام نیز متوقف بر آن دلالت است و الا کلام کاذب خواهد بود.

چرا اگر چیزی، در فقرات حدیث مقدر نباشد مستلزم کذب است؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: خطا از امت اسلامی برداشته شده یعنی: هرگز خطا نمی کند و این یک دروغ است، چون که به جز معصومین هریک از امت مسلمان امکان خطا دارند و هکذا در فقرات بعدی حدیث.

دومین نکته ای که در رابطه با حدیث رفع دانستنش ضروری است چیست؟

این است که: چه چیزی را باید مقدر بگیریم؟ جمیع الآثار (از لوازم و احکام دنیوی و اخروی این امور نه گانه را) و یا خصوص مؤاخذه (و رفع عقاب از این امور را)

سومین نکته قابل بحث در رابطه با حدیث رفع چیست؟

محل شاهد در (ما لا یعلمون) است و اینکه مراد از ماء موصوله چیست.

چه پاسخی به سؤال اخیر داده شده است؟

می گویند: در اینکه مراد از (ماء موصوله) در اینجا چیست سه احتمال وجود دارد:

ص: ۷۷

۱- اینکه مراد از (ما) خصوص موضوع (یعنی: فعل اختیاری مکلف) باشد.

۲- اینکه مراد از (ما) خصوص حکم (یعنی: رفع حکمی که آن را نمی داند) باشد.

۳- اینکه مراد از (ما) اعم از موضوع و حکم باشد.

استدلال به حدیث رفع بنا بر کدامیک از احتمالات فوق درست است؟

بنا بر احتمال دوم و سوم.

محل استشهاد به این حدیث شریف کدام فقره از آن است؟

فقره چهارم یعنی (ما لا یعلمون) است.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- در این حدیث (بنا بر مقدمه اول) ظاهر کلام مراد نیست، بلکه مرفوع مقدر است.

۲- آنچه به عنوان مرفوع مقدر است یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه.

پس: معنای حدیث این می شود که تمام آثار (ما لا یعلمون) که از جمله آنها مؤاخذه است و یا حد اقل خصوص مؤاخذه

نسبت به آنچه که معلوم نیست و شما بدان علم و آگاهی ندارید، برداشته شده و لذا اگر مرتکب شدید مؤاخذه نمی شوید.

چه استفاده ای از بیان مزبور می کنند؟

۱- استعمال دخانیات داخل در (ما لا یعلمون) است، چون حرمت استعمال آن برای ما مجهول است.

۲- آنچه داخل در (ما لا یعلمون) است مرفوع است، و لو در واقع حرام باشد.

پس استعمال دخانیات عقاب ندارد و هذا معنی اصل البراءه.

مراد از عبارت (یمكن ان یورد علیه الخ) چیست؟

بیان ایراد و اشکال به استدلال مذکور است مبنی بر اینکه:

این حدیث به درد شبهات موضوعیه می خورد و حال آنکه ما نحن فیه شبهات حکمیّه است.

پس: حدیث از آنچه ما در صدد آن هستیم بیگانه است.

مراد از عبارت (بأن الظاهر من الموصول الخ) چیست؟

بیان اولین ایراد در استدلال مذکور است مبنی بر اینکه: استدلال به (ما لا يعلمون) برای رفع وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و اثبات براءت در آنها صورت گرفته و حال آنکه (ماء موصوله) ناظر به موضوعات مشتبه است و نظری به احکام ندارد فی المثل آنجا که نمی دانی این مایعی که می خوری آب است و یا خمر، مؤاخذه ندارد.

ص: ۷۸

دلیل شیخ بر این مدعی چیست؟

دو دلیل بر این مدعی دارند:

۱- ماء موصوله در سه فقره دیگر حدیث نیز همچون ما استکرها علیها، ما لا یطیقون و ما اضطرّوا علیها، استعمال شده که مراد در این سه فقره، فعل مکلف (یعنی: موضوع) است و لذا معنای حدیث این می شود که اگر مکلف در موضوعات مشتبه و افعال غیر معلوم مرتکب حرام واقعی شود، مؤاخذه از او مرفوع است به عبارت دیگر:

مؤاخذه از فعلی که مکلف بر آن مکروه شده و یا از فعلی که مقدور او نیست مرفوع است و نه از حکمی که به موضوعات تعلق می گیرد.

حال به قرینه وحدت سیاق در فقرات مزبور می گوئیم: مراد از (ما لا یعلمون) نیز این است که: فعلی که برای شما مشتبه است مرفوع است و نه حکمی که بر شما مشتبه است.

فی المثل: مایعی در خارج و در برابر شما قرار دارد و شما نمی دانید که شرب آن از مصادیق شرب خمر است و یا شرب سرکه، حال اگر آن مایع را بخورید و در واقع خمر باشد معاقب نمی شوید.

نتیجه این ایراد چیست؟

این است که استدلال به این حدیث برای اثبات برائت و عدم وجوب احتیاط تضعیف می شود.

۲- آنچه (بنا بر مقدمه دوم) در حدیث مقدر است یا جمیع الآثار است و یا خصوص مؤاخذه است این مطلب خود قرینه است بر اینکه، مراد از (ما لا یعلمون)، موضوعی است که مکلف بدان علم ندارد و نه حکمی که نمی داند و نه اعم از حکم و موضوع، تا به درد ما نحن فیه بخورد.

مراد از عبارت (مع أنّ تقدیر المؤاخذه فی الروایه لا یلائم ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال و اشکال است مبنی بر اینکه: چه اشکال دارد که ماء موصوله اعم از موضوع و حکم مشتبه گرفته شود تا هم در شبهات حکمیه و هم در شبهات موضوعیه به این حدیث تمسک شود، و وجوب احتیاط در دو شبهه را به وسیله آن نفی کنیم؟

پاسخ: اشکال آن این است که: ۱- آنچه در فقرات حدیث مقدر است، مؤاخذه است که به حسب ظاهر متعلق آن، نفس مذکورات در روایت است.

۲- وحدت سیاق، در روایت اقتضا می کند که مؤاخذه را نسبت به همه فرازها یکسان معنا کنیم، بنابراین: همان طور که مؤاخذه، در (ما لا یطیقون)، بر نفس فعلی که در طاقیت مکلف نیست، مرفوع است و یا در (ما استکرها)، بر نفس فعل

اکراهی، از مکلف مرفوع است و هکذا در هریک از خطا و نیسان و دیگر فرازها، در (ما لا یعلمون) نیز اگر (ماء) را شامل شبهات حکمیه بدانیم، باید گفت مؤاخذه بر نفس حرمت،

ص: ۷۹

مرفوع است، و حال آنکه این معنا معنای صحیحی نیست، چرا که حرمت، مجعول شارع است و نمی توان گفت که مؤاخذه دارد و یا اینکه از آن مرفوع است، بلکه این فعل و عمل است که حرام می باشد و مؤاخذه بر آن مترتب است.

در نتیجه: اگر مؤاخذه مقدر در روایت باشد، ماء موصوله شامل هر دو قسم از شبهه نمی شود.

مراد از عبارت (هو الموضوع اعنی فعل المکلف ... الخ) چیست؟

این است که: ما نحن فیه اثبات برائت در شبهات حکمیه است که محلّ نزاع اخباری و اصولی است اخباری ها در این مسئله قائل به وجوب احتیاطاند و اصولیین معتقد به برائت، و نه شبهات موضوعیه که هر دو گروه در آن قائل به برائت اند.

حال حدیث مزبور تنها دلالت بر عدم وجوب احتیاط در شبهات موضوعیه دارد. پس تمسک بدان با موضوع بحث ما که اثبات برائت در شبهات حکمیه است، بی فایده است.

مراد از عبارت (مع أنّ تقدیر المؤاخذه ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک توهم است.

توهم مزبور چیست؟

این است که اراده خصوص فعل مکلف و تطبیق حدیث تنها با شبهات موضوعیه، درست نیست چرا که با عمومیت (ماء) موصوله، تنافی دارد.

پس: باید (ماء موصوله) را بر معنای موضوع له آنکه عام است حمل نمود، تا حدیث هر دو قسم شبهه را شامل شود.

حاصل پاسخ به توهم مذکور چیست؟

این است که اراده معنای عام از ماء موصوله با تقدیر گرفتن مؤاخذه نمی سازد چرا که متعلق (مؤاخذه) ماء موصوله است و در صورتی که آن را با حکم مشتبه تطبیق نماییم معنای روایت این چنین می شود که:

مؤاخذه از حکم مشتبه مرفوع است، در حالی که گفتیم این معنا درست نمی باشد.

حاصل مطلب در عبارت (نعم هی من آثارها ... الخ) چیست؟

تصحیح شیخ است از اشکال که در اینجا وارد نمود.

تقریب تصحیح مزبور چیست؟

این است که: اگرچه مؤاخذه بر نفس حرمت بی معناست، و ارتکاب به حرام مستلزم مؤاخذه است با این وجود می توان گفت:

مؤاخذه از آثار حرمت است منتهی به این اعتبار که مؤاخذه معلول نهی است که به فعل حرام تعلّق گرفته است.

ص: ۸۰

یعنی: پس از تعلق حرمت به فعل مکلف، مؤاخذه از آثار خود این حرمت می گردد. و لذا با این اعتبار و توجه ممکن است رفع را به نفس حرمت، نسبت داد.

غرض از عبارت (فلو جعل المقدر الخ) چیست؟

بیان نتیجه استدراک و تصحیح فوق است که:

اگر مقدر در هر یک از امور نه گانه حدیث، اثر مناسب آن باشد، در (ما لا یعلمون) هم مؤاخذه مقدر است، پس با استفاده از تقریب مذکور می توان گفت:

اثر حرمت استعمال دخانیات، مؤاخذه بر ارتکاب و انجام آن است که با این حدیث مرفوع است و لذا با تقریر مزبور می توان، (ماء موصوله) در (ما لا- یعلمون) را به معنای اعم گرفت تا حدیث هم بر شبهات تحریمیه و هم بر شبهات موضوعیه، هر دو منطبق شود و استدلال مجتهدین را تصحیح نمود.

پس مراد از (لکن الظاهر بناء علی تقدیر المؤاخذه) چیست؟

این است که: تقریب مزبور برخلاف ظاهر است، چرا که بیان مزبور مثل وصف به حال متعلق موصوف است، و حال آنکه از ظاهر حدیث برمی آید که باید آن را از قبیل وصف به حال خود موصوف معنا نمود.

بنابراین لحاظی که در تصحیح اسناد مؤاخذه به نفس حرمت بیان شد، غیر قابل استناد است در نتیجه: با توجه به ظهور حدیث که در آن متعلق مؤاخذه، نفس امر مذکور است، باید (ماء موصوله) را در خصوص موضوع و فعل مجهول به کار برده و حدیث را تنها منطبق بر شبهات موضوعیه بدانیم.

متن: و الحاصل:

انّ المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كلّ واحد من التسعة، و هو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقي و ان يكون في كلّ منها ما هو الاثر الظاهر فيه و ان يقدر المؤاخذة في الكلّ. و هذا اقرب عرفا من الاول و اظهر من الثاني ايضا، لانّ الظاهر انّ نسبه الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطاء و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك ايضا.

نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الامة بخصوص المؤاخذة:

فعن المحاسن، عن ابيه، عن صفوان بن يحيى و البرنظي جميعا عن ابي الحسن عليه السّلام في الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك أ يلزمه ذلك؟

فقال عليه السّلام: لا، قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

رفع عن امتي ما اكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا الخبر. (١)

فانّ الحلف بالطلاق و العتق و الصدقة و ان كان باطلا عندنا مع الاختيار ايضا الا انّ استشهاد الامام عليه السّلام على عدم لزومها مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة.

لكنّ النّبويّ المحكيّ في كلام الامام عليه السّلام مختصّ بثلاثة من التسعة، فعملّ نفى جميع الآثار مختصّ بها فتأمل.

ضمائير:

في كل منها - التسعة

ما هو الاثر ... فيه - ماء (موصوله) و كلّ واجدين

لزومها مع الاكراه - طلاق، عتق و صدقه

مرجع ضمير در على الحلف بها - طلاق، عتق و صدقه مى باشد

اختصاصه - رفع

مختص بها - ما اكرهوا، ما لا يطيقون و خطاء

ص: ٨٢

ترجمه: حاصل مطلب اینکه:

۱- احتمال دارد که در این روایت به اعتبار دلالت اقتضا، مقدر؛ در هر یک از امور نه گانه (جمع) آثار باشد و این معنا نسبت به معنای حقیقی از اعتبار (مجازات دیگر) نزدیکتر است.

و احتمال دارد در هر یک از این امور (نه گانه)، مقدر؛ همان اثر ظاهر در آن و مناسب با آن باشد.

و احتمال دارد که، خصوص مؤاخذه در تمام این امور در تقدیر باشد و این معنا (معنای سوم) از معنای اول (به معنای حقیقی) نزدیکتر و از معنای دوم روشن تر است زیرا ظاهراً نسبت رفع به مجموع امور نه گانه به یک نظم می باشد.

پس: هنگامی که از خطاء و فراموشی و ما اکرهوا علیه و ما اضطروا، مؤاخذه بر نفس این امور (نه گانه) اراده شود این معنا در «ما لا يعلمون» نیز واضح و روشن است.

(سخن شیخ در مقام استدراک)

بله از بعضی اخبار صحیح به دست می آید که از امت (در گذشته) خصوص (تنها) مؤاخذه در هر یک از امور نه گانه مرفوع نبوده (یعنی: غیر از آن آثار دیگری هم رفع شده).

در کتاب محاسن، از پدرش از صفوان بن یحیی و بزنتی، همگی از ابو الحسن علیه السلام نقل می کنند:

درباره مردی که مجبور و مستکره به قسم خوردن شده، در نتیجه قسم خورد به طلاق همسر و عتق مملوک و صدقه بودن اموالش، آیا این قسم برای وی الزام آور است؟

امام علیه السلام فرمودند: خیر؛ رسول الله فرمودند که: «از امت من آنچه بر آن اجبار شوند و امری که در توانشان نباشد و امری که از روی خطاء صادر شود برداشته شده است».

بنابراین قسم خوردن به طلاق و عتق و صدقه اگرچه نزد ما (امامیه) و لو در حال اختیار باطل است لکن، استشهاد امام علیه السلام بر عدم لزوم این امور (سه گانه) در صورت اکراه به قسم خوردن، به وسیله حدیث شریف، خود شاهد بارزی است که (رفع) در حدیث مورد بحث (رفع) مختص به خصوص مؤاخذه نمی باشد.

اما حدیث نبوی که در کلام امام علیه السلام (حدیث رفع) حکایت شده است، تنها اختصاص به سه امر از نه امر دارد. لذا ممکن است، رفع غیر مؤاخذه از آثار دیگری احیاناً رفع جمیع آثار به این سه امر اختصاص داشته نه بقیه امور.

خلاصه فرموده شیخ در عبارت (و الحاصل: ان المقدر فی الروایه باعتبار دلالة اقتضاء....) چیست؟

این است که: آنچه امکان دارد در امور نه گانه حدیث مقدر باشد، به دلالت اقتضاء، جمیع الآثار است.

چون که نسبت به معنای حقیقی اقرب از معانی مجازی دیگر است.

بیان مطلب مذکور چیست؟

این است که: آنچه در ظاهر این حدیث مرفوع است، خود امور نه گانه است و حال آنکه این معنا مراد نمی باشد چرا که مستلزم کذب است و درست نیست که بگوییم: مسلمین هرگز خطا نمی کنند، چیزی را فراموش نمی کنند و هکذا....

این مشکل چگونه قابل حل است؟

این گونه که علمای ادب می گویند:

(اذا تعدرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده من الکلام).

بنابراین وقتی اراده معنای حقیقی مستلزم کذب است، مرتکب معنای مجازی می شویم، چرا که در چنین مواردی از دلالت اقتضاء که مقتضایش رفع ید از ظاهر و مقدر نمودن معنای مناسب و مجاز است استفاده می کنیم. همان طور که کلمه (امر) در عبارت (جاء ربک) و کلمه (اهل) در عبارت (و اسأل القریه) مقدراند.

غرض از عبارت (و هو الاقرب اعتبارا... الخ) چیست؟

این است که: جمیع الآثار از نظر معنا از دیگر معانی مجازی (همچون ۱- خصوص مؤاخذه ۲- و یا اثر ظاهر و مناسب هر فقره)، به معنای حقیقی نزدیک تر است.

وجه اقریب این تقدیر از دو تقدیر دیگر چیست؟

این است که: رفع آثار شیء در حکم رفع خود شیء است.

پس: وقتی ظاهر حدیث، رفع نفس امور نه گانه است، می توان آن را بر رفع جمیع الآثار حمل کرد و این مجاز از مجازات دیگر به معنای حقیقی نزدیکتر است.

یعنی: خطا هست، نسیان هست... لکن هیچ اثری بر آن مترتب نیست و وجوبش کالعدم است، و حال آنکه اگر برخی آثار را مقدر بگیریم این اقریب در کار نیست. چرا؟

زیرا تقدیر (برخی آثار) به حسب اعتبار اربعه از رفع نفس امور مذکور است.

پس مراد از عبارت (و ان یكون فی کلّ منها ما هو الاثر الظاهر فیہ الخ) چیست؟

این است که: اگرچه معنای جمیع الآثار از دو معنای مجازی دیگر به معنای حقیق اقرب است اما در

ص: ۸۴

عین حال معنای سوم که رفع خصوص مؤاخذة است از نظر اهل عرف، اقرب از معنای اول و اظهر از معنای دوم است.

وجه این اظهریت به نظر آنها چیست؟

این است که: اگر اثر مناسب هریک در تقدیر گرفته شود، سبب به هم خوردن وحدت سیاق شده و در هر فقره اثری مناسب با خودش و شاید متغایر با اثرات در فقرات دیگر مقدر شود و حال آنکه اگر خصوص مؤاخذة را در تمام فقرات مقدر بگیریم ایراد مزبور پیش نمی آید، و لذا در تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذة بر دو معنای دیگر رجحان می یابد.

حاصل مطلب در (فاذا ارید من الخطاء و النسیان و ما ... الخ) چیست؟

نتیجه مطالب مذکور است مبنی بر اینکه:

چون در خطاء، نسیان ما اگر هوا علیه و ما اضطرّوا الیه، خصوص مؤاخذة را مقدر می گیریم وحدت سیاق حکم می کند که در (ما لا یعلمون) نیز، همین امر، مقدر باشد و لذا این مطلب به ضمیمه آنچه گفتیم که نفس امور مذکوره در حدیث مرفوع است ما را به اینجا می رساند که:

این حدیث به خصوص شبهات موضوعیه اختصاص می یابد و شبهات حکمیّه را نمی توان از آن اراده نمود و لذا استدلال مجتهدین به این حدیث شریف تضعیف شده و از ما نحن فیه بیگانه.

مراد از دلالت اقتضاء در (باعتبار دلالة اقتضاء ...) چیست؟

معنایی است که مقصود و مراد متکلم است و صدق یا صحت کلام، عقلا یا شرعا متوقف بر آن معناست، که در اینجا صدق حدیث پیامبر نیز متوقف بر معنای مقدر مؤاخذة و یا جمیع الآثار و یا اثر مناسب است و الا، کذب لازم آید.

مقسم، دلالت اقتضاء چیست؟

منطوق غیر صریح است که همان مدلول التزامی است.

مگر منطوق غیر صریح و یا مدلول التزامی بر چند قسم است؟

بر سه قسم:

مدلول به دلالت اقتضاء، مدلول به دلالت تنبیه، مدلول به دلالت اشاره.

غرض شیخ در (نعم ینظر من بعض الاخبار الصحیحہ عدم اختصاص ... الخ) چیست؟

استدراک از فرموده قبل است بدین معنا که: تاکنون تلاش در این جهت بود که حدیث مزبور از مسئله مورد بحث بیگانه است، و لکن اگر جمیع الآثار در فقرات حدیث مقدر باشد، می توان در شبهات حکمیّه نیز به این حدیث استدلال نمود.

دلیل بر این استدراک چیست؟

این است که: بنابراین احتمال که جمیع الآثار مقدر باشد معنای حدیث شریف این می شود که:

۱- تمام آثار (ما لا یعلمون)، اعم از مؤاخذه، حرمت و یا رفع شده است.

۲- حرمت ما لا یعلمون هم که حکم باشد (به دلیلی که قبلاً اشاره شد) رفع می شود.

پس: حکمی هم که لا یعلمون است مرفوع است.

و لذا شیخ می فرماید: بله، اگرچه در تقریر قبلی، مرفوع را اختصاص به خصوص مؤاخذه دادم و گفتم که این معنا از نظر عرفی اقرب از معانی دیگر است، ولی با بررسی و روایات، این گونه برای ما ظاهر شد که غیر از مؤاخذه، آثار دیگری نیز به سبب همین حدیث شریف مرفوع است.

اولین دلیل شیخ در اثبات اینکه جمیع الآثار در این حدیث مقدر است، چیست و کیفیت این استظهار چگونه است؟

این است که: از برخی روایات برمی آید که در این موارد نه گانه تنها مؤاخذه از امت اسلامی رفع نشده، بلکه سایر آثار نیز مرتفع گردیده و از جمله این روایات صحیحه ذیل است که صفوان ابن یحیی و ابی نصر بزنطی از محضر امام (رضا) علیه السلام می پرسد که ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله:

مردی را بر طلاق همسرش و آزاد کردن مملوکش و صدقه بودن اموالش مجبور کرده و به او گفتند باید قسم بخوری که همسرت مطلقه، مملوکت آزاد و مالت صدقه است و مرد از ترسش قسم خورد و گفت:

به خدا قسم همسرم مطلقه بوده، مملوکم آزاد و مالم صدقه باشد.

آیا این قسم درست است و زن او مطلقه، مملوکش آزاد و مال او صدقه می شود یا نه؟ به عبارت دیگر:

اگر بعداً مخالفت کرده و شرط را زیر پا بگذارد، این آثار بر او مترتب می شود، یعنی: طلاق و عتاق و صدقه بودن محقق می گردد و یا نه؟

حضرت علیه السلام فرمودند: خیر، این قسم مؤثر نبوده و امور مذکور به دلیل اکراهی بودن واقع نمی شود، چرا که نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند که: از امت من آنچه با اکراه و خطا واقع شود و یا از او امری که در توانش نیست خواسته شود مرفوع است یعنی: عملی که منشأ تحقق آن یکی از امور مزبور باشد ناصحیح و فاسد است.

از کجا شیخ می گوید که این حدیث دلیل است بر اینکه مراد از حدیث رفع، رفع جمیع آثار است؟

از آنجا که از نظر فقهاء امامیه، طلاق، عتق و صدقه با قسم خوردن واقع نمی شوند.

به عبارت دیگر: قسم خوردن بر طلاق، عتاق و صدقه، هر چند در حال اختیار باشد، باطل است تا چه رسد به حال اکراه.

ص: ۸۶

چرا؟

زیرا در تمام عقود و ایقاعات، ایجاب و ایقاع باید منجز باشد و الا اگر معلق باشد باطل است، و حال آنکه ایقاع و ایجاب در اینجا معلق و مشروط است پس باطل است.

ابطال ایقاع از چند راه ممکن است؟

از دو راه: ۱- اینکه معلق باشد ۲- اینکه اکراهی باشد.

امام علیه السلام بطلان ایقاع را در اینجا به کدام وجه معلل ساخته؟

به وجه دوم معلل ساخته که اکراهی است و پس از این تعلیل نیز به حدیث نبوی استشهاد کردند که رفع ما اگر هوا علیه.

پس روشن می شود که: این گونه از آثار هم که وضعی هستند، در صورت اکراه مرفوع اند و اختصاص به خصوص مؤاخذه ندارد.

بنابراین این حدیث شریف قرینه است بر اینکه، مقدر (جمع الآثار) است.

اگر اشکال شود که:

در این حدیث نبوی شریف که امام علیه السلام به آن استشهاد فرمود، تنها در سه فراز از فرازهای نه گانه اش کلمه «رفع» آمده: در اکراه، در غیر مقدور و در خطاء و لکن در بقیه فرازها کلمه رفع نیامده است و لذا اگر کسی بگوید:

شاید تقدیر گرفتن جمیع الآثار و رفع تمام آنها مخصوص به همین سه امر باشد و لکن در بقیه فرازها از جمله (ما لا یعلمون) تنها مؤاخذه مقدر باشد، پس نمی توان از این حدیث به عنوان قرینه استفاده کرد.

پاسخ شما چیست؟

این است که: اشاره دارد به این مطلب که اگر جمیع الآثار در این سه فقره مقدر باشد، به قرینه وحدت سیاق، در بقیه نیز همین جمیع الآثار مقدر است.

پس می تواند، قرینیت داشته باشد و مقصود از «فتأمل» هم در متن همین مطلب فوق است.

ص: ۸۷

متن: و مما يؤيد اراده العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعه من خواص امه النبي صلى الله عليه وآله، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الامور، من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بامه النبي صلى الله عليه وآله على ما يظهر من الروايه، والقول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع وإن لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام.

لكن الذي يهون الأمر في الروايه جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا، فإن موارد الإشكال فيها- وهي الخطأ و النسيان و ما لا يطاق و ما اضطرّوا إليه- هي بعينها ما استوهبها النبي صلى الله عليه وآله من ربه- جل ذكره- ليله المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه صلى الله عليه وآله في القرآن بقوله تعالى:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِضْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا (١).

والذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق، فإن الخطأ و النسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، و كذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، و كذا في التكليف الشاق الناشئ عن اختيار المكلف. و المراد ب «ما لا يطاق» في الروايه هو ما لا يتحمل في العاده، لا ما لا يقدر عليه أصلا، كالطيران في الهواء، و أما في الآيه فلا يبعد أن يراد به العذاب و العقوبه، فمعنى لا تُحْمَلْنَا ما لا طاقه لنا به (٢): لا تورّد علينا ما لا نطقه من العقوبه.

و بالجمله، فتأييد إرادته رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا.

ص: ٨٨

١- البقره: ٢٨٦.

٢- البقره: ٢٨٦.

ترجمه: از جمله آنچه اراده تمام آثار را در حدیث تأیید می کند، آشکار شدن رفع هریک از امور نه گانه از خواص امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است. پس اگر رفع صرفاً به مؤاخذه اختصاص داده شود، امر در بسیاری از این امور مشکل می شود، زیرا که عقل در حکم، به قبح مؤاخذه بر این امور مستقل است.

پس (رفع عقاب و مؤاخذه) بنا بر آنچه از ظاهر روایت آشکار می شود اختصاص به امت پیامبر ندارد و قائل شدن به اینکه اختصاص (رفع مؤاخذه) به این امت به اعتبار مجموع است، هرچند (عبارت) رفع هریک (از این امور) به تنهایی مختص به این امت نمی باشد، دور از معنای صحیح کلام است.

(تسهیل اشکال توسط شیخ)

ولی آنچه اشکال را در روایت آسان می کند، جاری بودن این اشکال در کتاب عزیز است، چرا که موارد اشکال در حدیث مزبور یعنی: خطا، نسیان، ما لا یطاق و ما اضطرّوا الیه بعینه همان چیزهایی هستند که پیامبر صلی الله علیه و آله در شب معراج، رفع مؤاخذه آنها را بنا بر آنچه خدای تعالی در قرآن کریم حکایت فرموده، از پروردگارش درخواست نموده است، چنانچه می فرماید: (بار خدایا اگر ما نسیان و یا خطا کردیم مجازاتمان نفرما، بار خدایا امری را که در قدرتمان نیست بر ما حمل مکن، آن طور که بر کسانی که قبل از ما بودند حمل نمودی).

(پاسخ اشکال)

پاسخی که اصل اشکال به حدیث و آیه را، از ریشه برطرف می سازد، جلوگیری از حکم عقل است به قبح مؤاخذه بر این امور در تمامی صدر و حالات، استقلالاً. زیرا مؤاخذه بر خطا و نسیانی که از ترک تحفظ (شخص) ناشی شده است قبیح نیست و این چنین است مؤاخذه بر ارتکاب فعلی که از روی جهل و نادانی با توانایی فرد مکلف از احتیاط صورت می پذیرد. چنانچه در تکلیف سخت و طاقت فرسای ناشی از اختیار خود مکلف، امر به همین منوال است (و عقل این عقاب را تخطئه نمی کند).

و مراد از (ما لا یطاق) در این روایت، امری است که عاده قابل تحمّل نمی باشد، آنکه اصلاً قادر بر آن نباشد (تا عقل، مؤاخذه بر آن را قبیح بداند) مثل پرواز در فضا. و اما مراد از (ما لا یطاق) در آیه شریفه بعید نیست که عذاب و عقاب اخروی از آن اراده شده باشد، لذا معنای (لا تحملنا ما لا طاقه لنا به) عبارتست از اینکه: خدایا، عذابی که طاقتش را نداریم بر ما وارد مکن.

حاصل سخن اینکه: اشکال مذکور و تقبیح مؤاخذه بر امور یادشده را توسط عقل، نمی توان منشا اشکال در تقدیر خصوص مؤاخذه در حدیث قرار داده و به قرینه آن جمیع آثار را مرفوع دانست.

مراد از عبارت (و مما يؤيد اراده العموم ظهور کون رفع ... الخ) چیست؟

بیان دومین دلیل و مؤید است بر مقدر بودن جمیع الآثار در روایت رفع و آن عبارتست از اینکه:

حدیث رفع در مقام امتنان بر امت اسلام است، و نه در امت های قبل لذا فرموده: این امور نه گانه، از امت اسلامی برداشته شده است.

حال ورود حدیث در مقام امتنان خود قرینه است بر مقدر گرفتن جمیع الآثار، نه در تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه، چرا که اگر خصوص مؤاخذه مرفوع باشد، بسیاری از فرازهای حدیث مبتلا به اشکال می شود.

فی المثل ما لا یطیقون، ما لا یعلمون، ما اضطرّوا، خطاء و نسیان و ... از اموری هستند که اگر مکلف، موردی از این امور را مرتکب شد، عقابش عقلا قبیح است.

پس این امتنان نمی تواند در خصوص مؤاخذه باشد، چرا که در شش فراز اول حدیث هر عقل مستقلى حکم به قبح مؤاخذه در این امور می کند، چه در امت ما و چه در دیگر امتها.

پس رفع عقاب به شخصی دون شخص دیگر اختصاص نداشته و نمی توان آن را مختص به این امت دانست و لذا برای رعایت حدیث مجبوریم که جمیع الآثار را چه در مؤاخذه و چه در غیر مؤاخذه مرفوع بدانیم.

اگر کسی در توجیه تقدیر خصوص مؤاخذه بگوید، بله رفع مؤاخذه از هر یک از این امور اختصاص به امت اسلام ندارد و در امت های گذشته نیز برخی از این امور مرفوع بوده است، لکن در هیچ یک از این امتها مجموع نه چیز مرفوع نبوده و رفع نه چیز به لحاظ مجموع من حیث المجموع اختصاص به مسلمانان دارد و از خواص امت اسلامی است.

پس با رفع مجموع این امور از امت اسلامی امتنان حاصل می شود و بین تقدیر خصوص مؤاخذه با مقام امتنان حدیث تهافتی نبوده و این دو قابل جمع اند چه پاسخ داده می شود؟

این سخن به معنای دور شدن از حق است چرا که:

اولاً: ورود حدیث در مقام امتنان است و اقتضای امتنان این است که: جمیع آثار از هر یک از امور نه گانه مرفوع باشد و نه خصوص مؤاخذه بر مجموع آنها و از مجموع امت.

ثانیا: اراده کردن عموم مجموعی از روایت مزبور، خلاف ظاهر است و نمی توان بدون قرینه حدیث را بر چنین عمومی حمل نمود، و حال آنکه حمل حدیث به عموم استغراقی به اعتبار ظهورش نیازی به قرینه ندارد.

حاصل مطلب در (لكن الذى يهون الامر فى الزوايه ... الخ) چیست؟

بیان دیگری از شیخ است به صورت یک جواب نقصی در عدم قبول اشکال مزبور مبنی بر اینکه: این اشکال اختصاص به روایت ندارد، بلکه مشترک الورد میان روایت و آیه است.

منظور شیخ از مطالب اخیر چیست؟

این است که: به نقل قرآن کریم، برخی از امور مرفوعه در حدیث در شب معراج توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با این سخن خواسته شده که:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا.

و خدای تعالی نیز منت گذاشته و امور خواسته شده را بخشید.

حال، همان اشکالی که در حدیث هست، در اینجا نیز وجود دارد یعنی: گفته می شود که این امتنان نیست، چرا که عقل می گوید: خطاء، نسیان، ما لا يعلمون و مؤاخذه ندارد و در این مورد تفاوتی میان امت اسلامی و غیر اسلامی وجود ندارد.

چرا که مؤاخذه این امور قبیح است، و قبیح نیز از مولای حکم صادر نمی شود.

پس غرض از عبارت (و الذى يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبیح ... الخ) چیست؟

پاسخی حلّی است از جانب شیخ که هم ریشه اشکال را از بن می کند و هم مؤید دوم را باطل می کند.

بیان این پاسخ حلّی چگونه است؟

می گوید: عقل نمی تواند مستقلاً و به طور مطلق، بدون تفصیل حکم به قبح مؤاخذه بر این امور مطرح شده در آیه و روایت کند زیرا:

۱- در برخی از صور مؤاخذه عقلاً قبیح است.

مثل خطا و نسیانی که ناشی از ترک تحفظ یعنی: بی مبالاتی و عدم اهتمام مکلف نباشد. و مثل ما لا يعلمونی که احتیاط در آن ممکن نبوده مثل دوران بین المحذورین.

و مثل تکلیف شاقی که سختی و مشقت آن ناشی از تقصیر خود مکلف نیست.

۲- و در برخی از صور مؤاخذه عقلاً قبیح نیست.

مثل: مؤاخذه بر خطاء و نسیانی که از بی مبالاتی و عدم رعایت مکلف است.

و مثل ما لا- یعلمونی که احتیاط در آن ممکن بوده، لکن او خود رعایت ننموده و مثل تکلیف شاقی که سختی آن ناشی از تقصیر خود مکلف است.

بنابراین تقبیح عقل از مؤاخذه در برخی موارد صحیح و در برخی مواضع غیر صحیح است چرا که گاهی

ص: ۹۱

سبب هریک از خطا و سهو و نسیان خود مکلف است، چون با اختیار و از روی عمد به حدوث آنها اقدام می کند.

فی المثل آنجا که باید خود را در برابر برخی از اطعمه و اشربه حرام، حفظ کند از روی علم و اختیار به خوردن آنها اقدام می کند.

حال، مجازات چه طبیعی باشد، چه قراردادی باشد و چه عینی، حق اوست.

نتیجه حاصله از این مطلب چیست؟

این است که بگوییم:

۱- مؤاخذه بر تمام این صور از امت اسلامی رفع شده و چنین چیزی از اختصاصات امت مرحومه است.

۲- عقل، مستقل به قبح در تمام صور نمی باشد تا اینکه مختص نباشد.

پس: مؤید دوم (که عدم تقدیر جمیع الآثار یلزم الاشکال) ناصحیح و مؤید اول درست است.

به عبارت دیگر: با این تقریر اثبات شد که با اشکال یادشده نمی توان تقدیر خصوص مؤاخذه را تضعیف و مقدر بودن جمیع آثار را تأیید نمود.

لکن در جمع مباحث و با فرض مقدر بودن جمیع الآثار این معنا برمی آید که:

حدیث مزبور به درد شبهات حکمیّه نیز می خورد.

ص: ۹۲

متن: ۱- و اضعف منه وهن اراده العموم بلزوم كثره الاضمار، و قلّه الاضمار اولی.

و هو كما ترى و ان ذكره بعض الفحول(۱) و لعله اراد بذلك انّ المتیقن رفع المؤاخذه و رفع ما عداه يحتاج الى دليل قطعی. و فيه أنّه انما يحسن الرجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الزوايه لا لاثبات ظهورها في رفع المؤاخذه.

الّا ان يراد اثبات ظهورها من حيث انّ حملها على خصوص المؤاخذه يوجب عدم التخصيص في عموم الادله المثبتة لآثار تلك الامور و حملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الادله مبين لتلك الزوايه، فانّ المخصّص اذا كان مجملا من جهة تردده بين ما يوجب كثره الخارج و بين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبه الى التخصيص المشكوك فيه مبينا لا جماله فتأمل.

۲- و اضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل اكثرها حيث أنّها لا يرتفع بالخطاء و النسيان و اخواتهما و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الزوايه كما هو حقّه:

فاعلم أنّه اذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، اذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطاء و الشبهو من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفاره المترتب على قتل الخطاء و وجوب سجدة الشبهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء و ليس المراد ايضا رفع الآثار المترتبة على الشىء بوصف عدم الخطاء مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعليه كذا، لأنّ هذا الاثر يرتفع بنفسه في صورته الخطاء، بل المراد انّ الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطاء و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل اذا صدر عن خطاء.

ترجمه:

(مقاله علامه حلی در تقدیر گرفتن جمیع آثار)

۱- ضعیف تر از مؤید قبلی (در رابطه با تقدیر جمیع الآثار)، اراده جمیع آثار است که مستلزم کثرت اضمار و تقدیر است، در حالی که قلت اضمار (از کثرتش) سزاوارتر است.

این رأی اگرچه رأی برخی فحول و بزرگان است، لکن چنانکه مشاهده می کنی قابل مناقشه است.

توجیه شیخ از رأی مذکور

شاید مراد ایشان (مرحوم حلی) از اراده جمیع الآثار این باشد که:

ص: ۹۳

۱- هو العلامة الحلی علی ما حکاه عند السيد العاملي في مفتاح الكرامه: ج ۲ ص ۱۶۱ س ۸.

رفع خصوص مؤاخذه، قطعی و متیقن است و رفع دیگر آثار نیازمند به دلیل قطعی است (پس به قدر متیقن اخذ و مشکوک را طرد)

اعلام ضعف این توجیه

امّا در توجیه مذکور، رجوع به قدر متیقن، پس از اذعان و اعتراف به اجمال روایت (از حیث مقدار تخصیصی که وارد می‌سازد) نیکوست (چرا که ادله دیگر که آثاری را ثابت نموده این اجمال را مرتفع ساخته و آن را در خصوص مؤاخذه که مقدار قطعی است ظاهر می‌کنند). نه به خاطر اثبات ظهور این روایت در رفع مؤاخذه.

مگر اینکه، اثبات ظهور این روایت (از جهت حملش بر خصوص مؤاخذه) اراده شود، از این حیث که حمل روایت بر رفع خصوص مؤاخذه موجب عدم ورود تخصیص در عموم ادله ای است که اثبات کننده آثار آن امورند، و حال آنکه حمل روایت بر عموم (جمع آثار) موجب این تخصیص در ادله مثبت می‌شود، پس (در مقام تردید میان دو حمل مذکور می‌گوییم عموم آن ادله (اثبات کننده آثار) مبین این روایت (رفع) اند، (که اجمالش را مرتفع و آن را در خصوص مؤاخذه ظاهر می‌کنند)، چونکه، مخصص وقتی از جهت مردّد بودنش میان کثرت مخصصات و قلت آنها مجمل گردید، عموم عام نسبت به مقدار تخصیص مشکوک، مبین اجمال آن است و میزان تخصیص را در خصوص متیقن قرار می‌دهد، و لذا (افراد مشکوک التخصیص در عام داخل می‌شوند و نه در مخصص).

۲- و ضعیف تر از توهم مذکور، توهم و ترس از (مقدّر گرفتن) عموم است، زیرا لازمه آن (جمع آثار) تخصیص اکثر آثار (از این مقدّر) است، بلکه اکثر آن آثار (از این مقدّر) خارج می‌شوند، زیرا که بسیاری از آثار، نه تنها به واسطه خطا و نسیان و نظائر آن دو رفع نمی‌شوند، بلکه این امور مثبت آن آثار است و این تقدیر ناشی از دست نیافتن به معنای حقیقی روایت است. پس: بدان وقتی بنا گذاریم که (مراد از مرفوع) جمع الآثار است (نه خصوص مؤاخذه)، نه آن آثاری است که بر نفس این عنوانات مترتب است، زیرا رفع آثار شرعیّه ای که بر خطا و سهو، به اعتبار عنوان بود نشان مترتب است توسط این حدیث (رفع) عاقلانه نیست مثل: وجوب كفاره ای که بر قتل خطایی مترتب است، و یا وجوب دو سجده سهو که در مورد نسیان برخی از اجزاء نماز جعل شده، و همچنین آثاری که بر موضوعی به وصف عدم الخطاء جعل شده مراد نمی‌باشد مثل: این سخن شارع که کسی که روزه اش را عمدًا افطار کند، فلان مطلب برعهده اوست، زیرا که این اثر در مورد خطاء خودبه خود مرتفع است و به حدیث رفع نیاز ندارد. پس: مراد (از آثار مرفوع) آثاری است که بر نفس فعل بدون شرط خطاء و عمد مترتب است (یعنی: فعلی که به طور لا بشرط از خطا و عمد دارای اثر کذایی است) و شارع اثر فعلی را که از روی خطا انجام شده رفع نموده است.

مرجع ضمائر:

و هو كما ترى- وهن اراده العموم اضعف منه- مؤيد اراده مرجع ضمير در الرجوع اليه- متيقن و حملها فيها- روایت و ادله آنها لا- يرتفع- آثار و هو ناش الوهن المذكور المراد بها- الآثار بنفسه- عمد ذكره- لزوم الكثرة و فيه أنه أنما- توجيه مذکور حملها على خصوص- روایت بل اكثرها- آثار اخواتها- نظائر خطأ و احسان و مرجع ضمير در حقّه- معنا حيث هي- العنوانات قد رفعها- الآثار

غرض شيخ در اين مبحث چیست؟

اين است كه:

همان طور كه در تقرير گذشته اثبات نمود كه اشكال يادشده نمی تواند، تقدير خصوص مؤاخذه را تضعيف کرده و مقدر بودن جميع آثار را تأييد نمايد.

همان طور در اينجا سخن کسانی را كه در طی آن، رفع خصوص مؤاخذه را تأييد کرده اند تضعيف و به آن ملتزم نمی شود.

از طرف ديگر در اين مبحث دلایلی را ارائه می کنند كه در تقدير گرفتن جميع الآثار موهون است و بايد خصوص مؤاخذه را در تقدير گرفت كه حاصل اين مطلب اين است كه: حديث مزبور مخصوص شبهات موضوعيه است.

لكن پس از بررسی و نقد اين دلایل و موهونات، نتیجه می گیرد كه آنچه مقدر است جميع الآثار است و حديث مزبور به درد شبهات حكميه می خورد.

مراد از عبارت (و اضعف منه وهن اراده العموم بلزوم كثره ... الخ) چیست؟

بررسی اولین موهون یعنی: نظر علامه حلی رحمه الله است كه فرموده است:

چون تقدير جميع آثار مستلزم كثره اضمار است بايد به تقدير خصوص مؤاخذه اكتفاء نمود. زیرا در دوران میان قلت اضمار و كثره آن، قاعدتا قلت اضمار را ترجیح می دهند.

منظور از اينكه تقدير الآثار مستلزم كثره اضمار است چیست با ذكر مثال تبیین كنيد؟

یعنی: بايد الفاظ و كلمات فراوانی را در تقدير بگيريم و في المثل بگويم:

رفع المؤاخذه و الضمان و القصاص و الحد و التعزير و هكذا

مراد از اینکه اگر خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم، مستلزم قلت اضرار است چیست با ذکر مثال تبیین کنید؟

یعنی: تنها یک کلمه را در تقدیر گرفته و فی المثل می گوئیم: رفع المؤاخذه.

چرا در دوران امر میان کثرت اضرار و قلت اضرار قلت اضرار اولویت دارد؟

زیرا که اصل اضرار و تقدیر گرفتن خلاف اصل است و اصل عدم التقدير است.

پس چرا علامه در دوران مذکور، قلت اضرار را برگزیده است؟

زیرا در ما نحن فیه، به حکم دلالت اقتضاء ناگزیر از تقدیر گرفتن هستیم. به عبارت دیگر:

۱- تقدیر ضرورت داشته، و آنجا که ضرورت است، تتقدّر بقدرها.

۲- تقدیر گرفتن در اینجا خصوص مؤاخذه است و نه بیشتر.

پس: وجهی برای مقدر بودن جمیع الآثار وجود ندارد.

مراد از (و هو كما ترى و ان ذكره بعض الفحول و لعله ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به مقاله مرحوم علامه مبنی بر اینکه:

این نظر و لو از قهرمانی مثل علامه صادر شده است، ولی باطل است چونکه قائلین به تقدیر جمیع آثار هریک از آثار (و مصادیق خارجی) را به طور مفصل و علی حده در تقدیر نمی گیرند، تا کثرت اضرار لازم آید، بلکه در این فرض، مثل فرض تقدیر خصوص مؤاخذه یک کلمه را بیشتر در تقدیر نمی گیرند، و آن کلمه (آثار) است.

یعنی چه بگوئیم: رفع المؤاخذه و چه بگوئیم: رفع آثار الخطاء، که در هر دو لفظ واحدی مقدر است یعنی نمی گوئیم تقدیر حدیث این چنین است که:

رفع عن امتی، المؤاخذه عن الفعل الصادر عن الخطاء و النسیان، و رفع وجوب الاعاده فی الوقت و لزوم القضاء فی خارجه، و رفع الضمان و الغرامه و ...

بلکه، همچون فرض تقدیر خصوص مؤاخذه، یک کلمه را بیشتر مقدر نمی گیریم و آن، جمیع الآثار است در نتیجه: وقتی اضرار متعدد نباشد، دوران میان قلت و کثرت موضوعیت پیدا نمی کند تا بگوئیم قلت اضرار بر تعددش مقدم است.

پس این استدلال علامه، ناتمام است.

شیخ در توجیه نظر علامه چه می فرماید؟

می فرماید ما دو نوع کثرت اضمار داریم: ۱- کثرت اضمار لفظی ۲- کثرت اضمار معنوی اما کثرت

ص: ۹۶

اضمار لفظی موردی است که در ادبیات و مسائل نحوی مطرح است و از آن بحث می شود در این اضمار کاری با معنا ندارد، بلکه تنها سخن از این است که در کجا اضمار الفاظ بیشتر و در کجا کمتر است.

و اما کثرت اضمار معنوی که در مباحث اصولی مطرح است و مراد از کثرت و قلت اضمار معنی در اصول این است که: آن قدر متیقنی که بلاشک است، تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذه است.

أما:

۱- تقدیر گرفتن ما عدای خصوص مؤاخذه و رفع آن به وسیله حدیث رفع، مشکوک است.

۲- دو دلیل و شاهد مذکور در بحث قبلی هم قطعی نبود.

در نتیجه: به قدر متیقن اخذ می کنیم که در تمام احتمالات وجود دارد.

سپس می گوید: شاید مراد علامه، رفع خصوص مؤاخذه قطعی و متیقن است.

مراد از عبارت (و فيه أنه إنما يحسن الرجوع اليه بعد ... الخ) چیست؟

تضعیف توجیه مزبور است توسط خود شیخ مبنی بر اینکه: توجیه مزبور قابل التزام نیست و بعید است که مراد علامه نیز این باشد، چون که در مواردی به قدر متیقن رجوع می شود که دلیل مجمل باشد مثل ادله لبی، همچون اجماع و سیره (در صورتی که حجّت باشند).

و حال آنکه در ادله لفظیه، علی الخصوص در حدیثی همچون حدیث رفع که خود علامه می گوید ظهور در رفع مؤاخذه دارد، چگونه می توان برای اثباتش به قدر متیقن استدلال نمود.

بنابراین منظور علامه از کثرت اضمار، آن معنای اصولی نیست، بلکه همان مطلب نحوی است که اصلاً قابل تمسک نیست.

پس مراد از (الآن یراء اثبات ظهورها من حیث ... الخ) چیست؟

اشاره دارد به توجیه دوم شیخ از طرف علامه و حاصل آن توجیه این است که گفته شود که:

علامه به دنبال اثبات ظهور روایت در تقدیر خصوص مؤاخذه است، چرا که: در حدیث رفع امر دائر است بین قلت تخصیص و کثرت آن، بدیهی است که قلت تخصیص اولی از کثرت آن است. پس حدیث ظهور در تقدیر خصوص مؤاخذه است.

بیان توجیه مذکور چگونه است؟

مراد شیخ این است که: از جانب شارع ادله ای وارد شده که آثاری را برای موارد حدیث مثل خطاء، نسیان، سهو و جهل اثبات نموده است فی المثل:

۱- در مورد خطا گفته می شود: اگر کسی شخصی را از روی خطا به قتل برساند، هم باید كفاره بدهد و هم ديه.

ص: ۹۷

۲- در مورد نسیان گفته می شود:

اگر جزئی از اجزاء نماز را به جا نیاورد، باید آن را با دو سجده سهو جبران کند.

۳- و در مورد سهو و جهل گفته می شود: اگر عملی را از روی جهل و سهو مرتکب شود باید آن را تدارک نماید.

حال با لحاظ این ادله می گوئیم:

اگر حدیث رفع نسبت به این ادله تنها مؤاخذه را تخصیص دهد و خصوص آن را خارج کند تنها یک تخصیص به ادله مذکور وارد شده، و حال آنکه اگر غیر از مؤاخذه آثار دیگری همچون قضا، كفاره، سجده سهو و وجوب تدارک و دیگر از آثار را خارج نماید تخصیص بیشتری در ادله واقعیه لازم آید.

اما در دوران بین قلت تخصیص و کثرت آنکه قلت تخصیص ترجیح داده می شود، باید در مورد بحث به تقدیر خصوص مؤاخذه اکتفا شود.

به عبارت دیگر: وقتی حدیث رفع که مخصیص ادله ای است که آثاری را ثابت نموده اند، از حیث مقدار تخصیصی که وارد می سازد مجمل باشد، عموم عام (یعنی: ادله مزبور) این اجمال را مرتفع ساخته و آن را ظاهر در خصوص مؤاخذه که مقدار قطعی و حتمی است، قرار می دهد.

بحث فوق را با ذکر مثالی بیان کنید؟

فی المثل: اگر مولی به بنده اش امر کند که: اکرم العلماء الا ابیض.

و مفروض ما این باشد که (ابیض) مردّد است بین اینکه افرادش کثیر بوده و یا اینکه قلیل باشد در صورتی که:

۱- (ابیض) علم باشد، مراد از آن یک فرد است، در نتیجه: یک تخصیص به (العلماء) بیشتر وارد نمی شود.

۲- اگر مراد از (ابیض) معنای وصفی باشد، افرادش بیشتر و در نتیجه: دایره تخصیص بیشتر می شود.

اما: اگر ابیض مردّد بوده و ندانیم معنای علمی از آن اراده شده و یا وصفی، قاعده این است که: به عموم عام رجوع کرده و ظهورش در عموم را رافع اجمال مخصص قرار می دهیم و می گوئیم:

خصوص ابیض علمی خارج و ما بقی در تحت عموم داخل هستند. بدین ترتیب ابیض ظهور در فرد خاص پیدا می کند.

مراد از (فتأمل) در پایان متن چیست؟

اشاره به این است که: این گونه موارد را باید در مباحث الفاظ بحث کرد که:

۱- اگر اجمال مخصص از ناحیه تردّد آن ما بین دو فرد یا چند فرد متباین باشد، اجمال خاصّ به عام

ص: ۹۸

سرایت می کند و آن را مجمل می سازد.

۲- و اگر از ناحیه تردّد آن میان قلیل و کثیر باشد، آیا اجمال خاصّ سبب اجمال عام می شود، و یا ظهور عام مبین اجمال خاصّ، مطلب مسلم و قطعی نیست.

حاصل مطلب در عبارت (و اضعف من الوهن المذكور وهن العموم الخ) چیست؟

تبیین و طرح سوّمین موهن است و حاصل این توهم این است که:

مقدّر گرفتن جمیع الآثار در حدیث رفع، مستلزم تخصیص کثیر و بلکه اکثر در خود این حدیث است چرا که بسیاری از آثار می باشد که نه تنها به واسطه خطاء و نسیان و امثال این دو رفع نمی شوند، بلکه اساساً نفس این امور مثبت آنها می باشد فی المثل:

۱- اگر کسی جزئی از نمازش را فراموش نماید، در صورتی که این جزء از اجزائی باشد که قضا دارد، مثل: تشهد و یا سجده فراموش شده، هم باید قضا نماید و هم سجده سهو بجا آورد.

۲- و یا در باب خطا، قتل خطائی دیه دارد.

۳- و یا در ما لا یعلمون، اگر کسی در نمازهای چهار رکعتی شک کند، باید نماز احتیاط بخواند در هیچ یک از مسائل مزبور اثر مرفوع نیست.

پس: تقدیر گرفتن جمیع الآثار مستلزم تخصیص اکثر در خود حدیث است و تخصیص کثیر قبیح است تا چه رسد به اکثر و فعل قبیح (تقدیر جمیع الآثار) از حکیم سر نمی زند. پس خصوص مؤاخذه مقدّر است.

پس مراد از (فاعلم أنّه اذا بنینا علی عموم الآثار فلیس المراد بها الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است در برابر توهم فوق، که آن را ناشی از عدم درک درست معنای حدیث می داند و لذا: در تضعیف آن و بیان معنای صحیح حدیث می فرماید که:

اگر بنا بگذاریم که مراد از مرفوع، جمیع الآثار است و نه خصوص مؤاخذه، باید بدانیم که آثار و لوازم شرعیه ای که بر افعال ما مترتب می شوند به سه قسم اند:

۱- آثار شرعیه ای که به شرط شیء (یعنی: به شرط حروف) بر افعال ما مترتب و جعل می شوند یعنی به شرط خطا و نسیان و فی المثل:

۱- وجوب کفاره که مترتب می شود بر قتل که خطایی باشد.

۲- دو سجده سهو که مترتب می شود بر نسیان برخی از اجزاء غیر رکنی در نماز، و هکذا حال این آثار مشمول حدیث رفع نمی شوند، چون مشمول حدیث نسبت به این آثار موجب تناقض می شود چرا که:

از یک طرف دلیل می گوید: این آثار عنه الخطأ بار می شوند، از طرف دیگر حدیث رفع بگوید: این آثار

ص: ۹۹

عند الخطأ رفع می شود به عبارت دیگر معقول نیست که گفته شود:

۱- وجوب كفارة که در مورد خطا جعل شده، در صورت حدوث قتل خطایی مرفوع است.

۲- و یا دو سجده سهو که در صورت نسیان برخی از اجزاء غیر رکنی واجب می گردد، در صورت عروض نسیان مرفوع است.

لذا چون سخنی که در موهن سوم آمده از این قسم است، حدیث رفع را با آن کاری نمی باشد.

۲- آثاری که به شرط لا هستند یعنی: جعل و تشریعیشان در موردی است که از عناوین نه گانه نباشند، به عبارت دیگر:

آثاری شرعیته ای که به شرط لا بر افعال ما مترتب می شوند یعنی: به شرط اینکه از روی خطا و نسیان نباشند، بلکه به شرط تعمّد و توجه و علم، این آثار بر فعل ما مترتب می شود.

فی المثل: ۱- روایت می گوید: من تعمّد الإفطار فعلیه کذا ...

۲- آیه شریفه می فرماید: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ وَ هَكَذَا ...

در نتیجه: اثبات این آثار مقید به عمد است، پس حدیث رفع شامل این آثار نمی شود چرا؟

چون که موضوع این دسته از آثار، فعل عمدی است و تا موضوع هست، حکم نیز هست و لذا:

اگر موضوع (که عمد و علم است) از میان برود، حکم نیز برداشته شده و از میان می رود. در نتیجه نیازی به رفع الحکم با حدیث رفع هم ندارد.

۳- آثاری که لا بشرطاند یعنی: ترتب آنها بر افعال ما به نحو لا بشرط است به عبارت دیگر:

تشریعیشان بر افعال ما بدون در نظر گرفتن این عناوین نه گانه در حدیث است یعنی: با قطع نظر از حدوث نسیان، خطا و عمد بر افعال ما مترتب می شوند.

فی المثل: ۱- دلیل می گوید: الزانیه و الزانی فاجلدوا کلّ واحد

حدیث رفع می گوید: اگر یکی از زانیه و زانی مکره (و مجبور) شد، حدّ ندارد.

۲- دلیل می گوید: شارب خمر را هشتاد تازیانه بزنید.

حدیث رفع می گوید: اگر شارب، جاهل به خمر باشد، تازیانه ندارد.

بنابراین اگر جمیع الآثار را مرفوع بگیریم تنها یک قسم از آثار که همان قسم اول است مرفوع می شود در نتیجه موهن سوم نیز

باطل است.

حاصل مطلب چه شد؟

۱- کیفیت استدلال بیان شد.

۲- احتمالات بررسی گردید.

ص: ۱۰۰

۳- تقدیر جمیع الآثار تأیید شد.

۴- حدیث رفع به درد شبهات حکمیّه نیز می خورد.

نظر شما پیرامون احتمالات سه گانه مزبور در بیانات شیخ چیست؟

این است که: احتمالات مذکور خلاف اصل هستند، چرا که اصل، عدم تقدیر است. یعنی: آنگاه که نتوانیم لفظ را بر معنای ظاهری آن حمل کنیم، نیازمند به تقدیر می شویم، و حال آنکه در خصوص (ما لا یعلمون) نیازمند تقدیر نیستیم، چرا که می توانیم (ماء موصوله) را به معنای حکم بگیریم تا معنای آن عبارت باشد از (رفع الحکم الواقعی الذی لا یعلمون رفعا ظاهریا).

آنگاه حکم را اعم از حکم کلی و جزئی بگیریم تا شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه هر دو بشود و مطلوب اصلی ما که شبهات حکمیّه است ثابت شود، در نتیجه وقتی حکمی ظاهرا رفع شود عقاب ندارد، و لذا حدیث مورد بحث کاملا مثبت اصل براءت است. آن هم به نحوی که هم شامل شبهات حکمیّه می شود، هم شامل شبهات موضوعیه، هم احکام تکلیفیه را در بر می گیرد، هم تکالیف وضعیه را.

ص: ۱۰۱

متن: ١- ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعيه التي وضعها الشارع، لانها القابله للارتفاع برفعه و اما ما لم يكن بجعله من الآثار العقليه و العاديه فلا تدلّ الزوايه على رفعها و لا رفع الآثار المجعوله المترتبه عليها.

٢- ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له، فيعمّ الدّفْع و لو بان يوجّه التّكليف على وجه يخصّ بالعامد و سيّجى ء بيانه.

٣- ما ذكرت يخرج اثر التّكليف فيما لا يعلمون عن مورد الزوايه، لأنّ استحقاق العقاب اثر عقليّ له مع أنّه متفرّع على المخالفه بقيد العمد، اذ مناطه اعنى المعصيه لا يتحقّق الّا بذلك و اما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه. و الحاصل أنّه ليس فيما لا يعلمون اثر مجعول من الشارع، مترتب على الفعل لا بقيد العلم و الجهل حتّى يحكم الشارع بارتفاعه مع الجهل.

٤- قد عرفت انّ المراد برفع التّكليف عدم توجيهه الى المكلف مع قيام المقتضى له سواء كان هناك دليل يثبته لو لا الرفع ام لا.

فالرفع هنا نظير رفع الحرج فى الشّريعه و حينئذ، فاذا فرضنا أنّه لا يقبح فى العقل ان يوجّه التّكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورته الشّكّ فيه فلم يفعل و لم يوجب تحصيل العلم و لو بالاحتياط و وجّه التّكليف على وجه يختصّ بالعالم تسهيلا على المكلف كفى فى صدق الرفع و هكذا الكلام فى الخطاء و النّسيان، فلا يشترط فى تحقّق الرفع وجود دليل يثبت التّكليف فى حال العمد و غيره. نعم: لو قبح عقلا- المؤاخذه على التّرك كما فى الغافل الغير المتمكّن من الاحتياط لم يكن فى حقّه رفع اصلا، اذ ليس من شأنه ان يوجّه التّكليف اليه و حينئذ فنقول: معنى رفع اثر التّحريم فيما لا- يعلمون عدم ايجاب الاحتياط و التّحفظ فيه حتّى يلزمه ترتّب العقاب اذا افضى ترك التّحفظ الى الوقوع فى الحرام الواقعى. و كذلك الكلام فى رفع اثر النّسيان و الخصاء، فانّ مراجعته الى عدم ايجاب التّحفظ عليه و الّا فليس فى التّكاليف ما يعمّ صورته النّسيان، لقبح تكليف الغافل.

(مراد از آثار مجعوله شرعیه)

۱- سپس بدان که، مراد از این آثار (رفع شده)، تنها آثار جعل شده ای است که شارع آنها را وضع نمود، زیرا تنها این آثارند که به واسطه رفع شارع قابل رفع شدن هستند.

و اما آثار عقلیه و عادیه ای که مستند به جعل و وضع شارع نمی باشند. این روایت دلالت بر رفع آنها و آثار مجعوله ای که بر آنها مترتب است، ندارد.

۲- سپس بدان که، مراد از (رفع) معنایی است که شامل عدم تکلیف و نفی آن است به شرط وجود مقتضی برای (ثبوت) آن بدین خاطر رفع (در اینجا) اعم از دفع است و لو به این باشد که تکلیف (از بدو امر) متوجه عالمین شده بر وجهی که صرفاً اختصاص به عامدین داشته باشد و به زودی بیان آن خواهد آمد.

(اشکال)

۳- اگر بگوییم؛ آنچه ذکر نمودید، اثر تکلیف را در (ما لا یعلمون) از مورد روایت خارج می کند زیرا که؛ استحقاق عقاب یک اثر عقلی است که بر مخالفت به قید عمد مترتب است، زیرا ملاک عقاب یعنی معصیت محقق نمی شود مگر به واسطه عمد. و اما نفس مؤاخذه نیز از آثار مجعوله شرعیه نیست.

حاصل کلام اینکه، در مورد (ما لا یعلمون) اثری که از جانب شارع جعل شده و بدون قید علم و جهل بر فعل مترتب باشد و در نتیجه به وسیله حدیث مذکور در صورت جهل، شارع حکم به ارتفاعش نماید.

(پاسخ شیخ)

۴- دانستی که مراد از رفع تکلیف، عدم توجیه تکلیف نسبت به مکلف است که مقتضی برای تکلیف در او باشد اعم از اینکه (با نبود حدیث رفع) در اینجا دلیل دیگری که مثبت آن (تکلیف) است وجود داشته باشد یا نه پس: رفع در این حدیث نظیر رفع در آیه شریفه **وَ مَا جَعَلَ عَلَیْكُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ** می باشد در این صورت اگر فرض کنیم که عقل قبیح نمی داند که یک تکلیفی از جانب شارع متوجه ترک شرب خمر شود که شامل صورت شک هم بشود. ولی مع ذلک چنین نشد و تحصیل علم و لو از راه احتیاط واجب نشد، بلکه تکلیف را (در خارج) به نحوی صادر نمود که از باب تسهیل تنها به عالم مکلف اختصاص یافت، در صدق رفع (تکلیف توسط شارع) کفایت می کند و کلام در خطا و نسیان نیز چنین است.

پس: در تحقق رفع (تکلیف) وجود دلیلی که تکلیف را در حال عمد و غیر آن اثبات کند (و با این حدیث

مرتفع شود) شرط نیست. بلکه اگر مؤاخذه بر ترک امثال عقلا قبیح باشد مثل: عقاب شخص غافل که تمکن از احتیاط ندارد، رفع در حق او صادق نمی باشد. زیرا شأن او (غافل) مقتضی توجه تکلیف بر او نمی باشد و در این هنگام می گوئیم: معنای رفع اثر تحریم در (مالا- یعلمون) همان عدم وجوب احتیاط و تحفظ (از جانب شارع) در آن است تا در موردی که ترک تحفظ منجر به وقوع در حرام واقعی می شود لازمه اش ترتب عقاب نباشد (پس: رفع عقاب موقوف به رفع منشا آن است) و سخن در رفع اثر نسیان و خطاء نیز چنین است زیرا برگشت رفع این دو به عدم وجوب تحفظ (بر مکلف است) و گرنه هیچ تکلیفی میان تکالیف وجود ندارد که شامل صورت نسیان نیز بشود، زیرا تکلیف غافل عقلا قبیح است و جایز نمی باشد.

مرجع ضمائر:

ما لم یکن بجعله- الشارع مع قیام المقتضی له- التکلیف اثر عقلی له- التکلیف اذ مناطه- استحقاق العقاب أنه لیس الخ- شأن مرجع ضمیر در مع قیام المقتضی له- التکلیف أنه لا یقبح- شأن حال العمد و غیره- غیر العمد و التحفظ فیہ- ما لا یعلمون ان مرجعه الی عدم .. علیه- رفع و کلّ واحد من الناسی

المرتبه علیها- الآثار العقلیه و العادیّه یعمّ (هو) الدفع- الرفع أنه متفرّع- استحقاق العقاب الا بذلک- عمد ارتفاعه مع الجهل- اثر مجعول دلیل یتبته- التکلیف صورہ الشک فیہ- التکلیف بین شأنه الیه- الغافل حتی یلزمه- ایجاب الاحتیاط

ص: ۱۰۴

تشریح المسائل مرجع ضمائر:

مقدمه بفرمایید، آثار و لوازمی که بر افعال ما مترتب می شوند بر چند قسم اند؟

بر چهار قسم: ۱- آثار عقلیه ۲- آثار عادیه ۳- آثار شرعیه بلاواسطه ۴- آثار شرعیه مع الواسطه

منظور از آثار عقلیه چگونه آثاری است؟

آثاری هستند که ترتبشان بر فعل ما عقلی و ضروری است، و خارج از حیطه اختیار می باشند. به عبارت دیگر: فعل ما علت و این آثار معلول فعل ما می باشند، در حالی که تخلف معلول از علت تامه اش محال است. فی المثل: وقتی شما در حال انجام احد الضدین هستید، قهرا ضد دیگر متروک است مثلاً:

وقتی شما در حال نماز هستید، خواب ترک شده است و یا وقتی در حال خوابی، نماز ترک شده است، چه این خواب اختیاری باشد و چه اضطراری.

پس ترک ضد، اثر عقلی انجام ضد دیگر است.

مراد از آثار عادیه چگونه آثاری است؟

آثاری هستند که ترتبشان بر فعل ما از روی عادت و یا طبیعت است، اگرچه در مواردی این آثار بر فعل ما مترتب نشوند فی المثل: استعمال داروی بی هوشی، به طور معمول و طبیعتاً سبب اغما و یا شرب خمر معمولاً سبب مستی می شود.

منظور از آثار شرعیه بلاواسطه چیست؟

آثاری است که شارع مقدس بلاواسطه یعنی:

مستقیماً و بدون واسطه لوازم دیگر بر فعل ما مترتب ساخته است مثلاً قتل خطایی سبب قصاص می شود، و تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالکش سبب ضمان.

آثار شرعیه با واسطه چگونه آثاری هستند؟

آثار شرعیه ای هستند که پس از ترتب آثار عقلیه یا عادیه ای که مستقیماً بر فعل ما مترتب می شوند، بر فعل ما مترتب می شوند. فی المثل: شما نذر کرده ای که اگر روزگاری نماز را ترک کردم به عنوان تنبیه خودم یک روز و یا یک هفته روزه بگیرم.

۱- اتفاقاً فردا در هنگام وقت نماز صبح خواب مانده و بیدار نشوید، ترک نماز که یک اثر عقلی است بر فعل (خواب) شما مترتب می شود.

۲- وقتی ترک نماز به عنوان یک اثر عقلی مترتب شده به واسطه آن اثر شرعی که وجوب وفاء به گرفتن روزه است مترتب می شود.

ص: ۱۰۵

با توجه به مقدمات مزبور مراد از (ثم المراد بالآثار هی الآثار المجعوله الشرعیه ... الخ) چیست؟

این است که:

مرفوع باید از احکام و آثاری باشد که جعل و وضع آنها به دست خود شارع است. نه مثل: آثار عقلیه و عادیه ای که جعل آنها به دست شارع از آن جهت که شارع است نمی باشد.

پس: حدیث رفع قسم سوم یعنی: تنها آثار شرعیه بلاواسطه را رفع می کند، لکن رافع آثار عقلیه و یا عادیه و یا شرعیه، مع الواسطه نمی باشد.

سر مطلب در پاسخ فوق چیست؟

این است که:

شارع بما هو شارع می تواند آثاری را رفع نماید که وضع آنها به دست خودش باشد و آن هم آثار شرعیه بلاواسطه است.

مفهوم مطلب اخیر چیست؟

این است که:

آثاری که جعل و وضعشان به دست شارع نیست، سلب و رفعشان هم به دست شارع نمی باشد مثل همان آثار عقلیه، عادیه و شرعیه بلاواسطه.

تا به اینجا سخن از چه امری بود؟

پیرامون، مرفوع در حدیث رفع بود یعنی:

به دنبال این بودیم که بدانیم اثری که توسط حدیث رفع، مرفوع شده، کدام اثر است؟ جمیع الآثار است یا خصوص مؤاخذه.

مراد از عبارت (ثم المراد بالرفع ما یشمل عدم التکلیف مع قیام المقتضی الخ) چیست؟

این است که کلمه (رفع) در متن حدیث رفع به معنای خاص و یا (حقیقی) آن نبوده، بلکه اعم از رفع و دفع است.

معنای خاص رفع چیست؟

منع از بقاء شیء است پس از حدوثش.

معنای عام رفع چیست؟

منع از وجود است، چه حدوث، چه ثبوت و لذا شامل رفع و دفع هر دو می شود.

معنای دفع چیست؟

منع از حدوث شیء است.

ص: ۱۰۶

معنای عام رفع را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل:

۱- در موردی ممکن است تکلیفی آمده و ثابت هم شده لکن توسط حدیث رفع، برداشته می شود.

۲- گاهی نیز مقتضی برای ثبوت تکلیف از جانب شارع وجود داشته، لکن تکلیفی صادر نشده که از این تعبیر به دفع می شود.

کیفیت دفع به چیست؟

به این است که شارع:

۱- یا خطابات خود را مطلق آورده، سپس بگوید: در (ما لا یعلمون) احتیاط واجب نیست در نتیجه ما نسبت به حرام واقعی مجهول مکلف نمی باشیم.

۲- و یا اینکه از اول خطاب را متوجه شخص عامد نماید، تا کسی که عامد نیست مکلف نباشد.

چرا در حدیث مزبور، رفع را اعم از دفع می گیریم؟

زیرا کلمه (رفع) علی الظاهر، نفی شیء است بعد از ثبوتش بدین معنا که:

ادله تکلیف، حکمی را به طور مطلق ثابت کرده بعد حدیث رفع وارد شده و آن حکم را از این امور نه گانه برمی دارد.

آیا رفع مذکور در هر نه فقره درست است؟

خیر در سه مورد آن صحیح نمی باشد:

۱- در (ما لا یعلمون)، زیرا مفروض در این فقره عدم النص است یعنی: اصلا دلیلی نیامده و حکمی ثابت نشده، تا اینکه رفع معنا داشته باشد.

۲- مورد (خطا)، چرا که تکلیف خاطی عقلا قبیح است یعنی: اصلا خاطی مکلف نیست تا اینکه رافع بیاید و حکم را رفع کند.

۳- در مورد (نسیان)، چرا که ناسی نیز عقلا مکلف نیست.

پس رفع در موارد مزبور به چه معناست؟

به معنای دفع است.

مرادتان از این معنا چیست؟

این است که:

۱- جا داشت که عند عدم العلم، خدای تعالی احتیاط را واجب می کرد، لکن با حکم (لا یعلمون) چنین نکرده است.

ص: ۱۰۷

۲- و جا داشت که در مورد خطا و نسیان، تحفظ و مراعات را واجب می نمود، لکن با حکم (لا یعلمون) چنین نکرده.

حاصل مطلب در این معنای اعم چیست؟

این است که: تعمیم رفع به دفع بدین خاطر این است که تمام موارد نه گانه مشمول رفع بشود.

مراد از عبارت (ما ذکرت یخرج اثر التکلیف فی ما لا یعلمون عن الخ) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه شما گفتید که:

۱- روایت رفع کننده آثاری است که ترتبشان بر افعال ما شرعی است، چرا که تنها این سنخ از آثار قابل رفع شرعی است، و روایت دلالتی بر رفع آثار عقلیه و عادیه ندارد.

۲- آثاری با این حدیث مرتفع می شوند که نسبت به افعال ما لا بشرط باشند.

یعنی: آن دسته از آثار شرعی با این حدیث مرتفع می شوند که برای افعال بدون قید علم و جهل ثابت اند، نه اینکه آثار مترتب بر افعال به قید علم و یا جهل.

در نتیجه: استحقاق عقاب به وسیله حدیث مزبور، رفع نمی شود و حال آنکه مراد اصولیین از تمسک به حدیث رفع، نفی استحقاق عقاب است.

چرا نفی استحقاق عقاب با حدیث رفع ممکن نیست؟

زیرا بر اساس مقدمات فوق (استحقاق عقاب):

۱- از آثار شرعیّه نیست.

۲- از آثار لا بشرط نمی باشد.

چرا استحقاق عقاب از آثار شرعیّه نیست؟

زیرا استحقاق عقاب از این جهت است که عقل حکم می کند به اینکه:

در موافقت امر مولی ثواب و در مخالفت امرش عقاب می باشد.

پس نفس استحقاق عقاب و ثواب در اثر موافقت و مخالفتی است که حاکم بر آن عقل است در نتیجه از آثار عقلیه به حساب آمده و حدیث رفع ناظر به رفع آن نمی باشد.

چرا استحقاق عقاب از آثار لا بشرط نمی باشد؟

زیرا استحقاق عقاب از آثاری است که به وصف تحقق عصیان بر شیء مترتب می شود، بدیهی است عصیان زمانی بر فعل مترتب می شود که از روی علم و عمد باشد و نه از روی سهو و نسیان.

حاصل کلام مستشکل چیست؟

این است که:

ص: ۱۰۸

اگر دو نکته فوق معتبر باشد، آنچه مرفوع است: یا استحقاق مؤاخذه است و یا نفس مؤاخذه. حال:

۱- اگر مراد استحقاق مؤاخذه باشد، حدیث ناظر به رفع آن نمی باشد، زیرا اگرچه استحقاق اثر فعل است، ولی اثر شرعی مترتب بر آن به طور لا بشرط از عمد و خطاء، علم و جهل نمی باشد.

۲- و اگر مراد نفس مؤاخذه باشد، باز حدیث ناظر به رفع آن نیست، چرا که مؤاخذه اصلاً از آثار فعل نیست تا حدیث رفع، رافع آن باشد، بلکه از افعال خارجی است.

در نتیجه: یا باید از اعتبار آن دو نکته صرف نظر شده، طرح شوند. و یا از استدلال به حدیث جهت اثبات براءت و رفع مؤاخذه و یا استحقاق آن، چشم پوشی نمود چرا که در مورد (ما لا یعلمون) که ما نحن فیه و مورد استدلال است، اثر مجعول شرعی قابل رفع وجود ندارد.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

می فرماید: این گونه نیست که یا استحقاق عقاب در حدیث شریف مرفوع باشد و یا نفس مرفوع تا اینکه: در صورت اول گفته شود: چون استحقاق اثر شرعی نیست، مرفوع نمی باشد. و در صورت دوم گفته شود: چون مؤاخذه اثر نیست، قابلیت رفع ندارد. بلکه می توان امری غیر از این دو را مثل جمیع الآثار به عنوان مرفوع در تقدیر گرفت. در نتیجه: رفع آن باعث نفی تکلیف و ثبوت براءت شود.

مراد از عبارت (و هكذا الکلام فی الخطاء و النسیان ... الخ) چیست؟

این است که: تقریری که در (ما لا یعلمون) گذشت، عیناً در (خطاء) و (نسیان) نیز جاری است یعنی:

گفته می شود که در صدق رفع نسبت به (خطاء) و (نسیان)، لازم نیست که دلیلی، وجود فعلی داشته باشد که تکلیف را در حال عمد و غیر عمد اثبات نماید، تا رفع آن با حدیث رفع موجب صدق عنوان رفع باشد بلکه صرف قابلیت تکلیف در این دو، در صدق رفع کفایت می کند.

اگر مورد عدم تکلیف را در این دو مورد، شخص غافل و غیر قابل برای توجه تکلیف بدانیم چه؟

عدم تکلیف از باب رفع نمی باشد.

خلاصه کلام در عبارت مزبور چیست؟

این است که:

معنای (رفع) در (ما لا یعلمون) این است که:

شارع مقدّس وجوب احتیاط را که اثر مجعول شرعی است در حق شکّ و جاهل رفع کرده در نتیجه اگر به واسطه عدم رعایت آن، شخص مرتکب خلاف واقع شود، عقاب از او مرتفع است.

لکن نه به این معنا که عقاب اولاً- و بالذات مرفوع باشد، تا بگویید: عقاب اثر نیست تا اینکه قابل رفع باشد بلکه غرض این است که:

ص: ۱۰۹

منشأ آنکه وجوب احتیاط است مرفوع است، پس عقاب مترتب بر آن نیز مرتفع می شود همان طور که معنای رفع تکلیف در خطاء و نسیان نیز همین است.

یعنی: چون احتیاط و تحفظ بر شخص واجب نیست، اگر آن را رعایت نکرد و مرتکب خلاف واقع شد، مؤاخذه و عقابش مرفوع است، چرا که منشأ آن مرتفع شده است.

نقش (و لو بالاحتیاط) در متن چیست؟

قید (لم یوجب تحصیل العلم) است یعنی: تحصیل علم به احتیاط واجب نگردید و لو از طریق ایجاب احتیاط در حق مکلف شاگ.

نقش (کفی فی صدق الرفع) چیست؟

پاسخ از جمله (مع انه متفرع علی المخالفه بقید العمد) یعنی اشکال دوم است.

نقش (الغیر المتمکن من الاحتیاط) چیست؟

قید توضیحی برای (الغافل) است.

مراد از قید و مقید چیست؟

این است که: غافل غیر ملتفت قادر بر احتیاط نیست، چون اجراء احتیاط در فرض توجه و التفات مکلف است. به هر حال:

۱- اقتضای تکلیف بتاتا در غافل وجود ندارد.

۲- کسی که اقتضای تکلیف در او وجود ندارد، مکلف بودنش عقلا قبیح است پس: تکلیف در حق وی از باب رفع نیست، نه رفع به معنای اخص و نه رفع به معنای اعم (از دفع).

مراد از عبارت (حتی یلزمه ترتب العقاب) چیست؟

اشارتا پاسخی است از اشکال اولی که مطرح شد و تقریب آن این است که:

۱- ارتفاع استحقاق عقاب به واسطه حدیث رفع نمی باشد، بلکه مستند به ارتفاع ملزومش (یعنی وجوب احتیاط) می باشد.

۲- ایجاب احتیاط اثر شرعی است که ارتفاعش ملازم با ارتفاع استحقاق عقاب و یا احیاناً با نفس مؤاخذه است.

متن: و الحاصل: أنّ المرتفع فيما لا يعلمون و اشباهه ممّا لا يشملُه أدلّه التكليف هو ايجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفه الحرام الواقعي و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولاً و بالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول.

و نظير ذلك: ما ربّما يقال (1) في ردّ من تمسك على عدم وجوب الاعاده على من صلى في التجاسه ناسيا بعموم حديث الرّفْع، من أنّ وجوب الاعاده و ان كان شرعيّاً الاّ أنّه مترتب على مخالفه المأْتى به للمأمور به الموجب لبقاء الامر الاول و هي ليست من الآثار الشرعيّه للنسيان و قد تقدّم أنّ الرّوايه لا تدلّ على رفع الآثار الغير المجعوله و لا الآثار الشرعيّه المترتبه عليها هنا كوجوب الاعاده فيما نحن فيه.

و يردّه ما تقدّم في نظيره من أنّ الرّفْع راجع هنا الى شرطيه طهاره اللباس بالنسبه الى الناسي فيقال بحكم حديث الرّفْع أنّ شرطيه الطّهارة شرعا مختصّه بحال الذّكر، فيصير صلّه الناسي في التجاسه مطابقاً للمأمور به فلا يجب الاعاده؛ و كذلك الكلام في الجزء المنسي فتأمل.

و اعلم ايضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرّفْع لجميع الآثار فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامّه كما اذا استلزم اضرار المسلم، فاتلاف المال المحترم نسياناً او خطأ لا يرتفع معه الضمان و كذلك الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم ما اضطروا اليه، اذ لا امتنان في رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فليس الاضرار بالغير نظير ساير المحرّمات الالهيه المسوّغه، لدفع الضرر.

و اما ورود الصّحيحه المتقدّمه عن المحاسن في مورد حقّ الناسي اعنى العتق و الصدقه فرفع اثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق و الفقراء لا اضراراً بهم و كذلك رفع اثر الاكراه عن المكروه فيما اذا تعلّق باضرار مسلم، من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير و لا ينافي الامتنان و ليس من باب الاضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينا في ترخيصه الامتنان على العباد، فإنّ الضرر أولاً و بالذات متوجّه على الغير بمقتضى اراده المكروه بالكسر لا على المكروه بالفتح فافهم.

ص: ١١١

١- لم نعمر على من تمسك بالعموم المذكور سوى ما جعله المحقق مؤيداً في المقام، لاحظ المعتبر، ج ١، ص ٤٤٢.

(حاصل کلام)

۱- اینکه: مرتفع در (مالا- يعلمون) و نظائر آن (مثل خطاء و سهو و نسیان) از مواردی که ادله تکلیف شامل آن نمی شود، ایجاب تحفظ (وجوب احتیاط) است بر وجهی که فرد در مخالفت حرام واقعی قرار نگیرد و لازمه این رفع (رفع ایجاب تحفظ)، ارتفاع عقاب و استحقاق آن است، در نتیجه مرفوع اولاً و بالذات امر مجعول شرعی (یعنی: ایجاب تحفظ) است که بر آن امر غیر مجعول (یعنی: استحقاق عقاب) مترتب می شود.

(تنظیر)

۲- و نظیر کلام این قائل است؛ آنچه در ردّ کسی که برای عدم وجوب اعاده نماز (در حقّ شخصی که از روی فراموشی در لباس منتجس نماز خوانده) به عموم حدیث رفع تمسک نموده، گفته می شود که:

وجوب اعاده اگرچه امر شرعی است، لکن مترتب است بر مخالفت فعل انجام شده با مأمور به، که این مخالفت (با واقع) موجب بقاء امر اول (مأمور به) است، و به هر حال مخالفت (که منشا وجوب اعاده است) از آثار شرعی نسیان نیست (بلکه از آثار غیر شرعی نسیان است) و گذشت که این روایت بر رفع آثار غیر مجعوله و همچنین آثار شرعی مترتب بر آن آثار غیر مجعوله که در اینجا وجوب اعاده است در مورد کلام دلالت ندارد.

(ردّ استدلال فوق از جانب شیخ)

۳- و ردّ می کند این (کلام قائل) را، آنچه در مثل آن (بنا بر اینکه رفع در اینجا راجع است به شرط بودن طهارت لباس نسبت به شخص ناسی) گفته شد.

پس: به حکم حدیث رفع گفته می شود که شرطیت طهارت (لباس) اختصاص دارد به حال ذکر و توجه، لذا نماز ناسی (که از روی فراموشی در لباس نجس نماز خوانده) مطابق با مأمور به واقعی است.

پس: اعاده واجب نیست و این چنین است کلام در جزء فراموش شده.

۴- همچنین بدان که اگرچه در مورد حدیث، حکم به عموم رفع، نسبت به تمام آثار نمودیم؛ ولی اختصاص رفع به آثاری که در رفعش، امری که با امتنان مزبور منافی باشد پیش نیاید، بعید نیست مثل:

اینکه از رفع آن ضرر بر مسلمانی لازم آید. بنابراین اتلاف مال محترم از روی فراموشی یا اشتباه (موجب ضمان بوده) و با حدیث مزبور رفع نمی شود و همچنین است ضرر زدن به مسلمانی به خاطر دفع ضرر از

خود که در عموم ما اضطرّوا الیه نمی شود، زیرا در رفع اثر از فاعل به سبب ایجاد ضرر به غیر هیچ امتنانی نیست. پس: اضرار به غیر، نظیر دیگر محرّمات الهی تجویز شده برای دفع ضرر از (نفس) نمی باشد.

(دفع توهم توسط شیخ)

۵- اما وارد شدن صحیحه یادشده از کتاب محاسن در مورد حق الناس یعنی: عتق و صدقه و رفع اثر اکراه از حالف (قسم خورنده) علت فوات نفخ بر عبید و فقراء شده است نه علت ایجاد ضرر بر آنها، و این گونه است رفع اثر اکراه از مکره در موردی که ضرر به مسلمانی تعلق بگیرد، از باب عدم وجوب تحمل ضرر به خاطر دفع ضرر از غیر می باشد و (این رفع اثر) با امتنان تنافی ندارد و به جهت دفع ضرر از خود، از باب اضرار بر غیر نمی باشد، تا ترخیصش با امتنان بر بندگان منافی باشد، زیرا که ضرر (در این مثال) اولاً و بالذات و به مقتضای اراده مکره بر غیر متوجه است نه بر مکره (به فتح راه).

ص: ۱۱۳

حاصل و خلاصه مطلب از (قلت) در پاسخ اشکال تا ابتدای (نظیر ذلک) چیست؟

این است که مطلب دارای سه صورت است:

۱- در برخی موارد با قطع نظر از حدیث رفع، مقتضی برای تکلیف موجود بوده تکلیف هم آمده است منتهی ادله تکلیف تعمیم داشته و شامل هر دو صورت اکراه و اختیار می شود.

فی المثل:

الف: دلیلی که می گوید: شرب خمر حرام است، اطلاق دارد و شامل مختار و مجبور هر دو می شود، لکن با فراز (رفع ما استکرها علیه) حرمت شرب خمر از شخص مکره رفع می شود.

ب: دلیلی (حرمت علیکم) می گوید: میت، خون و گوشت خوک حرام است، لکن این دلیل عمومیت داشته، هم شامل حال اضطرار می شود و هم شامل حال اختیار. لکن با فراز (رفع ما اضطرّوا الیه) حکم حرمت از مضطر برداشته می شود.

نتیجه اینکه در این گونه موارد، رفع می تواند به معنای حقیقی کلمه نیز باشد، یعنی رفع الامر ثابت بوده و نیازی به استعمال معنای مجازی و مجاز گویی نمی باشد.

۲- در برخی موارد دیگر نیز با قطع نظر از حدیث رفع مقتضی برای تکلیف وجود دارد، لکن به دلیل مانع تکلیف از جانب مولی صادر نشده است فی المثل:

الف: در شخصی که شاگ و لا یعلمون است (یعنی: جهل دارد و به جهل خود نیز جاهل است)، مقتضی برای حرمت شرب خمر و یا حرمت موجود است.

به عبارت دیگر: شرب خمر دارای مفسده واقعیه بوده و شارع می توانست ما را مکلف به تحصیل علم نماید و بگوید: تا علم و یقین به حلیت پیدا نکردید، استفاده نکنید و یا لاقبل احتیاط را بر مکلف واجب می نمود. چرا که احتیاط در چنین جایی ممکن است لکن از باب تسهیل و امتنان، احتیاط را هم واجب نکرده است.

ب: و یا در مورد شرب خمر ناسی و خاطی نیز، مقتضی (به دلیل مفسده واقعیه) برای وجوب تکلیف و حرمت شرب خمر و تحفظ را واجب نماید. لکن به حکم (رفع ما لا یعلمون و الخطاء و النسیان) بر این دو گروه منت گذاشته و تکلیف را متوجه آنها نکرده است.

نکته: در چنین مواردی، (رفع) به معنای (دفع) است، و اثر شرعی مستقیماً رفع شده است.

یعنی: وقتی احتیاط واجب نشود، استحقاق عقاب هم رفع می شود، لکن ترتب اثر عقلی بر اثر شرعی بلامانع است و لا

بالعكس.

ص: ١١٤

۳- و در برخی موارد نیز با قطع نظر از حدیث رفع، نه مقتضی برای تکلیف وجود دارد و نه تکلیف به صورت بالفعل وجود دارد.

مثل شخص جاهل به جهل مرکب، که حتی احتیاط هم در حق او ممکن نیست و عقلا تکلیف بر او قبیح است در نتیجه: نه دفع در اینجا معنا دارد و نه رفع، پس حدیث رفع را نیز با این مورد کاری نیست.

پس عبارت (نعم: لو قبح عقلا المؤاخذه علی الترتک ... الخ) اشاره به کدام یک از صور مذکور دارد؟
به صورت سؤم.

حاصل کلام در (و اشباهه ممّا لا یشمله أدلّه التکلیف) چیست؟

این است که: مرتفع در تمام موارد خطاء و سهو و نسیان و دیگر موارد حدیث رفع که هیچ یک مشمول ادله تکالیف واقعیه نیستند، امر مجعول و اثر شرعی یعنی وجوب احتیاط است.

مراد از امر مجعول و غیر مجعول در (امر مجعول یترب علیه ارتفاع امر غیر مجعول) چیست؟

مراد از (امر مجعول) ایجاب تحفظ است و از (غیر مجعول) استحقاق عقاب.

مراد از عبارت (و نظیر ذلک ما ربّما یقال فی ردّ ... الخ) چیست؟

این است که: شبیه این اشکال و جوابی که در رابطه با (ما لا یعلمون و الخطاء و النسیان) وجود داشت در رابطه با جزء و یا شرط فراموش شده هم وجود دارد.

حاصل فرموده شیخ در (من تمسک علی عدم وجوب الاعاده ...) چیست؟

این است که اگر مکلفی از روی فراموشی و غفلت:

۱- در لباس نجس و یا بدن غیر طاهر نماز بخواند.

۲- و یا جزئی از اجزاء نماز را مثل سوره و یا ... را انجام ندهد نمازش به دلیل حدیث رفع که می گوید:

رفع النسیان صحیح بوده و اعاده لازم ندارد.

پس مراد از (من انّ وجوب الاعاده و ان کان شرعیا الاّ انه ...) چیست؟

مقول قول در (ربّما یقال)، یعنی: اعتراض به استدلال فوق است مبنی بر اینکه وجوب اعاده:

۱- اثر عقلی است.

۲- به فرض که اثر شرعی باشد، به طور مستقیم بر فعل ما مترتب نمی شود تا به وسیله حدیث رفع از ناسی مرتفع شود، بلکه به واسطه اثر عقلی بر ما بار می شود.

به عبارت دیگر وقتی جزء و یا شرطی از نماز فراموش شد، اثر عقلی آن این است که:

مأتی به با مأمور به منطبق نبوده و مخالفت دارد.

ص: ۱۱۵

اگر مأتی به منطبق با مأمور به نباشد، عقلاً امتثال صورت نگرفته است و عمل مجزی نیست. پس باید دوباره نماز را بخواند.

اما این وجوب اعاده اگرچه اثر مجعول و امر شرعی است، لکن منشا آن (وجوب اعاده) مخالفت نماز خوانده شده با واقع (مأمور به) است.

یعنی: نفس مخالفت مأتی به با مأمور به، در بقاء امر اوّل (و عدم امتثال این امر) کافی است.

در نتیجه مقتضای وجوب امتثال (امر) این است که: چنین نماز گزارى باید نمازش را اداء اعاده کند حال با توجه به اینکه شما خود گفتید که: حدیث رفع تنها آثار شرعیّه بلاواسطه را رفع می کند و کاری به آثار عقلیه، عادیّه و آثار شرعیّه مع الواسطه ندارد، در اینجا نیز نمی تواند رافع این اثر مع الواسطه و امر غیر مجعول شرعی را رفع کند.

مراد از عبارت (و یردّه ما تقدّم فی نظیره) چیست؟

این است که: آنچه در معنای حدیث رفع و در پاسخ به ربّما یقال گفتیم در اینجا یعنی: مسئله (من صلّى فی النجاسه ناسیا) نیز خواهیم گفت.

حاصل پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که: رفع در اینجا نیز به معنای دفع است.

یعنی: حدیث رفع اوّلا- و بالذات شرط بودن طهارت لباس را در حقّ ناسی رفع می نماید پس وجوب اعاده نیز که مترتب بر مخالفت مأتی به با مأمور به است به تبع رفع می گردد به عبارت دیگر: حدیث رفع، شرطیت طهارت و جزئیت سوره را از ناسی برمی دارد و دلالت می کند بر اینکه این شرط و یا جزء مزبور، به آدم ذاکر اختصاص دارد.

حال وقتی طهارت لباس شرطیت نداشت و سوره جزئیت نداشت، نمازی که ناسی انجام می دهد مخالف مأمور به نیست، بلکه مطابق است، در نتیجه: اعاده لازم نیست، و ترتّب اثر عقلی بر اثر شرعی بلامانع است. سپس می فرماید: بحث مزبور در شرطی است که نسیانا مراعات نشود، لکن در جزئی هم که مکلف از روی فراموشی انجام نداده جاری است. فی المثل:

اگر شما در نماز، سوره فاتحها لکتاب و یا جزئی که غیر رکنی است را از روی فراموشی ترک نمایند می توان گفت:

به مقتضای حدیث رفع، پس از متذکر شدن لازم نیست نمازتان را اعاده کنید. زیرا حدیث رفع، جزئیت جزء را نسبت به مکلف ناسی رفع نموده است در نتیجه: وجوب اعاده ای که مترتب بر مخالفت مأتی به با مأمور به است نیز به تبع آن رفع می شود.

منظور شیخ از (فتاوی) در پایان متن مزبور چیست؟

این است که: شرطیت و جزئیت از احکام شرعی و وضعیه هستند.

احکام شرعی و وضعیه مجعول به جعل مستقل نبوده و از احکام تکلیفیه انتزاع می شوند پس شرطیت و جزئیت از احکام مجعوله شرعی نبوده، انتزاعی و اعتباری هستند حال وقتی شرطیت و جزئیت مجعول شرعی نباشند، مرفوع شارع هم نمی باشند.

در نتیجه نمی توان گفت: شرطیت و جزئیت با حدیث رفع، رفع می شوند.

مراد از عبارت (و اعلم ایضا انه لو حکمنا بعموم الرفع لجميع الآثار فلا الخ) چیست؟

بیان یک نکته دیگر است مبنی بر اینکه:

اگر جمیع الآثار (اعم از وضعی و تکلیفی، دنیوی یا اخروی) مقدر باشد، چون حدیث رفع، در مقام امتنان صادر شده، اموری را مرتفع می کند که با مقام امتنان سازگار باشند نه ناسازگار.

بنابراین اگر رفع یک اثر ملازم با اضرار بر مسلمان دیگری باشد، حدیث مزبور، ناتوان از رفع آن است.

مگر رفع الاثر چند صورت دارد؟

به چهار صورت:

۱- گاهی رفع آثار شرعی نه مستلزم اضرار به غیر است و نه مستلزم از بین رفتن نفعی.

فی المثل: اگر کسی از روی جهل و یا اکراه مرتکب شرب خمر شود، حدیث رفع جاری شده و اثر شرعی آن را که حرمت است رفع می کند، در نتیجه حرمت که رفع شد، مؤاخذه ای هم وجود نخواهد داشت.

۲- و گاهی رفع جمیع آثار شرعی، مستلزم اضرار به غیر است. فی المثل: اگر مکلفی به علت غفلت و فراموشی از اینکه فلان ملک، مال غیر است و یا از آن جهت که امر بر او مشتبه شده بود بر اینکه این مال مال خودش است در آن تصرف نماید، حدیث رفع وارد شده و به خاطر غفلت و نسیان او حرمت تصرف را برمی دارد، لکن ضمانت را که اثر اتلاف مال غیر است بر نمی دارد.

چرا رفع در این گونه موارد شامل رفع حرمت و ضمان هر دو نمی شود؟

زیرا حدیث رفع اگرچه نسبت به شخص تلف کننده، امتنان است لکن نسبت به شخص متضرر، خلاف امتنان است و لذا حدیث رفع، رافع ضمان نیست از طرفی طبق حدیث ضمان: (من اتلف مال الغير فهو ضامن)

۳- و گاهی رفع جمیع الآثار الشرعیه اگرچه سبب دفع ضرر از خود مکلف می شود، لکن مستلزم اضرار به غیر است.

فی المثل: اگر ستمگری شما را مکلف کرد که به زیدی ضرری وارد کنید مثلاً: یک میلیون از او گرفته و

ص: ۱۱۷

به این ظالم بدهید و الا تهدید کرده که به شما صدمه می زند، بر شما جایز نیست که به خاطر دفع ضرر از خودتان آن زید را مورد اضرار قرار دهید و با تمسک به فراز (ما اضطرّوا الیه) از حدیث رفع بخواهید، ستم خودتان بر زید را و در نتیجه عقاب بر آن را مرتفع سازید.

زیرا تجویز این اضرار به زید و رفع حرمت فعل شما در حق او امتنان نبوده، بلکه اجحاف محض است در هر صورت ارتکاب هر نوع حرامی در مقام دفع الضرر عن نفسه جایز است مگر در صورت اضرار به غیر.

۴- و گاهی رفع جمیع الآثار مستلزم اضرار به غیر نیست و لکن مستلزم عدم النفع و یا از بین رفتن منافع است. فی المثل: در اکراه بر حلف بر طلاق، عتاق و صدقه، اگر حدیث رفع وارد شود و اثر عتق اکراهی و صدقه اکراهی و ... را رفع نماید، موجب ضرر رساندن به عبید و اماء و یا فقراء و مساکین نمی شود، بلکه موجب عدم نفع است و این منافاتی با مقام امتنان ندارد و قابل رفع است.

چرا حرمت اضرار به غیر از نظر حکم با محرّمات ذاتی که شارع مقدس به منظور دفع ضرر ارتکاب به آنها را جایز داشته متفاوت است؟

زیرا حرمت اضرار به غیر عرضی است.

در تبیین این دو نوع حرمت مثال بزنید؟

فی المثل: اکل میته در حال مخمسه و روزگار قحطی تجویز شده و یا شرب خمر به جهت دواء و درمان و یا رفع اضطرار مباح است، لکن اضرار به غیر برای دفع ضرر از خویش مباح نمی باشد.

چه فرقی میان این حرمت عرضی و محرّمات ذاتی وجود دارد؟

این تفاوت که: خدای منان گاهی از روی امتنان به بندگانش، فعلی را که در حقّ بندگانش تحریم فرموده، وقتی حرمت آن موجب ضرر به ایشان گردد، از تحریم آن صرف نظر کرده و مباحش می گرداند بنابراین: تحریم خوردن مردار، شرب خمر به هنگام اضطرار مرتفع و اباحه جایگزین آن می شود اما در اضرار به غیر چون رفع حرمت و منع مؤاخذه از آن، به لحاظ حق الناسی بودنش متوقف بر رضایت متضرّر است، تا متضرّر (صاحب حقّ) راضی نشود، رفع صورت نمی گیرد. در نتیجه: اگر حرمت مزبور بخواهد به وسیله حدیث دفع قبل از رضایت متضرّر، رفع شود با امتنان بر جنس امت تنافی دارد.

نتیجه مباحث مربوط به حدیث رفع از نظر شیخ چیست؟

این است که: به نظر شیخ:

۱- جمیع الآثار آن امر مقدّر در حدیث رفع است و این حدیث به درد شبهات حکمیه نیز می خورد.

۲- در خصوص (ما لا- يعلمون) که محل شاهد ماست با قطع نظر از قرینه سیاقیه، نیازی به تقدیر هم نداریم، و ماء موصوله قابلیت آن را دارد که حکم از او اراده شود. پس رفع (ما لا يعلمون) یعنی رفع الحکم

ص: ۱۱۸

الذی لا یعلمون. در نتیجه استدلال به حدیث مستقیم خواهد بود.

حاصل مطلب در (و اما ورود الصحیحه المتقدمه عن المحاسن ... الخ) چیست؟

دفع یک توهم است مبنی بر اینکه:

این گونه استفاده از حدیث رفع غیر قابل اعتماد است، زیرا:

۱- از طرفی در صحیحی ای که از محاسن برقی نقل شد آمده بود که مکلف را بر طلاق زن و اعتاق مملوک و صدقه اموالش مجبور نموده و او را مکلف کرده بودند که با خوردن قسم از روی اکراه و اجبار این امور سه گانه را عملی نماید.

۲- از طرفی اگر بر اساس رفع اکراه و اضطرار در حدیث رفع، این فقرات سه گانه نفی شود مملوک و فقراء از قبل این رفع متضرر می شوند.

در نتیجه این مطلب با فرموده شما که اظهار داشتید حدیث تنها آثاری را که با امتنان بر جنس امت تهافت نداشته باشد رفع می کند، ناسازگار است.

پاسخ شیخ از این توهم:

اگرچه معنای رفع اثر اکراه از خوردن قسم، عدم وقوع طلاق و بطلان صدقه است و نتیجه این، آزاد نشدن بنده و محروم ماندن فقراء از رسیدن به مال است، لکن واقعیت امر این است که: این معنا، در حق مملوک و فقراء اضرار به حساب نمی آید، بلکه نامش عدم المنفعت است که در مبحث قبلی توضیح دادیم.

حال فرق میان ضرر و عدم منفعت غیر قابل انکار است و آن این است که: ضرر با امتنان منافی است، لکن عدم منفعت تهافت و تنافی با امتنان ندارد.

پس مراد از (و كذلك رفع اثر الاکراه عن المکره فی ما اذا تعلق با ضرار مسلم ... الخ) چیست؟

این است که:

در آن مثال که شخصی دیگری را بر اضرار به مسلمانی اکراه و وی را تهدید می کند که چنانچه این کار را انجام ندهی، ضرری بر خودت وارد می کنم باید گفت:

در اینجا بر شخص مکره لازم نیست که خود را به منظور دفع ضرر از غیر در معرض تضرر و تحمّل ضرر قرار دهد، بلکه از آنجا که ضرر:

اولاً و بالذات متوجه غیر شده و قصد و اراده اکراه کننده ایجاد ضرر بر غیر است و مکره را مباشر در این مسئله قرار داده اگر

به مقتضای حدیث رفع، اثر اکراه را در حقّ وی (یعنی: مکره) مرفوع بدانیم، هیچ گونه منافاتی با امتنان ندارد.

ص: ۱۱۹

متن: ١- بقى فى المقام شىء و ان لم يكن مربوطا به و هو:

انَّ النَّبَوِيَّ الْمَذْكُورَ مُشْتَمَلٌ عَلَى ذِكْرِ الطَّيْرِ وَ الْحَسَدِ وَ التَّفَكُّرِ فِي الْوَسْوَهِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقِ الْإِنْسَانُ بِشَفْتِهِ وَ ظَاهِرُهُ رَفْعُ الْمُوَاخَذَةِ عَلَى الْحَسَدِ مَعَ مَخَالَفَتِهِ لظَاهِرِ الْإِخْبَارِ الْكَثِيرَةِ: (١)

و يمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد اثره باللسان او غيره بجعل عدم النطق باللسان قيده ايضا.

و يؤيدُه تأخير الحسد عن الكلّ فى مرفوعه الهندي عن ابي عبد الله عليه السلام المرويّه فى آخر ابواب الكفر و الايمان من اصول الكافي:

قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

(وضع عن امتى تسعه اشياء: الخطاء و النسيان و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه و ما استكروها عليه و الطيره و الوسوسة فى التفكير فى الخلق و الحسد ما لم يظهر بلسان او بيد) (٢) الحديث.

٢- و لعل الاقتصار فى النبويّ الاوّل على قوله «ما لم ينطق» لكونه ادنى مراتب الاظهار.

و روى ثلاثه لا يسلم منها احد: الطيره و الحسد و الظنّ.

قيل: فما نصنع؟

قال: اذا تطيرت فامض و اذا حسدت فلا تبغ و اذا ظننت فلا تحقّق. (٣)

و البغى عبارته عن استعمال الحسد و سيأتى فى روايه الخصال انّ المؤمن لا يستعمل حسده (٤) و لأجل ذلك عدّ فى الدروس من الكبائر فى باب الشّهاده اظهار الحسد (٥) لا نفسه.

و فى الشرائع انّ الحسد معصيه و كذا الظنّ بالمؤمن و التّظاهر بذلك قاذح فى العداله. (٦)

و الانصاف انّ فى كثير من اخبار الحسد اشاره الى ذلك. (٧)

ص: ١٢٠

١- بحار الأنوار: ج ٧٣ ص ١٦٢-٢٣٧، لاحظ أحاديث الباب ١٣١.

٢- الكافي: ج ٢ ص ٤٦٣ ح ٢.

٣- النهايه لابن الأثير: ج ٣ ص ١٥٢.

٤- ليست هذه الجملة فى روايه الخصال الآتية.

٥- الدروس: ج ٢ ص ١٢٦.

- ٦- شرائع الإسلام: ج ٤ ص ١٢٨.
- ٧- النهايه لابن الأثير: ج ٣ ص ١٥٢.

ترجمه: نکته ای در این مقام باقی ماند اگرچه مربوط به این بحث ما نمی باشد و آن عبارتست از اینکه حدیث نبوی یادشده مشتمل است بر ذکر طیره، حسد، تفکر در وسوسه در خلق مادامی که انسان لب به کلامی نگشوده و سخنی به لب نیاورده و ظاهرش رفع (و برداشتن) مؤاخذه بر حسد است با اینکه این معنا با ظاهر اخبار فراوانی مخالفت دارد. (چون از اخبار مؤاخذه حاسد استفاده می شود).

و حمل حدیث نبوی بر موردی که حاسد اثر حسدش را بر زبان یا سایر جوارحش ظاهر نکرده باشد با مقید کردن حسد به (ما لم ینطق بشفته) ممکن است.

و مؤید این تقیید، مؤخر ذکر شدن حسد از تمام فقرات است در روایت مرفوعه هندی منقول از امام صادق علیه السلام در آخر ابواب کفر و ایمان کتاب کافی که چنین است:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: از امت من نه چیز رفع شده است:

خطا، نسیان، عدم علم، عدم طاقت، اضطراب، اکراه، طیره، وسوسه نمودن درباره مردم، حسد مادامی که به زبان یا دست کاری انجام ندهد.

(بررسی شیخ در حدیث)

۲- شاید اکتفا بر مجرد (ما لم ینطق) در نبوی اول بدین جهت است که اظهار ربانی ادنی مراتب اظهار است و روایت شده سه چیز است که احدی از آن در امان نیست: طیره، حسد و ظن.

عرض شد (محضر معصوم ع) پس چه کنیم؟

فرمود: وقتی فال (شوم) زدی بگذر و هنگامی که حسد بردی ستم مکن و زمانی که ظن بردی پیگیری منما. لفظ (بغی): از اعمال حسد و ترتیب اثر بر آن و بزودی در روایت مروی از کتاب خصال خواهد آمد که مؤمن هرگز حسدش را به کار نمی برد و بدین خاطر شهید اول در کتاب دروس، اعمال حسد را در باب شهادت، از معاصی کبیره شمرده است نه نفس حسد را.

و در کتاب شرایع حسد معصیت است چنانچه سوءظن به مؤمن قادح در عدالت است و انصاف این است که در بسیاری از اخبار مربوط به حسد به این نکته اشاره داشته و آن را مذمت نموده است.

متن: ١- و أمّا الطّيره: بفتح الياء، و قد تسكّن، و هى فى الأصل التّشاؤم بالطير، لأنّ أكثر تشاؤم العرب كان به، خصوصاً الغراب. و المراد إمّا رفع المؤاخذه عليها، و يؤيّده ما روى من أنّ الطيره شرك و إنّما يذهبه التوكّل؛ و إمّا رفع أثرها، لأنّ التطير كان يصدّهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

٢- و أمّا «الوسوسه فى التّفكر فى الخلق» كما فى النبويّ الثّانى أو «التّفكر فى الوسوسه فيه» كما فى الأوّل فهما واحد. و الأوّل أنسب، و لعلّ الثّانى اشتباه من الراوى. و المراد به- كما قيل :-

وسوسه الشيطان للإنسان عند تفكّره فى أمر الخلقه، و قد استفاضت الأخبار بالعفو عنه:

٣- فى صحيحه جميل بن درّاج قلت لأبى عبد الله عليه السّلام:

إنّه يقع فى قلبى أمر عظيم، فقال عليه السّلام «قل لا إله إلّا الله» قال جميل: فكلمّا وقع فى قلبى شىء قلت لا إله إلّا الله فذهب عنيّ.

٤- و فى روايه حمّان عن أبى عبد الله عليه السّلام:

عن الوسوسه و إن كثرت، قال عليه السّلام «لا شىء فيها، تقول: لا إله إلّا الله».

٥- و فى صحيحه محمّد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السّلام:

«جاء رجل إلى النّبىّ صلى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله، إننى هلكت. فقال صلى الله عليه و آله له: أتاك الخبيث، فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله تعالى. فقال: الله من خلقه؟ فقال: أى و الذى بعثك بالحقّ، قال: كذا. فقال صلى الله عليه و آله: ذاك و الله محض الإيمان».

قال ابن أبى عمير: حدّث ذلك عبد الرحمن بن حجّاج، فقال: حدّثنى أبى عن أبى عبد الله عليه السّلام:

«إنّ رسول الله صلى الله عليه و آله إنّما عنى بقوله «هذا محض الإيمان» خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض فى قلبه ذلك».

طیره

۱- اما طیره به فتح (یاء)؛ و حال آنکه گاهی ساکن می آید، در لغت فال شوم با پرنده زدن است زیرا که اکثر فالهای شوم عرب با پرنده به ویژه کلاغ بوده است و مراد از آوردن پرنده یا رفع مؤاخذه بر آن است و تایید می کند آن را روایتی به این مضمون: (طیره شرک است و توکل به خداوند آن را از بین می برد).

و یا رفع اثر آن است، چرا که؛ پرندگان آنها (اعراب) را از مقاصدشان بازمی داشت لذا، شرع مقدّس آن را نفی نمود.

وسوسه

۲- اما وسوسه در اندیشه در خلق چنانچه در حدیث نبوی دوم یا اندیشه در وسوسه در خلق چنانچه در نبوی اول آمده، هر دو یکی است، ولی اولی مناسب تر است (از دومی) و شاید دومی اشتباهی است از جانب راوی.

و مراد از آن، چنانچه گفته شده است؛ وسوسه شیطان است نسبت به انسان است هنگام تفکر او در خلقت و اخبار در عفو و بخشش از آن به حدّ استفاضه رسیده است.

۳- در روایت صحیحه جمیل ابن درّاج آمده است که:

به امام صادق عرض نمودم: در قلب من امر بزرگی واقع شده فرمودند: بگو لا اله الا الله.

جمیل می گوید: پس هرگاه در قلب من امری حادث می شد کلمه توحید را می گفتم پس آن امر از من زایل می شد.

۴- و در روایت حمران از امام ابی عبد الله علیه السلام درباره وسوسه اگر به حدّ کثرت برسد پرسیده شد امام فرمودند: چیزی در آن نیست (در صورت حصول: بگو لا اله الا الله).

۵- و در روایت صحیحه محمد ابن مسلم از امام صادق علیه السلام است که: مردی خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و سلام کرد و گفت: یا رسول خدا من هلاک شدم. حضرت فرمودند: ابلیس نزد تو آمده پس به تو گفته است چه کسی تو را خلق نموده و تو گفته ای خداوند، پس او گفته چه کسی خداوند را آفریده؟

مرد گفت: آری، قسم به آن کسی که تو را مبعوث نموده به حق ابلیس چنین گفته پس پیامبر فرمود:

این، به خدا قسم عین ایمان و اعتقاد به خداوند است. ابن ابی عمیر می گوید: عبد الرحمن بن حجاج این روایت را حدیث نموده و گفت: پدرم به من خبر داد که امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله مرادشان از (محض ایمان) خوف آن مرد از این بود که هنگام عروض چنین وسوسه هلاک شده است.

متن: و فى روايه اخرى عنه صلى الله عليه و آله: «و الذى بعثنى بالحق إنّ هذا لصريح الإيمان. فاذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله و رسوله، و لا حول و لا قوة إلا بالله»(١)

و فى روايه اخرى عنه صلى الله عليه و آله: «إنّ الشيطان أتاكم من قبل الأعمال، فلم يقو عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكى يستزلكم، فاذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده»(٢).

و يحتمل أن يراد بالوسوسة فى الخلق الوسوسة فى امور الناس و سوء الظنّ بهم. و هذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفتيه».

ثم هذا الذى ذكرنا، هو الظاهر المعروف فى معنى الثلاثة الأخيره المذكوره فى الصحيحه. و فى الخصال، بسند فيه رفع، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال ثلاث لم يعر منها نبىّ فمن دونه، الطيره و الحسد و التفكر فى الوسوسة فى الخلق»(٣).

و ذكر الصدوق رحمه الله فى تفسيرها: أنّ المراد بالطيره التطير بالنبىّ صلى الله عليه و آله اذ المؤمن لا يطيره. كما حكى الله، عزّ و جلّ، عن الكفار: «قالوا اطيرنا بك و بمن معك». و المراد بالحسد أن يحسد، لا- أن يحسد، كما قال الله تعالى: «أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله». و المراد بالتفكر ابتلاء الأنبياء عليهم السلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما حكى الله عن الوليد بن مغيره: «إنّه فكّر و قدّر فقتل كيف قدر. فافهم».

و قد خرجنا فى الكلام فى النبوى الشريف عمّا يقتضيه وضع الرساله.

ص: ١٢٤

١- الكافى، ج ٢ ص ٤٢٥.

٢- الكافى، ج ٢ ص ٤٢٦.

٣- الخصال، ص ٨٩.

ترجمه: ۱- و در روایت نبوی دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که:

سوگند به آن کسی که مرا به حقّ و درستی فرستاد این خوف و وحشت، عین ایمان به خداوند است، پس هرگاه چنین حالتی را (در خود) یافتید بگویید:

ایمان آوردیم به خدا و فرستاده اش و هیچ نیرویی نیست مگر قوه ای که وابسته به باری تعالی است.

۲- و محتمل است که از وسوسه در خلق وسوسه در امور مردم و سوءظنّ به آنها اراده شده باشد و این معنا با عبارت (ما لم ينطق بشفته) مناسب تر است.

سپس می فرماید: این معنایی که ما در صحیحه ذکر نمودیم، همان معنای ظاهر و معروف در معنای این سه فقره و فراز اخیر است که ذکر شد (یعنی: طیره، حسد و وسوسه).

لکن جناب صدوق در کتاب خصال روایت مرفوعه ای از ابی عبد الله علیه السلام به شرح زیر نقل نموده که:

(ثلاث لم يعر منها نبی فمن دونه: الطیره و الحسد و التّفکر فی الوسوسه فی الخلق) و سپس در تفسیر آن می فرماید:

۱- مراد از طیره، تطیّر و فال بد زدن به پیامبر صلی الله علیه و آله و یا به (انسان) مؤمن است، نه (ابتلائی) پیامبران به تطیّر، همان طور که خدای عزّ و جلّ (در کتابش) از زبان کفّار حکایت نموده است که:

گفتند: که ما به تو کسانی که با تو هستند تطیّر و فال بد می زنیم.

۲- و مراد از حسد، محسود واقع شدن است، نه اینکه (خود) حسادت کند، چنانکه خدای تعالی فرموده:

یا حسد می برند مردم بر آنچه خداوند به ایشان داده است.

۳- و مراد از تفکّر ابتلاء انبیاء به اهل وسوسه می باشد نه غیر آن، چنانکه خدای تعالی در قرآن از ولید ابن مغیره نقل می فرماید که: به درستی که او اندیشید و تقدیر نمود، پس به همان امری که تقدیر کرده بود، خودش کشته شد.

حاصل مطلب در عبارت (بقی فی المقام شیء الخ) چیست؟

طرح یک بحث حاشیه ای است راجع به سه فراز آخر حدیث رفع که ارتباطی هم به کیفیت استدلال ما نیز ندارد و آن عبارتست از اینکه حدیث نبوی صلی الله علیه و آله شامل سه فراز دیگر از جمله: طیره، حسد و تفکر در وسوسه.

مراد از (رفع حسد) در حدیث رفع چیست؟

یا این است که: حرمت بر حسد از مکلف رفع شده و یا اینکه مؤاخذه در صورت بقاء حرمت بر حسد به طور مطلق (چه در درونش شعله ور باشد و علی الظاهر کتمان کند و چه اینکه آن را به واسطه زبان و با عمل آشکار نیز بنماید)، رفع شده است.

آیا رفع مزبور صحیح است؟

از آنجا که روایات عدیده ای دلالت دارند که (حسد) مطلقاً حرام است و دارای مؤاخذه، با حدیث رفع تنافی دارد فی المثل: در روایت است که: الحسد يأکل الحسنات كما يأکل النار الحطب.

۲- و یا این است که حدیث مذکور مربوط به اظهار حسد است و حدیث رفع مربوط به موردی است که فرد حسود، حسادت خود را با دست و زبانش آشکار و اظهار نکند.

نکته:

احتمال دوم به دلیل مؤیداتی که شیخ در متن آورده و نیازی به تکرار ندارند، بهتر و انسب می باشد.

طیره از نظر لغوی به چه معناست؟

به معنای تشأم و فال بد زدن به ویژه پرندگان بوده است مخصوصاً کلاغ لکن در اثر کثرت استعمال، غلبه در مطلق فال بد زدن پیدا نموده است، حال بر هر امری که باشد.

مراد حدیث رفع در رابطه با رفع طیره چیست؟

یا به این معناست که طیره در امتهای گذشته حرام بوده و حرمت و یا عقابش از آنها رفع شده و یا به این معناست که اصلاً: طیره حرام نبوده تا حرمت آن از امت اسلامی برداشته شود، منتهی مردم فال بد می زدند و به گمان ضرر نه سرکار می رفتند و نه سفر، و لذا شارع مقدس با حدیث رفع آنها را از این امر بازداشته و به آنها اجازه اقدام می دهد.

پس: اثر طیره که ترک اقدام باشد آن هم از روی اعتقاد به ضرر، توسط حدیث رفع، رفع شده است.

تعبیرات (وسوسه) در متن به چه نحو است؟

فراز وسوسه در دو روایت به دو تعبیر آمده است:

ص: ۱۲۶

۱- یکی در حدیثی که شیخ صدوق نقل کرده، آمده است که (الوسوسه فی التفکر فی الخلق) ۲- و یکی در حدیث مرفوعه هندی که آمده است که: (التفکر فی الوسوسه فی الخلق).

کدامیک از دو تعبیر فوق عقلا انطباقی است؟

تعبیر اول، چرا که وسوسه در تفکر غالباً در امری از امور پیدا می شود نه تفکر در وسوسه.

مراد حدیث چیست؟

۱- اگر مراد از خلق، معنای مصدری آن یعنی خلقت و آفرینش باشد، در هنگام تفکر در آفرینش جهان، انسان و مبدا آفرینش، شیطان به وسوسه او پرداخته و شبهات نامربوطی را در رابطه با خدای عالم در جان او می اندازد، که او را چه کسی آفریده، او کجاست، و هکذا امثالهم

بر اساس مطلب و معنای فوق، معنای حدیث این است که:

این گونه از فکرها در امتهای گذشته حرام بود لکن خدا بر امت اسلام منت گذاشت و حرمت و مؤاخذه را از آنها رفع نمود.

نقل روایات متعدّد توسط شیخ در رابطه با وسوسه به چه منظور است؟

به این منظور است که هر یک از مؤمنین به هنگام اندیشه در امور آفرینش، دچار این گونه سؤالات و وسوسه انگیز می شود که برای رهایی از آن و شر و سواس شیطانی به خدا پناه ببرد.

۲- و اگر مراد از خلق به معنای اسم مفعولی یعنی: آنچه خلق شده است باشد و مراد از وسوسه در تفکر در خلق به معنای سوءظن داشتن به مردم باشد، مراد از حدیث این است که:

این مسئله در امتهای گذشته حرام بود، لکن از امت اسلامی رفع شد (البته در صورتی که به دنبال سوءظن تجسس نباشد و الا حرام است).

از نظر شیخ کدام یک از دو معنای فوق نسبت به تعبیر ما لم ینطق بشفتیه انطباقی است؟

معنای دوم انطباقی است، چرا که وسوسه معمولاً در امر مخلوق است و نه در امور خلقت.

نظر فقهاء پیرامون معنای سه فراز آخر حدیث چیست؟

همین معنایی است که جناب شیخ فرمود:

معنای روایت مرفوعه ای که جناب صدوق در خصال از امام صادق نقل نموده چیست؟

این است که: سه خصلت است که هیچ پیامبر یا ولیّی از این سه خصلت به دور نمی باشد، که همان طیره، حسد و تفکر در وسوسه در خلق است.

از معنای ظاهری حدیث چه برداشت می شود؟

اینکه این اوصاف همان طور که در افراد عادی و معمولی وجود دارد، در انبیاء و اولیاء نیز یافت می شود.

ص: ۱۲۷

طرح این حدیث از جانب صدوق رحمه الله برای چیست؟

سازگار کردن این ظاهر با مقام انبیاء است، چرا که ایشان دیده است که این ظاهر با مقام انبیاء ناسازگار است لذا در صدد توجیه برآمده می گوید:

۱- مراد از طیره این نیست که پیامبران و اولیاء خود متصف به این صفات بوده و خود فال بد می زند، بلکه مراد این است که دیگران به پیامبران فال بد می زدند.

فی المثل: وقتی فرد عزم سفر داشت چنانچه پیامبری از مقابل او عبور می کرد می گفت: این سفر شرّ و ناخوشایند است. و در تأیید این توجیه یک شاهد قرآنی نیز آورده مبنی بر اینکه:

قوم حضرت صالح علیه السلام گفتند: اَطَّيْرُنَا بِكَ وَ بِمَنْ مَعَكَ.

۲- و مراد از حسد این نیست که خود انبیاء و اولیاء علیهم السّلام خود دارای حسادت بوده اند بلکه منظور این است که ایشان محسود واقع می شدند و در تأیید این معنا یک شاهد مثال نیز از قرآن می آورد که:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ ...

یعنی: آیا کفار و منافقین به مردم حسد می ورزند، یعنی: انبیاء و مؤمنان را بر آنچه خدا به آنها داده از مقام نبوت و ایمان، مورد حسادت قرار می دهند.

۳- و مراد از تفکر در وسوسه در خلقت این نیست که انبیاء هم در امر خلقت دچار سوءظن و وسوسه می شدند، بلکه منظور این است که انبیاء علیهم السّلام در میان مخلوقات به اهل وسوسه مبتلا بودند، چنانکه قرآن از قول ولید بن مغیره نقل می کند که وقتی وارد مجلس شد گفت: شما گمان می کنید که محمد صلی الله علیه و آله مجنون است و یا کاهن است و یا شاعر است؟

قریش گفتند: پس قصیه چیست؟ فکر کرد و گفت: ساحر است، فقتل کیف قدر یعنی: مرگ بر او، نفرین بر او، این چه تقدیری است.

مراد از (و افهم) چیست؟

این است که این توجیه صدوق خلاف ظاهر حدیث است و اگر این ظاهر را بخواهیم توجیه کنیم باید بگوییم: اگر این صفات بر انبیاء عارض بشود آنی است و استقرار ندارد و این مقدار حرام نبوده و حرمت از آنها رفع شده است.

و منها قوله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١)

فان المحجوب حرمة شرب التتن فهي موضوعه عن العباد.

و فيه ان الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لا ما بينه و اختفى عليهم من معصيه من عصي الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام:

«إنَّ الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا لها، فلا تتكلفوها، رحمه من الله لكم» (٢).

و منها: قوله عليه السلام:

«الناس في سعه ما لم يعلموا» (٣).

فإنَّ كلمه «ما» إمَّا موصوله اضعف إليه السعه و إمَّا مصدرية ظرفيه، و على التقديرين يثبت المطلوب.

و فيه: ما تقدّم في الآيات من أنّ الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل و التتبع.

و منها: روايه عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام، قال:

«سألته عمّن لم يعرف شيء، هل عليه شيء؟ قال: لا» (٤).

بناء على أنّ المراد بالشيء الأول فرد معين مفروض في الخارج حتّى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ و أمّا بناء على إرادته العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيء.

ص: ١٢٩

١- التوحيد، ص ٤١٣.

٢- نهج البلاغه: الحكم ١٠٥.

٣- عوالي اللآلي: ج ١ ص ٤٢٤ ح ١٠٩.

٤- الكافي: ج ١ ص ١٦٤ ح ٢.

و از جمله این اخبار

۱- این فرموده امام علیه السّلام است که: آنچه را که خداوند علمش را از بندگان مستور قرار داده از ایشان مرفوع است. و لذا چون حرمت استعمال دخانیات مستور است، در نتیجه آن (حرمت) از ایشان مرفوع است.

مناقشه شیخ

آنچه از عبارت (ما حجب الله...) برمی آید مواردی است که خداوند آن را برای بندگان بیان نفرموده، نه آنچه را (مواردی) که بیان نموده، و لکن به واسطه عصیان، افراد عاصی که حق را کتمان می دارند از آنها مخفی مانده است. پس: این روایت مساق با روایتی است که از مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام وارد شده است که: خدای تعالی حدودی را معین فرموده است، پس از آن حدود تجاوز نکنید و واجباتی را واجب نموده، پس از آنها سرپیچی نکنید. و از بیان اموری ساکت شده، البته نه از روی فراموشی، پس خود را درباره آنها به رنج و زحمت نیندازید، به خاطر رحمت خدا بر شما.

و از جمله این اخبار

۲- این فرموده امیر مؤمنان است که مردم در توسعه هستند تا موقعی که نمی دانند و جاهل اند زیرا کلمه (ما) در (مالا يعلمون) یا موصوله ای است که به (سعه) اضافه شده و یا مصدریّه ظرفیه است که در هر دو فرض مطلوب ثابت می شود.

مناقشه شیخ

در این استدلال، همان اشکالی وجود دارد که در آیات و استدلال به آنها گذشت، مبنی بر اینکه اخباری ها درباره کسی که بعد الفحص به وجوب احتیاط عالم نیست، چه از طریق عقل و چه از طریق نقل، عدم وجوب احتیاط را انکار نمی کنند (لکن کسی که به دلیل عقلی یا نقلی دالّ بر وجوب احتیاط دست یافته باید احتیاط کند).

و از جمله این اخبار

۳- روایت عبد الاعلی از امام صادق علیه السّلام است که می گوید: درباره کسی که چیزی نمی داند از حضرتش پرسیدم آیا بر او چیزی هست؟ فرمودند: خیر و اما نحوه استدلال این گونه است که:

۱- یا مبنی بر این است که مراد از شیء (اولی) فرد مشخص در خارج است تا (در غیر این صورت) افاده عموم نکند پس مراد این است که آیا در خصوص آن شیء تکلیفی برعهده این شخص هست یا نه؟

۲- و یا مبنی بر اراده عموم از کلمه (شیء) است که در نتیجه به ظاهر سؤال راجع به جاهل قاصری است که هیچ چیز را نمی داند.

دومین حدیثی که حضرات اصولیین درباره شک در تکلیف به منظور اثبات اصل برائت بدان استدلال کرده اند کدام است؟

حدیث حجب است که امام علیه السّلام می فرماید: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

۱- استعمال دخانیات نسبت به ما محجوب و مجهول (یعنی: مشکوک الحکم) است.

۲- هر امری که از ما محجوب باشد بنا بر حدیث مزبور نسبت به آن آزادیم و فاقد تکلیف.

پس ما نسبت به استعمال دخانیات آزادیم و در صورت ارتکاب معاقب نیستیم و هذا معنی اصالة البراءة به عبارت دیگر هرچه را خداوند اطلاع و آگاهی آن را از بندگان مستور قرار داده، از ایشان مرفوع است اگرچه در واقع واجب و یا حرام باشد.

محتمل التحریمی مثل: استعمال دخانیات معلوم نیست پس: حرمت این محتمل (استعمال دخانیات) از ما مرفوع است.

قبل از بیان اشکال شیخ به استدلال مذکور بفرمایید معلوم نبودن حکم برای عباد به چه نحو است؟

۱- یا این است که احکامی که عند الله و عند الرسول و الائمة در لوح محفوظ ثبت و ضبط است بتاتا از طرف شارع به جهت مصالحی هنوز به بندگان ابلاغ و اظهار نشده.

۲- یا این است که این احکام را شارع مقدس بیان فرموده، امتثال و اطاعتش را نیز از عباد طلب فرموده لکن این احکام به واسطه ستم ستمگران و خیانت برخی از دسترس بندگان مخفی مانده است.

اشکال شیخ به استدلال مزبور چیست؟

۱- این است که: اگر معلوم نبودن حکم از سنخ اول یعنی: عدم ابلاغ و بیان باشد، چنین احکامی از بندگان مرفوع و در حق آنها منجز نیست چون شرط تنجز علم است و حدیث مزبور ناظر بر چنین احکامی است.

مفهوم مطلب این است که: احکامی که توسط حجج الهی بیان گردیده و به دست ما رسیده از قبیل وجوب نماز و روزه و بالاجماع در حق ما منجز و مخالفت آنها موجب عقوبت است.

۲- و اگر معلوم نبودن حکم از قسم دوم یعنی اختفای آن از بندگان باشد، نمی توان آن را از بندگان مرفوع دانست و با استدلال به حدیث مزبور به نفی و سلب چنین احکامی از مکلفین پرداخت خلاصه اینکه: حدیث ناظر به قسم اول از احکام است و نه قسم دوم چون که در حدیث، حجب به خداوند اسناد داده شده و خدا را به دلیل مصالحی عامل حجب دانسته، و حال آنکه در قسم دوم عامل حجب ظلم ظالمین است. پس حدیث حجب مترادف با حدیث دیگری است از مولای متقیان

عليه السّلام كه فرمودند:

ص: ۱۳۱

خداوند حدودی را تعیین فرموده پس مبادی از این حدود تعدی کنید و واجباتی را مقرر فرموده پس مبادا آنها را معصیت کرده و انجام ندهید و از چیزهایی نیز سکوت فرموده پس خود را نسبت به آنها به زحمت نیندازید. البته این سکوت نه از روی فراموشی است بلکه از باب رحمت خداوند بر شما بندگان است.

در نتیجه: راجع به حدیث حجب باید گفت ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

چرا در عبارت (فهو موضوع عنهم) از مرفوع عنهم استفاده نشده است؟

چون که ماده وضع اگر با کلمه عن استعمال شود به معنای همان رفع است.

سومین حدیثی که در اثبات اصل براءت در شبهات بدویه بدان تمسک شد، کدام حدیث است؟

حدیث سعه است که امام علیه السلام فرموده: الناس فی سعه ما لا یعلمون.

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

این است که:

۱- اگر (ماء) موصوله باشد و مضاف الیه سعه، معنای عبارت این است که: الناس فی سعه حکم الذی لا یعلمون.

۲- و اگر (ماء) زمانیه باشد و ما بعد خود را به تأویل مصدر ببرد و دلالت بر زمان بکند، معنای عبارت این است که: الناس فی سعه مده جهلهم بالحکم.

در نتیجه: اخذ هر یک از دو معنای مذکور در اثبات مطلوب قابل استشهاد است، زیرا تکلیف مجهول در هر دو فرض از شخص جاهل، مرفوع است و جاهل در قید امثال آن نمی باشد و لذا:

۱- استعمال دخانیات از احکامی است که مردم نسبت به آن لایعلمون اند.

۲- مردم نسبت به هر حکمی که جاهل باشند، رخصت داشته و در صورت ارتکاب معاقب نیستند.

پس مردم نسبت به شرب توتون تا زمانی که از آن آگاهی نیابند، آزادند.

اشکال جناب شیخ به این تقریب چیست؟

این است که: دلالت این حدیث نیز همچون دلالت آیات معلق است، چرا که حدیث می گوید: تا زمانی که علم ندارید و بیانی به شما نرسیده، در وسعت بوده و احتیاط بر شما واجب نیست لکن اگر علم آمد و مسئله تبیین گردید اعم از اینکه این علم عقلی باشد یا نقلی، خصوصی باشد یا عمومی دیگر محلی برای حدیث مزبور وجود ندارد و این در حالی است که:

با ادله عقلی و اخبار هر دو اثبات شده که احتیاط در مسئله مورد بحث (یعنی باب شبهات بدویہ واجب است) یعنی: این ادله عقلیه و نقلیه در باب شبهات بدوی بیانیت دارند، و اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان و

ص: ۱۳۲

لذا تمسک به این سنخ از ادله (حدیث حجب) مورد ندارد، چرا که نسبت آن ادله عقلیه و نقلیه به این روایات مثل نسبت اصل با دلیل است.

البته اگر ثابت شود که ادله احتیاط در باب شبهات بدویه بیانیت ندارند، آنگاه نوبت به این حدیث خواهد رسید.

چهارمین حدیث مورد تمسک در اثبات اصل براءت در شبهات بدویه کدام حدیث است؟

روایت عبد الاعلی از امام صادق علیه السلام است که: سألتہ عمّن لم یعرف شیئا هل علیہ شیء؟ قال علیہ السلام: لا.

کیفیت استدلال ایشان به حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- اگر مراد از (شیء) اوّل یک شخص معین و مفروضی است که مکلف به آن جاهل دارد صورت سؤال بدین نحو است که: آیا کسی که امر معین و شیء خاصّی را نمی داند، آیا نسبت به آن مکلف است یا نه؟

۲- و اگر مراد از (شیء) اوّل حالت نکره آن باشد چون بعد از نفی واقع شده، مفید عموم بوده و صورت سؤال این می شود که:

آیا کسی که هیچ نمی داند و به کلی از اسلام و احکام آن بی اطلاع است تکلیف دارد یا ندارد؟

۱- حال: اگر معنای دوّم را در نظر بگیریم، سؤال سائل از جاهل قاصری شده که جاهل بحث است و از موضوع بحث ما خارج است، چرا که ربطی به مجتهد شاک در فلان مسئله ندارد.

۲- اگر معنای اول مراد باشد که سؤال از امر مجهول خاصّی است که مکلف به آن جاهل است با مورد بحث ما انطباق دارد.

در نتیجه به حدیث مزبور تمسک کرده می گوئیم: چنین جاهلی مکلف نبوده و حکمش براءت است.

اشکال استدلال مذکور چیست؟

این است که:

اولا: حدیث ظهور در احتمال (معنای) دوم دارد، چونکه (شیء) نکره در سیاق نفی است و لذا مفید عموم است.

ثانیا: به فرض که ظاهر در احتمال (یا معنای) دوّم نباشد، مجمل و ذو احتمالین خواهد شد.

در نتیجه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

متن: و منها قوله عليه السلام:

«أيما امرؤ ارتكب أمرا بجهاله فلا شىء عليه»^(١).

و فيه: أنّ الظاهر من الروايه و نظائرها من قولك «فلان عمل هكذا بجهاله» هو اعتقاد الصواب أو الغفله عن الواقع، فلا يعمّ صورته التردّد فى كون فعله صوابا أو خطأ.

و يؤيّدُه أنّ تعميم الجهاله بصوره التردّد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصّر، و سياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل.

و منها: قوله عليه السلام:

«إنّ الله تعالى يحتجّ على العباد بما آتاهم و عرّفهم»^(٢).

و فيه: أنّ مدلوله - كما عرفت فى الآيات و غير واحد من الاخبار - ممّا لا ينكره الأخباريون.

و منها: قوله عليه السلام فى مرسله الفقيه:

«كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(٣).

استدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّه^(٤)، و استند إليه فى أماليه حيث جعل إباحه الأشياء حتّى يثبت الحظر من دين الإماميّه^(٥). و دلّته على المطلب أوضح من الكلّ، و ظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادته ورود النهى فى الشىء من حيث هو، لا - من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ سيأتى من أدلّه الاحتياط دلّاله و سندنا وجب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه و أمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الاحتياط، ثمّ الرجوع إلى ما يقتضيه قاعده التعارض.

ص: ١٣٤

١- تهذيب الأحكام: ج ٥ ص ٧٢-٧٣ ح ٤٧، مع اختلاف يسير.

٢- الكافي: ج ١ ص ١٦٤ ح ٤.

٣- الفقيه: ج ١ ص ٣١٧ ح ٩٣٧.

٤- المصدر السابق.

٥- لم نعثر عليه.

و از جمله اخبار

۱- این سخن امام علیه السلام است که (هر شخصی که، امری را از روی جهالت مرتکب شود تکلیفی بر او نیست).

مناقشه شیخ

ظاهر این روایت و اشباه آن از جمله این گفته شما که (فلان عمل بکذا بجهاله) دالّ بر اعتقاد (شخص) به صحیح بودن (فعلی) و غافل بودن (شخص) از واقع است.

لذا شامل فرضی که، شخص در صواب و خطاء بودن فعلش مردّد و مشکوک باشد نمی شود و مؤید آن این است که: تعمیم دادن جهالت به دو صورت غافل و شاک کلام را نیازمند به اختصاص دادن به شاک غیر مقصّر می کند در حالی که، سیاق این حدیث از تخصیص دادن اباء دارد.

و از جمله اخبار

۲- این سخن امام علیه السلام است که: خدای تعالی، به آنچه به بندگانش داده و بر ایشان تعریف نموده استدلال می کند.

مناقشه شیخ

مدلول حدیث مذکور همان طوری که در آیات و بسیاری از احادیث دانسته شد از جمله اموری است که؛ اخباری ها آن را انکار نمی کنند.

و از جمله اخبار

۳- این سخن امام علیه السلام است در مرسله کتاب من لا یحضره الفقیه که: هر چیزی مطلق و مباح است تا اینکه، نهی در آن وارد شود. جناب صدوق بر جواز خواندن قنوت به فارسی، به این حدیث شریف در کتاب امالی استدلال نموده، چه آنکه اباحه اشیاء تا اثبات منع آنها از مذهب شیعه امامیه است.

نظر شیخ

دلالت این حدیث شریف بر مطلوب (برائت) مجتهدین از تمام (روایت) روشن تر است و ظاهر حدیث دال بر عدم وجوب احتیاط است. زیرا ظاهراً مراد ورود نهی است در مورد (هر) شیئی به اعتبار عنوان خودش، نه به اعتبار مجهول الحکم بودنش.

لذا، اگر ادله آیه اهل احتیاط (اخباریون) از جهت دلالت و سند تمام باشد، واجب است که میان آنها و این روایت و امثالش که بر عدم وجوب احتیاط دلالت دارند، اعتبار تعارض نمود و بعد از آن به قاعده جاری در باب تعارض رجوع نمود.

پنجمین حدیث مورد استدلال حضرات جهت اثبات برائت در شبهات بدویہ کدام حدیث است؟
این حدیث شریف است کہ: هر شخصی کہ امری را از روی جهالت مرتکب شود تکلیفی بر او نیست.

کیفیت استدلالشان چیست؟

۱- کسی کہ حرمت استعمال دخانیات را نمی داند اگر استعمال کند از روی جهالت است. صغری

۲- بنا بر حدیث مزبور، هر ارتکاب امری کہ از روی جهالت باشد، عقاب ندارد. کبری

پس: کسی کہ حرمت استعمال دخانیات را نمی داند اگر مرتکب شود، عقاب ندارد. نتیجه

قبل از بیان اشکال شیخ بفرماید جاهل بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- جاهل محض، کہ از حکم مسئله آن ہم بجنسه خبر ندارد.

۲- جاهل به جهل مرکب، کہ فی الجمله به حکم (بجنسه) علم دارد، لکن در نوع حکم مشکل دارد.

یعنی: فکر می کند کہ فلان حکم درست است و حال آنکہ آنچه را کہ او بدان یقین کرده خلاف واقع است.

۳- جاهل به جهل بسیط (و یا شاک)، کہ از جهل خود خبر دارد، لکن حکم را نمی داند اما می داند کہ نمی داند.

با توجه به معانی جهل و جاهل اشکال شیخ به استدلال مزبور چیست؟

۱- حدیث مزبور ظهور در جاهل به جهل محض و جهل مرکب فعلی را صواب و از واقع آن غافل است دارد.

۲- بحث ما پیرامون جاهل به جهل بسیط یعنی شاک است کہ در صواب و خطا بودن فعل مردّد است.

پس: حدیث در جاهل به جهل بسیط ظهور نداشته و از آنچه ما در صدد آن هستیم بیگانه است.

مؤید بیان شیخ چیست؟

اولاً: در اینجا جهالت سبب ارتکاب شده و بلاشک این جهل، جهل مرکب است نه بسیط، چرا کہ شک به ما هو شک یا سبب ارتکاب نیست و یا اگر هم باشد اضعف از جهل مرکب است.

ثانیا: اگر مراد از جهالت، شك باشد باید حدیث را تخصیص بزنیم و بگوییم: کسی که امری را از روی جهالت انجام دهد تکلیفی بر او نیست مگر جاهل به جهل بسیطی که مقصر است و معاقب.

پس: حدیث مخصوص به جاهل قاصر (یعنی فاحصی که به حکم واقعی نرسیده و شاک مانده) است.

حدیث در مقابل تعلیل است یعنی: جهالت سبب ارتکاب است. و العله تعمّم.

ص: ۱۳۶

پس: حدیث ابی از تخصیص است و فرقی میان قاصر و مقصر نیست. در نتیجه: حدیث شامل آن مسئله ای که ما در صدد آن هستیم نمی شود.

مراد از (فتأمل) در پایان بحث مربوط به این حدیث چیست؟

شاید اشاره داشته باشد به اینکه تخصیص حدیث به غیر مقصر لازم است چه جهالت به معنای غفلت باشد و چه به معنای اعم از شاک باشد.

به عبارت دیگر: اگر مراد از جهالت جهل مرکب هم باشد نیاز به تخصیص داریم و باید غیر مقصر را از حکم حدیث خارج کنیم چرا که جاهل و یا غافل قاصر معذور است و نه جاهل مقصر.

ششمین حدیثی که حضرات در اثبات برائت در شبهات بدویه بدان تمسک کرده اند کدام حدیث است؟

این فرموده امام علیه السلام است که: انّ الله تعالى یحتج علی العباد بما آتاهم و عزّهم.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

۱- منطوق حدیث این است که: خدا در قیامت بر اموری با بندگان احتجاج می کند که آنها را به بندگان ابلاغ فرموده.

۲- مفهوم حدیث این است که: نسبت به اموری که اعلام فرموده احتجاج و مؤاخذه ای نیست.

حرمت شرب توتون به ما ابلاغ نشده خدا بنده اش را به ارتکاب شرب توتون مؤاخذه نمی کند، هذا معنا اصل البراءه.

اشکال شیخ بر استدلال مزبور چیست؟

۱- دلالت این حدیث نیز مثل حدیث سعه معلق به این است که: ادله احتیاط در موارد شبهات بدویه دلیلت نداشته باشد.

۲- ادله احتیاط در شبهات بدویه و اثبات وجوب احتیاط در آنها دلیلت دارد.

۳- با آمدن بیان (توسط ادله)، عدم البیان (که دلیلت نداشتن ادله باشد) از میان می رود.

در نتیجه: نوبت به اجرای مفاد این حدیث نمی رسد.

به نظر شما نظر شیخ اطلاق دارد؟

خیر، زیرا اگر این ادله در نزد کسی موجود نباشد، می تواند به حدیث مزبور به برائت و اباحه، تمسک نماید.

هفتمین حدیثی که در باب شک در تکلیف و اثبات برائت به آن تمسک شده کدام حدیث است؟

روایت مرسله ای است که شیخ صدوق رحمه الله در من لا يحضره الفقيه از امام علیه السلام نقل نموده که: كل شيء مطلق
(یعنی: مباح و مرخص فيه)، حتی یرد فيه نهی.

ص: ۱۳۷

کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

۱- الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما اخرجہ الدلیل.

۲- نهی که شرب توتون را از اباحه خارج کند به ما نرسیده است.

پس: شرب توتون مباح است و هذا معنا اصل البراءه.

به عبارت دیگر:

۱- کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی.

۲- نسبت به شرب توتون نهی وارد نشده است.

پس: شرب توتون از مصادیق مطلقات بوده و مباح است.

نظر شیخ پیرامون استدلال به حدیث مذکور چیست؟

به نظر ایشان دلالت این حدیث بر براءت که مطلوب حضرات مجتهدین است از تمام ادله ای که به آن تمسک کرده اند روشن تر است.

به نظر شما وجه اوضاحت در این حدیث شریف چیست؟

این است که: سایر احادیث یا دلالتشان تام نبود و یا اگر هم تام بود متوقف و معلق بود بر اینکه ثابت شود ادله احتیاط شامل شبهات بدویه نشده و احتیاط را در این گونه شبهات واجب نمی کند.

و حال آنکه این حدیث شریف ظهور دارد در اینکه اصلا احتیاط در شبهات بدویه واجب نیست و این همان مطلب اصولی است که حضرات مستدلین به دنبال آنند.

دلیل این ظهور چیست؟

این است که: فرموده حتی یرد فیه نهی و این دلالت دارد بر مطلق العنان بودن تمام اشیاء و عدم تقیید آنها به زجر و منع شارع. و لذا به همین مضمون استدلال کرده می گوید: در شبهات تحریمیه نسبت به محتمل التحريم، احتیاط لازم نیست، بلکه حکمش اباحه است. پس: اگر دلیلی دلالت بر توقف و یا احتیاط کند معارض با این حدیث و باید به احکام باب تعارض عمل نمود.

وجه اوضاحت این حدیث شریف به تقریر شیخ چگونه است؟

این است که این حدیث علی الظاهر دلالت دارد بر اینکه اشیاء ذاتا و من حیث هو مباح اند مگر اینکه نهی به آنها تعلق گرفته و آنها را من حیث هو منتهی قرار دهد.

در نتیجه: تا پیش از ورود چنین دلیلی، مکلفین نباید خود را ملزم به ترک و احتیاط از محتمل التحريم قرار دهند.

ص: ۱۳۸

متن: ١- و قد يحتج بصحيحه عبد الرحمن بن حجاج فيمن تزوج إمراه في عدتها، أهي لا تحل له ابدا؟

قال: اما اذا كان بجهاله فليزوجه بعد ما ينقضى عدتها، فقد يعذر الناس في الجهاله بما هو اعظم من ذلك. قلت باي الجهالتين اعذر، بجهالته ان ذلك محرّم عليه ام بجهالته انها في عدّه؟ قال: احدى الجهالتين اهون من الاخرى، الجهاله بانّ الله حرّم عليه ذلك و ذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط؟

قلت، فهو في الاخرى معذور؟ قال: نعم: اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يزوجه. (١)

٢- وفيه: انّ الجهل بكونها في العده ان كان مع العلم بالعدّه في الجملة و الشك في انقضائها، فان كان الشك في اصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهه في الموضوع، خارج عما نحن فيه، مع ان مقتضى الاستصحاب المركوز في الازهان عدم الجواز. و منه يعلم انه لو كان الشك في مقدار العده فهو شبهه حكميه، قصر في السؤال عنها فهو ليس معذور اتفاقا، لاصاله بقاء العده و احكامها، بل في روايه اخرى انه (اذا علمت ان عليها العده لزمتهما الحجّه) (٢)، فالمراد من المعذوريه عدم حرمتها عليه مؤيدا لا من حيث المؤاخذة.

٣- و يشهد له ايضا قوله عليه السلام بعد قوله نعم انه اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يزوجه و كذا مع الجهل باصل العده لوجوب الفحص و اصاله عدم تأثير العقد خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل. هذا ان كان ملتفتا شاكّا و ان كان غافلا او معتقدا للجواز فهو خارج عن مسئلة البراءة لعدم قدرته على الاحتياط و عليه يحمل تعليل معذوريه الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: لانه لا يقدر و ان كان تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل على قدره الجاهل بالعدّه على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، الا انه اشكال يرد على الروايه على كل تقدير و محصله لزوم التفكيك بين الجهالتين فتدبر فيه و في دفعه.

ص: ١٣٩

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٣٩٦ ب ٢٧ من ابواب حد الزنا ٣.

٢- الكافي، ج ٥ ص ٤٢٧.

ترجمه: ۱- و گاهی درباره مردی که ازدواج نموده با زنی در حال عده، به صحیحہ عبد الرحمن که در آن از محضر امام سؤال شده است، آیا این زن دیگر بر این مرد حلال نیست و ابدا حرام است؟ امام علیه السّلام فرمودند: اگر این عقد ازدواج از روی جهالت باشد، پس از اتمام عده باید دوباره با او ازدواج نماید زیرا که، مردم در حال جهالت به خاطر افعال و اعمالی که به مراتب از این کار مهمترند، معذور و معاف اند.

گفتم: به کدامیک از دو جهالت معذورتر و معاف تر است، آیا به اینکه نمی داند نباید زن را در حال عده عقد نمود و بر وی حرام است یا به خاطر جهلش به اینکه زن در حال عده بوده است. حضرت می فرمایند:

یکی از دو جهالت سهل تر از دیگری است، یعنی اینکه نمی دانسته، خداوند عقد را در عده، تحریم نموده (یعنی: جهل به تکلیف) زیرا که، جاهل در چنین موقعیتی قادر بر احتیاط نیست. تا که مکلف باشد.

گفتم: پس: آن مرد نسبت به آن جهالت دیگرش (یعنی: جهل به موضوع) معذور است؟ حضرت می فرمایند: بله؛ وقتی عده زن سپری شد وی معذور است در اینکه او را تزویج کند.

اشکال شیخ به استدلال فوق

۲- جهل به اینکه زن در حالت عده است، اگر با علم اجمالی به عده همراه باشد و شک در تمام شدنش باشد این فرض از دو حال خارج نمی باشد.

۱- اگر شک (این مرد) در اصل پایان یافتن (عده) با علم به مقدار آن باشد، پس شبهه موضوعیه و از بحث خارج است، علاوه بر اینکه، مقتضای استصحاب بقاء عده که امری است مرکوز در اذهان، عدم جواز عقد است.

۲- از تقریر فوق معلوم می شود که، اگر شک (این مرد) در مقدار عده (۳ طهر) بوده است، پس (در این فرض) شبهه، حکمیه است و (سائل) در سؤال از آن کوتاهی نموده است، لذا به اتفاق (تمام فقها) در این جهل معذور نیست. به دلیل اصاله بقاء العده و احکامها (که اقتضا دارد که اگر بر عقد مبادر کند مؤاخذ می باشد) بلکه، در روایتی دیگر آمده است که اگر زن بداند که (نگه داشتن عده) بر او لازم است (ولی مقدار آن را نداند) لازم است بر اتمام آن دلیل اقامه شود پس مراد از معذور بودن عدم حرمت ابدی زن بر مرد است، نه از آن جهت که مؤاخذه و عقابی بر او نمی باشد (لذا نمی توان با این فقره از روایت به براءت و عدم مؤاخذه تمسک نمود).

۳- و گواه بر این معنا (یعنی: کون المراد من المعذوریّه عدم حرمتها علیه) نیز، فرموده امام علیه السّلام است بعد از سؤال سائل که: بله، وقتی عده زن سپری شد پس مرد می تواند با او ازدواج کند، و همچنین است در

صورت جهل (مرد) به اصل تشریح عدّه و وجوب آن، علاوه بر اصاله عدم تأثیر عقد نکاح (که شاهد دیگری است بر مؤاخذه شدنش) به ویژه با روشنی و وضوح حکم (این مسئله) در میان مسلمانان که (نفس این معنا) خود کاشف از کوتاهی سائل است (در ندانستن آن).

سپس شیخ می گوید:

این (بیان پیرامون حدیث مذکور) در فرضی است که با سائل جاهل، ملتفت و متوجّه، لکن شاک در مسئله باشد و اگر او غافل یا معتقد به جواز عقد باشد، به دلیل عدم قدرت چنین فردی بر وجوب احتیاط، حتماً از مورد مسئله برائت خارج است.

و بر وی (غافل یا معتقد بر جواز عقد) حمل می شود، تعلیلی که امام علیه السّلام (با لائنه لا یقدر) برای معذوریت جاهل به تحریم ایراد فرمود.

البته؛ اگر تخصیص دادن جاهل به حرمت به سبب این تعلیل، دلالت کند بر قادر بودن جاهل به عدّه بر احتیاط، پس حمل جاهل بر غافل جایز نیست.

منتهی این اشکالی است که به هر تقدیر بر روایت وارد است و حاصل آن این است که باید میان جهالت در دو مورد تفکیک قائل شد.

ص: ۱۴۱

هشتمین حدیثی که برخی از اصولیین در اثبات اصل برائت بدان تمسک کرده اند کدام حدیث است؟

صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج است و مورد این روایت این است که:

مردی با زنی که در حال عدّه است ازدواج کرده حال از محضر امام علیہ السّلام سؤال شده است که آیا این زن تا ابد بر این مرد حرام شده و دیگر بر او حلال نیست یا که امر چیز دیگری است.

امام علیہ السّلام در پاسخ او می فرماید:

اگر مرد از روی جهالت زن را به عقد خود در آورده، صبر کند تا عدّه زن تمام شده، پس از آن با وی ازدواج کند، چرا که مردم در افعالی که به مراتب از این امر عظیم تر است (مثل: آدم کشتن غیر عمدی که قصاص ندارد) چون از روی جهالت انجام می دهند، معذورند.

سائل می پرسد: این مرد به کدامیک از دو جهالت معذورتر و بیشتر مورد بخشش است؟

آیا به آن خاطر که از حکم بی خبر است و نمی داند که زن را در حال عدّه نمی شود عقد کرد؟ یا به این خاطر که نمی داند زن در حال عدّه است؟ به عبارت دیگر آیا جهل به تکلیف برای او عذر آور است و یا جهل به موضوع؟

حضرت می فرمایند: یکی از دو جهالت اهون از دیگری است و آن یکی جهل به حکم شرعی است، و فلسفه اهونیت این است که: شخص جاهل با چنین جهالتی قادر بر احتیاط نیست و لذا معذور نمی باشد.

نکته: مطلب اخیر نشان دهنده این امر است که مراد از جهالت در جهل به حکم جهل بسیط یا شکست نیست چرا که با این جهل انسان قادر بر احتیاط است و نه عاجز، پس مراد غفلت محض و یا جهل مرکب است که از محل بحث در اینجا خارج است).

سپس راوی می گوید: عرض کردم آیا در جهل به موضوع هم معذور است؟ حضرت فرمودند: آری معذور است و حرمت ابدی نمی آید و لذا مجاز است که پس از انقضای عدّه مجدداً زن را به عقد نکاح خویش در آورد این بود تمام سخن و عموم محتوایی که در حدیث شریف آمده است.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث مزبور چگونه است؟

به این نحو است که بر اساس این حدیث:

۱- هم جاهل به حکم معذور است و هم جاهل به موضوع و لذا مؤاخذه ندارد.

کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی داند جاهل به حکم است.

کسی که جاهل به حکم حرمت استعمال دخانیات است معذور است و در صورت ارتکاب مؤاخذه ندارد و هذا معنا اصل البراءه.

ص: ۱۴۲

مراد از (فيه أنّ الجهل بكونها في العده ان كان مع العلم ... الخ) چیست؟

مناقشه مرحوم شیخ است در استدلال به صحیحه عبد الرحمن ابن حجاج.

حاصل اشکال و فرموده مرحوم شیخ چیست؟

این است که: اگر مستدل جهت اثبات برائت و حکم به عدم حرمت به فراز (قلت فهو في الاخرى معذور) تمسک کرده، استدلالش تمام نیست چرا که در این فراز آمده است که عاقد نمی دانسته که آن زن در عده است، با این فرض، مسئله از دو حال خارج نیست:

۱- یا اینکه به اصل در عده بودن زن علم نداشته.

۲- و یا اینکه بالاجمال می دانسته که زن در عده بوده و لکن در اینکه آیا در هنگام عقد عده اش پایان یافته یا نه شک داشته.

حال فرض اول چون شک در موضوع است از محل بحث ما خارج است چرا که بحث ما فعلا شک در حکم است و اما فرض دوم خود دارای دو صورت است:

۱- اینکه سائل حکم را می دانسته و به مقدار عده علم داشته لکن در انقضاء و یا بقاء آن شک داشته.

۲- اینکه اصلا به مقدار زمان عده که سه طهر است جاهل بوده است.

در اینجا نیز اگر صورت اول مراد باشد صورت اول از محل بحث ما خارج است چرا که مربوط به شبهه موضوعیه است، علاوه بر اینکه در این صورت نیز حکم آن استصحاب بقاء عده و اجتناب از زن می باشد.

و اگر صورت دوم مراد باشد مربوط به شبهه حکمیّه است و لذا سائل وظیفه اش این بوده که از امام علیه السلام اصل حکم را استفسار می نمود و از حضرت مقدار عده را می پرسید.

لکن چون در این مسئله کوتاهی نموده به اجماع تمام فقهاء در این امر معذور نبوده و تا زمانی که قطع به جواز حاصل ننماید، حق ندارد با آن زن ازدواج نماید.

بلکه استصحاب بقاء عده و ترتیب احکام آن اقتضاء دارد که اگر اقدام به عقد و ازدواج نماید مؤاخذه شود. بنابراین کلمه (معذور) در روایت به این معنا نیست که شخص در ارتکاب حرام معذور است و مؤاخذه نمی شود، بلکه مراد این است که چون این عمل را در حال جهل انجام داده، زن بر وی حرام ابدی نمی شود.

حاصل مطلب در (و یشهد له ایضا قوله عليه السلام بعد قوله نعم ... الخ) چیست؟

آوردن یک شاهد است بر این ادعا که: مراد از (معذور) بودن عاقد، تنها جواز عقد پس از انقضاء عده است، نه معاقب نبودن

او تا شما بتوانید در اثبات برائت به این حدیث استدلال کنید و آن گواه این است که:

امام علیه السّلام در پاسخ به سائل که سؤال نمود؛ آیا عاقد نسبت به آن جهالت دیگرش که جهل به موضوع

ص: ۱۴۳

بوده معذور است فرمودند: بله پس از انقضای عده زن، وی در عقد کردن او معذور است.

حاصل مطلب در (و کذا مع الجهل باصل العده لوجوب الفحص ... الخ) چیست؟

اشاره به این نکته است که: اگر مرد به اصل عده جاهل باشد یعنی: نداند که زن پس از طلاق باید سه طهر صبر کند و در اصطلاح عده نگه دارد، و با چنین جهلی با زنی که در حال عده است ازدواج نماید، جهلش جهل به حکم است و لذا باید او را جاهل مقصر دانست، چرا که پی گیری احکام بر هر جاهلی لازم است و از آن جهت که این شخص حکم را از امام علیه السلام نپرسیده معاقب است.

از طرف دیگر به مقتضای اصل عدم التأثیر، عقدی که واقع ساخته صحیح نبوده است و لازم است پس از انقضای عده عقد را دوباره جاری نماید.

چه مؤیدی بر مقصر بودن و عصیان این سائل در مورد این روایت دارید؟

این مؤید را که نگه داشتن عده بر زن معتده و عدم جواز عقدش در آن ایام از احکام رائج میان مسلمانان است و لذا جهل به این حکم خود کاشف بارزی بر تقصیر سائل در پی گیری و پرسش از آن است.

مراد از (هذا ان كان ملتفتا شاكا و ان كان عاقلا ... الخ) چیست؟

این است که: این شقوقی که در رابطه با حدیث مزبور تقریر شد و احکامی که ذکر گردید بنابراین فرض بود که سائل نسبت به این احکام جاهل و یا شاک بوده باشد، ولی در عین حال به جهل خود نیز التفات و توجه داشته باشد. بنابراین اگر وی را غافل و یا معتقد به جواز عقد در حال عده بدانیم، از بحث براءت خارج است چرا که چنین کسی قادر بر احتیاط نمی باشد. چه اینکه اخباری نیز احتیاط را بر او لازم نمی دانند. پس: مجتهدین در اثبات براءت نمی توانند به این حدیث استدلال نمایند.

حاصل مطلب و غرض از (و علیه یحمل تعلیل معذوریه الجاهل بالتحريم بقوله علیه السلام لانه و لا یقدر الخ) چیست؟

این است که می توان عبارت (الجهالة بان الله حرم علیه ذلک) را در حدیث، حمل بر غافل نمود.

گواه و مؤید این حمل چیست؟

تعلیلی است که امام علیه السلام بعد از همین عبارت آورده و فرموده است که: لانه لا یقدر معها علی الاحتیاط.

مفهومش این است که در صورت عدم غفلت قادر بر احتیاط است.

آیا این عدم قدرت بر احتیاط اطلاق دارد؟

با توجه به اینکه سائل در مورد روایت دو جهل داشته، خیر.

۱- یکی جهل به حکم یعنی: جهل به حرمت ازدواجش با آن زن در حالت عدّه است که نمی توان آن را حمل بر غفلت نمود.

ص: ۱۴۴

۲- یکی جهل به اینکه زن در عده است یا نه که جهل به موضوع است که در اینجا نیز فرد ملتفت شاک است.

حال وقتی دو جهالت از یکدیگر قابل تفکیک اند در یکی قادر بر احتیاط و در دیگری نه و این تفکیک اشکالی است که متوجه روایت است.

ضمیر در (فلا يجوز حمله علی الغافل) راجع به چه مسئله ای است؟

به جهل در حکم راجع است، بدین معنا که جهل به حکم را نمی توان بر غافل حمل نمود.

کیفیت استدلال حضرات به حدیث شریف را به لسان ساده تر بنویسید؟

۱- بر اساس این حدیث هم جاهل به حکم و هم جاهل به موضوع و هیچ یک مؤاخذه ندارند.

۲- کسی که حرمت استعمال دخانیات را نمی داند جاهل به حکم است.

پس شارب توتون معذور است هرچند این عمل در واقع حرام بوده باشد، و هذا معنا اصل البراءه.

پاسخ شیخ به این استدلال چیست؟

این است که: این سؤال و جواب در صدر و ذیل حدیث نشان می دهد که این حدیث مربوط به حکم وضعی چنین عقدی است یعنی: سؤال از این است که آیا این عقد در حرمت ابدی ازدواج اثر دارد یا نه، اعم از اینکه مراد از جهالت جهل بسیط باشد یا جهل مرکب و اعم از اینکه از ناحیه حکم تکلیفی معذور باشد یا نه؟

مراد غافل محض یا جاهل به جهل مرکب است یعنی: یا به کلی از مسئله غافل بوده و یا فکر می کرد که این ازدواج حلال است، پس ازدواج کرد اگرچه در واقع حرام بود.

آیا چنین فردی معذور است یا نه؟

اگر مقصّر باشد، معذور نیست لکن اگر قاصر باشد معذور است.

دلالتان بر اینکه مراد از جهل در اینجا جهل مرکب است، چیست؟

این فرموده امام است که لآنه لا یقدر معها علی الاحتیاط.

بلاشک آن جهلی که با وجود آن احتیاط ممکن نیست جهل مرکب است و نه جهل بسیط و شک.

پس: ما قصد لم یقع، زیرا که مقصود ما شبهه حکمیّه است و حال آنکه در اینجا جهالت به معنای جهل مرکب است. حال اگر جاهل به جهل مرکب معذور باشد دلیل آن نیست که جاهل بسیط مورد بحث ما نیز معذور باشد.

شک در عدّه (جهل به موضوع) به چند صورت متصوّر است؟

سه صورت:

ص: ۱۴۵

۱- به اصل عده از نظر اسلام و مقدار آن یعنی: سه طهر علم دارد، لکن شک دارد که آیا مدت طهر در آن زن مورد نظر سپری شده یا نه؟ چنین شکی:

اولاً: موضوعیه است و چون ما نحن فیه شبهه حکمیه است، از بحث ما خارج است و چون حدیث بر معذوریت در شبهات موضوعیه دلالت می کند، مستلزم دلالت بر معذوریت در شبهات تحریمیه نیست.

ثانیاً: از آنجا که هنگام شک در انقضاء عده می تواند استصحاب کند بقاء عده را، در این شبهه نیز جای معذوریت نیست و معاقب است.

در نتیجه: تزویج جایز نمی باشد و حدیث در اینجا نیز دلالت بر مطلوب ندارد.

۲- به اصل عده در اسلام علم دارد لکن مقدار آن را نمی داند که آیا دو طهر است یا سه طهر؟ چنین شک و شبهه ای شبهه حکمیه است، چرا که تعیین این مقدار به حکم شارع است و اما اینکه آیا شاک در اینجا معذور است یا نه؟ بالاتفاق، معذور نبوده و معاقب می باشد چرا؟ چونکه:

اولاً: قادر بر سؤال از امام بوده ولی سؤال نکرده پس مقصر است و مقصر معذور نیست.

ثانیاً: در اینجا نیز استصحاب می کند بقاء عده و عدم خروج زن را از آن و لذا احکام عده بر آن بار می شود یعنی: در صورت ارتکاب معذور نبوده و مؤاخذه می شود.

در نتیجه: مراد از معذوریت، معذوریت از حیث حکم وضعی است و نه حکم تکلیفی.

۳- به اصل الزام و اینکه آیا در اسلام عده ای هست یا نه جاهل است یعنی: شک دارد در اینکه آیا در اسلام حکمی در این مورد هست یا نه؟ پس باز هم شبهه، شبهه حکمیه است. لکن در اینجا نیز معذور نبوده و نمی تواند برائت را جاری کند. چرا؟ چون که:

اولاً: وظیفه این است که: پرسد به ویژه اینکه این مسئله از مشهورات میان امت است و دلیل بر تقصیر کسی است که آن را نمی داند.

ثانیاً: وقتی شک می کنیم که آیا چنین عقدی اثر داشته و موجب زوجیت می شود یا نه؟ اصاله عدم التأثير جاری می شود.

در نتیجه: از ناحیه تکلیف وجهی برای معذوریت باقی نمی ماند. پس مراد از معذوریت باید معذوریت از حیث حکم وضعی باشد.

مطالب فوق در چه صورت درست است؟

به نظر شیخ در صورتی که مراد از جاهل به عده، جهل بسیط و شک باشد.

چرا مباحث فوق را نمی توان بر پایه جهل به حکم آورد؟

ص: ۱۴۶

زیرا در جهل به حکم، حضرت تعلیل آورده اند به اینکه: جاهل تنها در جهل به حکم قادر بر احتیاط نیست، حال مفهوم کلام این است که: جاهل به جهل به موضوع قادر بر احتیاط هست حال این معنا با شک منطبق است نه با جهل مرکب و غفلت محض.

اگر مراد از جاهل به عده همان جهل مرکب و یا غافل محض باشد چه باید گفت؟

می‌گوییم: چون در این شک قادر بر احتیاط است از محل بحث ما که شک در حکم و موردی است که قادر بر احتیاط است، خارج است.

اگر اشکال شود که بر اساس بیانات فوق لازم می‌آید که میان جهل به حکم و جهل به موضوع در حدیث تفکیک نماییم و جهل به حکم را جهل مرکب با غفلت بگیریم و جهل به موضوع را جهل بسیط و شک لحاظ کنیم و حال آنکه سیاق حدیث دلالت دارد که جهل در هر دو مورد یک معنا دارد شیخ چه پاسخی می‌دهد؟

می‌گویید: مراد از جهالت در هر دو موضع بالمعنی الاعم است یعنی: مطلق جهل به واقع مراد است چه مرکب باشد چه بسیط. لکن:

۱- جهل به حکم غالباً جهل مرکب است (یا غافل)، چون که اگر ملتفت باشد که به دنبال پرسیدن از چنین حکم مشهوری می‌رود.

۲- و جهل به عده غالباً جهل بسیط است، چرا که در عرف مردم هنگام ازدواج در خصوصیات زن دقت و بررسی می‌کنند و این مسئله مسئله ای است که اذهان متوجه آن است، منتهی آنچه مورد شک است این است که آیا در عده است یا نه؟

مراد از عده در (فیمن تزوج امرأه فی عدتها...) کدام عده است؟

عده رجعی است یعنی: اگر کسی زنی را در عده طلاق (یعنی: عده رجعی که مرد در صورت رجوع به زن، طلاق باطل و بر اساس آن عقد قبلی زن و شوهر هستند)، به عقد خود درآورد بر وی حرام ابدی می‌گردد، چرا که به منزله زن شوهردار است.

مراد از عبارت (الجهالة بان الله حرم علیه... الخ) چیست؟

مراد جهل به حکم است، چنانچه جهل به اینکه زن در عده هست یا نه جهل به موضوع است.

وجه اهوئیت در عبارت قبل از فراز فوق چیست؟

این است که: امام علیه السلام فرمودند: مرد با چنین جهلی قادر بر احتیاط نیست.

جهت عدم قدرت در اینجا چیست؟

این است که: اساساً از حکم غافل و بی‌خبر است.

ص: ۱۴۷

نتیجه قید عدم قدرت در احتیاط چیست؟

به واسطه قید مزبور می توان جهل در حکم را حمل بر غفلت نمود.

چرا در عبارت (لو كان الشك في مقدار العده) فرمودند: فهو شبهه حکمیّه؟

چون رفع شبهه و جهل به مقدار عدّه که سه طهر است یا بیشتر و یا کمتر از شئون و وظایف شارع است و جز با رجوع به امام تعیین آن ممکن نیست.

مراد از عبارت (و کذا مع الجهل باصل العده...) چیست؟

این است که:

در صورتی که سائل به اصل عدّه در اسلام و لزوم آن جاهل بوده باشد، باز هم شبهه، شبهه حکمیّه است، و وی معاقب است چون می توانست بپرسد و از خود رفع شبهه کند، نپرسید و لذا مقصر است.

حاصل مراد شیخ در (الا انه اشكال یرد علی الزوايه علی کل تقدیر....) چیست؟

این است که: تخصیص دادن جاهل به حرمت، به واسطه تعلیل وارده در حدیث، مستلزم اشکالی است که در هریک از دو تقدیری که گذشت به روایت وارد است.

اشکال وارده بر روایت در اثر این تخصیص چیست؟

در حقیقت دو اشکال است:

۱- اگر علت مشترکه را به یکی از دو طرف اختصاص دهیم و جهل در هر دو موضع بر شک حمل شود، دیگر وجهی برای این تخصیص وجود ندارد. یعنی:

همان طور که اگر جهل را در هر دو موضع حمل بر غفلت کنیم مستلزم این است که باز هم آن علت مشترکه به یکی از دو طرف اختصاص پیدا کند که همان جاهل به حکم است.

و اگر جهل را تنها در رابطه با جاهل به حکم، حمل بر غفلت کنیم و جاهل به موضوع را، شاک ملتفت بدانیم، تفکیک این دو (جهل) از یکدیگر لازم آید.

در نتیجه: علی کل تقدیر اشکال متوجه روایت است.

به عبارت دیگر: چه جهالت را بر شبهه موضوعیه حمل کنیم و چه بر شبهه حکمیّه در هر دو صورت اشکال متوجه روایت است.

مراد از عبارت (فتدبر فیه و فی دفعه) چیست؟

این است که: هم در اشکالاتی که ذکر شد فکر کن و هم در دفع این اشکالات که قبلا گذشت.

ص: ۱۴۸

متن: ١- و قد يستدلّ على المطلب اخذا من الشَّهيد في الذِّكْرَى بقوله عليه السَّلام:

كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتُدْعَهُ. (١)

و تقريب الاستدلال كما فى شرح الوافيه:

ان معنى الحديث: انَّ كَلَّ فعل من الافعال التَّى تُصَفُّ بالحَلِّ و الحرمة و كذا كَلَّ عين مِمَّا يتعلَّق به فعل المكلف و يتَّصف بالحَلِّ و الحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاصَّ به من الحَلِّ و الحرمة فهو حلال.

فخرج ما لا يتَّصف بهما جميعا من الافعال الاضطراريَّة و الاعيان التَّى لا يتعلَّق بها فعل المكلف و ما علم أنَّه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه.

٢- و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرَّد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل انَّ ما اشتبه حكمه و كان محتملا لان يكون حلالا و لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كَلَّى فوَّقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندارجه تحته او تحقَّقه فى ضمنه لعلم حكم ام لا.

و بعباره اخرى.

انَّ كَلَّ شَيْءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ عِنْدَكَ بِمَعْنَى أَنَّكَ تَقْسِمُهُ إِلَى هَذَيْنِ وَ تَحْكُمُ عَلَيْهِ بِأَحَدِهِمَا لَا عَلَى التَّعْيِينِ وَ لَا تَدْرِي الْمَعْيِنَ مِنْهُمَا فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ.

فيقال حينئذ: الزوايه صادقه على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي و الميتة و على شرب التتن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه، لانه يصدق على كل منهما أنه شىء في حلال و حرام عندنا بمعنى أنه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول:

هو اما حلال و اما حرام و أنه يكون من جمله الافعال التَّى يكون بعض انواعها و اصنافها حلالا و بعضها حراما و اشتركت فى انَّ الحكم الشرعى المتعلق بها غير معلوم (٢) انتهى.

ص: ١٤٩

١- المحاسن: ص ٤٩٥.

٢- شرح الوافيه، مخطوط.

ترجمه: ۱- و گاهی در اثبات این مطلب (برائت) به تبعیت از شهید رحمه الله در کتاب ذکری به حدیث شریف (کل شیء فی حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه، فتدعه) استدلال شده است.

تقریب این استدلال به حدیث شریف آن طور که در کتاب شرح وافیه (سید صدر) آمده این است که:

معنای حدیث عبارتست از: (هر فعلی از افعال که متّصف به حلال و حرام است و نیز هر عینی از اعیان که متعلّق فعل مکلف قرار گرفته و به حلّیت و حرمت موصوف است، وقتی حکم خاصّ به آن (یعنی: حلّیت و حرمتش) معلوم نباشد، پس آن حلال است. لذا موضوعی که متّصف به هر دو (یعنی: حلال و حرام) نمی شود، مثل افعال اضطراری و اعیان و ذواتی که اساساً متعلّق فعل مکلف قرار نمی گیرند و نیز اشیائی که فقط حلال بوده و حرام نداشته یا حرام بوده و حلال نداشته، از مورد حدیث خارج است.

دنباله استدلال

۲- و غرض از ذکر وصف (فیه حلال و حرام) مجرّد و صرف احتراز نیست، بلکه علاوه بر احتراز، مراد بیان چیزی (موضوعی) است که در آن شک و اشتباه ایجاد می شود.

پس: حاصل (از روایت) این شد که: آنچه حکمش مشکوک است و امکان دارد حلال باشد و یا حرام، پس آن (از نظر شرع) حلال است. اعم از اینکه، حکم کلی، فوق و یا تحت آن معلوم باشد، به نحوی که اگر فرض شود که علم به اندراج آن (ما اشبه حکمه) تحت کلی یا به تحقیق آن (ما اشبه حکمه) در ضمن کلی، معلوم باشد، حکمش نزد ما معلوم است یا نه (تا شبهه حکمیه باشد مثل: لحم حمیر).

به عبارت دیگر: هر شیئی که نزد شما حلال و حرام داشته باشد، به این معنا که شما تقسیم نمایی آن را به این دو (حلال و حرام) و بر یکی از آن دو بطور غیر معین حکم کنی و حرمت و حلّیت هیچ یک از آن دو را به طور مشخص ندانی، پس: برای شما حلال است در این صورت (با این معنا از حدیث) گفته می شود که روایت، بر مثل: گوشت خریداری شده از بازار که مذکّی و میتّه بودنش محتمل است و بر شرب توتون و نیز بر گوشت الاغ، اگر به وضوح حکمش قائل نباشیم و در آن شک کنیم، صادق می باشد، زیرا که بر هریک از این موضوعات صدق می کند که بگوییم نزد ما در آن حلال و حرام وجود دارد بدین معنا که برای ما جایز است که آنها را برای این دو حکم (حلّیت و حرمت) منقسم قرار دهیم و بگوییم:

هریک از این ها یا حلال بوده و یا حرام و به تعبیر دیگر هر کدام از جمله افعالی است که برخی از انواع آنها حلال و بعضی دیگر حرام می باشد و تمام در این جهت که حکم شرعی متعلّق به آنها مجهول و مشکوک است با هم مشترکند- تقریب استدلال تمام شد.

اشاره

ما لا يتصف بهما- حلیت و حرمت

تعرف الحرام منه- کل شیء

حکم کلی فوقه و تحته- مشتبه

تحققه فی ضمنه- ما اشتبه و کلی

بوضوحه- لحم الحمیر

علی کل منها- امثله سه گانه

مرجع ضمیر در هو اما حلال...- شیء

و بعضها حراما- انواع و اصناف

لم يعلم الحکم الخاص به- کلی عین

مرجع ضمیر در بل هو مع بیان- الاحتراز

باندراجہ تحته- ما اشتبه حکمه و کلی

لعلم حکمه- ما اشتبه

شککنا فیہ- لحم الحمیر

ان يجعله- شیء فیہ حلال و الحرام

انواعها و اصنافها- افعال

اشترکت (هی)- افعال

مراد از مستدل در (قد يستدل) چه کسی است؟

اثبات برائت در شبهات بدویه، استدلال کرده است.

۲- همچنین سید صدر در شرح وافیه استدلال جناب تونی را تثبیت و تقریر کرده است.

۳- و نیز مرحوم فاضل نراقی در مناہج الاصول از وجوه مختلف این استدلال را تقریر نموده است.

معنای حدیث از نظر جناب تونی چیست؟

این است که هر فعلی از افعال و هر عینی از اعیان که متعلق فعل مکلف قرار گیرند که گاهی متصف به حرمت و گاهی متصف به حلیت می شود، در صورتی که یکی از این دو (یعنی: حلیت و حرمت) معلوم نباشد، محکوم به حلیت است.

تقریب استدلال به صحیح مزبور چگونه است؟

این است که: با توجه به معنای حدیث، مورد حدیث باید موضوعی باشد که احتمال اتصاف به هر یک از دو صفت حلیت و حرمت را داشته باشد. لذا دو موضوع از مورد این صحیح خارج و صحیح شامل آنها نمی شود.

۱- افعال اضطراری و اعیانی که متعلق فعل مکلف واقع نمی شوند، تا قابل اتصاف به حلیت و حرمت باشند. مثل: ارتعاش دست، ضربان قلب، جریان خون در عروق که از افعال غیر اختیاری اند و مثل:

کوه قاف، سد یا جوج و مأجوج و ... که متعلق فعلی از افعال مکلفین نیستند. چه آنکه افعال اضطراری بلاشک جایز و مباح می باشند و اعیان مذکور نیز به دلیل عدم ابتلاء مکلف از آنها از مورد تکلیف خارج اند.

ص: ۱۵۱

۲- افعال و اعیانی که معینا متصف به یکی از حرمت و حلیت هستند. یعنی: مقطوع بوده و مردّد و ذو احتمالین نیستند، بلکه یا حرمت آنها قطعی است مثل: شرب خمر در افعال و خود خمر در اعیان و یا حلیت آنها قطعی است مثل: شرب خل در افعال و خود خلّ در اعیان و یا خوردن آب در افعال و یا خود آب در اعیان که به قید (فیه حلال و حرام) از مورد حدیث خارج می شود.

پس مورد و منظور حدیث چیست؟

این است که: کلّ فعل من الافعال و کلّ عین من الاعیان التي قابل لان يتصف بالحرمة والحلیه و لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو لك حلال و هذا معنا اصل البراءة.

مراد از عبارت (و لیس الغرض من ذکر الوصف مجرد الاحتراز، بل الخ) چیست؟

این است که: عبارت (فیه حلال و حرام) صفت است برای (کل شیء) لذا:

۱- گاهی وصف را به منظور احتراز و پرهیز از موضوعی که فاقد وصف است آورده می گویند: اکرم رجلا عالما، مفهومش این است که: لا تکرم الجاهل یعنی: از اکرام جاهل پرهیز کن.

۲- و گاهی وصف را به منظور بیان موضوع و تنقیح مورد حکم آورده می گویند: «ان رزقت ولدا ذکورا فاختنه». که قید (ذکورا) برای احتراز از (اناثا) نیست، بلکه مراد این است که: موضوع ختان و مورد آن فرزند ذکور است.

۳- و گاهی وصف را به منظور هر دو جهت می آورند، چنانچه در مورد حدیث شریف این گونه است.

یعنی: قید (فیه حلال و حرام)، تنها برای اجتناب از موضوعی که این صفت در آن تحقّق ندارد، مثل: افعال اضطراری و اعیانی که متعلّق فعل مکلف واقع نمی شوند، آورده نشده، بلکه علاوه بر آن (احتراز)، مراد این است که: مورد اشتباه و موضوع آن را منقح و مشخص نمایند، چنانچه امام اظهار فرموده اند که مورد اشتباه که محکوم به حلیت است چه موضوعی است، که پس از تنقیح این تمیّز و تشخیص ضروری می گردد.

با توجه به معنای مذکور حاصل مراد مصنف از این موصوف و وصف چیست؟

این است که: هر چیزی که حکمش بر ما مشتبه و مجهول باشد، در صورتی که دو احتمال حلال و حرام در آن مساوی باشد، در ظاهر حلال است و احکام حلال بر آن بار می شود و در این حکم، بین اینکه حکم کلی فوق شیء مشتبه الحکم یا حکم کلی تحت آن محرز و مشخص باشد و یا اینکه چنین نباشد، فرقی نیست به عبارت دیگر فرقی نمی کند که شبهه حکمیه باشد و یا موضوعیه.

اینکه گفته شده: اگر حکم کلی ما فوق این شیء مشتبه الحکم برای ما معلوم باشد به گونه ای که اگر فرضا این مشتبه داخل در تحت آن کلی باشد، معلوم الحکم می شود با مثال توضیح دهید؟

فی المثل: گوشتی که فرد از بازار خریداری می کند و از نظر میته و یا مذکی بودن مشتبه است، چرا که

ص: ۱۵۲

در این مثال، مکلف، هم حکم کلی مذکی را که حلیت است می داند و هم به حکم کلی میتی که حرمت است آگاه است، لکن نمی داند که این گوشتی که خریداری کرده از مصادیق مذکی است یا میتی؟

با بیانی که گذشت حدیث مزبور هم به درد شبهات حکمی می خورد و هم به درد شبهات موضوعیه و در هر دو حلیت ظاهریه را اثبات می کند.

اینکه گفته شد (اگر) حکم کلی ما دون روشن باشد به نحوی که اگر این کلی در ضمن هریک از آن دو محقق می شد، حکمش مسلم می بود، با ذکر مثال روشن کنید؟

مثل: مایعی که مردد است در خارج میان شراب و سرکه، حال مایع عام و کلی است و حکم کلی تحت این مشتبه معلوم است که خمر حرام و حلّ حلال است لکن حکم مایع مردّد و مشکوک است.

و یا مثل: مطلق گوشت به عنوان جنس که در تحت آن دو کلی یعنی گوشت مذکی و گوشت میتی قرار گرفته اند و حکم هریک نیز مشخص است که میتی حرام و مذکی حلال.

اما مکلف نمی داند که جنس گوشت که در ضمن فرد مشکوک تحقق دارد با کدام یک از دو موضوع واقع در تحت خودش منطبق است؟ یعنی: فرد مشکوک از کدام یک از آن دو می باشد.

به عبارت دیگر: در فرض مزبور شبهه موضوعیه است. حال اگر مکلف توسط اماره ای به میتی یا مذکی بودن گوشت خریداری کرده علم پیدا کند، هرگز در حکمش مردّد و متحیر نخواهد بود.

و یا اینکه اساساً حکم کلی ما دون یا ما فوق معلوم نیست که در شبهه حکمی ماجرا همین است مثل: حرمت لحم الحمیر و مراد از مطلب اخیر چیست؟

در رابطه با شبهه حکمی است. فی المثل:

۱- استعمال دخانیات که مکلف اصلاً در حکم آن شک دارد و از جعل حرمت و یا حلیت آن رأسی بی خبر است.

۲- و یا مثل: خوردن گوشت حمار که به فرض مشکوک بودنش می توان حکم آن را از موارد شبهات حکمی قرار داد.

نکته: حدیث در هر سه مثال فوق صادق است، یعنی: در حقّ هریک از گوشت خریداری شده، شرب توتون و گوشت حمار می توان گفت: چیزهایی هستند که از نظر حکم محتمل الحرمة و الحلیه هستند، منتهی:

۱- منشأ شبهه در گوشت خریداری شده امور خارجی است و لذا شبهه در آن موضوعی است.

۲- و منشأ شبهه در شرب توتون و لحم الحمار چون منشأ شبهه عدم نصّ است پس شبهه در اینجا حکمی است.

متن: أقول: الظاهر أنّ المراد بالشيء ء ليس هو خصوص المشتبه، كاللحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمين في «منه» إليهما، لكن لفظه «منه» ليس في بعض النسخ.

و أيضا: الظاهر أنّ المراد بقوله عليه السّلام: «فيه حلال و حرام» كونه منقسما إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّدا بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلا، لا ذهنا و لا خارجا. و كون الشيء مقسما لحكمين، كما ذكره المستدل، لم يعلم له معنى محصل. خصوصا مع قوله قدّس الله سرّه «أنّه يجوز لنا ذلك»، لأنّ التقسيم إلى الحكمين، الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمر لازمي قهري لا جائز لنا.

و على ما ذكرنا فالمعنى - و الله العالم - أنّ كلّ كلّّي فيه قسم حلال و قسم حرام، كملحق لحم الغنم المشترك بين المذكي و الميتة، فهذا الكلّي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معينا في الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد: ان كلّ جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلّي في الخارج فتدعه. و على أيّ تقدير: فالرواية مختصّه بالشبه في الموضوع.

و أمّا ما ذكره المستدلّ - من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمال و صلاحيته لهما - فهو مخالف لظاهر القضيّه و لضمير «منه» و لو على الاستخدام.

ثم الظاهر: أنّ ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه - كما في قوله عليه السّلام في روايه اخرى: «كلّ شيء ء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» - بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السّلام: «حتى تعرف». كما أنّ الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل أيضا يحصل بذلك.

ترجمه:

۱ - نظر شيخ پيرامون مقاله شارح وافيه

ظاهرا مراد از (شيء ء) خصوص موضوع مشتبه (يعنى: مردّد و مجهول) مثل: گوشت خريدارى شده (از بازار كه در مذكي و ميتة بودنش مردّد است) و نيز مثل گوشت حمار، بنا بر آنچه شارح وافيه مثال زده به آن دو زيرا ارجاع ضمير مجرورى در (منه) به اين دو (لحم المشتري و لحم الحمير) درست نيست، علاوه بر اينكه لفظ منه در بعضى از نسخه ها نيامده. و نيز مراد از (فيه حلال و حرام) ظاهرا منقسم شدن شيء ء به اين دو است و وجود هر دو قسم (حلال و حرام) در آن شيء ء فعلى باشد (يعنى: مراد اى شيء ء امر كلّي است كه مشتبه نيز تحت آن است نه خصوص فرد مشتبه) نه اينكه مردّد بين اين دو، چه آنكه با ترديد اصلا تقسيم صورت نمى پذيرد نه در ذهن و نه در خارج.

ص: ۱۵۴

و مقسم بودن شیء برای دو حکم (حلال و حرام) چنانکه شارح وافیه آن را فرموده معنا و مفهوم قابل اعتمادی ندارد علی الخصوص با ملاحظه این عبارتشان که (تقسیم آن به حلال و حرام ما جایز است) زیرا تقسیم شیء به دو حکم که در حقیقت تردید است نه تقسیم، امری است لازم و قهری نه جایز و ممکن برای ما.

۲- معنای حدیث از نظر شیخ

اشاره

۲- بنا بر آنچه ما گفتیم، پس معنا این است که هر امر کلی که در آن قسمی حلال و قسمی حرام است مثل: مطلق گوشت گوسفند که مشترک است میان مذکّی و میتّه.

پس: این امر کلی برای شما حلال است تا به قسم حرامش به طور مشخص اطلاع یابی و سپس آن را ترک کنی.

استخدام در مرجع ضمیر (منه)

و بنا بر استخدام در ضمیر (منه) نسبت به مرجعش معنا و مراد حدیث عبارتست از اینکه:

هر فرد مشکوک و مشتبهی که در نوعش دو قسم حرام و حلال باشد، جزئی مشکوک مذکور حلال بوده تا آنکه به قسم حرام از آن کلی در خارج اطلاع پیدا کنی، آنگاه ترکش کنی.

و به هر تقدیر (چه قائل به استخدام شویم یا نه) حدیث مختص به شبهه موضوعیه است (و بحث ما در شبهه حکمیه).

۳- اشکال شیخ به معنای شارح وافیه از حدیث

۳- اما آنچه را که شارح وافیه بیان فرمود که مراد از وجود حلال و حرام در شیء، اتصال و صلاحیت آن برای این دو است نه آنکه این دو قسم در آن فعلی باشند، باید گفت:

این معنا با ظاهر قضیه و نیز با وجود کلمه (منه) هر چند قائل به استخدام در آن شویم مخالف است (و قابل اعتماد نیست) ظاهراً ذکر این قید (فیه حلال و حرام) با اینکه کلام (حدیث) بدون آن نیز تمام است.

چنانکه در کلام امام در روایت دیگری چنین آمده است که (کل شیء لک حلال حتی تعرف أنّه حرام) برای بیان این نکته است که منشأ اشتباه و شبهه ای که از فرموده امام علیه السلام در ذیل حدیث (یعنی حتی تعرف) دانسته می شود را معین و مشخص کند.

چنانچه احتراز از آنچه در کلام شارح وافیه ذکر شده با همین قید (فیه حلال و حرام) حاصل می شود.

وجه ظهور وقوع در (الظاهر ان المراد بالشیء ... چیست؟

کلمه (منه) در حدیث است.

مراد از (لیس هو خصوص المشتبه) چیست؟

این است که به امر مردّد و مجهول اختصاص ندارد، بلکه مراد از آن، امر کلی است که مشتبه یکی از مصادیق آن است.

چه افرادی برای مصداقی که تحت یک کلی است قابل تصوّر است؟

سه فرد ۱- معلوم الحجه ۲- معلوم الحرمة ۳- مشتبه الحرمة و الحلیه

فرد مشکوک الحرمة و الحلیه تحت کدامیک از دو قسم دیگر است؟

به مقتضای حدیث تحت معلوم الحلیه است مگر آنکه علم به حرمتش حاصل شود.

وجه عدم استقامت در (اذ لا یستقیم ارجاع الضمیر ... الخ) چیست؟

این است که دو فرد لحم المشتري و لحم الحمیر دو فرد خاصی هستند که حکمشان مجهول است یعنی: یا حلال اند و یا حرام. در حالی که کلمه (من) در (منه) تبعیضیه است و علی الظاهر باید مرجع ضمیر یک کلی باشد که مقسم برای هر دو قسم باشد.

حاصل مطلب در (اقول) چیست؟

پاسخ شیخ است به مقاله شارح وافیه که فرمود:

روایت بر گوشت خریداری شده (و مثل آن) و گوشت حمار، هر دو صادق است، چرا که درباره هریک از دو گوشت مزبور می توان گفت: هریک از این دو از جمله اموری هستند که (فیه حلال و حرام).

حاصل ردّ شیخ از مقاله مزبور چیست؟

این است که: هیچ یک از دو قسم مذکور را نمی توان مقسم برای حلال و حرام قرار داد، بلکه ممکن است که هریک یا حلال باشند یا حرام.

به عبارت دیگر: حلال و حرام دو قسم فعلی در گوشت خریداری شده و گوشت حمار نیستند، بلکه به نحو احتمال و تردیداند، بدیهی است که شیء مردّد میان دو امر را نمی توان به آن دو تقسیم کرد.

دلیل شیخ بر مدّعی فوق چیست؟

کلمه (منه) است در حدیث، چرا که کلمه (منه)، شیء را ظاهر در امر کلی قرار می دهد تا اینکه اتصافش به حلیت به ملاحظه برخی افراد و به حرمت به اعتبار برخی دیگر از افراد درست باشد.

بنابراین، اگر نسبت به برخی دیگر از افراد در اینکه از افراد حلال اند یا از مصادیق حرام، مشکوک و

ص: ۱۵۶

مردّد باشیم، به اقتضای حدیث حکم به حلیّت آنها نموده و از افراد حلالشان قرار می دهیم.

به طور کلی شیخ در مقول (اقول) چه می گوید؟

۱- دو معنا برای حدیث از لسان سید صدر ذکر می کند که بر مبنای هر دو معنا حدیث عام است یعنی:

که هم به درد شبهات حکمیه می خورد، هم به درد شبهات موضوعیه، و در هر دو نوع شبهه، حکم به حلیّت فرد مشکوک می نماید. لکن این دو معنا مبتلا به اشکالاتی است که بیان خواهد شد.

۲- دو معنا نیز خود ایشان برای حدیث ذکر می فرماید که فاقد اشکال اند، لکن بر اساس این دو معنا حدیث عام نبوده و به درد شبهات حکمیه نمی خورد، بلکه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

معنای اول سید صدر از حدیث چیست؟

ایشان در مباحث قبل در ضمن امثله ای که آورد:

۱- شیء را به معنای خصوص مشته الحکم گرفته بود.

۲- فیه حلال و حرام را به معنای فیه احتمالان گرفته بود.

پس: معنای حدیث این می شود که: هر امر مشته الحکم (اعم از اعیان و افعال اختیاریه، چه کلی و چه جزئی) که دارای دو احتمال یعنی: احتمال حلیّت و حرمت، هر دو باشد در حق شما حلال ظاهری است که غایت این حلیّت، معرفه الحرام بعینه می باشد.

نتیجه معنای مذکور چیست؟

این است که: حدیث مزبور هم در شبهه حکمیه جاری است، هم در شبهه موضوعیه.

اولین اشکالی که بر معنای مزبور وارد است چیست؟

این است که معنای مزبور با کلمه (منه) در عبارت حدیث ناسازگار است، چرا که «من» تبعیضیه است و لذا معنایش در (تعرف الحرام منه) این است که حرام از آن شیء را بشناس.

حال:

اولا: حرام از آن شیء در جایی است که حلال از آن نیز باشد.

ثانیا: در شیء مشته الحکم نیز این گونه نیست که بعضی آن حلال و بعضی دیگرش حرام باشد، بلکه یا در واقع حلال است و

یا حرام.

پس مراد از عبارت (لکن لفظه (منه) لیس فی بعض النسخ ... چیست؟

این است که: شیخ پس از اشکال بر معنای سید صدر از حدیث، در تضعیف استشهاد و اشکال خودش می فرماید: لفظ (منه) در برخی نسخ وارد نشده، لذا نمی توان به شارح وافیه اشکال نمود که منظور از شیء، خصوص دو مشتبه مزبور است.

ص: ۱۵۷

دومین اشکال بر معنای سید صدر از حدیث مورد بحث چیست؟

این است که فیه حلال و حرام، ای فیه احتمالان با ظاهر جمله نمی سازد، چرا که ظاهر حدیث تقسیم است و تقسیم در جایی صورت می گیرد که هر دو قسم و یا همه اقسام بالفعل موجود:

۱- اگر تقسیم در خارج انجام شود باید اقسام آن مقسم در خارج موجود باشند یعنی فی المثل: الانسان اما عالم و اما جاهل که هر دو قسم در خارج بالفعل موجودند.

۲- و اگر تقسیم در ذهن انجام گیرد، باید اقسام مقسم در ذهن بالفعل موجود باشند فی المثل: الممتنع اما ذاتی و اما غیرتی که هر دو در ذهن بالفعل موجودیت دارند در غیر این صورت تقسیم نادرست است.

حال برطبق معنای شما واقع و نفس الامر شیء واحد (یا مشتبه) است که در واقع یا حلال است یا حرام.

یعنی: یکی از دو مصداق حلال و حرام است، به عبارت دیگر: مردّد میان این دو امر مزبور است نه اینکه دو قسم داشته باشد، لذا با وجود تردید جایی برای تقسیم وجود ندارد، نه در خارج و نه در ذهن.

بنابراین بیان شما (سید) که گفتید: نجعله مقسما لحکمین درست نمی باشد، به ویژه اینکه گفتید:

يجوز لنا ان نجعله که حتما و قطعا صحیح نیست. چرا؟

زیرا چنین تقسیم بندی که در حقیقت تردید است امری قهری و حتمی است و نه اینکه در اختیار می باشد و جایز و لذا این معنا صحیح نیست.

دومین معنای سید صدر از حدیث چگونه معنایی است؟

به این نحو است که از قاعده استخدام در حدیث استفاده نموده و لذا از مرجع ضمیر یک معنا و از خود ضمیر معنای دیگری را اراده نموده است.

یعنی فرموده مراد از شیء به همان معنای خصوص مشتبه الحکم است و مراد از فیه حلال و حرام همان فیه احتمالان است چنانکه در معنای اول چنین بود. منتهی، ضمیر منه را به خصوص آن شیء مشتبه بر نمی گردانیم، بلکه به کلی آن مشتبه بر می گردانیم، که در ضمیر (منه) فقط استخدام به کار رفته است.

بنابراین معنای حدیث این می شود که: هر مشتبه الحکمی که ذو احتمالین (حلیت و حرمت) است، در ظاهر برای شما حلال است البته تا زمانی که حرام از نوع و کلی آن مشتبه را بشناسید و از آن پرهیزید.

فی المثل: مایعی در خارج وجود دارد که مشتبه است و احتمال هر یک از حرمت و حلیت را دارد این مایع تا زمانی که حرام از آن مطلق المایع (که دارای دو فرد است یکی حلال که خل باشد و دیگری حرام که خمر باشد) را بشناسی و بدانی که

مصدق خمر است و حلال است.

ص: ۱۵۸

اولین اشکالی که بر دومین معنای سید صدر از حدیث مزبور شده چیست؟

اولاً: اصل این است که ضمیر تابع مرجع خود باشد و هر معنایی که از مرجع اراده شود از ضمیر نیز اراده شود پس استخدام در اینجا خلاف قاعده است.

ثانیاً: فیه حلال و حرام ظهور در تقسیم فعلی دارد و نه تردید.

ثالثاً: از آنجا که تقسیم مذکور در موضوعات صحیح است و نه در احکام، چون در احکام، نوع و کلی شیء مشتبّه دو قسم حلال و حرام ندارد، بلکه کلی یک شیء (مثلاً مطلق توتون) در واقع یا حلال است یا حرام، نه اینکه بعضی آن حلال و بعضی دیگرش حرام باشد، پس حدیث اختصاص به شبهات موضوعیّه دارد و شامل احکام نمی شود.

اولین معنای شیخ از حدیث مزبور چیست؟

این است که:

۱- شیء را به معنای امر کلی در نظر بگیریم نه خصوص فرد مشتبّه الحکم

۲- فیه حلال و حرام را نیز به معنای تقسیم بگیریم.

۳- ضمیر در (فیه) و (منه) را به کلی ارجاع دهیم.

معنای حدیث عبارت می شود از اینکه: هر کلی ای که یک قسم حلال در آن هست و یک قسم حرام، آن کلی، تا زمانی که قسم حرام از آن کلی را بشناسی و کنار بگذاری، بر شما حلال است.

فی المثل: گوشت گوسفند کلی و دارای دو قسم است: ۱- قسم حلال که مذکی باشد ۲- قسم حرام که میتّه است. لذا کلی گوشت گوسفند حلال است تا روزگاری که یقین حاصل کنی که یک قسم میتّه است و نه مذکی پس گوشتی که از بازار خریداری می کنی و شک داری که مذکی است یا میتّه، تا یقین به حرام آن حاصل نکنی حلال است.

ویژگی معنای شیخ از حدیث چیست؟

این است که: نه اشکال استخدام در آن وجود دارد و نه اینکه حدیث ظاهر در تقسیم باشد، بلکه این معنا برخلاف تقسیم است. منتهی بنابراین تعریف، حدیث به شبهات موضوعیّه اختصاص می یابد.

چرا؟

زیرا در شبهات حکمیّه، آن کلی (که استعمال دخانیات باشد) دو قسم ندارد که یکی حلال و یکی حرام باشد، بلکه اصلاً یک قسم است که در واقع یا حلال است یا حرام.

حاصل مطلب از این معنا چیست؟

این است که: حدیث مزبور از مسئله مورد بحث که شبهات حکمیه است بیگانه است.

ص: ۱۵۹

دومین معنای شیخ از حدیث مورد بحث چگونه معنایی است؟

بدین نحو است که:

۱- شیء را خصوصاً مشتبه الحکم معنا کنیم و نه کلی.

۲- در ضمیر (فیه) و (منه) قائل به استخدام شده و آن را به کلی و نوع مشتبه الحکم ارجاع داد در نتیجه: معنای حدیث این می شود که:

هر امر جزئی خارجی (مثل: گوشتی که از بازار خریداری شده)، که در نوع کلی آن (مطلق گوشت گوسفند)، دو قسم وجود دارد یکی حلال (مذکی) و دیگری حرام (میته)، آن جزئی مشتبه بر شما حلال است تا زمانی که قسم حرام از آن کلی را بشناسی و از آن پرهیز کنی، پس این گوشت خارجی (خریداری شده) حلال است.

ویژگی این معنا چیست؟

این است که:

۱- طبق این معنا دو استخدام در حدیث به کار رفته، هم در ضمیر (منه) و هم در (فیه) که هر دو استعمال خلاف اصل است.

۲- حدیث مزبور مخصوص شبهات موضوعیه است چون که در رابطه با موضوعات است که مشتبه و جزئی اند و کلی آن نیز بر دو قسم است و حال آنکه در احکام چنین نیست.

در نتیجه: این حدیث مربوط به شبهات موضوعیه است و به درد شبهات حکمیّه نمی خورد.

مراد از عبارت (ثم الظاهر ان ذکر هذا القید مع تمام الکلام بدونہ ... الخ) چیست؟

۱- راجع به قید (فیه حلال و حرام) در حدیث شریف است؛ چون معنای کلام بدون این قید نیز تمام است و این قید، قید زائدی است.

چه گواهی بر مدّعی فوق دارند؟

روایات دیگری که وارد شده و بدون این قید تمام هستند از جمله کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام.

پس جهت آوردن این قید توسط امام با تمامیت معنا چیست؟

۱- احتراز از:

- اعیان و افعالی که قابل اتصاف به حلیت و حرمت نیستند.

- افعالی که معلوم الحلیّه و الحرّمه هستند.

۲- بیان منشأ شبهه برای مکلف.

ص: ۱۶۰

مراد امام علیه السلام از بیان منشأ شبهه چیست؟

این است که کلی و نوع این مشتبه دارای یک قسم حلال و یک قسم حرام است، و لذا وجود این دو قسم باعث شد، که وضعیت این جزئی و یا فرد غیر معلوم بر مکلف مشتبه شود که در تحت کدامیک از این دو قسم قرار دارد. یعنی: اگر تنها حلیت بود و کلی حلال و یا اگر تنها حرمت بود و کلی حرام امر بر مکلف مشتبه نمی شد، و این (فیه حلال و حرام) سبب شبهه شده است.

چه نتیجه ای از این بیان گرفته می شود؟

اینکه روایت مزبور حکم شبهه موضوعیه را بیان می کند.

دومین اشکالی که بر معنایی که شارح وافیه از قید (فیه حلال و حرام) کرد و گفت: معنای این قید این است که شیء قابلیت برای این دو را داشته و احتمال هریک درباره آن داده شود چیست؟

این است که:

اولاً: معنایی که شما (شارح وافیه) از قید مزبور کردید با ظاهر قضیه تنافی دارد، چون که نفس عبارت (کل شیء فیه حلال و حرام) ظهور در این معنا دارد که شیء منقسم به دو قسم فعلی حلال و حرام باشد، نه اینکه امکان دارد و محتمل است که یکی از آن دو باشد، زیرا از حرف عطف (و) که برای جمع فعلی متعاطفین است، وجود دو قسم را به صورت بالفعل می توان دریافت.

ثانیاً: این معنا با ضمیر (منه) مخالف است، چرا که مرجع ضمیر باید یک امر کلی باشد که دو قسم مذکور بالفعل در آن موجود باشند، چرا؟

زیرا (من) که بر سر آن آمده، تبعیضیه است، و (من) به معنای تبعیض با عود ضمیر به خصوص مشتبهی که میان حلال و حرام مردّد است مثل: گوشت خریده شده از بازار و یا گوشت خر، سازگاری ندارد، هرچند که در ضمیر قائل به استخدام شویم، چون که این خود برخلاف اصل و برخلاف ظاهر است.

غرض از عبارت (و ایضاً الظاهر أنّ المراد... الخ) چیست؟

اشاره دارد بر دلیل دوم مبنی بر اینکه مراد از (شیء) خصوص فرد مشتبه نیست، بلکه مراد از آن امر کلی است که فرد مشتبه نیز در تحت آن داخل است.

مراد از عبارت (اذ لا تقسم مع الترديد....) چیست؟

این است که: وقتی می گوییم مراد از شیء، شیء مردّد میان حرام و حلال نیست، این است که امام علیه السلام (شیء) را به

دو قسم فعلی حلال و حرام تقسیم نموده است نه اینکه آن را مردّد قرار داده باشد، چون تقسیم با تردید سازگار نیست. به عبارت دیگر: چیزی که مردد است میان حلال و حرام نمی توان گفت بر دو قسم است، یک قسم از آن حلال و قسم دیگرش حرام.

ص: ۱۶۱

غرض از (و کون الشیء مقسماً لحکمین الخ ...) چیست؟

این است که با تقریر مستدل می توان تقسیم را عملی نمود بدین نحو که جایز است که شیء را مقسم قرار داده، در مقام تقسیم بگوییم:

شیء یا حلال است یا حرام.

اختصاراً بفرمایید شیخ چه بیانی در مقابل تقریر مستدل داشت؟

فرمود: تقریر ایشان معنای قابل اعتماد و استنادی ندارد و اینکه فرمود جایز است که در تقسیم (شیء) بگوییم: یا حلال است یا حرام، کلام درستی نیست چرا که:

اولاً: تقسیم به حلال و حرام همان تردید است و نه تقسیم.

ثانیاً: تقریر ایشان جهت تقسیم قرار دادن آن کافی نبوده و این یک امر قهری است.

لذا تعبیر به جواز در اینجا صحیح نیست.

ضمیر (هو) در عبارت (فهو مخالف لظاهر القضیه ...) راجع به چیست و مراد از (القضیه) چه می باشد؟

هو به ذکره المستدل راجع است و مراد از (القضیه) عبارت: (کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حرام) است.

وجه مخالفت با ظاهر این قضیه چیست؟

این است که: ظاهر این قضیه انقسام شیء به دو قسم حلال و حرام بوده به نحوی که هر دو قسم در آن فعلی باشند و پرواضح است که احتمال وجود هر یک و صلاحیت شیء برای این دو با ظاهر مزبور قابل جمع نیست.

ص: ۱۶۲

متن: و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين (١) للمستدل - بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التن - من: أنا نفرض شىء له قسمان: حلال و حرام، و اشتبه قسم ثالث منه، كاللحم فإنه شىء فيه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزير، فهذا الكلّي المنقسم حلال، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى نعرف حرمة (٢). و وجه الفساد أنّ وجود القسمين فى اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لا دخل له فى هذا الحكم أصلاً، و لا فى تحقّق الموضوع؛ و تقييد الموضوع بقييد أجنبيّ لا - دخل له فى الحكم و لا فى تحقّق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب التن - حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه ممّا يوجد فى نوعه قسمان معلومان بالإجماع المركّب - مستهجن جدّاً لا ينبغي صدوره من متكلّم فضلاً عن الإمام عليه السّلام.

هذا، مع أنّ اللازم ممّا ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركّب، فإنّ الشرب فيه قسمان: شرب الماء و شرب البنج، فشرب التن كلحم الحمار بعينه، و هكذا جميع الأفعال المجهولة بالحكم؛ و أمّا الفرق بين الشرب و اللحم بأنّ الشرب جنس بعيد لشرب التن بخلاف اللحم فممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الظاهر من قوله «حتى تعرف الحرام منه» معرفه ذلك الحرام الذى فرض وجوده فى الشىء، و معلوم أنّ معرفه لحم الخنزير و حرمة لا يكون غايه لحايته لحم الحمار.

و قد اورد (٣) على «الاستدلال» ب: لزوم استعمال قوله عليه السّلام «فيه حلال و حرام» فى معنيين:

أحدهما أنّه قابل للاتّصاف بهما، و بعبارة اخرى: يمكن تعلّق الحكم الشرعىّ به ليخرج ما لا يقبل الاتّصاف بشىء منهما، و الثانى أنّه منقسم إليهما و يوجد النوعان فيه إمّا فى نفس الأمر أو عندنا، و هو غير جائز؛ و بلزوم استعمال قوله عليه السّلام «حتى تعرف الحرام منه بعينه» فى المعنيين أيضاً، لأنّ المراد حتى تعرف من الأدلّة الشرعيّة الحرمة إذا اريد معرفه الحكم المشتبه، و حتى تعرف من الخارج من بينه أو غيرها الحرمة إذا اريد معرفه الموضوع المشتبه، فليتأمل (٤). انتهى.

و ليته أمر بالتأمّل فى الإيراد الأوّل أيضاً. و يمكن إرجاعه إليهما معاً، و هو الأوّل.

و الإنصاف ظهور بعضها فى الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فى ما لا نصّ فى الشبهه التحريميّة بحيث لو فرض تماميّة الاخبار الآتيه للاحتياط وقعت المعارضه بينهما، لكن بعضها غير دال الاعلى عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد امر عام به، فلا تعارض ما سيّجىء من اخبار الاحتياط لو نهضت للحجّيه سندا و دلاله.

ص: ١٦٣

١- هو النراقى.

٢- مناهج الاحكام ص ٢١٤.

٣- المورد هو المحقّق القمى.

٤- قوانين الاصول: ج ٢ ص ١٩ س ٩.

۱- انتصار مرحوم نراقی

و از آن (بیانی که گذشت) فساد انتصاری که برخی از معاصرین (نراقی) نسبت به فاضل تونی کرده اند بعد از اعتراف به آنچه ما ذکر نمودیم که ظاهر قضیه در انقسام فعلی است آشکار می شود. بنابراین شامل نمی شود (این حدیث) مانند شرب توتون را، از جمله، اگر فرض کنیم که شیء دارای دو قسم حلال و حرام است و قسم سومش مشتبه است مثل گوشت.

پس از آن شیء (کلی) قسمی حلال است و آن گوشت گوسفند است و قسمی از آن حرام است و آن گوشت خوک است پس گوشت به وصف کلیت که بر دو قسم منقسم می شود (حکم مطلقش) حلیت است از این رو گوشت حمار نیز حلال می باشد تا حرمتش معلوم شود.

۲- وجه فساد در کلام فاضل نراقی

این است که، وجود آن دو قسم (قسمی حلال و قسم حرام) در گوشت، منشأ اشتباه در گوشت حمار نیست و نه دخالتی در این حکم (به حلیت لحم) دارد و نه در تحقق موضوع (یعنی شک) نقشی دارد.

لذا، مقید کردن موضوع به قیدی اجنبی (یعنی: فیه حلال و حرام) که دخالتی در تحقق حکم و ثبوت موضوع ندارد، علاوه بر خروج بعضی افراد از آن (موضوع مقید) مثل: شرب توتون، تا اینکه جناب نراقی برای الحاق مثل آن (شرب توتون) به گوشت حمار و مثل آن از آنچه در نوع آن دو قسم معلوم (و یک فرد مشکوک) وجود دارد نیازمند به اجماع مرکب باشد، عملی ناپسند است که صدور این کار از متکلمی عادی سزاوار نیست تا چه رسد از امام معصوم علیه السلام.

از این (مطلب) که بگذریم از تقریری که فاضل نراقی برای اثبات براءت در لحم حمار نمود، عدم نیاز به اجماع مرکب لازم می آید، پس شرب دارای دو قسم است، شرب آب (که حلال است) و شرب بنگ (که حرام است) پس: شرب توتون بعینه مثل گوشت حمار است (و فرقی ندارد) یعنی (اگر شرب توتون مشتبه شد آن را به قسم حلال ملحق می کنیم) و این چنین است تمام افعال مجهول الحکم (یعنی: تقریر فوق در همه جاری است) اما تفاوت میان شرب و لحم به اینکه شرب، جنس بعید است برای شرب توتون، به خلاف گوشت نسبت به گوشت حمار از جمله چیزهایی است که شایسته نیست بدان اعتماد شود.

۳- این (دو اشکال) تمام مطلب بود مضافاً بر اینکه، از ظاهر عبارت (حتی تعرف الحرام منه) برمی آید که، مراد از معرفت حرام همان حرامی است که در شیء کلی وجود دارد و معلوم است که شناخت به گوشت خوک و حرمت آن، غایت برای حلیت گوشت حمار نیست.

۱- و گاهی بر این استدلال (به حدیث شریف جهت اثبات برائت) اشکال شده است به:

الف: لزوم به کارگیری عبارت (فیه حلال و حرام) از سخن امام در دو معنا:

۱- یکی به معنای شیء که قابلیت ائتصاف به هر یک از (حلیت و حرمت) را داشته باشد به عبارت دیگر تعلق حکم شرعی به آن (شیء) ممکن است تا بدین وسیله شیئی که، ائتصاف به هیچ یک از این دو (حلیت و حرمت) را نمی پذیرد از مورد آن خارج شود.

۲- و یکی به معنای شیئی که به حلال و حرام تقسیم و این دو در آن (بالفعل) یافت شوند یعنی خواه (وجود این دو در آن) به حسب نفس الامر باشد و یا از نظر ما. و آن (استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد) جایز نیست.

ب: و لزوم بکارگیری عبارت (حتی تعرف الحرام منه بعینه) نیز از سخن امام در دو معنا اگر از آن (عبارت) شناخت حکم مشتبه اراده شده باشد، مراد این است که (هر شیئی حلال است) زیرا تا زمانی که از طریق ادله شرعی به حرمتش اطلاع یابی و اگر از آن (عبارت) شناخت حکم مشتبه اراده شده باشد، مراد این است که (هر شیئی حلال است) تا زمانی که از طریق غیر ادله شرعی به حرمتش اطلاع یابی.

و ای کاش ایشان در همان ایراد اول امر به تأمل می نمود و ارجاع آن به هر دو ممکن است و این اولی است این تمام ادله ای است که حضرات مجتهدین (در عدم وجوب احتیاط) بدان استدلال نموده اند.

انصاف این است که: بعضی (مرسله فقیه) ظهور در دلالت بر عدم وجوب احتیاط، و شبهه حکمیته ناشی از عدم نص دارد، به طوری که، اگر فرض شود اخبار و احادیث آتیه در اثبات احتیاط تام و بدون اشکال هستند بین آنها و این اخبار تعارض واقع می شود.

و لکن بعضی دیگر از ادله (منقول) دلالت ندارند جز بر عدم وجوب احتیاط البتّه اگر امر عامی بر وجوب احتیاط وارد نشده باشد.

پس: با اخبار احتیاطی که به زودی نقل خواهد شد هر چند برای حجیت از حیث سند و دلالت هم صالح باشد، هیچ گونه تعارضی ندارند.

مراد از (و منه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل ... الخ) چیست؟

این است که از تقریر گذشته، فساد بیان و توجیه فاضل نراقی در کتاب مناہج از فاضل تونی یا سید صدر آشکار می شود.

کلام نراقی در مقام انتصار جناب فاضل چیست؟

این است که: بله حدیث شریف حکم فرد مشتبه از کلی را بدین نحو بیان می کند که کلی منقسم به دو قسم حلال و حرام فعلی است نه اینکه احتمالا به یکی از آن دو متصف شود به عبارت دیگر می گوید:

جمله (فیه حلال و حرام) ظهور در انقسام فعلی دارد و به درد تردید نمی خورد لکن درعین حال در توجیه سخنان جناب تونی می گوید:

می توان بر مسلک اصولیین به این حدیث شریف استدلال کرده و اباحه و براءت را در شبهه حکمیه اثبات نمود.

تقریب استدلال:

۱- مراد از (شیء منقسم به حلال و حرام) آن کلی است که شامل این دو قسم (حلال و حرام) باشد و ما در قسم سوم آن مشکوک هستیم، که آیا حکمش از نظر شارع حلیت است و یا حرمت مثل مطلق اللحم که در خارج دارای سه فرد است.

۱- لحم الغنم که قطعاً حلال است ۲- لحم الخنزیر که قطعاً حرام است. ۳- لحم الحمیر که امرش بر ما مجهول و مشتبه است و نمی دانیم که حلال است یا حرام حال:

۲- طبق حدیث مزبور می گوئیم: آن کلی که لحم باشد حلال است یعنی: حکم مطلق گوشت حلیت است تا زمانی که قسم حرام آن را که لحم الخنزیر است بشناسی.

نتیجه آن کلی بر لحم الحمیر نیز منطبق است فهو لک حلال حتی تعرف حرمته هذا معنا اصل البراءة، فهو المطلوب.

مراد از (فلا يشمل مثل شرب التتن ...) در متن چیست؟

این است که: بیان و استدلال مزبور شامل لحم الحمیر شد، لکن شامل استعمال دخانیات نمی شود چون که استعمال دخانیات در واقع دو و یا چند قسم ندارد تا بگوئیم فیه حلال و حرام و مشتبه بلکه یک نوع است و آن مطلق استعمال است که یا حلال است و یا نه.

پس مسئله استعمال دخانیات را جناب نراقی چگونه حل می کند؟

می گوید:

مسئله استعمال دخانیات را توسط اجماع مرکب به قضیه لحم الحمیر ملحق می کنیم یعنی می گوئیم:

۱- کسانی که در شبهات حکمیه برائتی هستند در همه جا برائتی اند، چه در لحم الحمیر و چه در استعمال دخانیات.

۲- و آنهایی که احتیاطی هستند، همه جا قائل به وجوب احتیاط هستند.

۳- آنهایی هم که قائل به تفصیل نیستند مثل ما، همان طور که به واسطه حدیث مزبور، در مسئله لحم الحمیر برائت را ثابت کردیم در مسئله شرب توتون (استعمال دخانیات) نیز برائتی می شویم.

اولین وجه فساد و اشکال وارده بر کلام نراقی در این مقام از نظر شیخ چیست؟

شیخ با نظر به اینکه طبق تقریر گذشته فرمود حدیث مزبور ناظر به شبهه موضوعیه است گفت:

امام علیه السلام در حدیث مزبور در مقام بیان این مطلب هستند که بفرمایند:

چون برای شیء دو قسم حلال و حرام وجود دارد، سبب شبهه می شود و لذا در فرد مشکوک، حکم این است که باید حکم به حلیت آن کنیم.

به عبارت دیگر: منشأ شبهه نفس وجود دو قسم است در شیء سپس با توجه به مطلب مذکور می گوئید: وجود این دو قسم (حلال و حرام) در مورد لحم، سبب شبهه در قسم ثالث نمی شود و اساساً ربطی به قسم سوم (لحم الحمیر) ندارد، نه از نظر حکم که حلیت آن باشد و نه از نظر موضوع که مشتبه بودن لحم است. بلکه منشأ شبهه در قسم سوم یعنی: لحم الحمیر که یک موضوع دیگری است غیر آن دو قسم یا فقدان نص است یا اجمال نص است و یا تعارض دو نص.

به عبارت دیگر: شک در حکم گوشت حمار از قبیل شک در حکم است و لذا شبهه حکمیه است و منشأ آن شارع می باشد یا به واسطه عدم نص و یا به واسطه اجمال نص و یا تعارض نصین.

برخلاف مورد حدیث مزبور که شک در مشکوک از سنخ شک در موضوع است و شبهه شبهه موضوعیه است که منشأ آن امور خارجی از جمله وجود دو قسم حلال و حرام در شیء مطلق است به نحوی که اگر این دو قسم در شیء نمی بود و تنها یک قسم می داشت، چنین شبهه ای پیش نمی آمد به خلاف لحم حمار. چرا؟

زیرا اگر فرض شود که تمام انواع گوشت یا حلال بوده و یا حرام باز این اشتباه در گوشت حمار به حال خود باقی است. چرا؟

زیرا وجود این دو قسم سبب اشتباه نبوده است تا با زوال آن شک و شبهه نیز رفع شود.

حاصل اشکال و ایراد مزبور چیست؟

این است که: اگر حدیث مزبور را بر مثل شرب توتون و یا لحم حمار حمل و منطبق نماییم: باید قبول

کنیم که قید (فیه حلال و حرام) که نه در تحقق موضوع (یعنی: شک و شبهه) دخالت داشته و نه در حکم به حلیت گوشت حمار و شرب توتون نقشی دارد، لغو و بیهوده است.

لازمه این لغو، استهجان در کلام معصوم علیه السلام است که غیر قابل قبول است.

مراد از (هذا، مع انّ اللازم ممّا ذکر عدم الحاجة الی الاجماع... الخ) چیست؟

بیان دومین وجه فساد و اشکال بر بیان نراقی است مبنی بر اینکه:

بر اساس بیان خود شما، در استعمال دخانیات (شرب توتون) هم نیازی به اجماع مرکب نداریم، بلکه به همان تقریری که در اثبات حلیت لحم حمار کردید در اثبات حلیت شرب توتون استفاده کرده می‌گوییم:

شرب مثل لحم جنس بوده و دارای دو فرد در خارج است:

۱- فرد حلال که شرب الماء است همچون لحم که فرد حلالش لحم الغنم بود.

۲- فرد حرام که شرب البنج است همچون لحم الخنزیر که فرد حرام مطلق لحم بود.

۳- و یک فرد مشتبه که استعمال دخانیات (شرب توتون) است. مثل لحم الحمار در مطلق لحم که مشتبه بود حال همان طور که در لحم الحمار به حدیث مزبور تمسک کردیم در اینجا نیز به آن استدلال کرده می‌گوییم: فهو لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه، و هذا معنا اصل البراءة و الاباحه.

پس: در فرد مشکوک شرب توتون نیازی به اجماع مرکب نبوده و تمسک به آن وجهی ندارد در نتیجه:

این بیان در کلیه افعال قابل جریان بوده چه آنکه میان لحم حمار و امثله مذکور تفاوتی نمی‌باشد.

مراد از عبارت (و اما الفرق بین الشرب و اللحم بانّ الشرب جنس بعید لشرب... الخ) چیست؟

طرح یک اشکال و بیان آن است مبنی بر اینکه:

۱- قیاس شرب توتون با لحم الحمیر یک قیاس مع الفارق است، چرا که: مطلق لحم نسبت به لحم الحمیر جنس قریب است ولی مطلق شرب نسبت به شرب توتون جنس بعید است فی المثل:

در تحت لحم انواع ثلاثه لحم الغنم، لحم الخنزیر و لحم الحمیر قرار دارند، که لحم جنس انواع است پس: لحم یک کلی است که یک نوع حلال و یک نوع حرام در تحت آن قرار دارد.

اما در تحت مطلق شرب، ادخال مایع در بطن و ادخال دخان در شش قرار داشته و شرب جنس قریب این انواع است ولی ادخال دخان خود جنس است برای استعمال بنگ و استعمال توتون.

و لذا آنچه را در مورد جنس قریب گفتیم، در جنس بعید نمی توان گفت.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: این سخنان و تدقیقات شایسته شنیدن نیست، چون که جنس قریب و بعید در اینجا عرفاً یکی است و لذا در حکم نیز باید دلیلشان یکی باشد. در نتیجه: اگر برای اثبات حلّیت لحم حمار

ص: ۱۶۸

بتوانیم به حدیث مزبور استدلال نماییم، برای اثبات اباحه شرب توتون نیز استدلال به آن جایز خواهد بود، بدون اینکه میان آنها تفاوتی باشد.

مراد از عبارت (هذا كله، مضافا الى ان الظاهر من قوله (حتى تعرف ...) معرفة الخ) چیست؟

بیان یک اشکال دیگر است بر بیان نراقی مبنی بر اینکه:

علم به حرام در حدیث شریف غایت است برای حلیت مشکوک، بدین معنا که وقتی شخص به فرد حرام آگاهی یافت دیگر نمی تواند مشکوک را حلال بداند و باید حکم به حرمتش نماید و حال آنکه:

این بیان بر لحم الحمیر قابل انطباق نیست، چرا که نمی توان علم به حرام (مثل گوشت خوک) را غایت برای حلیت گوشت حمار قرار داد. چرا که علم مزبور ارتباطی به حرمت و یا حلیت گوشت حمار ندارد.

غرض از (و قد اورد علی (الاستدلال) ب ...) چیست؟

بیان دو ایراد از جانب محقق قمی رحمه الله صاحب قوانین است در تضعیف استدلال مجتهدین به حدیث مزبور و سخن سید صدر که مدعی شد حدیث شریف هم دلیل بر برائت در شبهات حکمیّه است و هم در شبهات موضوعیه.

ایراد اول جناب قمی به سید صدر چیست؟

این است که بیان و استدلال شما به حدیث مزبور مستلزم این است که: فیه حلال و حرام در دو معنا استعمال شود:

۱- کلّ شیء یمکن تعلق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل الاتصاف بهما.

یعنی: عبارت مزبور صفت باشد برای موصوفی که قابلیت اتّصاف به هریک از حرمت و حلیت را داشته باشد.

مثل: شرب توتون که ممکن است از جانب شارع تحریم شده باشد و ممکن است حکم به حلیت آن شده باشد. در نتیجه: حدیث با شبهات حکمیّه منطبق شده و اشیایی که غیر قابل اتّصاف همچون افعال اضطراری و یا اعیان حرام بدون حلال و یا حلال بدون حرام از مورد آن خارج می شوند.

۲- کلّ شیء یمکن تعلق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل الاتصاف بهما. فیه حلال و حرام به معنای کلّ شیء یمکن تعلق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل الاتصاف بهما و یوجد النوعان فیه معنای مذکور خود بر دو نوع است:

الف) یا این است که: این (شیء یمکن تعلق الحکم الشرعی به فخرج ما لا یقبل الاتصاف بهما) در واقع و نفس الامر دارای دو نوع است مثل موضوعاتی که کلی آنها از قبیل لحم الغنم در خارج دو قسم حلال (مذکّی) و حرام (میتّه) دارد.

ب) و یا این است که: اگر در واقع و عند الله هم یک قسم دارند، لکن نزد ما دارای دو قسم اند یعنی:

مردّد میان دو شعبه اند. همچون احکام که فی المثل یا حلال است یا حرام.

ص: ۱۶۹

پس: آن اشیا بی که عند الله و عندنا معلوم الحرمه و یا معلوم الحلیه هستند از بحث خارج می شوند.

بنابراین:

بیان سید صدر مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

پس: بیان سید صدر مستلزم محال است.

بیان سید صدر مستلزم محال است.

مستلزم المحال محال است.

پس: بیان سید، باطل و محال است.

دومین ایراد جناب قمی به سید صدر چیست؟

این است که: عبارت ذیل حدیث یعنی (حتی تعرف الحرام منه) نیز مورد همین ایراد است چرا که طبق بیان شما لازم می آید که این عبارت نیز در دو معنا استعمال شود، چرا؟ زیرا که:

مراد از معرفت الحرام در شبهات حکمیّه عبارتست از شناخت و معرفت از طریق ادله شرعیّه و مراد از معرفت الحرام در شبهات موضوعیّه عبارتست از شناخت و معرفت از طریق بینه و سایر اموری که به درد موضوعات می خورد.

حال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است، پس قول سید صدر نیز محال است و دارای تالی فاسد.

پس مراد از عبارت (فلیتأمل) در پایان ایراد دوم چیست؟

مناقشه خود جناب قمی است در ایراد دوم و با این عبارت آن را تضعیف نموده.

چرا جناب قمی اشکال دوم را وارد نمی داند؟

زیرا معرفه الحرام در یک معنا بیشتر استعمال نشده است و آن علم به قسم حرام از آن شیء است لکن طرق و اسباب حصول معرفت متعدّد است.

یعنی: گاهی از راه دلیل شرعی حاصل می شود و گاهی از راه امور خارجیّه به دست می آید اما تعدّد سبب موجب تعدّد معنای شناخت و معرفت نمی شود.

مراد شیخ از (ولیتہ امر بالتأمل فی الایراد الاوّل ایضا ...) چیست؟

این است که: ای کاش جناب قمی نسبت به ایراد اوّل نیز امر به تأمل و تفکر می کردند.

پس مراد شیخ از (و یمکن ارجاعه الیهما معاً، و هو الاولی) چیست؟

این است که ممکن است که امر به تأمل در سخن جناب قمی مربوط به هر دو اشکال باشد. که وجه

ص: ۱۷۰

این تأمل در دومی بیان شد.

وجه تأمل نسبت به ایراد اولی چیست؟

این است که:

۱- (فیه حلال و حرام) از نظر سید دارای یک معنای مطابقی است. یعنی فیه احتمالان: الحرمه و الحلیه.

۲- فیه احتمالان به دلالت التزامیه بر دو امر دلالت دارد:

الف: آن شیء قابلیت ائصاف به هریک از حلال و یا حرام را دارد.

ب: آن شیء از نظر ما منقسم به هر دو می باشد.

حال طبق معنای سید نیز این دو مطلب از حدیث شریف در دو معنای متفاوت استعمال نگردیده، بلکه در یک معنای کلی و یا قدر جامع استعمال شده است.

پس: اعتراض جناب قمی بر سید صدر وارد نیست.

حاصل مطلب در (و الانصاف ظهور بعضها فی الدلاله علی ... الخ) چیست؟

این است که: در جمع بندی بحث به این نتیجه می رسیم که: روایات مذکور بر سه دسته تقسیم می شوند.

۱- برخی از این احادیث بر اصالت براءت شبهات حکمیّه دلالت ندارند.

مثل حدیث دوم، چهارم، پنجم، هشتم و نهم.

۲- برخی از این احادیث دلالتشان بر براءت در شبهات حکمیّه معلق بر این است که ثابت شود أدله الاحتیاط نسبت به شبهات حکمیّه بیانیت ندارند و گرنه جایی برای این احادیث نیست.

مثل: حدیث سوم و ششم.

۳- اما حدیث هفتم دلالتش بر براءت در شبهات بدویّه تمام بود و دلالت داشت بر اینکه بیان عمومی کفایت نکرده و احتیاط واجب نمی باشد.

حال اگر أدله الاحتیاط از نظر سند و دلالت اشکالی نداشته باشند با حدیث هفتم تعارض می کنند که در مباحث بعد به نتیجه این تعارض هم خواهیم پرداخت.

متن: و أمّا الإجماع فتقريره من وجهين

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم من المجتهدين و الأخباريين على أنّ الحكم- فيما لم يرد فيه دليل عقليّ او نقليّ على تحريمه من حيث هو، و لا على تحريمه من حيث أنّه مجهول الحكم- هي البراءة و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلّا بعد عدم تماميه ما ذكر من الدليل العقليّ و النقليّ للحظر و الاحتياط. فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أنّ الحكم- فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو- هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب.

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول: ملاحظه فتاوى العلماء في موارد الفقه

فإنّك لا- تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمه شىء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم ربما يذكرونه في طيّ الاستدلال في جميع الموارد، حتّى في الشبهه الوجوبيه التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها. و لا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم ثقه الاسلام الكلينيّ، رحمه الله، حيث صرّح في ديباجه الكافي ب «أنّ الحكم فيما اختلف فيه الأخبار التخيير».

و لم يلزم الاحتياط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتياط فيما تعارض فيه النصان. و ما لم يرد فيه نصّ بوجوبه في خصوص ما لا نصّ فيه فالظاهر أنّ كلّ من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا.

ص: ١٧٢

استدلال به اجماع جهت اثبات براءت در شبهات تحریمی

اشاره

اما اجماع، پس بیان آن به دو وجه است:

۱- ادعای اجماع تمام علماء اعم از اصولیین و اخباریین بر این است که:

حکم امری که هیچ دلیل عقلی و نقلی بر تحریمش وارد نشده، از آن جهت که مجهول الحکم است، براءت است و بر انجام آن عقابی نیست.

و این وجه از اجماع کارگشا نیست، مگر آنچه از دلیل عقلی و نقلی در جهت منع و احتیاط ذکر شده تمام نباشد، و این وجه از تقریر اجماع همانند حکم و دلیل عقلی آینده است.

۲- اجماع علماء است بر اینکه حکم در امری که دلیلی بر تحریمش وارد نشده، من حیث هو، عدم وجوب احتیاط و جواز ارتکاب است، و تحصیل اجماع به و تحصیل اجماع به این نحو، از چند وجه ممکن است:

۱- با مورد ملاحظه قرار دادن فتوی و آراء علماء در فقه،

اشاره

از زمان علماء علم حدیث تا روزگار صاحبان فتوی احدی را نمی یابی که به مجرد احتیاط بر حرمت فعلی از افعال اعتماد کرده و بر آن قائل باشد.

بله چه بسا احتیاط را در ضمن استدلالات در تمام موارد حتی در شبهه وجوبی ای که خود قاتلین به احتیاط (یعنی اخباری ها) به عدم وجوب احتیاط در آن معترف اند، ذکر نموده اند (لکن این ذکر به معنای وجوب نبوده، بلکه اطلاق و آوردن آن در شبهات وجوبیه و یا موضوعیه، خود قرینه است بر رجحان و استصحاب آن).

و باکی نیست از اشاره به قول کسانی که در این مقام، ظهور در قول به براءت و عدم وجوب احتیاط دارد.

از جمله ایشان مرحوم ثقه الاسلام کلینی رحمه الله است:

که در مقدمه کتاب کافی تصریح نموده است که حکم در مورد اختلاف اخبار تخییر است و احتیاط واجب نیست با اینکه در مورد تعارض دو نصّ اخباری وارد شده که حکم به وجوب احتیاط نموده اند، و حال آنکه در خصوص (ما لا نصّ فیه) دلیل و نصّی بر وجوب آن (احتیاط) وارد نشده است.

پس: ظاهراً هر کسی که در مسئله تعارض نصّین به عدم وجوب احتیاط قائل است در (ما لا نصّ فیه) هم آن را واجب نمی داند.

ص: ۱۷۳

مراد از عبارت (ربما يذكرونه في طي الاستدلال... الخ) چیست؟

این است که: احتیاط را به عنوان مؤید دلیل آورده اند، نه اینکه به وجوب آن قائل باشند. چرا که در شبهات وجوبیه نیز که به عدم لزوم احتیاط در آن قائل اند به احتیاط تمسک کرده اند. چنانچه سید مرتضی در مسائل ناصریه چنین کرده است.

سومین دلیل از ادله اربعه برای اثبات براءت در شبهات بدویه چه دلیلی است؟

اجماع است.

جناب شیخ اجماع را به چند بیان تقریر نموده است؟

به چهار بیان:

۱- اجماع تعلیقی ۲- اجماع تنجیزی قولی محصل ۳- اجماع تنجیزی قولی منقول ۴- اجماع تنجیزی عملی (یا سیره فقهاء).

وجه اشتراک اصولی و اخباری در موارد شبهه چیست؟

این است که: در موارد شبهه تا زمانی که به صورت عمومی و یا خصوصی بیان نرسیده حکم شرعی براءت است و چنانچه آن امر مشتبه را مرتکب شدیم عقابی نیست.

پس وجه اختلافشان در مسئله چیست؟

این است که: اخباری مدعی است که بیان وارد شده است.

مقصود از اجماع تعلیقی و یا تقدیری چیست؟

این است که: گرچه اخباری ها مدعی ورود بیان در شبهات هستند و لکن این بیان از اجماع همانند بیان برخی از آیات و روایات معلق است بر اینکه ثابت شود که ادله عقلیه و نقلیه احتیاط دلیلیت نداشته و به درد شبهات حکمیّه نمی خورند و الا با وجود بیان دیگر نوبت به عدم الیابان نمی رسد. همچنان که دلیل چهارم اصولیین نیز که دلیل عقلی است معلق است.

مراد از قولی، تنجیزی و محصل بودن در (اجماع تنجیزی محصل قولی) چیست؟

۱- قولی است یعنی: آراء و فتوای فقها بر این است که: حکم شرعی در موارد شبهه بدویه براءت است.

۲- تنجیزی است یعنی: دلالت دارد که هر جا دلیلی بر حرمت به عنوان واقعی شیء و نه به عنوان مشتبه نرسیده و به عبارت دیگر هیچ گونه نهی خصوصی (و نه عمومی) وارد نشده در آنجا احتیاط واجب نیست.

۳- محصل است یعنی: ما خود آراء فقهاء را از صدر تاکنون تتبع کرده و تحصیل اجماع نموده ایم.

ص: ۱۷۴

منظور از (اجماع منجز منقولی قولی) چیست؟

این است که: ما خود به تتبع در آراء و فتاوی فقهاء پرداخته ایم، بلکه دیگرانی در یک مسئله تحصیل اجماع نموده و برای ما گزارش کرده که ما به نقل اجماع از آنها اجماع را نقل و مورد استناد قرار می دهیم.

منظور از (اجماع منجز عملی و یا سیره) چیست؟

این است که: سیره و روش مسلمانان از روزگار رسول الله صلی الله علیه و آله تاکنون این بوده است که نسبت به اموری که مشتبّه بوده و احتمال حرمت در آن می رفته است بعد الفحص و الیأس عن الدلیل آن را مرتکب شده و خود را ملزم به ترک آن نمی دانسته اند.

۱- این سیره در مسمع و منظر معصوم علیه السلام قرار داشته و لکن ردع نفرموده است و لذا رضایت شارع از این سیره کشف می شود و برای ما حجیت دارد.

۲- طریقه شارع نیز بیان محرّمات بوده است و نه امور مباحه، چرا که حرام نیاز به بیان دارد. بنابراین رخصت در فعل نیاز به بیان ندارد، بلکه کافی است که نهی در آن نباشد.

نظر مرحوم کلینی رحمه الله در اختلاف اخبار و شبهات چیست؟

این است که: اگر نسبت به حکمی از احکام دو دسته از اخبار متعارضه وارد شد، ظاهراً وظیفه ما تخییر است و تخییر نیز همان براءت است، و لذا احتیاط در عمل را در چنین جایی واجب نکرده اگرچه در خصوص متعارضین اخبار وجود دارد که دلالت بر وجوب احتیاط دارند.

مگر بحث ما در فقدان نصّ نبود، چگونه کلام کلینی رحمه الله را که در مورد تعارض نصّین است به عنوان شاهد بر مدّعا آورده اند؟

می گویند وقتی در تعارض نصوص ما به وجوب احتیاط قائل نمی شویم با اینکه روایتی وجود دارد که دلالت بر وجوب احتیاط در این گونه از متعارضین دارند، در مورد فقدان نصّ که اصلاً دلیلی بر احتیاط وارد نشده به طریق اولی قائل بر براءت می شویم.

متن: و منهم الصدوق رحمه الله، فإنه قال «اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحه حتى يرد النهي»^(١). و يظهر من هذا موافقه والده و مشايخه، لأنّه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربّما يقول «المدى أعتقده و افتى به» و استظهر من عبارته هذه أنّه من دين الإماميّة.

و أمّا السيّدان فقد صرّحا باستقلال العقل بإباحه ما لا طريق إلى كونه مفسده^(٢)، و صرّحا أيضا في مسأله العمل بخبر الواحد أنّه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعه رجعنا فيها إلى حكم العقل^(٣).

و أمّا الشيخ قدّس سرّه فإنه و إن ذهب وفاقا لشيخه المفيد رحمه الله إلى أنّ الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلّا أنّه صرّح في العدّه ب «أنّ حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لكنّه لا يمتنع أن يدلّ دليل سمعيّ على أنّ الأشياء على الإباحه بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب»^(٤). انتهى.

و أمّا من تأخّر عن الشيخ رحمه الله - كالحلّي^(٥) و العلّامة^(٦) و المحقّق^(٧) و الشهيدين^(٨) و غيرهم^(٩) - فحكمهم بالبراءه يعلم من مراجعه كتبهم. و بالجملة، فلا نعرف قائلا معروفا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتبه إلى جماعه^(١٠).

ثمّ إنّه ربّما نسب^(١١) إلى المحقّق قدّس سرّه رجوعه عمّا في المعارج إلى ما في المعتمد من التفصيل بين ما يعمّ به البلوى و غيره و أنّه لا يقول بالبراءه في الثاني. و سيجيء^(١٢) الكلام في هذه النسبه بعد ذكر الأدلّه إن شاء الله.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ تخصيص بعض القول بالبراءه بمتأخري الإماميّة مخالف للواقع، و كأنّه ناش عمّا رأى من السيّد رحمه الله و الشيخ رحمه الله من التمسّك بالاحتياط في كثير من الموارد. و يؤيّده ما في المعارج^(١٣) من نسبه القول برفع الاحتياط على الاطلاق الي جماعه.

ص: ١٧٦

١- اعتقادات الصدوق: ص ٨٩.

٢- السيد المرتضى في الذريعة: ج ٢ ص ٨٠٩، و ابن زهره في الجوامع الفقهيّه (الغنيه): ص ٤٨٦ س ٧.

٣- السيد المرتضى في الذريعة: ج ٢ ص ٥٤٩ و السيّد ابن زهره في الجوامع الفقهيّه (الغنيه) ص ٤٧٦.

٤- عدّه الاصول (الطبعه الحجريه): ص ٢٩٦.

٥- السرائر: ج ١ ص ٤٦.

٦- مختلف الشيعة: ج ١ ص ٢٦١.

٧- معارج الاصول: ص ٢١٤.

٨- القواعد و الفوائد: ج ١ ص ١٣٢ و تمهيد القواعد للشهيد الثاني: ص ٢٧١-٢٧٢.

٩- كالوحيد البهبهانيّ في فوائده: ص ٢٤٧، و القمّيّ في القوانين: ج ٢ ص ١٦ س ٣.

١٠- معارج الاصول: ص ٢١٦.

١١- المناسب هو القمّيّ في القوانين: ج ٢ ص ١٥ س ١٧.

١٢- سيأتي في ص ٣٩٥.

١٣- معارج الاصول: ٩١٦.

و از جمله قائلین به برائت مرحوم صدوق است که می فرماید:

اعتقاد ما این است که: اشیاء تمام بر اباحه هستند، تا نهی از آنها وارد شود. و از این عبارت اعتقادنا موافقت ایشان با والد و اساتید خودش روشن می شود. چرا که در صورت مخالفتش با ایشان هرگز با چنین عبارتی تعبیر نمی آورد: بلکه چه بسا در فرض مخالفت با ایشان می گفت: به این رأی اعتقاد دارم و بدان فتوا می دهم. لذا از عبارت ایشان استفاده می شود که این رأی اساساً از دین شیعه است.

نکته:

برای جلوگیری از تکرار مطالب نظرات بعدی به صورت ترجمه و توضیح آورده می شود.

حاصل مطلب در بیان سید مرتضی و ابن زهره چیست؟

این است که: عقل در مباح بودن شیئی که به مفسده داشتش علم نداشته و راهی جهت دستیابی به آن نمی یابد مستقل است. به عبارت دیگر: وقتی دلیلی بر حرمت این امور (ی که احتمال می دهیم مفسده لازم الاحتراز داشته باشند) از جانب شرع نمی یابیم به عقل خود مراجعه می کنیم، و عقل در حکم به اباحه و جواز در ظاهر استقلال دارد.

کما اینکه:

۱- نسبت به اموری که مفسده ملزمه یقینیه داشته باشد استقلال دارد. مثل: ظلم.

۲- و نسبت به اموری که مصلحت لازم الاستیفاء داشته باشد استقلال دارد مثل: عدل.

حاصل مطلب اینکه به حکم عقل:

هم اصل اولی در اشیاء اباحه است جز در مواردی که دلیل بر حرمت آنها قائم شده و یا بشود که در ما نحن فیه که فقدان نصّ است چنین دلیلی وجود ندارد و هم در مسئله عمل به خبر واحد، هرکجا که دلیلی شرعی از کتاب و سنت و اجماع بر حکم واقع و یا حادثه ای نرسیده است، حکم اباحه است.

و اما (رأی) شیخ طوسی قدس سرهم

ایشان اگرچه به تبعیت از استادشان جناب شیخ مفید قائل به این شده است که الاصل فی الاشیاء عقلاً، توقف (و عدم جواز ارتکاب) است لکن در کتاب (عدّه) تصریح کرده اند که اگرچه حکم اشیاء از طریق عقل اباحه است ولی مانعی ندارد که یک دلیل نقلی (شرعی) بر اباحه آنها قائم شده و پس از اینکه اصل اولیه در آنها توقف و عدم جواز ارتکاب است آنها را از

این اصل خارج کرده و ارتکاب آنها را مباح و جایز قرار

ص: ۱۷۷

دهد، بلکه این معنا صرف احتمال و امکان نبوده و امر نزد ما نیز چنین است (یعنی: ادله سمعیه دلالت دارد بر اباحه اشیاء) و سپس می فرماید:

فتوای ما هم همین است که الاصل الاباحه او البراءه.

رای متأخرین از شیخ طوسی رحمه الله:

امّا متأخرین از شیخ همچون ابن ادریس حلّی، محقق، علامه، شهیدین (اول و ثانی) و غیره حکمشان (در ما نحن فیه یعنی: فقدان نصّ) بر براءت از مسلمّات است. خلاصه کلام اینکه:

قائل معروف و مشهوری به (وجوب) احتیاط سراغ نداریم، و هرچند از ظاهر کلام محقق رحمه الله در معارج استفاده می شود که جمعی به احتیاط قائل اند ولی ضعف آن را روشن خواهیم کرد.

نسبت دادن قول به احتیاط به محقق حلّی

چه بسا به مرحوم محقق نسبت داده شده که (وی) از آنچه در معارج فرموده (یعنی: قول به براءت).

عدول و رجوع کرده و به آنچه در کتاب معتبر به تفصیل میان موردی که عام البلوی بوده و یا غیر آن (مسائلی که عام البلوی نیستند)، قائل شده است (یعنی: اگر در معارج به قول مطلق براءتی بوده ولی در معتبر فرموده براءت در مواردی که عام البلوی باشند) یعنی: در غیر عام البلوی احتیاط واجب است و به زودی پس از ذکر ادله مجتهدین به کلام مزبور پرداخته و در اطراف نسبتی که به ایشان داده شده، خواهیم پرداخت.

از آنچه ذکر کردیم روشن می شود که قول به براءتی را که برخی به متأخرین از امامیه نسبت داده اند مطابق با واقع نیست، بلکه متقدمین از علماء نیز چنین بوده و قول به براءت را تصدیق و امضاء نموده اند.

گویا اسناد مزبور (و منشأ چنین اشتباهی) این باشد که دیده اند که در کلمات سید و شیخ رحمه الله کثیرا ما به احتیاط تمسک شده است، لکن غفلت کرده اند که این تمسک در مقام تأیید و تقویت دلیل بوده است و نه استقلالاً.

مؤید این فرموده مرحوم محقق در کتاب معارج است که قول به عدم وجوب احتیاط را به طور مطلق و بدون تفصیلی که در کتاب معتبر آورده به جماعتی از علماء نسبت داده است.

متن: الثاني: الإجماعات المنقولة و الشهرة المحقّقه فإنّها قد تفيد القطع بالاتّفاق.

و ممّن استظهر منه دعوى ذلك الصدوق رحمه الله في عبارته المتقدّمه عن اعتقاداته.

و ممّن ادّعى اتّفاق المحضّلين عليه الحلّي في أوّل السرائر حيث قال - بعد ذكر الكتاب و السنّه الإجماع:-

إنّه إذا فقدت الثلاثه فالمعتمد في المسأله الشرعيّه عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعه التمسك بدليل العقل(١). انتهى.

و مراده بدليل العقل - كما يظهر من تتبع كتابه- هو أصل البراءه.

و ممّن ادّعى إطباق العلماء المحقّق في المعارج في باب الاستصحاب(٢)، و عنه في المسائل المصريّه أيضا في توجيه نسبه السيّد إلى مذهبنا جواز إزاله النجاسه بالمضاف مع عدم ورود نصّ فيه:

إنّ من أصلنا العمل بالأصل حتّى يثبت الناقل، و لم يثبت المنع عن إزاله النجاسه بالمائعات(٣).

فلو لا كون الأصل إجماعيا لم يحسن من المحقّق قدّس سرّه جعله وجها لنسبه مقتضاه إلى مذهبنا.

و أمّا الشهره فإنّها تتحقّق بعد التتبع في كلمات الأصحاب خصوصا في الكتب الفقهيّه، و يكفي في تحقّقها ذهاب من ذكرنا من القدماء و المتأخّرين.

الثالث: الإجماع العمليّ الكاشف عن رضاء المعصوم.

فإنّ سيره المسلمين من أوّل الشريعه بل في كلّ شريعه على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و إنّ طريقه الشارع كان تبليغ المحرّمات دون المباحات، و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصه في الفعل إلى البيان و كفايه عدم النهي فيها.

قال المحقّق رحمه الله على ما حكى عنه:

إنّ أهل الشرائع كافّه لا- يخطّئون من بادر إلى تناول شىء من المشتبهات، سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، و لا يوجبون عليه عند تناول شىء من المأكول و المشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، و يعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، و لو كانت محظوره لأسرعوا إلى تخطّئته حتّى يعلم الإذن(٤). انتهى.

ص: ١٧٩

١- السرائر: ج ١ ص ٤٦.

٢- معارج الاصول: ص ٢٠٨.

٣- المسائل المصريّه المطبوع ضمن الرسائل التسع: ص ٢١٦.

[۲-] دوم: اجماعات منقوله و شهرت محققه (و مسلمه) است،

اشاره

چرا که (نقل) این اجماعات و تحقق شهرت گاهی مفید حصول قطع به اجماع اند.

نقل اجماع توسط ناقلین

۱- و از جمله کسانی که نقل اجماع کرده (و به اجماع منقول تمسّک بسته است) مرحوم صدوق است که این مسئله از عبارات کتاب اعتقادش که قبلاً گذشت به دست می آید.

۲- و نیز از کسانی که ادعای اتفاق محصلین را بر آن نموده است، مرحوم ابن ادریس حلی در ابتداء کتاب سرائر است که پس از ذکر کتاب و سنت و اجماع می گوید:

وقتی سه دلیل مزبور مفقود شد، معتمد در مسئله شرعیّه نزد محققین که بررسی کنندگان مأخذ و مدرک احکام اند، تمسّک به دلیل عقلی است؛ و مرادش از دلیل عقل چنانکه از بررسی کتابهایش بدست می آید، اصل براءت است.

ادعای اجماع از جانب محقق حلی رحمه الله

۳- و از جمله کسانی که (در این مقام) ادعای اجماع نموده اند جناب محقق حلی در معارج، در باب استصحاب است.

و از ایشان در توجیه سخن سید مرتضی نسبت به مذهب امامیه که در اینکه با آب مضاف می توان نجاست را ازاله و تطهیر کرد با اینکه نصّ و حدیثی در این باب وارد نشده است، در مسائل مصرّیه آمده است: یکی از اصول مسلم ما (شیعه)، عمل به اصل است تا اینکه ناقل و مانعی پیدا شود، و آنکه از ازاله نجاست با مایعات (از ناحیه اخبار) مانعی نرسیده است (و به اعتبار این اصل سید حکم مزبور را به مذهب امامیه نسبت داده است).

پس: اگر این اصل اجماعی و اتفافی نبود، حسنی نداشت که جناب محقق آن را به عنوان توجیه کلام سید اختیار کرده و از آن به عنوان وجه مقبول در تصحیح نسبت سید به امامیه ذکر کرده و حکم جواز ازاله را به امامیه نسبت می دهد.

اما شهرت:

شهرت (مورد نظر) پس از تتبع در کلمات اصحاب به ویژه کتب فقهیه بدست می آید و صرف تمایل قدماء و متأخرین به اصل یادشده در تحقق آن کفایت می کند.

پس: عمل به اصل اباحه میان علماء امامیه مشهوری است.

۲- اجماع عملی و سیره ای که کاشف از رضای معصوم علیه السلام است:

زیرا سیره مسلمین از ابتدای شریعت، بلکه در جمیع آن بر این بوده که:

۱- نه به ترک محتمل الهی از قبل شارع ملتزم می شده و نه دیگران را بر آن الزام می کرده است بلکه پس از فحص و نیافتن نهی بنا را بر اباحه گذاشته و در مرتکب شدن آن خود را مجاز می دانستند.

۲- طریقه و مشی شارع مقدّس تبلیغ و معرّفی محرّمات (به مردم) است، نه مباحات، و این (طریقه و مشی) بر این اساس است که رخصت در فعل و اباحه الفعل نیاز به بیان ندارد، بلکه نقش عدم وجدان نهی در حلّیت آن کفایت می کند (و این حرمت است که بیان می طلبد).

کلام مرحوم محقق بنا بر آنچه از ایشان نقل شده:

این است که: جملگی اهل شرایع کسی را که به تناول مشتهات و ارتکاب به آنها اقدام نموده تخطئه و سرزنش نمی کنند، اعم از اینکه با علم به اذن (و اینکه ممنوع نیست)، آن را مرتکب شود یا اینکه بدون علم انجام دهد و در تناول مأكولی از مأكولات و مشروبی از مشروبات تنصیص و تصریح به جواز و اباحه را واجب نمی دانند، و لذا در بسیاری از محرّمات وقتی (شخص)، از روی عدم علم (به نهی)، به تناول می پردازد، او را معذور (و بی تقصیر) می دانند، در حالی که اگر (از نظر این ها شخص در مجهولات و مشتهات) ممنوع و معذور بود (و اگر علم به اباحه را در جواز ارتکاب شرط می دانستند و حتی وجود اذن را معتبر و لازم می شمردند) در تخطئه وی (مرتکب) شتاب می کردند و حال آنکه چنین نیست و این اقوی گواه است بر اینکه اباحه اشیاء و جواز ارتکاب آنها متوقف بر وجود دلیل و تنصیص بر اذن از جانب شارع نیست، بلکه صرف عدم علم به منع و عدم ورود نهی کفایت می کند.

حاصل مطلب در (الاجماعات المنقوله و الشهره الخ) چیست؟

این است که: اجماعات منقوله به ضمیمه شهرت محققه و مسلمه روی هم رفته گاهی برای انسان نسبت به اتفاق و اجماع علماء در یک مسئله، قطع حاصل می کند و این در موردی است که اجماعات منقوله زیاد باشند.

غرض از عبارت (و مَمَّن استظهر منه دعوی ذلك ... الخ) چیست؟

این است که: عبارت شیخ صدوق در کتاب اعتقادات ظهور در اجماع دارد. چرا که فرموده است:

اعتقادنا یعنی: اعتقاد امامیه.

بیان ابن ادریس در مقدمه سرائر چیست؟

این است که: این ها ادله احکام اند و هر وقت که این سه دسته (کتاب و سنت و اجماع) مفقود باشد، وظیفه ما عند المحققین تمسک به دلیل عقل است و مراد ایشان از دلیل العقل همان اصاله البراءه است.

حاصل مطلب در (و مَمَّن ادعی اتفاق المحضّلین علیه الخ) کیست و چیست؟

جناب محقق حلّی است که در کتاب معارج الاصول در باب استصحاب می گوید: اجماع علماء بر براءت است چنانکه در مسائل مصرّیه به هنگام نقل فتوایی از سید مرتضی می گوید: در مذهب شیعه ازاله نجاست با مایع مضاف جایز است.

سپس به سید اشکال کرده که ای سید در این مسئله نه نصّی وجود دارد و نه روایتی پس شما چگونه این مسئله را به شیعه نسبت می دهی؟

محقق خود در جواب گفته است:

این فتوی بر اساس یکی از اصول فقه شیعه است مبنی بر اینکه تا زمانی که دلیل بر منع نیامده به اصل براءت عمل می کنند، و چون نسبت به ازاله نجاست با مایعات مضاف دلیلی بر منع نیامده، سید فتوی به جواز داده است.

پس مراد از (فلو لا کون الاصل اجماعیا لم یحسن ... الخ) چیست؟

این است که: اگر این اصل (یعنی: عمل به براءت عند الشبهه) اجماعی نبود جناب محقق آن را مدرک برای فتوای سید که فرموده: من مذهبا قرار نمی داد.

خلاصه کلام در (و اما الشهره فانها تتحقق الخ) چیست؟

این است که: اگر اجماع محصّلی هم در میان نباشد، شهرت فتوائیه و متأخرین در عمل به براءت از مسلّمات و در اثبات مطلب کافی است.

ص: ۱۸۲

چرا شهرت را به اجماع منقول ضمیمه کردند؟

زیرا اجماع منقول عندنا به تنهایی حجیتی ندارد، لکن گاهی مع الانضمام ارزش پیدا می کند، که قبلا و در مجلدات قبلی بحث آن گذشت.

منظور از عبارت (الإجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم الخ) چیست؟

اجماع منجز عملی یا سیره است که در اقسام اجماع بحث آن گذشت.

مراد از عبارت (ان اهل الشرائع كافة لا يخطئن من الخ) در بیان محقق چیست؟

این است که: اهل شرائع، چه مسلمان و یا غیر مسلمان، کسی را که مبادرت نماید به خوردن چیزی از مشتهات و اموری که به آنها تمایل دارد، تخطئه و سرزنش نمی کنند و دیگر اینکه:

۱- در عدم تخطئه، میان چیزی که به حلیت و جواز شرعی آن یقین دارند و میان اموری که مشکوک است و علم به هیچ یک از اطراف آن ندارند فرقی نمی گذارند.

۲- بر شخصی که گاهی بخواهد چیزی از مأكولات و یا مشروبات را استفاده کند واجب نمی کنند که حتما باید یقین به جواز پیدا کند و یا نصی بیابد.

۳- در بسیاری از محرمات اگر شخص از روی جهالت مرتکب شود وی را معذور می شمردند، و حال آنکه اگر ارتکاب مشتبه، ممنوع بود، اهل شرائع او را تخطئه می نمودند تا اینکه به اذن علم پیدا کند.

مراد از عبارت (الكاشف عن رضاء المعصوم ...) چیست؟

این است که: سیره همچون اجماع قولی به تنهایی فاقد اعتبار است مگر اینکه نسل اندر نسل و عصرا قبل العصر به زمان امام معصوم علیه السلام منتهی شده و کاشف از رضای ایشان باشد.

به عبارت دیگر: پشتوانه اعتبار سیره همان رضایت معصوم علیه السلام و کشف از آن می باشد چنانکه وضع در اجماع قولی این چنین است.

تفاوت عدم (التزام) و عدم (الزام) در عبارت (على عدم التزام و الا لزام) چیست؟

مراد از (عدم التزام) عدم التزام شخص است و مراد از الزام لا الزام و وادار نمودن دیگران است.

مشارالیه (ذلك) در (و ليس ذلك ألا العدم) چیست؟

کون طریقه الشارع علی تبلیغ خصوص المحرمات دون المباحات است.

متن:

اقول: ان كان الغرض مّا ذكر من عدم التّخطئه بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشّارع، لكنّه راجع الى الدّليل العقلي الآني و لا- ينبغى الاستشهاد له بخصوص اهل الشرائع بل بناء كافّه العقلاء و ان لم يكونوا من اهل الشّرائع على قبح ذلك.

و ان كان الغرض منه انّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النّظر عن ملاحظه قبح مؤاخذه الجاهل حتّى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللّوازم القهريّه لفعل الحرام مثلا او فرض المولى فى التكاليف العرفيه ممّن يؤاخذ على الحرام و لو صدر جهلا لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبنيّ على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجىء الكلام فيه إن شاء الله.

ترجمه:

نظر شيخ پيرامون فرموده محقق رحمه الله

۱- اگر مراد از عدم تخطئه اهل ادیان و مذاهب این باشد که جناب محقق بخواند به وسیله آن قبح مؤاخذه جاهل به تحریم را بیان نماید، کلامی پسندیده است.

اما در صورتی که وجوب احتیاط به وی (جاهل به تحریم) نرسیده و از آن بی اطلاع باشد می توان این قبح را پذیرفت.

البته این بیان راجع به دلیل عقلی آتیه است و به خودی خود برهان مستقلى نیست.

لذا شایسته نیست که برای آن به خصوص اهل شرایع استشهاد کنیم، بلکه همه عقلاء بنایشان بر این است اگرچه از اهل شریعت نباشند.

۲- و اگر مراد از عدم تخطئه این باشد که بناء عقلاء با قطع نظر از قبح مؤاخذه جاهل بر تجويز ارتكاب و حلیت آن است، حتّى اگر به ملاحظه اینکه عقاب از لوازم حتمی فعل حرام است فرض کنیم که مؤاخذه بر آن قبیح نیست و یا در تکالیف عرفیه، مولى را از افرادی قرار دهیم که بر نفس تحقّق حرام مؤاخذه می کند؛ اگرچه فاعلی از روی جهل آن را مرتکب شده باشد. لکن مع ذلك بناء ایشان بر عدم مؤاخذه ثابت است.

پس باید بگوییم:

این تقریر مبني بر عدم وجوب دفع ضرر محتمل است که به زودی پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

ص: ۱۸۴

حاصل فرموده محقق چه بود؟

این بود که اهل شرایع و ادیان کسی را که در مجهول الحرمه احتیاط نکرده و آن را مرتکب می شود تخطئه نمی کنند و این مطلب را دلیل قرار داد بر اباحه در مشتبهات.

پاسخ جناب شیخ به فرموده جناب محقق چیست؟

این است که: اگر مراد شما این است که اهل شرایع چنین کسی را تخطئه نمی کنند یعنی او را معاقب ندانسته و می گویند عقاب بلا بیان قبیح است می گوئیم:

اولاً: این مطلب اختصاص به اهل شرایع نداشته و حکم تمام عقلاء عالم به مقتضای عقل فطری چنین است که عقاب بلا بیان قبیح است.

ثانیا: مطلب مذکور بازگشت دارد به دلیل چهارم که پیرامون آن بحث خواهد شد و لذا دیگر بیان مستقلى نبوده و استدلال به سیره نمی باشد.

و اگر مراد شما این است که: اهل شرایع از آن جهت که عاقل اند تعبدا حکم به جواز ارتکاب فعل مشتبه می کنند با قطع نظر از اینکه عقاب قبیح باشد یا نه، بلکه اگر عقاب هم قبیح نباشد حکم به اباحه و جواز می کنند و این بناء عقلا ثابت است می گوئیم:

این مطلب مبتنی بر این است که: عند العقلاء دفع عقاب محتمل واجب نباشد تا چنین بنایی صحیح باشد که به زودی در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی بحث خواهد شد.

عدم قبح عقاب به خاطر چیست؟

یا به خاطر این است که: علی الفرض عقاب از لوازم لاینفک این عمل باشد مثل مستی که از لوازم لاینفک شرب خمر است. یا به خاطر این است که: علی الفرض همان طور که می گوئیم عقاب جاهل مقصّر قبحی ندارد، بگوئیم عقاب جاهل قاصر هم قبحی ندارد.

و یا در مولای عرفی به خاطر این است که علی الفرض عادت مولی بر این است که: عبد خود را بر ارتکاب حرام واقعی و مبعوض مولی مؤاخذه می کند اگرچه جاهلانه باشد.

اجماع عملی و یا سیره در چه صورتی حجّت است؟

در صورتی که ردعی از جانب شارع نسبت به آن صورت نگرفته باشد و الاّ جای سیره نخواهد بود.

اگر اخباری مدعی شود که ادله الاحتیاط رادع هستند و چنین سیره ای حجت نیست چه؟

باز حجیت سیره معلق می شود به اینکه اخبار ادله الاحتیاط در این بحث دلالت نداشته باشند که به زودی راجع به آن بحث خواهد شد.

ص: ۱۸۵

مراد از (حتی لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب ...) چیست؟

این است که: ثبوت فعل حرام و وجودش در ظرف واقع مستلزم ترتب عقاب بوده بدون اینکه علم و جهل در آن کوچک ترین دخالت و نقشی داشته باشد مثل لوازم عقلیه و عادیّه نسبت به ملزومات.

پس: چنانکه این لوازم بدون علم و اعتبار آن بر ملزومات مترتب می شوند، عقاب هم نسبت به وجود فعل حرام در خارج بدون علم و اعتبار آن مترتب می شود.

پس: ترتب عقاب بر فعل حرام همچون ترتب هلاکت بر سمّ و احراق بر نار می باشد.

نقش کلمه (لم یزل) در (لم یزل بنائهم علی ذلک) چیست و مرجع ضمائر در عبارت کجاست؟

کلمه (لم یزل) جواب است از (لو فرض) و مرجع ضمیر در بنائهم، عقلاء است و مشارالیه (ذلک) تجویز ارتکاب است.

متن: الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف.

و يشهد له حكم العقلاء كآفه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه.

و دعوى: «أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلى، فلا يقبح عبده المؤاخذه»، مدفوعه: بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه. و إنما هو بيان لقاعده كليته ظاهريه و إن لم يكن فى مورد تكليف فى الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف فى الواقع، لا التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا تصلح القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره، بل قاعده القبح وارده عليها، لأنها فرع احتمال الضرر، أعنى العقاب، و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعده دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه بيان الشارع للتكليف فتردد المكلف به بين أمرين، كما فى الشبهه المحصوره و ما يشبهها. هذا كله إن اريد بالضرر العقاب.

و إن اريد مضره اخرى غير العقاب التى لا يتوقف ترتبها على العلم، فهو و إن كان محتملا لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهه من هذه الجبهه موضوعيه لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين. فلو ثبت وجوب دفع المضره المحتمل له لكان هذا مشترك الورود. فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع و إما من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شك فى كونه من مصاديق الضرر. و سيجىء توضيحه فى الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى.

دلیل چهارم اصولیین در اثبات برائت

حکم عقل است به قبح عقاب بر شیء مجهول بدون بیان تکلیف و گواه بر این حکم عقل است، حکم عقلاء به قبح مؤاخذه مولا نسبت به بنده اش در مورد فعلی که خود معترف است چه اینکه او را اصلاً از حرمتش مطلع نساخته است و ادعای اینکه حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل، بیان عقلی است، پس: بعد از آن مؤاخذه دیگر قبیح نمی باشد، مدفوع است.

زیرا حکم عقلی مزبور بر فرض ثبوتش، بیان برای تکلیف مجهول نمی باشد، بلکه این حکم بیان است برای قاعده کلیه ظاهریه، هرچند در موردش تکلیفی در واقع نباشد پس: اگر (این قاعده) تمام و خالی از اشکال باشد به خاطر مخالفتش مکلف را عقاب می کنند، اگرچه در نفس الامر و واقع تکلیفی موجود نباشد، نه اینکه عقاب بر تکلیف محتمل به فرض وجودش مترتب باشد.

پس: قاعده مذکور صلاحیت برای وارد بودن بر قاعده قبح عقاب بلا بیان را ندارد، بلکه بالعکس قاعده قبح نسبت به آن ورود دارد، زیرا قاعده مزبور فرع احتمال ضرر (یعنی: عقاب) است و حال آنکه پس از حکم عقل به قبح عقاب بدون بیان، دیگر احتمالی وجود ندارد.

پس: قاعده دفع عقاب محتمل موردش آنجایی است که تکلیف به بیان شارع ابلاغ شده و عقاب ثابت شده است، پس: مکلف به بین دو امر مردّد گردیده مثل موارد شبهه محصور و اشباه آن (از قبیل دماء و فروج) که اجتناب و احتیاط در آنجا لازم است اگرچه شبهه محصور هم باشد.

این (مطالبی که در پاسخ ادعای مذکور گفته شد در صورتی است که) از (ضرر) عقاب اراده شده باشد.

و اگر (از آن)، ضرر دیگری غیر از عقاب که ترتب و لزومش متوقف بر علم نیست اراده گردیده باشد، اگرچه این امر محتمل است و احتمال آن (با حکم عقلی) به قبح عقاب بدون بیان مرتفع نمی شود جز اینکه شبهه از این جهت موضوعیه است و به اعتراف خود اخباری ها احتیاط در آن واجب نمی باشد.

بدین خاطر اگر دفع چنین ضرری ثابت و وجوبش اثبات گردد. اشکال مشترک الورد بوده و (اصولیین و اخباری ها هر دو در تنگی پاسخ از آن واقع می شوند)، ناگزیر بنا بر هر دو قول یا باید وجوب دفع ضرر مزبور را منع کرده و یا باید مدعی شویم که شارع در مورد شکّ در مصداق، ضرر ما را در ارتکاب آن مرتخص فرموده انشاء الله توضیح این بحث به زودی در شبهه موضوعیه خواهد آمد.

چهارمین دلیل از ادله اصولیین بر اصاله البراءه در شبهات بدویه چیست؟

حکم عقل است و دلیل عقلی.

چه تفاوتی در اثبات برائت شرعیه توسط ادله ثلاثه مذکور از کتاب و سنت و اجماع با عقل وجود دارد؟

آنجا که برائت شرعیه توسط ادله ثلاثه اثبات می شود موضوعش شک است و اینجا که برائت شرعیه توسط دلیل عقل ثابت می شود موضوعش عدم الییان است.

عباره اخری مطلب فوق و یا حاصل دلیل مزبور چیست؟

این است که:

۱- عقل هر عاقلی حکم می کند به اینکه عقاب کردن مولی عبد خود را بر ارتکاب عملی که حرمت و قبح آن را بیان ننموده قبیح است.

۲- هر کاری که قبیح و ناپسند باشد از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس: چنین عقابی (بلا بیان) از مولای حکیم صادر نمی شود، و هذا معنا اصل البراءه.

اثبات صغری در قیاس مذکور چگونه است؟

بدین نحو است که این مطلب یک امر وجدانی است یعنی هر یک از ما خود از عقلاء عالم هستیم و لذا اگر به وجدان خود مراجعه کنیم متوجه می شویم که قبح بلا بیان از جانب هر مولایی قبیح است و از این بناء، حکم عقل را کشف می کنیم.

اثبات کبری قیاس چگونه است؟

بدین نحو است که در علم کلام این مطلب به اثبات رسیده است که خدای حکیم فعل قبیح انجام نمی دهد.

اگر اشکال شود که، همان طور که عقل در حکم به قبیح بودن عقاب بلا بیان قبیح است، همین طور هم در اینکه دفع ضرر محتمل واجب است مستقل است چنانکه دلیلان در اثبات وجوب معرفت در اصول دین نیز همین قاعده دفع ضرر محتمل است، حال ما در موارد شبهه احتمال ضرر می دهیم چرا که شاید در واقع حرام باشد و در صورت ارتکاب مؤاخذه شویم و لذا عقل حکم به وجوب دفع آن می کند، آنگاه این قاعده خود می شود بیان عقلی و بر قانون قبح عقاب بلا بیان وارد می شود و موضوع آن را از بین می برد، چرا که موضوع قاعده اول عدم الییان و قاعده دوم خود بیان است منتهی یک بیان عقلی، و لا ریب در اینکه اذا جاء الییان (چه عقلی، چه نقلی) ارتفع

عدم البیان. پس: ما نحن فيه مجرای (قاعده دفع الضرر المحتمل واجب) است و نه مجرای قانون (قبح عقاب بلا بیان) چه پاسخ می دهید؟

مقدمه باید بدانیم ضرر بر دو نوع است:

۱- عقوبت یعنی ضرر اخروی ۲- مضرات دنیوی

حال مراد شما از اینکه دفع ضرر محتمل واجب است کدام نوع از ضرر است، اخروی یا دنیوی؟

اگر مراد شما ضرر اخروی باشد، معنای قاعده مزبور این خواهد شد که:

دفع عقاب محتمل واجب است آنگاه از شما می پرسیم اولاً پاسخ دهید که: آیا قاعده مزبور اختصاص به علم تفصیلی دارد که در آنجا دفع عقاب قطعی و معلوم بالتفصیل واجب است؟

و یا شامل موارد علم اجمالی هم می شود که در آنجا دفع عقاب معلوم بالاجمال واجب است؟

و یا اینکه شامل موارد شبهه می شود تا گفته شود: دفع عقاب محتمل و مشکوک به شک بدوی نیز واجب است؟

نکته:

قانون مزبور به درد قسمت سوم نمی خورد و حال آنکه ما نحن فيه، همین قسم است و این نکته در آینده ثابت خواهد شد.

ثانیاً: سلمنا که قانون مزبور بیان عقلی بر وجوب احتیاط از مشتبه باشد یعنی: به درد شبهات بدویه هم بخورد و لکن شایستگی مورد بحث ما را ندارد.

لذا در صورتی که قاعده مزبور مورد تصدیق باشد بیان قاعده کلیه ظاهریه ای را دارد که مخالفت آن موجب عقاب است اگرچه در واقع و ماوراء آن حکمی وجود نداشته باشد با بیان فوق، نمی توان این قاعده را بر قاعده و یا حکم عقلی (قبح عقاب بلا بیان) وارد دانست، بلکه قاعده قبح عقاب بلا بیان بر این قاعده وارد است.

وجه ورود در قاعده (قبح عقاب بلا بیان) بر قاعده (دفع عقاب محتمل واجب است) چیست؟

این است که: قاعده دفع ضرر در صورتی تمام است که احتمال عقاب در میان باشد و حال آنکه پس از حکم عقل به قبح عقاب، احتمال رأسانفی گردیده و موضوع برای قاعده یادشده باقی نمی ماند.

حاصل مطلب چیست؟

این است که: مورد قاعده (دفع عقاب محتمل واجب است) آنجایی است که احتمال عقاب با بیان شارع نسبت به تکلیف منجز شده و سپس مکلف به، میان دو امر و یا بیشتر مردّد گردد مثل: شبهه محصوره و مواردی شبیه به آن.

فلذا در شبهه محصوره ما نیز به وجوب احتیاط قائل بوده و به عنوان دلیل و یا تأیید به قاعده (دفع ضرر محتمل) تمسک می
جوئیم.

در تبیین بیشتر مطالب مذکور بفرمایید بیان خود بر چند قسم است؟

بر چهار قسم است:

۱- بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی

۲- بیان عمومی واقعی عقلی یا نقلی

۳- بیان خصوصی ظاهری عقلی یا نقلی

۴- بیان عمومی ظاهری عقلی.

بیان خصوصی واقعی عقلی یا نقلی به چه معناست؟

بدین معناست که: در خصوص فلان امر بیانی رسیده که طریق به سوی واقع نیز هست مثل: شرب خمر که به صورت علی حده
دلیل بر حرمت آن اقامه شده است.

بیان عمومی واقعی عقلی و یا نقلی به چه معناست؟

به این معناست که: بیان کلی است و نه خاص، لکن نسبت به تکلیف مجهول بیانیت دارد و در مورد تکلیف واقعی مجهول
دلالت دارد که وظیفه چیست.

مثل: ایجاب احتیاط از جانب شارع، چرا که می گوید: اجتنب عن المشتهه یعنی: چون واقع را نمی دانی و احتمال حرمت
واقعی می دهی فیجب الاجتناب.

بیان خصوصی ظاهری عقلی و نقلی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل: در خصوص یک واقع بیانی از شارع و یا عقل برسد که اگرچه فلان امر (آن واقع) حرام نیست و لکن تو در ظاهر
مأمور به اجتناب هستی و باید آن واقع را ترک کنی.

بیان عمومی ظاهری یعنی چه؟

یعنی: که عقل می گوید: وظیفه تو تعبدًا اجتناب است چه در واقع برای این مشتهه حرمتی باشد یا نه.

ما نحن فيه (قانون دفع العقاب المحتمل واجب) از قبیل کدام قسم از اقسام فوق است؟

از قسم چهارم.

یعنی: دلالت می کند بر اینکه هرکجا احتمال عقاب دادی اجتناب کن و الاّ معاقب هستی اعم از اینکه این احتمال مطابق با واقع باشد و یا نه، و به عبارت دیگر چه در واقع تکلیفی باشد و یا نه.

نتیجه چه می شود؟

احتمال عقاب به طور علی حده موضوع می شود برای وجوب دفع و کاری به واقع ندارد و حال آنکه در قاعده (قبیح عقاب بلائیان) نظر به واقع هست.

یعنی: عقاب بر حرام واقعی که بلائیان است قبیح و حرام است، پس: دفع عقاب بر قانون قبیح عقاب

ص: ۱۹۱

وارد نمی باشد، بلکه این قانون (قبح العقاب) است که بر قانون دفع العقاب وارد است.

علت این تقدم و تأخر دو قاعده چیست؟

اگرچه در مباحث قبل بیان شد و لکن پاسخ مختصر این است که: موضوع در قانون دوم احتمال عقاب است و حال آنکه قانون اول می گوید:

آنجا که بیانی نرسیده عقابی هم در کار نیست. در نتیجه: نوبت به قانون دوم نمی رسد.

تقسیم عادلانه این دو قانون و محل آنها چگونه است؟

این است که بگوییم:

۱- قانون قبح العقاب از آن شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف است و ما نحن فیه باشد.

۲- و قانون دفع العقاب از آن شک در مکلف به باشد که سیاتی بحثه إن شاء الله البتّه مشروط بر اینکه شبهه نیز، شبهه محصوره باشد و هر دو طرف شبهه مبتلا به باشد.

حاصل مطلب در (و ان ارید مضره اخرى غیر العقاب التی ... الخ) چیست؟

این است که:

۲- اگر مراد مدعی مورد نظر از آن (ضرر)، ضرر دنیوی و آثار وضعی اشیاء محرم باشد مثل تضييع عقل به واسطه شرب خمر و ... و یا مسموم شدن به واسطه شرب سم و یا فساد مزاج به واسطه استعمال دخانیات و ... که این آثار بر فعل ما مترتب می شوند چه بر حرمت فعل علم داشته باشیم و یا نسبت به آن جاهل باشیم. به عبارت دیگر: اگر مراد این باشد که در محتمل التحريم عقل حاکم است بر اینکه بر هر حرامی ضرر و فساد مترتب است پس: باید از آن اجتناب کرد.

پس: در مورد شبهه نیز باید از محتمل التحريم اجتناب کرد تا اینکه ضرر دنیوی محتمل متوجه مکلف نشود. در پاسخ می گوییم:

اگرچه در فرض مزبور احتمال خود را به دلیل اینکه (ضرر مزبور) از آثار قهري شیء است و ترتب و عدم ترتبش متوقف بر ورود بیان و یا عدم ورود نمی باشد، با قاعده (قبح عقاب بلا بیان) نمی توان دفع نمود، و قاعده مذکور اساساً از این مطالب اجنبی است، ولی باید گفت:

اصلاً فرض مزبور از مورد کلام در اینجا خارج است چرا که بر اساس تقریر فوق احتمال مزبور موضوعیه است.

از طرفی اخباری و اصولی هر دو در شبهه موضوعیه برائتی هستند. در نتیجه: اگر دلیلی، وجوب دفع ضرر محتمل را در اینجا

اثبات نموده و این معنا قطعی باشد، هر دو گروه اخباری و اصولی باید به یک اشکال مشترک ورود پاسخ دهند.

ص: ۱۹۲

یعنی: یا باید بگویند: دفع ضرر محتمل اساساً واجب نبوده و دلیلی بر وجوب دفع ضررهای دنیوی و دور نمودن آثار وضعی اشیاء نداریم.

و یا باید بگویند: اگرچه این قاعده تمام و مسلم است، لکن شارع مقدّس در مصادیق مشکوک الضّرر مکلفین را در ارتکاب مأذون ساخته است.

عبارۀ اخراج پاسخ فوق چیست؟

این است که: وقتی شبهه موضوعیّه شد می گوییم:

در شبهات موضوعیّه اصولی و اخباری متفق القول اند بر اینکه احتیاط، واجب نیست. لذا اگر بپذیریم که دفع ضرر محتمل دنیایی هم واجب است، خواهیم گفت: الاشکال مشترک الورد یعنی: همان طور که بر ما اشکال می کنید که چرا شما در این گونه موارد احتیاط را واجب نمی دانید بر شما نیز این اشکال وارد است که چرا در باب شبهات موضوعیّه احتیاط را واجب نمی دانید. پس: هر دو باید پاسخگو باشیم:

و لذا اجمال پاسخ این است که بگوییم: عند العقل هم ضرر محتمل دنیوی واجب الدّفع نیست و اگر عقلاً هم وجوب دفع داشته باشد، شارع اذن در ارتکاب داده است.

یعنی: شارع نه تنها محتمل الضرر، بلکه گاهی مظنون الضرر و گاهی مقطوع الضرر را هم اذن به ارتکاب داده است، لکن با مصالح مهم تری آن ضرر را جبران نموده است پس اشکالی در بین نخواهد بود.

مراد از عبارت (و ان لم یکن فی موردۀ تکلیف فی الواقع) در متن چیست؟

این است که: اگر فی المثل: در موردی که یکی از دو ظرف آب و دیگری خمر است و قابل امتیاز هم نیستند، مکلف مرتکب شده و یکی را بنوشد، چون با قاعده وجوب دفع ضرر محتمل مخالفت نموده ناگزیر معاقب است اگرچه در این مورد تکلیفی در واقع نبوده باشد و شخص در واقع آب را نوشیده باشد.

متن: ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سره في الغنيه: «أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق» (١) و تبعه بعض من تأخر عنه (٢) فاستدل به في مسأله البراءه. و الظاهر أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعه، كما صرح به جماعه (٣) من الخاصه و العامه في دليل اشتراط التكليف بالعلم، و إنما فنفس الفعل لا- يصير ممّا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

و احتمال «كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعه، أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل لداعى حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للآمر، و هذا ممكن من الشاك و إن لم يمكن من الغافل» مدفوع بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبيه أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل و إلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور.

و الحاصل أن التكليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقاً، و صدور الفعل من الفاعل أحياناً لا لداعى التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف.

و اعلم أن هذا الدليل العقلى كبعض ما تقدم من الأدله النقليه معلق على عدم تماميه أدله الاحتياط فلا ثبت به إلا الأصل في مسأله البراءه و لا يعدّ من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

ص: ١٩٤

١- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ص ٤٦٤ س ٢٢.

٢- كالمحقق في المعارض ٢١٢-٢١٣ و القمى في القوانين: ج ٢ ص ١٦ س ١ و ما بعده.

٣- لاحظ مفاتيح الاصول: ص ٣١٦، و المستصفي: ج ١ ص ٨٣، و الموافقات للشاطبي: ج ٢ ص ٢٨.

بیان سید ابن زهره در بیان دلیل عقلی بر براءت

مرحوم سید ابو المکارم (ابن زهره معروف) در کتاب غنیه فرموده است که:

تکلیف کردن بندگان به امری که راهی برای علم و اطلاع بر آن وجود ندارد، تکلیف ما لا یطاق (یعنی): مشکوک و مجهول است.

و تبعیت کرده اند ابن زهره را برخی از متأخرین از او (محقق حلی در معارج) و در نتیجه: در مسئله براءت به ما لا یطاق بودن تکلیف استدلال کرده اند.

و ظاهراً مراد از (ما لا یطاق)، تکلیفی است که اتیان و انجامش به قصد قربت و طاعت در قدرت وی نیست چنانچه جماعتی از علماء امامیه و اهل سنت در باب مشروط بودن تکلیف به علم، به معنای مزبور تصریح کرده اند، و گرنه نفس انجام فعل بدون ملاحظه قصد طاعت و نیت قربت به صرف عدم اطلاع و نداشتن علم به تکلیف از امور ما لا یطاق محسوب نمی شود.

توهم

و احتمال اینکه مراد از تکلیف صرف صدور فعل از مکلف باشد و لو اینکه قصد قربت ننماید، و یا اینکه مراد از آن (تکلیف) در صورت شاک بودن (بنده) صرف اتیان فعل به انگیزه حصول انقیاد و به امید اینکه در واقع مطلوب است، باشد و گفته شود این مقدار از امثال در حق او (شاک) امر ممکن است، هر چند از عاقل محال است مدفوع است به اینکه:

اگر بر وجوب اتیان شاک در تکلیف به رجاء مطلوبیت دلیلی وجود داشته باشد این دلیل او را از تکلیف به نفس فعل مستغنی می سازد و اگر همچنین دلیلی وجود نداشته باشد صرف تکلیف مشکوک در تحصیل غرض مذکور نافع نمی باشد.

حاصل کلام

اینکه تکلیف مجهول برای وادار کردن مکلف به مطلق فعل (چه اتیان فعل به داعی تحقق حصول مطلوبیت باشد و یا مطلق صدور فعل و لو بدون قصد قربت) و تحصیل غرض از آن، صلاحیت ندارد.

و صرف صدور فعل و مجرد انجام عمل بدون قصد طاعت و داعی قربت، در تحصیل غرض آمر و مکلف کافی نمی باشد.

(تنبیه)

بدان که این دلیل عقلی مثل برخی از ادله نقلیه ای که ذکر شد متوقف است بر عدم تمامیت ادله احتیاط و لذا صرفاً می توان به واسطه این دلیل اصلی را در مسئله براءت تأسیس کرد و لکن از جمله ادله این باب به حساب نمی آید تا با اخبار احتیاط قابل تعارض باشد.

مقدمه بفرمایید تکلیف الجاهل به امری از امور فعلا او ترکا به چند صورت است؟

به چهار صورت:

۱- مراد شارع این باشد که جاهل با وجود جهلش به واقع تکلیفی را با قصد قربت و امتثال انجام دهد که چنین تکلیفی برای جاهل محال است.

چرا چنین تکلیفی برای جاهل محال است؟

چون که:

۱- قصد قربت متوقف بر علم به تکلیف است.

۲- جاهل علم به تکلیف ندارد.

پس: قصد قربت برای جاهل محال است. در نتیجه: شاید جاهل چیزی را قصد کند که نه تنها مطلوب مولی نبوده بلکه مبعوض او باشد و لذا گفته می شود کیف یکون المبعد مقربا.

نکته: شاید منظور سید ابن زهره همین معنا بوده باشد.

۲- مراد شارع این باشد که اصل الفعل و یا ترک الفعل از مکلف جاهل صادر شود و آنچه مطلوب است ذات العمل است چه مکلف قصد قربت بکند یا نه. چنین تکلیفی هم در حق جاهل محال است.

چرا چنین تکلیفی بر جاهل غیرممکن است؟

چون که محرک عبد به انجام و یا ترک فعل، علم به تکلیف است.

جاهل علم به تکلیف ندارد و روحش از آن بی خبر است.

پس: مکلف جاهل محرکی برای انجام و یا ترک فعل ندارد که قصد قربت بکند یا نه.

۳- مراد شارع از تکلیف به جاهل این باشد که جاهل و شاک به عنوان احتیاط، ملتزم به انجام این فعل و یا ترک آن مجهول شود.

نکته: در این صورت هم اگر دلیلی بر وجوب احتیاط داشته باشیم که همان دلیل در تحریک جاهل و شاک به طرف فعل یا ترک کافی بوده و نیازی به تکلیف واقعی نمی باشد.

و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد، صرف وجود واقعی تکلیف مشکوک محرک بنده به طرف موافقت و لو احتیاطا نمی باشد و لذا این قسم هم بلامعنا است.

۴- مراد شارع از تکلیف جاهل این باشد که فلان فعل و یا ترک از عبد صادر شود بدون اینکه تکلیف مجهول محرک او باشد، مثل: امور مباحه که گاهی انجام می شوند و گاهی نه در این صورت نیز اتیان فعل و یا ترک را غرض تکلیف قرار دادن محال است، چرا که تحصیل حاصل است.

ص: ۱۹۶

چرا؟

زیرا بدون تکلیف هم مکلف گاهی سیگار می کشد و گاهی هم نه، ترک می کند.

نتیجه صور چهارگانه تکلیف الجاهل چیست؟

این است که در برخی از صور، اصل تکلیف، تکلیف به غیر مقدور است که سخن سید بود در برخی از صور هم اصل تکلیف ممکن است لکن تکلیف (فعلی و منجز از مولی) صادر نشده است، و گرنه شخص نسبت به واقع مکلف است.

حال بفرمایید حاصل بیانات شیخ در عبارت مورد بحث چیست؟

دو نکته را توضیح فرموده: ۱- سخن ابن زهره رحمه الله و متأخرین از او را در تأیید اصولیین که در مورد جهل به تکلیف برائتی هستند. ۲- دفع یک توهم.

کلام ابن زهره چیست؟

در کتاب غنیه، در فصل واجب تخییری این است که:

۱- اگر از کفارات سه گانه یکی بطور غیر معین واجب باشد قبل از اینکه مکلف مأمور به انجام آن شود باید مشخص شود.

۲- تکلیف به چیزی که برای علم به آن راهی وجود ندارد چون از مصادیق ما لا یطاق است قبیح است.

در نتیجه: نبود چنین طریقی به منظور علم به تکلیف در ما نحن فیه دلیل بر این است که: هر سه امر به نحو وجوب تخییری در عهده مکلف است.

استدلال جناب محقق حلی (صاحب شرایع) به تکلیف ما لا یطاق در اثبات برائت چگونه است؟

اصل این است که: ذمه بندگان از شواغل شرعیه خالی باشد و لذا وقتی کسی ادعای حکم شرعی کند، مخالف او می تواند در نفی آن به اصل برائت تمسک کرده و بگوید: اگر این حکمی که شما مدعی آن هستید ثابت می بود باید دلیلی بر ثبوتش دلالت کند. اما چنین نیست و ما از وجود دلیل بر اثبات آن بی خبریم. پس: حکم مورد ادعای شما نیز منتفی است.

تقریر دلیل مزبور از خصم توسط جناب محقق چگونه است؟

بدین نحو است که:

۱- دلیلی بر حکم شرعی مورد ادعای شما از جانب شارع نرسیده چرا که در هیچ یک از طریق، استدلالات مضبوط و مشخص شرعی وجود ندارد.

۲- اگر با انتفاء دلیل، حکم ثابت باشد لازم می آید مکلف به چیزی مکلف باشد که راهی برای علم به آن وجود ندارد و ما لا یطاق است.

ص: ۱۹۷

پس: چنین تکلیفی به ملاحظه ما لا یطاق بودنش غیر قابل قبول و محال است. در نتیجه: برائت از تکلیف اثبات می شود.

نظر شیخ در استدلال محقق به تقریر ابن زهره چیست؟

از ظاهر عبارت شیخ به دست می آید که:

اصل فرموده سید المکارم را پذیرفته اما استدلال به آن در اثبات برائت را تخطئه کرده است.

حاصل فرموده شیخ در این قبول و رد چیست؟

این است که: مراد از (ما لا یطاق) در کلام ابن زهره این است که: مکلف با عدم علم به تکلیف نمی تواند آن را به قصد طاعت و یا قربت امثال نماید، چرا که شاید این امر منجر به تشریح و بدعت شود.

سپس با توجه به بیان فوق می گوید: این بیان و تقریر از ابن زهره از مورد بحث ما که در اتیان نفس فعل است خارج است، چرا که:

۱- اخباریها در مورد جهل و عدم علم می گویند باید احتیاط کرد.

۲- اصولی ها ادعا می کنند که در این مورد می توان برائت را جاری کرد.

و لذا در اثبات ادعای اصولیها نمی توان به کلام ابن زهره تمسک و استدلال کرد.

چرا؟

زیرا نفی اتیان فعل، امر ما لا یطاق نیست تا که مجتهدین به استناد کلام ابن زهره و جوب احتیاط را نفی کنند، بلکه صرف انجام فعل یک امر ممکن و قابل امثال است و حال آنکه:

مراد ابن زهره آوردن و اتیان فعل به قصد طاعت و نیت قربت است که اتیانش با عدم علم به تکلیف غیرممکن است. در صورتی که با عدم علم به تکلیف امثال به قصد طاعت و نیت قربت غیرممکن است.

در تقریر شیخ مراد ابن زهره از تکلیف (ما لا یطاق) چه بود؟

این بود که: امثال تکلیف در عبادیات نسبت به شاک و جاهل به آنهاست که چون علم ندارد نمی تواند آنها را به قصد طاعت و نیت قربت به جا آورد. در نتیجه: کلام ابن زهره مورد بحث خارج بوده و نمی توان در اثبات ادعای مجتهدین به آن تمسک نمود.

پس مراد از (احتمال و کون الغرض من التکلیف مطلق الخ) چیست؟

بیان یک توهم است که برخی از عبارت ابن زهره معنای دیگری استفاده کرده و با تکیه بر آن معنا، کلام وی را از ما نحن فیه اجنبی دانسته اند.

حاصل این توهم چیست؟

این است که مراد ابن زهره یکی از دو امر ذیل است:

ص: ۱۹۸

۱- وقتی مکلف در توصیلات از اصل تکلیف بی خبر باشد محال است که فعل از او صادر شود.

۲- کسی که به اصل تکلیف جاهل بوده و هیچ اطلاعی از آن ندارد، اگر به داعی حصول انقیاد و به امید مطلوبیت مکلف به اتیان آن شود، این تکلیف در حق او تکلیف ما لا یطاق است اگرچه نسبت به شاک ملتفت امکان آن هست و محذوری هم به دنبال ندارد.

عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که: مکلف یا شاک ملتفت است و یا غافل محض. شاک ملتفت کسی است که از مکلف بودنش به اصل تکلیف اطلاع دارد لکن به آن عالم نمی باشد که چیست. غافل محض: کسی است که اصلاً از اصل تکلیف و اینکه از جانب شارع خطابي متوجه اوست بی خبر است.

حال نسبت به شاک ملتفت می توان گفت که:

۱- در توصیلات اگر به نحوی از انحاء فعلی از او صادر شود و لو بدون قصد طاعت و نیت قربت، غرض حاصل است.

۲- در مطلق واجبات همچون به اصل تکلیف آگاه است، اگر فعل را به امید حصول مطلوبیت و تحقق طاعت انجام دهد، فعلش ممضی و محصل غرض شارع است.

و حال آنکه غافل محض را در هیچ یک از دو مقام نمی توان به چنین خطابي مکلف دانست و وجود این تکلیف در حق او از مصادیق تکلیف ما لا یطاق است.

از تقریر و توضیح فوق چه مطلبی روشن می شود؟

روشن می شود که:

۱- محل کلام ابن زهره و مراد وی از تکلیف (ما لا یطاق)، غافل محض است و خطاب متوجه وی است، نه جاهل و شاک ملتفت.

۲- چون محل کلام و مورد نزاع میان اصولی و اخباری شاک ملتفت است، ناگزیر، اصولی نمی تواند به (ما لا یطاق) بودن تکلیف که در کلام ابن زهره آمده تمسک کند و اخباری را با آن متقاعد کند، چرا که در شاک ملتفت ابن زهره نیز مثل اخباریها از وجوب احتیاط در کلامش ابایی نداشته و کلام ایشان دلالتی بر نفی احتیاط ندارد بلکه از کلام ایشان نهایت ملائمت و امضاء این تکلیف (یعنی: وجوب احتیاط)، استفاده می شود.

پاسخ شیخ به توهم مزبور چیست؟

این است که:

اولاً: شاك ملتفت با غافل محض از این جهت كه هیچ كدام به تكلیف مورد جهل و مشكوك مكلف

ص: ۱۹۹

نیستند، مساوی اند. لکن غافل محض محلّ کلام نیست چرا که صاحب احتمال خود آن را تصدیق می نماید.

ثانیا: نسبت به شاك ملتفت می گوئیم: در مورد تکلیف مشکوک یا دلیلی بر وجوب اتیان فعل به رجاء مطلوبیت و تحقّق طاعت قائم است و یا چنین دلیلی در دست نیست.

حال اگر دلیلی بر تکلیف مزبور وجود داشته باشد، نفس قیام چنین دلیلی او را از تکلیف مشکوک مستغنی ساخته و او را به انجام فعل به امید مطلوبیت، مکلف می سازد.

و اگر چنین دلیلی وجود نداشته باشد صرف الوجود تکلیف مشکوک سودمند نخواهد بود و باعث این نمی شود که شاك به منظور تحصیل غرض الزاما مکلف به انجام فعل به امید مطلوبیت و تحقّق طاعت باشد بلکه او نیز مثل غافل در حقّش چنین خطابی تکلیف (ما لا یطاق) است و لو از حیث مناط که قبح خطاب مزبور بوده دربارہ اش چنین قضاوت بنماییم.

خلاصه کلام مذکور و حاصل مطلب چیست؟

این است که: تکلیف مجهول مثل تکلیف مفعول عنه است و صلاحیت برای این دارد که جاهل را مکلف به تحصیل غرض از انجام فعل به امید مطلوبیت و تحقّق طاعت حرکت دهد همان طور که این تکلیف نمی تواند غافل را بر این امر وادار نماید.

پس باید گفت: ابن ادریس مرادش همان است که ما گفتیم و وجه عدم استدلال به کلام ایشان برای اثبات مدّعی اصولی همان تقریری است که گذشت.

حاصل مطلب در (و اعلم: انّ هذا الدلیل العقلی الخ) چیست؟

این است که: دلیل چهارم یعنی حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان را نمی توان دلیل بر براءت دانست چرا که مثل برخی از ادلّه شرعیّه از قبیل آیات و پاره ای از روایات و برخی از بیانات اجماع دلالتش بر مطلوب (براءت)، معلق است بر اینکه در آینده ثابت شود که ادلّه احتیاط دلیلیّت نداشته و به درد شبهات حکمیّه نمی خورند.

از طرفی اگر ادلّه احتیاط در این باب دلیلیّت داشته باشند، وارد بر این قانون شده و موضوع آن را (که عدم البیان) است نابود می سازند.

در نتیجه: دیگر نوبت به تمسک و استدلال به این قانون نمی رسد.

متن: ١- و قد يستدلّ على (١) البراءة بوجه غير ناهضه.

منها: استصحاب البراءة المتيقّنه حال الصّغر و الجنون. و فيه: أنّ الاستدلال به مبنّى على اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ، فيدخل اصل البراءة بذلك في الامارات الدّالّه على الحكم الواقعي دون الاصول المثبته للاحكام الظّاهريّه و سيجىء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ إن شاء الله تعالى.

٢- و أمّا ما لو قلنا باعتباره من باب الاخبار النّاهيه عن نقض اليقين بالشكّ فلا- ينفع في المقام لأنّ الثّابت بها ترتّب اللّوازم المجعوله الشّرعيّه على المستصحب و المستصحب هنا ليس الّا براءة الدّمّه من التّكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه و المطلوب في الآن اللّماحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل او ما يستلزم ذلك، اذ لو لم يقطع بالعدم و احتمل العقاب احتاج الى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان اليه حتّى يأمن العقل من العقاب و معه لا حاجة الى الاستصحاب و ملاحظه حاله السّابقه و من المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتّب على المستصحابات المذكوره، لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخره ليس من اللّوازم المجعوله الشّرعيّه حتّى يحكم به الشّارع في الظّاهر.

٣- و أمّا الاذن و التّرخيص في الفعل، فهو و ان كان امرا قابلا للجعل و يستلزم اتقاء العقاب واقعا الّا أنّ الاذن الشّرعي ليس لازما شرعيّا للمستصحابات المذكوره، بل هو من المقارنات حيث أنّ عدم المنع عن الفعل بعد العلم اجمالا بعدم خلوّ فعل المكلّف عن احد الاحكام الخمسه لا ينفكّ عن كونه مرخصا فيه فهو نظير اثبات وجود احد الصّديّن بنفى الآخر باصالة العدم.

٤- و من هنا تبين أنّ استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظّنّ و عدم اثباته الّا اللّوازم الشّرعيّه في هذا المقام باستصحاب البراءة منظور فيه.

٥- نعم من قال باعتباره من باب الظّنّ او أنّه يثبت بالاستصحاب من باب التعيّد كلّ ما لا ينفكّ عن المستصحب لو كان معلوم البقاء لو لم يكن من اللّوازم الشّرعيّه، فلا- بأس بتمسيكه به، مع أنّه يمكن النظر فيه، بناء على ما سيجىء من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

و موضوع البراءة في السابق و مناطها هو الصّغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل. و بالجمله، فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها و المنكرين لها من أنّ يحتاج إلى الاستصحاب.

ص: ٢٠١

١- المستدلّ هو المحقّق في المعارض ٢١٢، و الوحيد البهبهاني في فوائده: ص ٢٤٢.

استدلال به وجوهی که دلالت بر برائت ندارند

از جمله: استصحاب برائت متیقنه در حال صغر و جنون است.

و در آن این اشکال هست که:

۱- استدلال به این (استصحاب) بر برائت، مبنی است بر حجیت داشتن استصحاب از باب ظن، تا به واسطه آن (استصحاب معتبر از باب ظن)، اصل برائت در زمره ادله و اماراتی که بر حکم واقعی دلالت دارند داخل شود، نه اصولی که صرفاً احکام ظاهریه را اثبات می کنند، و به زودی خواهد آمد که استصحاب از باب ظن حجّت نمی باشد. ان شاء الله.

۲- و اما اگر آن (استصحاب) را از باب اخبار ناهیه از نقض یقین (به وسیله) شکّ حجّت بدانیم، در این مقام کارگشا نیست، زیرا آنچه به آن (اخبار ناهیه) ثابت می شود، صرفاً ترتّب لوازم مجعول شرعی بر مستصحب است و مستصحب در اینجا تنها برائت ذمه از تکلیف و عدم منع از فعل و عدم استحقاق عقاب بر آن (فعل) است، و حال آنکه مطلوب (ما) در زمان لاحق (در ظرف شکّ) قطع به عدم عقاب بر فعل و یا آنچه (یا اذن و ترخیص شرعی) مستلزم آن (قطع به) است، می باشد زیرا اگر قطع به عدم عقاب (بر فعل) حاصل نشود (و با وجود استصحاب) احتمال عقاب وجود داشته باشد، در قبح عقاب بلا بیان نیاز به انضمام حکم عقل به آن (قانون قبح عقاب بلا بیان) می باشد تا از عقاب در امان قرار گیریم و با وجود چنین دلیلی دیگر نیازی به استصحاب و ملاحظه حالت سابقه نیست و معلوم است (و جای شبهه نیست) که قطع به عدم عقاب که مطلوب ماست بر مستصحبات مترتب (و ثابت) نمی شود، زیرا که عدم استحقاق عقاب در آخرت از لوازم مجعول شرعی نیست تا به واسطه آن (اجراء استصحاب)، شارع مقدّس علی الظاهر حکم به آن (یعنی عدم استحقاق العقاب) بنماید.

اذن و ترخیص شارع در فعل لازمه شرعی مستصحبات مذکوره نیست

۳- و امّا اذن و ترخیص در فعل اگرچه امر قابل جعل است و به حسب واقع مستلزم انتفاء عقاب از فعل می باشد، ولی در عین حال اذن شرعی، لازمه شرعی مستصحبات مذکوره نیست، بلکه از مقارنات آن به حساب می آید، چرا که عدم منع از فعل پس از علم اجمالی به عدم خلوّ فعل مکلف از یکی از احکام پنجگانه، یقیناً منفک از اینکه وی مرخص در فعل است، نمی باشد مثل اثبات وجود یکی از دو ضد به واسطه نفی دیگری به اصالت العدم.

۴- از اینجا روشن می شود که استدلال برخی از معترفین به آنچه ما در اینجا ذکر کردیم به اینکه (عدم

اعتبار استصحاب از باب ظنّ و اثبات نکردنش مگر خصوص لوازم شرعیّه را، مورد تأمل و اشکال است.

۵- بله، کسی که استصحاب را از باب ظنّ، و به فرض قبولش از باب تعیّد به اخبار حجّت دانسته، مع ذلک با آن به اثبات آنچه از مستصحب قابل انفکاک نیست اگرچه از لوازم شرعیّه هم نباشد می پردازد، که تمسّیکش به استصحاب در این مقام مورد اشکال نیست.

با اینکه در استدلال ایشان هم می توان اشکال کرد و وجه اشکال این است که:

موضوع براءت در مورد کلام و مناطش طفل صغیر یا مجنونی است که قابلیت برای تکلیف را ندارد.

لذا اجراء براءت در زمان لاحق و موقعی که طفل بالغ و مجنون افاقه پیدا کرده است شباهتش به قیاس بیش از تسمیه آن به استصحاب است.

ص: ۲۰۳

جناب شیخ در باب شک در تکلیف برای اثبات براءت چند دسته از ادله و وجوه را مطرح نموده؟

دو دسته:

۱- وجوه ناهضه: یعنی وجوهی که صلاحیت استدلال بر براءت را دارند و در اثبات براءت قابل تمسک اند که همان ادله اربعه است که ذکر شد.

۲- وجوه غیر ناهضه: یعنی وجوهی که به درد اثبات مطلوب (براءت) نمی خورند اگرچه برخی بر آن استدلال کرده اند و اکنون ما نحن فیه این قسمت از وجوه است.

مراد از (منها: استصحاب البراءة المتیقنه حال الصغر و الجنون) چیست؟

اولین وجه از وجوهی است که در اثبات براءت و حقایق مسلک مجتهدین به آن تمسک شده است.

تقریر وجه مذکور چگونه است؟

این است که: طفل در دوران صغر و قبل البلوغ و مجنون تا زمانی که در حالت جنون قرار دارد، نسبت به هیچ یک از تکالیف الهی مکلف نبوده و ذمه اش نسبت به این تکالیف بری است.

از جمله نسبت به ما نحن فیه یعنی: مشکوک الحرمه، که ممکن است که در واقع هم حرام باشد لذا ارتکاب آن برای این دو قشر بلامانع است و عقابی بر انجام آن مترتب نمی شود.

با توجه به مطلب فوق مراد از (استصحاب البراءة المتیقنه) چیست؟

این است که: اگر طفل بالغ شود و مجنون افاقه پیدا کند، در صورتی که علم به حرمت مشکوک پیدا نکند و در حلیت و حرمت آن شک داشته باشد، می توانند براءت از تکلیفی را که سابقاً داشتند، اکنون نیز به واسطه استصحاب جاری نموده و اعتماداً آن، مرتکب مشکوک شوند. در این صورت اشکالی به نظر نمی رسد مگر اینکه استصحاب حجت نباشد، لکن چون حجیت استصحاب محرز است، اثبات براءت نیز به آن جایی برای حرف باقی نمی گذارد.

با ذکر مثال تقریر فوق را تبیین کنید؟

۱- در دوران صغر و قبل از بلوغ ذمه شخص نسبت به شرب توتون بری است.

۲- چنین کسی اکنون بالغ و مکلف شده است.

۳- این شخص شک می کند که آیا باز هم نسبت به شرب توتون براءت ذمه دارد یا نه؟

۴- استصحاب می کند براءت ذمه دوران قبل البلوغ را برای بعد البلوغ.

پس: چنین شخصی نسبت به شرب توتون بری الذمه است و در صورت ارتکاب معاقب نیست و هكذا نسبت به مجنون در دوران جنون.

ص: ۲۰۴

مقدمه بفرمایید استصحاب از امارات ظنیه است و یا از اصول عملیه تعبیه؟

۱- متقدمین عموماً استصحاب را از امارات دانسته و قائل بودند که استصحاب به مناط افاده ظنّ به بقاء حجّت است.

مراد از جمله اخیر چیست؟

این است که:

فی المثل: شما یک ساعت قبل یقین به وجوب فلان مسئله داشتید و اکنون شک در بقاء آن وجوب پیدا می کنید.

با کمی درنگ و تأمّل حالت سابقه یعنی یقین و قاطعیّت ساعت قبل را به یاد می آورید با خود می گوئید: تاکنون که قاطع بودم، اکنون که جز شک مانعی نیامده، اگر فرد متعارف و وسواسی نباشید شک شما تبدیل به ظنّ (بقاء) می شود.

در اینجا عقل شما می گوید: اخذ به مظنه کن، چرا که راجح است و لذا استصحاب به حکم عقل حجت است، همان طور که خبر ثقه به مناط ظنّ نوعی به واقع، حجّت است.

۲- متأخرین عموماً در این حکم عقل و بناء عقلاء خدشه نموده و استصحاب را از باب اصول عملیه دانسته اند و لکن به حکم روایات (لا تنقض ...) آن را حجّت می دانند این ها معتقدند که روایات مزبور در مقام بیان مناط نیستند، بلکه تعبدا دستور به اخذ به یقین سابق می دهند.

و از آنجا که این دستور از شارع بما هو شارع است، متابعتش بر ما واجب است، اگرچه مناط و فلسفه این اخذ را ندانیم.

آیا فرقی می کند که استصحاب از امارات باشد و عقلاً حجت باشد یا اینکه از باب اخبار بوده و تعبدا حجّت باشد؟
بله فرق می کند، به این دلیل که:

۱- اگر از امارات بوده و به حکم عقل حجّت باشد، عقل دیگر فرق نمی گذارد میان انواع و اقسام آثار و لوازم، بلکه بطور مساوی بر ترتب تمام آثار چه عقلیه، چه شرعیّه و چه عادیّه و چه عرفیه مع الواسطه و چه بلاواسطه، حکم می نماید.

۲- و اگر از باب اخبار و تعبدا حجّت باشد، مستصحب ما: یا باید خود اثر شرعی و حکمی از احکام شرعیّه باشد مثل استصحاب وجوب یا حرمت و ... و یا باید موضوع اثر شرعی باشد که مستقیماً اثر شرعی ندارد.

در نتیجه: آثار عقلیه بر مستصحب بار نمی شود و با استصحاب ثابت نمی گردد.

آثار دیگر چطور؟

هیچ یک از آثار عادیّه، عرفیه و آثار شرعیّه مع الواسطه، و نیز ملازمات عقلیه و عادیّه و نیز مقارنات اتفایقه بر این مستصحب بار نمی شوند.

با توجه به مقدمات فوق پاسخ شیخ به تقریر (صاحب فصول) و استدلال ایشان به استصحاب چیست؟

این است که: اگر استصحاب را از باب ظنّ حجت دانسته و آن را از امارات بدانیم قهرا برائت از تکلیف در جای صغر و جنون را می توان به واسطه استصحاب اثبات نمود و ظنّ به حکم واقعی پیدا نمود پس مطلوب که برائت واقعی از تکلیف است در این فرض اثبات می شود و ما نیز قبول داریم اما اگر استصحاب را از باب اخبار حجت دانسته و آن را از اصول عملیه بدانیم، استدلال مزبور ناتمام است و مطلوب به واسطه آن اثبات نمی شود.

حاصل پاسخ شیخ چیست؟

این است که: چونکه ما استصحاب را از باب ظنّ حجت نمی دانیم و حجیت آن از باب اخبار است، پس دلیل مزبور قابل اعتماد و استناد نیست.

استصحاب در این فرض چگونه دلیلی است و جاعل آن کیست و چرا؟

دلیلی تنزیلی و جعلی است و جاعل آن نیز شارع است، چرا که فرموده: متیقّن سابق را همچون سابق باقی بدار و به شک لاحق اعتنا نکن.

آیا بقاء یقین سابق و عدم اعتناء به شک لاحق در اختیار عبد است؟

خیر یعنی: یقین و شک از حالات غیر اختیاری است و به مجرد دستور شارع به اینکه یقین را باقی بدار و یا به شکت اعتنا نکن. در اختیار عبد نیست که بتواند این امر به بقاء و یا عدم اعتناء را به حسب واقع امتثال کرده و یقین زائل شده را باقی بدارد و به شک حاصل شده اعتنا نکند.

پس مراد شارع از امر به استصحاب را از کجا بفهمیم؟

از آنجا که شارع حکیم است و اوامر و نواهی صادر از او بر مبنای حکمت و میزان صحیح است و لذا از باب دلالت اقتضاء می گوئیم مراد شارع حکیم این است که: آثار متیقّن سابق را جاری بدان و مثل سابق به آن آثار عمل کن.

چرا باید ملتزم شویم که مراد شارع از حکم به ترتّب آثار، آثار شرعیّه مجعوله متیقّن و یا به عبارت دیگر مستصحب می باشد؟

چون که هر حاکم و جاعلی، صرفاً می تواند در حیظه تصرّفات و قلمرو حکومت خود، حکم و تصرف نماید فی المثل: اگر شما در حیات دوستان زید شک داشتید و شارع فرمود: اکنون نیز او را حیّ بدان،

معنایش این است که: صرفاً ترتب آثار شرعیّه بر حیات (از قبیل حرمت تصرف در مال و عدم جواز نکاح همسرش و ...) می باشد و نه آثار عقلیّه و عادیّه ای که در قلمرو حکومت شارع با مناط شارعیتش نمی باشد.

مستصحب ما در اینجا و یا به عبارت دیگر متیقّن در حال صغر و جنون چیست؟

یکی از سه امر ذیل است:

۱- براءت ذمه از تکلیف، که در دوران صغر و جنون بوده اکنون استصحاب کنیم. یعنی: مستصحب و یا متیقّن ما یک امر وجودی است.

۲- عدم منع از فعل است، که در حال صغر و جنون بوده و اکنون آن را استصحاب کنیم یعنی:

مستصحب و یا متیقّن ما یک امر عدمی و علت است.

۳- عدم استحقاق عقاب بر فعلی که در حال صغر و جنون بوده و اکنون آن را استصحاب کنیم یعنی:

مستصحب ما یک امر عدمی و معلول است. چرا که منع علت و استحقاق عقاب معلول است.

بنابراین استصحاب براءت معنایش این است که: در زمان شک یکی از این سه امر با استصحاب اثبات می شود، به عبارت دیگر مستصحب ما یکی از این امور سه گانه است. حال شیخ مدّعی است که استصحاب هیچ یک از این امور سه گانه کارگشا نمی باشد.

دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که: مطلوب اصولیین در برابر اخباری ها:

۱- اثبات قطع به عدم ترتب عقاب بر فعل است.

۲- و یا امری است که مستلزم این قطع به عدم العقاب در خارج است. از قبیل اثبات اذن و ترخیص شرعی با استصحاب، که لازمه اش قطع به عدم عقاب است.

چرا مطلوب ما قطع به عدم عقاب است؟

زیرا اگر بعد از استصحاب هم احتمال عقوبت باقی باشد، سپس استصحاب کافی نخواهد بود، بلکه قانون دفع العقاب المحتمل می گوید: باید احتمال را دفع کنی.

لذا نیاز به انضمام قانون قبح عقاب هم پیدا می شود که البته با وجود قانون قبح عقاب دیگر نیازی به استصحاب نیست و قانون مزبور برای اثبات عدم العقاب کافی است.

آیا آن دو اثری که مطلوب است بر مستصحابات سه گانه بار می شود یا نه؟

خیر چنانکه قبلاً ذکر شده هیچ یک بر مستصحاب است سه گانه مترتب نمی شوند.

چرا اصل اول یعنی عدم العقاب بر مستحب ما بار نمی شود؟

چون، عدم العقاب اثر شرعی نیست تا که شارع بگوید: با استصحاب آن اثر بار می شود، بلکه اثر عقلی

ص: ۲۰۷

است همان طور که وجود العقاب هم عقلی و به حکم عقل است.

پس بیان شارع در این موارد چه می شود؟

اگر باشد ارشادی است.

چرا اثر دوم یعنی: اذن و ترخیص بر مستصحابات سه گانه بار نمی شود؟

زیرا اگر مراد از (اذن و ترخیص)، اذن و ترخیص عقلی باشد، که چون عقلی است بر استصحاب بار نمی شود و اگر مراد از آن، اذن و ترخیص شرعی باشد باز از مقارنات اتفاتیه مستصحاب یاد شده (یعنی:

عدم عقاب بر فعل) است و نه از لوازم شرعی آنها.

به چه دلیل می گوئید: اذن مزبور مقارن با مستصحاب مزبور (یعنی: عدم عقاب بر فعل) است؟

زیرا:

۱- علم اجمالی حکم می کند که فعل مکلف محکوم به یکی از احکام خمسسه تکلیفیه است.

۲- با استصحاب ثابت می کنیم که در زمان لاحق که زمان شک است عذابی بر فعل مترتب نیست.

پس قطع حاصل می شود که مکلف مرخص و مأذون در فعل است. چنانچه با استصحاب عدم لیل، وجود نهار اثبات می شود، لکن این اثبات نه از این باب است که نهار از آثار عدم لیل است، بلکه نهار از مقارنات وجودی لیل است.

آیا به نظر شما استصحاب می تواند مثبت مقارنات مستصحاب باشد؟

خیر، ادله قائمه بر آن برای افاده اثبات چنین اموری وافی نبوده و در آینده این امر اثبات خواهد شد.

چرا میان آن مستصحابات با اذن و ترخیص شرعی عقلا و شرعا تلازمی وجود ندارد؟

زیرا ممکن است هیچ حکمی در واقع برای فعل واقعه وجود نداشته باشد، همان طور که در دوران قبل از بلوغ هم وجود نداشته، پس تلازمی در کار نیست و لذا ترتبی هم در میان نیست منتهی از خارج علم اجمالی داریم که: ما من واقعه آلا و لها حکم من الاحکام الخمسه.

پس جواز ارتکاب را در ما نحن فیه چگونه بدست می آورید؟

با انضمام همین مقدمه خارجی جواز را نتیجه می گیریم و نه با استصحاب.

حصول ترتب مذکور را با یک تمثیل و نظیر روشن کنید؟

نظیر چنین ترتبی (احد الضدین است به وسیله اجراء اصاله العدم در ضدّ دیگر) فی المثل:

۱- شك دارم كه فلان جسم اسود است و یا ابيض.

۲- با جریان اصل اصاله العدم الأبیضیه، ثابت می کنیم اسودیت را، آن هم به صورت اتفافی نه تلازمی چرا که شاید این جسم ابلغ و یا احمر باشد، لکن چون علم اجمالی به یکی از آن دو داریم نفی

ص: ۲۰۸

یکی مستلزم اثبات دیگری است.

۳- اذن از مقارنات اتفایه است در نتیجه اذن بر مستصحب ما مترتب نمی شود، حتی از نظر قائلین به اصل مثبت.

حاصل مطلب در (و من هنا تبین ان استدلال بعض ... الخ) چیست؟

این است که: در توضیحات مقدمه در این مقام روشن می شود که: صاحب فصول و کسانی که استصحاب را از باب تعبد به اخبار حجّت دانسته و آن را از اصول عملیه به حساب آورده و نه امارات و همچون شیخ مدرک آن را اخبار (لا تنقض) می دانند و علاوه بر اینکه اصل مثبت را قبول ندارند، صرفاً آثار مجعوله شرعیّه مستصحب را با آن ثابت می نمایند. اگر در اینجا به استصحاب برائت تمسک نمایند این تمسک خالی از اشکال نیست.

وجه این اشکال چیست؟

این است که:

طبق مبنای خود صاحب فصول و حضرات اصولیین و ما باید استصحاب اثر شرعی داشته باشد که در ما نحن فیه لازمه شرعی ندارد.

به عبارت دیگر چنانچه شرح آن گذشت: استصحاب برائت ذمه از تکلیف صلاحیت اثبات قطع به عدم عقاب را ندارد.

مقدمه بفرمایید برای استصحاب در این مقام چند مبنی وجود دارد؟

چهار مبنی و آن این است که استصحاب:

۱- از باب اصول عملیه حجّت باشد، اصل مثبت را نیز باطل بشماریم، که این قول حقّ است.

۲- از باب اصول عملیه حجّت باشد، اصل مثبت هم حجّت باشد، لکن تنها نسبت به ملازمات عقلیه و شرعیّه و عادیّه و نه مقارنات اتفایه.

۳- از باب اصول عملیه حجّت باشد، اصل مثبت را هم حجّت بدانیم، حتی نسبت به مقارنات اتفایه.

۴- از باب ظنّ به بقاء و به حکم عقل آن را حجّت بدانیم، تا بتواند جمیع الآثار العقلیه و الشرعیّه و الملازمات و المقارنات را اثبات نماید.

حاصل کلام در این مقدمه چیست؟

۱- استدلال به استصحاب بر مبنای سوم و چهارم صحیح است، اما مبنی باطل است که خواهد آمد.

۲- استدلال به استصحاب بر مبنای اوّل و دوّم فاسد است، اگرچه مبنی صحیح باشد.

پس ما قصد لم یقع، و ما وقع لم یقصد.

ص: ۲۰۹

مقدمه بفرمایید از شروط جریان استصحاب چیست؟

یکی از شروط جریان استصحاب، علم به بقاء موضوع است.

یعنی: همان موضوعی که در زمان یقین وجود داشت در زمان شک هم همان موضوع باشد اگرچه ما به جهتی از جهات (که در بحث استصحاب خواهد آمد) ما شک در بقاء حکم آن داریم. پس: اگر در جایی موضوع عوض و یا متبدل شود، استصحاب در آنجا جاری نمی شود.

با توجه به مقدمات فوق حاصل مطلب در (نعم من قال باعتباره من باب الظن ... الخ) چیست؟

این است که: دو گروه در این مقام می توانند به استصحاب براءت استدلال نمایند:

۱- کسانی که استصحاب را به مناط ظنّ و عقل معتبر می دانند و نه از باب اخبار، چرا که بر اساس این مبنا:

- از ظنّ به مستصحب، ظنّ به تمام لوازم آن (اعم از لوازم مجعوله شرعیّه و یا غیر آن) پیدا می شود.

- ظنّ به تمام لوازم حاصل شده قهرا با اجراء استصحاب آنچه از مستصحب منفک نباشد اثبات می گردد اما وجه این اثبات این است که:

طبق رأی مذکور استصحاب به اعتبار کاشفیتش از واقع و طریقتش جهت وصول به آن در زمره امارات داخل شده، در نتیجه اثبات لوازم غیر شرعی آن بدون مانع است چرا که مثبتات امارات (یعنی: لوازم غیر شرعی آنها)، قابل اثبات اند.

لذا به وسیله اصول لفظیه مثل اصالة عدم التخصیص یا اصالة عدم التقیید و امثالهما به خاطر اینکه (این اصول لفظیه) از امارات به حساب می آیند، می توان آثار غیر شرعی را اثبات کرد.

۲- کسانی که استصحاب را از باب تعبّد به اخبار حجّت می دانند و لکن اصل مثبت را نیز حجّت می دانند به عبارت دیگر می گویند: با اصول عملیه نیز همچون استصحاب می توان آثار غیر شرعیّه را ثابت نمود.

با توجه به مقدماتی که گذشت مناقشه شیخ به استدلال این دو گروه چیست؟

این است که: در ما نحن فیه موضوع تغییر کرده لذا قابل استصحاب نمی باشد زیرا موضوع براءت ذمه:

- قبل از دوران بلوغ عبارت بود از انسان صغیری که قابلیت تکلیف را ندارد و حال آنکه موضوع مشکوک الحکم بعد از دوران بلوغ، انسان کبیری است که قابلیت تکلیف را دارد.

در نتیجه: کشاندن حکم موضوع اول به موضوع دوم به قیاس شبیه تر است تا به استصحاب به عبارت دیگر: موضوع قضیه متیقّنه باید با موضوع قضیه لاحقّه متحد باشد و حال آنکه این شرط در مورد استصحاب مورد کلام وجود ندارد.

زیرا موضوع برائت در زمان سابق طفل غیر بالغ و یا مجنون بوده ولی در زمان شک، طفل بالغ شده و مجنون بهبود یافته و به عاقل مبدل گردیده است. در نتیجه: هریک از دو موضوع فوق جدا و مستقل از یکدیگرند و شرط وحدت موضوع موجود نیست. پس اینجا جای جریان استصحاب نیست.

مراد شیخ از (فتأمل) چیست؟

شاید این باشد که در باب استصحاب، بقاء موضوع عرفی را لازم داریم، نه عقلی را بنابراین اشکال اخیر شیخ در بالا قابل جواب است، اگرچه اشکال اول به قوت خود باقی است.

مراد شما از موضوع عرفی و عقلی چیست؟

این است که: بله،

- با دقت عقلی در مسئله، موضوع عوض شده است چون از نظر عقل اگر کوچک ترین قید از قیود موضوع کم شود موضوع عوض می شود.

- لکن از نظر عرف با کمی مسامحه موضوع باقی است، چرا که عرف می گوید:

انسان پیش از بلوغ همان انسان بعد از بلوغ است، تنها حالتی از حالات او تغییر کرده یعنی از صغریت به کبریت تبدیل شده و الا ماهیت موضوع عوض نگردیده است.

پس: عرفا موضوع باقی است و ما در باب استصحاب به موضوع عرفی نیازمندیم و نه عقلی.

جمع بندی مطالب و نظر نهایی شیخ در متن مذکور چیست؟

این است که: اصل برائت عند الاصولی و الاخباری روشن تر از آن است که نیاز به استصحاب باشد، چه آنکه:

اولاً: ما و حتی اخباریها نظرشان این است که: عند الشک و فقدان بیان، اصل برائت جاری می شود، لکن او مدعی بیان است و ما منکر بیان.

ثانیاً: منکرین استصحاب مثل سید مرتضی و صاحب معالم و اصل برائت را قبول دارند. پس برائت اعراف و اجلی از استصحاب است و با امر خفی نمی توان بر امر جلی استدلال نمود.

بنابراین اگر مستدل به جای تمسک به استصحاب برائت به نفس برائت استدلال می کرد، استدلالش از نظر مجتهدین که قائل به برائت اند و از نظر اخباریها که منکر آن اند، خیلی استوارتر بود.

متن: و منها: أن الاحتياط عسر منفى وجوبه. وفيه: أن تعسره ليس إلما من حيث كثره موارد. فهي ممنوعه، لأن مجريها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص، و هي ليست بحيث يفضى الاحتياط فيها إلى الحرج؛ و عند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصه. و هي عند الأ-كثر ليست بحيث تؤدى الاقتصار عليها و العمل فيها عداها على الاحتياط إلى الحرج. و لو فرض لبعضهم قلّه الظنون الخاصه فلا- بدّ من العمل بالظنّ الغير المنصوص على حجّيته حذرا عن لزوم محذور الحرج. و يتّضح ذلك بما ذكره في دليل الانسداد الذى أقاموه على وجوب التعدى عن الظنون المخصوصه المنصوصه فراجع.

و منها: أن الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة. وفيه: ما لا يخفى، و لم أر ذكره إلّا فى كلام شاذّ لا يعاباً به.

ترجمه: ۱- و از جمله وجوهی که جهت اثبات برائت به آن استدلال کرده اند این است که: احتیاط به لحاظ عسر و مشکلی که دارد وجوبش منفی است. اشکالی که در این (وجه) وجود دارد این است که: تعسّر و مشقّت احتیاط به ملاحظه کثرت مواردش است و این کثرت موارد در ما نحن فيه (و مورد بحث)، ممنوع و غیر قابل قبول است، زیرا مجرای موارد احتیاط:

۱- عند الاصولیین و الاخباریین، تنها موارد فقدان نصّ بر حرمت و نیز تعارض نصوص آن هم بدون وجود مرجح است و این موارد به حدی نیست که (قائل شدن) به وجوب احتیاط (در آنها) منجر به عسر و حرج شود.

۲- و از نظر مجتهدین صرفاً آنجایی است که ظنون خاصه (در آن) مفقود است. و این موارد عند الاکثر به اندازه ای نیست که اگر (در خصوص وجود ظنون) به آنها اکتفاء شود و در غیر آنها به احتیاط قائل شده (و آن را واجب بدانیم)، منجر به عسر و حرج شود. و اگر قلت و کمی ظنون خاصه برای برخی از مجتهدین در نظر گرفته شود (به نحوی که اکتفاء به آنها و احتیاط در غیر آن موارد، موجب کثرت مجاری احتیاط شود)، پس: باید جهت دفع محذور حرج، در غیر موارد ظنون خاصه، به ظنون غیر منصوصه عمل کرد چنانچه از دلیلی که حضرات در باب انسداد آورده و تقریری که در این مقام نموده اند و در طی آن اثبات کرده اند که از ظنون مخصوصه می توان تعدی کرد و به مطلق ظنّ عمل نمود، معنای مزبور آشکار می شود.

از جمله وجوهی که در اثبات برائت بدان تمسّک شده این است که: اشکال این وجه مخفی و پنهان نیست و این وجه را ندیدم مگر در کلامی شاذّ که به آن اعتنایی نیست.

مراد از عبارت (ان الاحتیاط عسر منفی وجوبه ...) چیست؟

این است که:

احتیاط کردن در موارد شبهه بدوئیه عسر و حرج دارد. (صغری)

عمل عسر و حرج دار در اسلام واجب نیست. (کبری)

پس: احتیاط کردن واجب نیست. (نتیجه)

و لذا وقتی احتیاط کردن واجب نبود، مطلوب ما که احتیاط است ثابت می شود.

دلیشان بر کبرای مزبور چیست؟

نصّ قرآنی است که می فرماید: ما جعل علیکم فی الدّین من حرج.

حاصل جوابی که جناب شیخ از استدلال مذکور می دهد چیست؟

این است که: عسر و حرجی که بر احتیاط مترتب می شود صرفاً در جایی است که موارد آن به قدری زیاد باشد که وجوب آن مکلف را به مشقّت و سختی بیندازد.

اما اینکه مطلق احتیاط و لو در موارد قلیل به دنبالش عسر و وجوب آن موجب حرج باشد امری قابل انکار است و ما نحن فیه نیز از همین قبیل بوده و از قول به وجوب احتیاط هیچ گونه عسر و حرجی لازم نمی آید. زیرا مواردی را که اخباریین قائل به وجوب احتیاطند و در مقابل مجتهدین آن موارد را مجاری براءت می دانند تنها در دو مورد است:

۱- مواردی که نصّ بر حرمت وجود نداشته باشد.

۲- آنجایی که میان نصوص تعارض بوده و مرجّحی هم بر ترجیح هیچ یک در دست نباشد.

حال اگر در این موارد مجتهدین هم مثل اخباریها قائل به وجوب احتیاط شوند، عسری لازم نمی آید چون که اندازه و حدّ آنها به آن مقدار که موجب عسر و حرج شود، نمی باشد.

عباره اخرای پاسخ شیخ با ذکر مثال چگونه است؟

در حقیقت شیخ از آنها می پرسد منظورتان از اینکه می گوئید: وجوب احتیاط عسر و حرج دارد چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که فی المثل: از فلان مشتبه مشخص همچون استعمال دخانیات دشوار است، که این قضیه بالوجدان

نادرست و باطل است، چرا؟

زیرا کثیری از افراد تا آخر عمر لب به توتون نگذاشت و هیچ گونه مشکلی هم ندارند.

۲- اگر مرادتان این است که: موارد شبهه در اسلام زیاد است و چنانچه بخواهیم در تمام موارد شبهات تحریمیه احتیاط کنیم عسر و حرج دارد باز این سخن باطلی است.

ص: ۲۱۳

دلیل شیخ بر بطلان مطلب دوّم چیست؟

این است که:

۱- بر مبنای اخباریون که ضعیف و قوی اخبار را حجّت می دانند، حکم اکثر قریب به اتفاق (تقریباً ۹۵٪) موضوعات توسط روایات روشن گشته و موارد شبهه نزد آنان منحصر به موارد فقدان نصّ، اجمال نصّ و یا تعارض نصّین است آن هم در صورتی که قابل جمع نباشند که چنین مواردی نادر بوده و احتیاط در آنها عسر و حرج به دنبال ندارد تا اینکه منتفی شود.

۲- بر مبنای مشهور اصولیین نیز که باب العلم را مسدود و باب العلمی را مفتوح می دانند آن قدر ظنون خاصّه وجود دارد که نسبت به معظم احکام کافی و در آن موارد به ظن خاصّ عمل می شود و لذا موارد شبهه آن قدر کم است که احتیاط در این موارد عسری به دنبال ندارد.

۳- و بر مبنای انسدادیون، آن قدر ظنون خاصّه وجود ندارد و ما نیازمند حجّیت مطلق ظنون هستیم حال از هر طریقی که حاصل شود به جز ظنون باطله مثل قیاس، و لذا معظم احکام را از طریق ظنون تحصیل نموده و به آن عمل می کنیم در نتیجه: موارد شبهه نادر و احتیاط در آنها مشکل ساز نیست.

پس: بر هر مبنایی که بررسی شود وجه دوّم باطل است.

اگر اشکال شود که مجتهدین از نظر تحصیل ظنون و عدم آن متفاوت اند چرا که:

۱- بعضی به واسطه تسلّط بر منابع و مأخذ و تفحص وافی به ظنون خاصّه بسیاری آگاهی به دست آورده و مطلع شده اند که ما عدای آن موارد خاصّه به ملاحظه قلتشان به حدی نیستند که وجوب احتیاط در آنها عسر و حرجی را به دنبال داشته باشد.

۲- برخی دیگر به دلایل مختلف اطلاع و آگاهیشان بر ظنون خاصه کم است تا آنجا که اگر بخواهند به وجوب احتیاط در غیر این ظنون خاصّه قائل شوند، دچار عسر و حرج می شوند.

در نتیجه: این گروه از مجتهدین می توانند به براءت عمل کرده و وجوب احتیاط را نفی کنند، چه پاسخ می دهید؟

شیخ در فرض مزبور هم باز پاسخ می دهد که این گروه نیز حقّ رجوع به براءت را نداشته و وجه مزبور مفید جواز عمل به براءت نمی باشد چرا که این دسته از مجتهدین در موارد ظنون خاصّه باید به این ظنون عمل کنند و در غیر موارد ظنون خاصّه باید به مطلق ظنّ عمل نمایند. همان ظنّی که از باب دلیل انسداد حجّت است.

حاصل مطلب در (ان الاحتیاط قد یتعدّر... الخ) چیست؟

تمسک به وجه سوّم از وجوه غیر ناهضه است مبنی بر اینکه اگر احتیاط را واجب بدانیم، در برخی

موارد احتیاط مشکل و محال است مثل دوران بین المحذورین که احتمال وجوب و تحریم داده می شود و احتیاط هم ممکن نمی باشد، چرا که:

اگر انجام دهیم با احتمال وجوب موافقت کرده و با احتمال حرمت مخالفت نموده ایم اگر ترک کنیم با احتمال وجوب مخالفت کرده و با احتمال حرمت موافقت نموده ایم و لذا احتیاط واجب نیست.

پاسخ شیخ به وجه مذکور چیست؟

می گوید بطلان این سخن آشکار و غیر قابل اعتنا است چرا که:

۱- ما نحن فیه در باب شبهات تحریمیّه است. یعنی: در مواردی است که یک طرف شبهه احتمال حرمت است و طرف دیگر احتمال غیر وجوب از سایر احتمالات.

۲- در موارد عنوان شده از طرف شما احتیاط ممکن نبوده و اخباری و اصولی در این موارد قائل به تخییرند. و لذا این موضوع از بحث ما خارج است.

حاصل و نتیجه این مباحث این شد که از نظر اصولیین: (الاصل فی الشبهات التحریمیّه البراءه)

(پایان ادله اصولیین در اثبات اصاله البراءه)

ص: ۲۱۵

متن: (ادله اخباريين برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات بدویّه تحریمیّه)

احتجاج للقول الثانی- و هو وجوب الکفّ عمّا یحتمل الحرمة- بالأدله الثلاثه

فمن الكتاب طائفتان: إحداهما: ما دلّ على النهی عن القول بغير علم، فإنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء، حيث أنّه لم يؤذن فيه. و لا- يرد ذلك على أهل الاحتیاط، لأنهم لا- يحكمون بالحرمة، و إنّما يتركون لاحتمال الحرمة. و هذا بخلاف الارتكاب، فإنّه لا يكون إلّا بعد الحكم بالرخصه و العمل على الاباحه.

و الاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الاحتیاط و الاتقاء و التورّع، مثل ما ذكره الشهيد، رحمه الله، فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت (١) للدلاله على مشروعیه الاحتیاط فى قضاء ما فعلت من الصلوات المحتمله للفساد. و هى قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (٢).

أقول: و نحوهما فى الدلاله على وجوب الاحتیاط: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (٣)،

و قوله تعالى: وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٤)، و قوله تعالى: «فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ» (٥).

و الجواب: أمّا عن الآيات الناهيه عن القول بغير علم- مضافا إلى النقض بشبهه الوجوب و الشبهه فى الموضوع- فبأنّ فعل الشىء المشتبّه حكمه، اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين، ليس من ذلك.

و أمّا عمّا عدا آيه التهلكه، فيمنع منافاه الارتكاب للتقوى و المجاهده، مع أنّ غايتها الدلاله على الرجحان على ما استشهد به الشهيد رحمه الله.

و أمّا عن آيه التهلكه، فبأنّ الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، و بمعنى غيره يكون الشبهه موضوعيه لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق.

ص: ٢١٦

١- الذكرى: ص ١٣٨ س ١٥.

٢- آل عمران: ١٠٢.

٣- التغابن: ١٦.

٤- البقره: ١٩٥.

٥- النساء: ٥٩.

استدلال اخباریها بر وجوب احتیاط در مسئله اول

برای قول دوم: که همان لزوم کف از محتمل التحريم و وجوب احتیاط در آن است، به ادله سه گانه.

پس از قرآن کریم به دو طائفه از آیات استدلال شده است:

۱- آیاتی که مضمونشان دلالت بر نهی و زجر از قول به غیر علم است، چه آنکه حکم به ترخیص شارع و اذن او در محتمل التحريم، قولی است که علم به آن نبوده و بهتانی است (بر شارع مقدس)، چه آنکه اجازه ای در آن (ترخیص) داده نشده است.

البته این ایراد (یعنی: محذور قول بدون علم) بر اهل احتیاط (یعنی اخباریها) وارد نشده زیرا که ایشان حکم به حرمت نمی کنند (تا فتوای بدون دلیل داده باشند)، بلکه مشتبه را صرفاً به خاطر احتمال حرمت ترک می نمایند. و این (ترک به خاطر احتمال حرمت) غیر از ارتکاب (و فتوای به جواز دادن است)، زیرا ارتکاب بعد از (صدور) حکم به رخصت و عمل نمودن بر اساس اباحه است.

۲- آیاتی که ظاهرشان بر لزوم احتیاط و وجوب اتقاء و تورع دلالت دارد مثل آنچه (آیاتی که) جناب شهید در کتاب ذکری مبحث خاتمه قضاء فوائت جهت مشروعیت احتیاط نسبت به نمازهای قضایی که احتمالاً اداء آنها را شخص فاسداً به جا آورده به آنها تمسک نموده است مثل این سخن خدای تعالی که:

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ.

و من (شیخ) می گویم: مثل دو آیه مذکور است در دلالت بر وجوب احتیاط این فرموده حق تعالی:

«پس تقوی اختیار کنید تا مقداری که در توان شما باشد»

و این فرموده او جل و علا: «خود را به هلاکت نیندازید».

و این فرموده حضرتش سبحانه و تعالی: «پس اگر در امری با یکدیگر اختلاف کردید پس آن را به خدا و رسولش محول نمایید».

پاسخ شیخ

از آیات دلالت کننده بر نهی از قول بدون علم: علاوه بر نقض به شبهه وجوبیه و موضوعیه در این استدلال، می توان گفت:

انجام دادن امری که حکمش مشتبه است و در آن اعتماد کردن بر قاعده قبح عقاب بلا بیان که (قاعده ای) اتفاقی میان

مجتهدین و اخباریهاست از مصادیق قول بدون علم نیست.

و اما (پاسخ) از آیات دیگر غیر از آیه لا تُلقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، این است که: ارتکاب (فعل)

ص: ۲۱۷

مشتبه الحکم) با تقوی و مجاهدت در راه خدا منافاتی ندارد و نهایت دلالت آنها (آیات غیر آیه و لا تلقوا) این است که طبق استدلال مرحوم شهید در کتاب ذکری، صرفاً بر رجحان دلالت می کنند و اما (پاسخ) از آیه شریفه (لا تُلقُوا) این است که: هلاک به معنای عقاب اخروی معلوم العدم (و غیر ثابت) است و (اگر) به معنایی غیر (از) آن معنا باشد، (از این حدیث) شبهه موضوعیته می باشد که به اتفاق اخباری ها احتیاط در آن لازم نمی باشد.

ص: ۲۱۸

در ما نحن فيه بحث از چه مسئله ای است؟

بررسی ادله اخباریین در باب شبهات تحریمیّه است.

مدّعی اخباریین چیست؟

این است که:

در شبهات تحریمیّه احتیاط واجب است و باید از محتمل التحريم اجتناب کنیم که جهت اثبات مدعیان به کتاب، سنت و حکم عقل تمسک نموده اند.

چرا در اثبات مدعیان به اجماع تمسک نکرده اند؟

زیرا در این مسئله اجماعی وجود ندارد و به عکس اختلافی است چرا که اصولیین قائل به اصاله الاحتیاط نیستند.

مراد از عبارت (و هو وجوب الکفّ عمّا یحتمل الحرمة بالادله الثلاثه) چیست؟

این است که:

اخباری ها در مسئله اول یعنی شبهات تحریمیّه (که دوران امر بین حرمت و غیر وجوب است) و منشأ آن عدم نصّ معتبر است، قائل به احتیاط و لزوم ترک شده که در اثبات این مدّعا به دلایل سه گانه مذکور متمسک شده اند.

آیات دالّه بر لزوم احتیاط از نظر ایشان بر چند دسته اند؟

بر دو دسته:

۱- آیاتی که مضمون آنها نهی از قول بدون علم و فتوای بدون دلیل است.

۲- آیاتی که بر لزوم و وجوب احتیاط دلالت دارند.

آیات دسته اول مورد تمسک اخباریها را در ما نحن فيه معرفی کنید؟

۱- آیه شریفه: قُلْ أَلَمْ يَأْتِكُمْ أَدْوَانُكُمْ لَكُمُ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ. (یونس / ۵۹)

۲- آیه شریفه: لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ. (اسراء / ۳۶)

۳- آیه شریفه: مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ. (زخرف / ۲۰)

۴- آیه شریفه: وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ. (نجم / ۲۸)

۵- آیه شریفه: أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ*.

کیفیت استدلالشان به آیه اخیر چگونه است؟

ص: ۲۱۹

۱- آیه شریفه در مقام سرزنش کسانی است که بدون علم چیزی را به خدا نسبت می دهند. فی المثل:

می گویند خدا فلان امر را مباح نموده و حال آنکه اگر واجب و یا حرام کرده باشد او نمی داند.

۲- مذمت در آیه دلیل بر حرمت این قول بدون علم است.

پس قول بدون علم حرام است.

حال تطبیق نتیجه مزبور بر ما نحن فیه این است که:

۱- اصولیین در شبهات بدویه می گویند الاصل البراءه، که همان اباحه ظاهریه است.

۲- قول به اباحه ظاهریه قول بدون علم است، چون بیانی از شارع بر اباحه نرسیده.

۳- قول بدون علم حرام است.

پس: حکم به اباحه ظاهریه از جانب اصولیین حرام است.

اگر اشکال شود که همان طور که قول اصولیین به اباحه ظاهریه قول به غیر علم و افتراء به خداوند است، قول شما اخباریین نیز به حرمت ظاهریه، قول بدون علم است پس بر اساس آیات مزبور قول اخباریین نیز باطل است چه پاسخ می دهد؟

می گوید: این تفاوت میان ما و اصولیین وجود دارد که:

۱- اصولیین بدون علم و دلیل، فتوی به اباحه ظاهریه داده و اعتمادا به آن، محتمل التحريم را مرتکب می شوند که بلاشک عنوان قول بدون علم بر آن صادق است.

۲- ما فتوا به وجوب احتیاط نمی دهیم، بلکه در مقام عمل صرفا ملتزم به ترک شده و آن را انجام نمی دهیم.

در نتیجه: این قول را، قول بدون علم و دلیل نمی گویند تا مشمول آیات مزبور شود.

به عبارت دیگر:

۱- اصولیین که قائل به براءت هستند، باید اول حکم به اباحه کنند تا ارتکاب بلامانع باشد. چون که ارتکاب الحرام جایز نیست، که این مصداق قول به غیر علم است.

۲- اخباریین که قائل به احتیاط هستند، جهت ترک، نیازی به حکم حرمت ندارند. چونکه مباح هم قابل ترک است، لذا کافی است به خاطر احتمال حرمت، مشتبه را ترک کنند. پس: این فعل است که نیازمند حکم و فتوای به حلیت است و این تشریح است، لکن ترک محتاج به حکم به حرمت نیست و به مجرد احتمال هم می آید و این احتیاط است.

در نتیجه: این احتیاط است که مطلوب است و نه تشریح که صددرصد مبعوض است.

آیات دسته دوم که مورد استدلال اخباریها در وجوب احتیاط واقع شده اند چه آیاتی هستند؟

آیاتی هستند که ظهور در وجوب احتیاط و لزوم تقوی و ورع دارند از جمله:

ص: ۲۲۰

۱- اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ. (آل عمران / ۱۰۲)

۲- وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ. (حج / ۷۸)

۳- فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ.

۴- وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ.

۵- فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ.

مضمون و محتوای هریک از آیات شریفه مذکور چیست؟

در آیه اول:

۱- امر شده به نهایت درجه تقوی.

۲- نهایت درجه تقوی اجتناب از محرّمات مسلّمه و محتمل التحريم است.

۳- امر ظهور در وجوب دارد عقلا

پس: اجتناب از محتمل التحريم ها نیز عقلا واجب است و هذا معنى اصالة الاحتياط.

در آیه دوّم:

۱- امر شده به نهایت مجاهدت در راه خدا و امر ظهور در وجوب دارد.

۲- بلاشک نهایت مجاهدت در راه خدا اجتناب از مشتبّهات و محتمل التحريم هاست.

پس: اجتناب از مشتبّهات واجب است و هذا معنى اصالة الاحتياط.

در آیه سوم:

۱- امر شده به تقوای الهی در هر موردی که قدرت بر تقوای الهی دارید.

۲- بلاشک ما نسبت به امور مشتبّه قدرت داریم.

پس: تقوی و خودداری نسبت به امور مشتبّه (محتمل التحريم) واجب است، و هذا معنى اصالة الاحتياط.

در آیه چهارم:

۱- نهی شده از اینکه انسان با دست خود، خود را در هلاکت بیفکند.

۲- بلاشک در ارتکاب شبهه هلاکت است چه آنکه شاید حرام واقعی باشد.

پس: خودداری از ارتکاب شبهات واجب است و هذا معنی اصاله الاحتیاط.

در آیه پنجم:

۱- اگر در حکم مسئله مردّد شدید و شک کردید آن را به خدا و رسول محوّل کنید.

۲- مفهوم آن این است که در اموری که مشتبه است و مردّد می شوید از پیش خود حکم نکنید.

پس: توقف در برابر امور مردّد و ردّ کردن آن الی الله و الی الرسول واجب است و هذا معنی اصاله الاحتیاط.

ص: ۲۲۱

نظر شیخ پیرامون استدلال اخباریها به آیات مزبور چیست؟

یک اشکال مشترک الورد به هر دو طائفه از آیات دارند و آن این است که:

شما خود می گوئید ظواهر قرآن در حَقِّ ما حَجَّتْ نیستند و ما مقصود بالافهام نیستیم فلذا حق نداریم مستقیماً به این ظواهر تمسک کنیم، پس چگونه به این آیات استدلال می کنید.

اگر اخباری پاسخ دهد ما به نصوص استدلال می کنیم چه؟

شیخ می گوید: آیات مورد تمسک نوعاً از ظواهرند و نه نصوص.

اگر اخباریها بگویند ما مستقلاً به این آیات عمل نمی کنیم، بلکه به ضمیمه تفسیر اهل بیت علیهم السلام عمل می کنیم چه؟

شیخ می گوید: پس این استدلال به آیات نیست، بلکه به روایات است.

مقدمه بفرمایید نظر شیخ در اطلاق این آیات شریفه نسبت به شبهات چیست؟

این است که: آیات مذکور مطلق بوده و فرقی میان شبهات حکمیّه و موضوعیّه و همچنین تحریمیّه و وجوبیّه نگذاشته و در تمام موارد می گوید: قول به غیر علم ممنوع است.

پاسخ شیخ از خصوص آیات دسته اول یعنی آیات دالّه بر نهی از قول به غیر علم چیست؟

دو جواب از این آیات می دهند: ۱- جواب نقضی ۲- جواب حلّی.

جواب نقضی شیخ به این آیات چیست؟

این است که: شما اخباریها نیز در باب شبهات حکمیّه و وجوبیّه و همچنین در شبهات موضوعیّه اعم از وجوبی و یا تحریمی برائتی و حکم به اباحه ظاهریه می کنید و حال آنکه این آیات اطلاق داشته و موارد مزبور را نیز در بر می گیرند.

حال اگر قول مجتهدین در اینجا قول به غیر علم باشد و آیات مذکور شامل آنها بشود، قول اخباریها به برائت در دو مسئله مزبور نیز به غیر علم است.

لذا اگر قول و رأی اخباریها در اینجا قول به غیر علم نیست، پس فتوای اصولیین به برائت در ما نحن فیه نیز قول به غیر علم نیست و مشمول آیات مزبور واقع نمی شود. خلاصه اینکه: هر جوابی که اخباریها از این آیات در باب شبهات وجوبیّه موضوعیّه دادید، اصولیین هم آن جواب را در باب شبهات تحریمیّه می دهند.

پاسخ حلّی شیخ به اخباریها در استدلال به آیات دسته اول چیست؟

۱- آیات شریفه قول به غیر علم را محکوم می سازد.

۲- اصولی که حکم به براءت و اباحه ظاهریه می کند قولش به غیر علم نیست، چرا که مستند به دلیلی از ادله اربعه است اگر متکی بر دلیل عقلی است (قاعده قبح عقاب بلا بیان)، اخباریها نیز آن را قبول دارند.

پس آن کبرای کلی (که قول به غیر علم ممنوع است) با ما نحن فیه منطبق نیست.

ص: ۲۲۲

پاسخ از آیات دسته دوم چیست؟

آیات دسته دوم را نیز به دو دسته کرده و از هر دسته جوابی داده است.

پاسخ شیخ از آیات دسته دوم غیر از آیه (وَلَا تُلْقُوا) چیست؟

از این آیات نیز دو جواب داده است:

۱- ارتکاب مشتبّه الحکم و موضوعی که حرمتش معلوم نیست با تقوی و مجاهدت نفس تنافی ندارد، و در جایی این تهافت و تنافی صدق می کند که مکلف یک حرام معلوم و بین را مرتکب شود و نه مشکوک الحرمه آن هم مستند به دلیل شرعی و عقلی.

۲- نهایت دلالتی که این گونه آیات دارند، رجحان احتیاط است، چنانکه جناب شهید نیز در کتاب ذکری به همین منظور به این آیات استدلال نموده است.

۳- اینکه به دنبال امر به تقوی و مجاهدت فرموده: حق تقاته و حق جهاده، خود قرینه است بر اینکه این امر استحبابی باشد و نه وجوبی. چرا؟

زیرا اصل داشتن تقوی واجب است و لکن نهایت درجه تقوی که از مراحل تکاملی انسان است، دارای رجحان است چون که موجب کمال بیشتر و تقرب انسان به خداست و لکن از نظر فقهی نازل ترین مرحله تقوی کفایت می کند.

پس: نهایت درجه تقوی بعنوان یک فضیلت مستحب است و این قرینه است بر عدم وجوب آن بنابراین استدلال به این آیات به درد مدّعی اخباریها نمی خورد.

پاسخ شیخ از استدلال به آیه تهلکه چیست؟

۱- مراد از تهلکه چیزی است که مقطوع الهلاکه است بالتفصیل و الاجمال و نه چیزی که محتمل است.

۲- اگر مراد از تهلک عقاب اخروی باشد، باید گفت:

هرچند ثبوت این احتمال قائم است، لکن اثباتا به حکم ادله اربعه مذکوره قطع و یقین به عدم اراده آن داریم و اگر مراد غیر از عقوبت اخروی از سایر مضرات دنیوی باشد می گوئیم:

شبهه از این حیث موضوعیه است و در آنجا اخباری و اصولی بالاتفاق برائتی هستند و نه احتیاطی.

متن: و من السنّه طوائف:

إحداها: ما دلّ على حرمة القول و العمل بغير العلم(١).

و قد ظهر جوابها ممّا ذكر في الآيات.

و الثانيه: ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه و عدم العلم.

و هي لا تحصي كثره.

و ظاهر التوقف المطلق السكون و عدم المضى، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل.

و هو محصل قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»(٢).

فلا يرد على الاستدلال أنّ التوقف في الحكم الواقعي مسلّم عند كلا الفريقين، و الإفتاء بالحكم الظاهريّ منعاً أو ترخيصاً مشترك كذلك، و التوقف في العمل لا معنى له.

فذكر بعض تلك الأخبار تيمناً:

منها: مقبوله عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام، و فيها بعد ذكر المرجّحات:

«إذا كان كذلك فأرجه حتّى تلقى امامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»(٣).

و نحوها صحيحه جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام و زاد فيها:

«إنّ على كلّ حقّ حقيقه و على كلّ صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه»(٤).

و في روايات الزهريّ و السكونيّ و عبد الأعلى:

«الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه، و تركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»(٥).

ص: ٢٢٤

١- الكافي: ج ١ ص ٤٢-٤٣.

٢- الكافي: ج ١ ص ٦٧-٦٨.

٣- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥ ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

٤- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٦ ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٣٥.

٥- الوسائل: ج ١٨ ص ١١٢ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢ و ص ١٢٦ ح ٥٠.

(تمسک به اخبار بر وجوب احتیاط در مسئله اول)

و از اخبار به چند طائفه استدلال کرده اند:

۱- اخباری که دلالت بر حرمت قول و عمل بدون علم دارند و پاسخ آنها از آنچه در پاسخ به آیات ذکر شد روشن می شود.

۲- اخباری که دلالت بر وجوب توقّف در شبهه و موردی که علم وجود ندارد، دارند و این طائفه از اخبار از نظر کثرت بی شمارند و ظاهر توقّف مطلق، سکون (از فتوی دادن در واقعه خاصّی) است و این عدم الحرکه کنایه است از مرتکب نشدن فعل، و این مضمون حاصل فرموده امام علیه السّلام در برخی از همین اخبار که فرموده:

وقوف در شبهات از وارد شدن در هلاکات بهتر و شایسته تر است.

پس نمی توان به استدلال (مذکور) ایراد وارد کرد که توقّف در حکم واقعی از نظر هر دو گروه (مجتهد و اصولی) قطعی است و فتوای به حکم ظاهری دادن (چه فتوای) به منع، و (چه فتوای) به ترخیص هم میان هر دو گروه مشترک است، و توقّف در مقام عمل هم که بدون معناست.

نقل برخی اخبار دالّه بر وجوب احتیاط از نظر اخباریین

پس (در این مقام) برخی از این اخبار را به جهت تیمّن ذکر می نمایم:

از جمله مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق علیه السّلام است که در آن پس از ذکر مرجّحات فرموده:

وقتی امر چنین بود پس آن را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات نمایی زیرا توقّف در برابر شبهات بهتر است از وارد شدن در هلاکات.

و مثل این حدیث روایت صحیحه جمیله ابن درّاج است که از امام صادق علیه السّلام نقل کرده و عبارت ذیل را بیشتر از روایت قبلی دارد:

برای هر امر حقّ و ثابتی، اصلی است و بر هر صواب و شیء راستی، نور و علامتی است. پس آنچه با کتاب خدا موافق است اخذ نموده و آنچه مخالف با آن است ترکش نمایید.

و در روایت زهری، سکونی و عبد الاعلی آمده است:

توقّف کردن در شبهه بهتر است از وارد شدن در هلاکت، و ترک کردن حدیثی که به سمع تو نرسیده بهتر از نقل روایات بی شمار.

دومین دلیل از ادله اخباریین در اثبات اصله الاحتیاط در باب شبهات تحریمیہ چیست؟

چهار طائفه روایت از سنت است.

طائفه اول این روایات چگونه روایاتی هستند؟

روایاتی هستند که به نظر اخباریها مضمون و مدلول آنها مثل پاره ای از آیات بر حرمت قول و عمل بدون علم دلالت می کند.

و لذا می گویند: اصولی که فتوای به اباحه می دهد و یا آنجا که حکم به برائت کرده و مشتبه را مرتکب می شود، قول و عملش به غیر علم است و مشمول آیات ناهیه می شود.

پاسخ شیخ به این استدلالات حضرات چیست؟

همان پاسخی است که از طائفه اول آیات ذکر نمود و آن اینکه علاوه بر جواب نقضی می گوید:

قول اصولی به اباحه و عمل آنها به برائت هیچ یک به غیر علم نبوده، بلکه بر اساس ادله اربعه برای او علم حاصل شده است
آنگاه فتوی و عملش به برائت بر مبنای علم است. در نتیجه: ما نحن فیه موضوعا و تخصیصا از این روایات بیرون است.

طائفه دوم این روایات چگونه روایاتی هستند؟

اخباری هستند که بر وجوب توقف در شبهات دلالت داشته و در مورد عدم علم آن را لازم و واجب می نمایند.

حاصل عبارت (و ظاهر التوقف المطلق، السکون و عدم المضي ... الخ) چیست؟

معنای توقف است از نظر شیخ مبنی بر اینکه: توقف مطلق به معنای سکون است بدین معنا که وقتی به امر مشتبه رسیدید
حرکت در جهت دادن فتوی و یا عمل بدان نکنید.

علت این توقف چیست؟

این است که: بهتر است از افتادن در هلاکت و گرفتاری.

نکته حاصله از این علت چیست؟

این است که: در سکون بما هو سکون خیری نیست، بلکه خیر موجود در ترک امر مشتبه است.

با توجه به مطالب فوق مراد از (فیکون کنایه عن عدم الحركة ...) چیست؟

این است که: معنای حقیقی سکون مراد نیست، بلکه این سکون کنایه است از اینکه به جانب ارتکاب فعل و عمل به مشتبّه حرکت و اقدام نکن و این معنای توقف در عمل است آنگاه ذکر ملزوم نموده و اراده لازم کرده، و مراد اخباریها هم همین است.

ص: ۲۲۶

چرا توقّف مطلق مطرح است؟

زیرا لفظ (وقوف) و کلمه (توقف) در لسان روایات اطلاق دارد یعنی مقید نشده به اینکه مراد از توقف:

- توقّف در چه چیز است؟ آیا در فتوی دادن به حکم واقعی است و یا فتوی دادن به حکم ظاهری است و یا در مقام عملی خارجی است.

مراد از (فلا یرد علی الاستدلال انّ التوقّف ... الخ) چیست؟

ردّ اعتراض فاضل نراقی رحمه الله بر اخباریین است.

جناب نراقی در پاسخ به این استدلال اخباریها چه می فرماید؟

می فرماید: اگر مضمون و مدلول اخبار مذکور چنین باشد که این ها می گویند، ورودش بر ما و ایشان علی السویه است، چه آنکه هر دو گروه (مجتهد و اخباری)، نسبت به حکم واقعی توقّف دارند و اختلافشان صرفاً در تکلیف ظاهری است که:

۱- اصولیین در مورد مشتبّه التحریم به براءت و جواز فعل قائل اند.

۲- اخباریها به وجوب ترک و لزوم احتیاط قائل اند.

هر دو دسته نیز برای اثبات مدّعی خویش به ظواهری تمسّک کرده اند لذا، چگونه ممکن است قول اصولیین قول به غیر علم باشد، و از اخباریها نباشد.

برای من روشن نیست که چرا اخباری خودش را متوقف در حکم خوانده و مجتهد را مرتکب می داند، و حال آنکه نسبت به حکم واقعی هر دو متوقّف و در تکلیف ظاهری هر دو مرتکب اند.

پاسخ شیخ به جناب فاضل چیست؟

این است که: وقتی مراد از (توقّف) سکون و کنایه از عدم ارتکاب باشد دیگر این ایراد متوجّه اخباری ها نمی شود. چرا؟ زیرا ایشان به مفاد و مضمون حدیث که عدم ارتکاب باشد عمل کرده اند و لکن مجتهدین این دستور را نادیده گرفته و با آن به مخالفت برخاسته اند و لذا حقّ به جانب اخباریها بوده و با این ایراد نمی توان آنها را مجاب نمود.

منظور از مقبوله چیست؟

حدیثی است که علماء مضمون و مفادش را قبول کرده باشند و برطبق آن عمل نمایند.

مقبوله عمر بن حنظله چگونه خبری است؟

از اخبار علاجیّه است.

اخباری به کدام فراز مقبوله تمسّک کرده اند؟

آنجا که پس از بیان مرجّحات حدیثی بر حدیث دیگر فرموده اند:

ص: ۲۲۷

هنگامی که دو حدیث متعارض از تمام جهات ترجیح مساوی بودند، شما حق ندارید از پیش خود بگویید که این حدیث حق و آن یکی باطل است، بلکه بر شما واجب است که قضاوت را به تأخیر بیندازید تا به محضر امام رسیده و از حضرت حق و باطل مسئله را جويا شوید.

سپس حضرت حکم به وجوب تأخیر را معلل ساخته اند به اینکه: فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات.

چه تفاوتی در صحیحه ابن درّاج با مقبوله وجود دارد؟

بعد از بیان همان کبرای کلی در مقبوله که عبارت بود از: (الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکات)، جمله ای را افزوده اند که عبارتست از:

(علی کلّ حق حقیقه و علی کلّ صواب نورا) که (مراد از حقیقت و نور همان قرآن است که فرقان حق و باطل است).

و پس از آن می فرمایند:

«هر آنچه موافق کتاب است بدان اخذ کنید و هر آنچه مخالف است آن را طرح نمایید».

به جز فrazی که افزوده شده چه تفاوتی بین دو حدیث وجود دارد؟

۱- در حدیث مقبوله: عبارت (الوقوف عند الشبهه)، علت الواجب بود و به حکم قانون سنخیت میان علت و معلول، علّه الواجب واجبه.

۲- در حدیث ابن درّاج عبارت (الوقوف عند الشبهه)، مقدمه الواجب است و مقدمه الواجب عقلا واجبه.

محتوای روایت آن سه راوی چیست؟

در این روایت آمده است که الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه سپس می فرماید: حدیثی را که از طرق غیر معتبر به شما رسیده و سندش مخدوش است نقل نکردنش به ثواب تر است از نقل و نشر روایات فراوان اگرچه معتبرند.

متن: و روايه ابى شيبه عن احدهما عليهما السلام و موثقه سعد بن زياد عن جعفر، عن ابيه، عن آباءه، عن النبى صلى الله عليه و آله إنه قال:

«لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه- إلى أن قال:- فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(١).

و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض فى الاستحباب مدفوع بملاحظه أن الاقتحام فى الهلكه لا خير فيه أصلا، مع أن جعله تعليلا لوجوب الإرجاء فى المقبوله و تمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب فى الصحيحه قرينه على المطلوب، فمساقه مساق قول القائل «أترك الأكل يوما خيرا من أن امنع منه سنه» و قوله عليه السلام فى مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت: «لأن أصلى بعد الوقت أحب إلى من أن أصلى قبل الوقت»(٢) و قوله عليه السلام فى مقام التقيه «لأن أفر يوما من شهر رمضان فأقضيه أحب إلى من أن يضرب عنقى»(٣) و نظيره فى أخبار الشبهه قول على عليه السلام فى وصيته لابنه «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالتك، فإن الكف عند حيره الضلال خير من ركوب الأهوال»(٤).

و منها: موثقه حمزه بن طيار:

إنه عرض على أبى عبد الله بعض خطب أبيه، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: «كف و اسكت» ثم قال أبو عبد الله عليه السلام «إنه لا يسعكم فى ما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه و التثبت و الرد إلى أئمة الهدى عليهم السلام، حتى يحملوكم فيه إلى القصد و يجلوا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: (فَشْتَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)*»(٥)»(٦).

و منها: روايه جميل عن الصادق عن آباءه عليهم السلام أنه:

«قال رسول الله صلى الله عليه و آله: الامور ثلاثه: أمر بين لك رشده فاتبعه، و أمر بين لك غيه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جل»(٧).

و منها: روايه جابر عن أبى جعفر عليه السلام فى وصيته لأصحابه:

ص: ٢٢٩

١- وسائل الشيعة: ج ١٤ ص ١٩٣ ب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.

٢- وسائل الشيعة: ج ٣ ص ١٢٣ ب ١٣ من أبواب المواقيت ح ١١.

٣- الوسائل: ج ٧ ص ٩٥ ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ح ٤.

٤- نهج البلاغه: باب المكاتيب: ص ٣٩١، وصيته لابنه الحسن عليه السلام ٣١.

٥- النحل: ٤٣ و الأنبياء: ٧.

٦- الوسائل: ج ١٨ ص ١١٢ ب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٣.

٧- وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضى ح ٢٣.

«إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شرح الله و لنا» (۱).

و منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام: «حقّ الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون» (۲).

و قوله عليه السّلام فى روايه المسمعى الوارده فى اختلاف الحديثين: «و ما لم تجدوا فى شىء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بأرائكم».

و عليكم الكفّ و التّبتّ و الوقوف، و أنتم طالبون باحثون حتّى يأتىكم البيان من عندنا» (۳) إلى غير ذلك ممّا ظاهره وجوب التوقف (۴).

ترجمه: و روايت ابى شيبه از يکى از صادقين عليهمما السّلام.

و نیز موثقه سعد بن زیاد از امام جعفر (صادق)، از پدر گراميش، از آباء گراميش، از حضرت نبوى صلى الله عليه و آله است که فرمودند:

اقدام بر نکاح مشتبه نکنید و هنگام (برخورد با) شبهه، توقف کنید تا جایی که فرمودند: توقف در برخورد با شبهات بهتر است از افتادن در هلاکت و توهم ظهور این خبر مستفیض در استجاب به ملاحظه اینکه افتادن در هلاکت و (داخل شدن در شبهه)، خیری درش نیست مدفوع (و غیر قابل قبول) است.

در صورتی که جعل آن (فراز، فان الوقوف عنه ...) به عنوان علت (برای) وجوب ارجاء در مقبوله و به (منظور) تمهید برای وجوب طرح حدیث مخالف کتاب در صحیح (ابن درّاج)، خود قرینه است بر مطلوب (یعنی وجوب توقّف).

پس: سوق این (حدیث)، به منزله قول قائل است که می گوید: اترك الاكل ... الخ یعنی يك روز خوردن را ترك كنم بهتر است از اینکه برای يك سال از آن محروم شوم و مثل این فرموده امام عليه السّلام است که در مقام وجوب صبر، تا یقین به وقت حاصل شود، فرموده اند: (لأنّ اصلی ... الخ)، یعنی اگر نماز را بعد از دخول وقت بخوانم بهتر از این است که آن را قبل از فرا رسیدنش به جای آورم. و مثل این کلام حضرتش عليه السّلام است در مقام تقیه فرموده اند: لان افطر ... یعنی اگر يك روز از ماه مبارک رمضان را افطار کنم و پس از آن قضایش را بجای آورم نزد من محبوب تر است از اینکه گردنم زده شود.

ص: ۲۳۰

۱- الوسائل: ج ۱۸ ص ۱۲۳ ب ۱۲ من أبواب صفات القاضي ح ۴۳.

۲- الكافي، ج ۱، ص ۴۳.

۳- الكافي، ج ۲ ص ۳۸۸.

۴- مثل ما فى الوسائل، ج ۱۸ ص ۱۲۵.

و مانند آن در اخبار شبهه این فرموده امام علیه السلام است که در وصیت به فرزندشان می فرمایند: امسک عن طریق ... الخ یعنی از طریقی که در آن از ضلالت و گمراهی ترسناکی خودداری کن، چرا که کفّ نفس و توقّف در وقت خوف از ضلالت و گمراهی و ارتکاب احوال و ورود به وحشت ها و ترس ها بهتر است.

و از جمله: روایت موثقه حمزه بن طیار است که برخی از خطبه های حضرت امام باقر علیه السلام را بر امام صادق علیه السلام عرضه داشت تا رسید به موضعی از آن، که حضرت به او فرمودند: بس کن و ساکت شو، سپس فرمودند: در آنچه به شما نازل شده از احکامی که نمی دانید حقّ ندارید مگر توقّف در آن و تفحص کردن و ردّ به ائمه هدی علیهم السلام تا ایشان شما را بر مقصود حمل نموده و از شما عمی و جهل را برطرف کرده و حقّ را به شما معرفی فرمایند.

خدای متعال می فرماید: از اهل ذکر سؤال کنید، اگر نمی دانید.

و از جمله روایت جمیل از امام صادق علیه السلام از آباء گرامی شان است که می فرمایند: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: امور سه تاست:

۱- امری که رشد و هدایت در آن آشکار است پس آن را متابعت نما.

۲- امری که ضلالت و گمراهی در آن معلوم و مشخص است پس از آن دوری کن.

۳- امری که در آن اختلاف و اشتباه است، آن را به خداوند عزّ و جلّ ردّ نما و از جمله:

روایت جابر از امام باقر علیه السلام است که در سفارشی به اصحابشان چنین فرموده اند:

حقّ خداوند بر بندگان این است که آنچه می دانند بگویند و در آنچه جاهل اند توقف نمایند و نیز فرموده حضرتش علیه السلام است در روایت مسمعی راجع به اختلاف دو حدیث وارد شده که:

مادامی که از این وجوه (وجوه مرجحات) در هیچ یک از دو خبر پیدا نکردید پس علم آن را به ما واگذار کرده که ما به آن از شما اولی تر هستیم و هرگز به آراء و افکار خودتان به آنها فتوی ندهید، بر شماست توقّف و تفحص و کفّ نفس در حالی که به جستجو و بحث پرداخته تا علم برایتان از ناحیه ما بدست آید.

و غیر این روایات از احادیث و اخباری که ظاهر آنها دلالت بر وجوب توقّف دارد.

مراد از (توهم ظهور هذا الخبر... الخ) چیست؟

این است که متوهم می گوید: این روایات به قرینه کلمه (خیر) ظهور در استحباب دارند یعنی: توقّف مستحب است و نه واجب، چرا که (خیر) افعال التفضیل است و معنای آن این است که توقف بهتر است.

حال بهتر بودن و قوی تر بودن توقف معنایش این است که غیر توقّف نیز خوب است و لذا روایات مزبور به دلیل اینکه عموماً عبارت (الوقوف عند الشبهه، خیر....) را متعرض شده اند، ظهور در استحباب دارند و نه وجوب. در نتیجه: این روایات مثبت مدّعی اخباری نمی باشند، چون اخباری ها مدّعی وجوب توقف اند و این ها ظهور در استحباب دارند.

مراد از (مدفوع بملاحظه ان الاقتحام فی الهلکه لا خیر... الخ) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است به توهم مذکور و دفع آن مبنی بر اینکه اگرچه کلمه (خیر)، صیغه تفضیل است ولی چون در اینجا به معنای وصفی است، ما به قرینه مقابله وجوب را می فهمیم.

منظور شیخ از پاسخ مزبور و قرینه مقابله چیست؟

این است که: افعال التفضیل در جایی است که مفضّل و مفضل علیه هر دو در مبدأ تفضیل مشترک باشند به عبارت دیگر: صیغه تفضیل را که بر افضلیت موصوفش دلالت می کند در جایی به کار می برند که مفضل علیه نیز دارای رجحان ذاتی و فضیلتی باشد تا معنای تفضیل مصداق پیدا کند فی المثل: شما و دوستان هر دو دارای علم فقاقت هستید، لکن علم یکی از شما بیشتر است در اینجا گفته می شود فلان اعلم من فلان.

امّا در ما نحن فيه مفضّل، توقف است و مفضّل علیه افتادن در هلاکت است و جای شبهه نیست که هلاکت و وارد شدن در آن هیچ گونه شرافت و رجحانی ندارد تا اینکه وقوف در شبهه، نسبت به آن افضل و بهتر باشد و لذا افعال التفضیل در اینجا معنا ندارد.

پس: در این گونه موارد افعال التفضیل دلالت بر اصل مبدأ دارد و نه بر تفضیل. در نتیجه: وقتی یک طرف هیچ خیری نداشت، طرف دیگر می شود تمام الخیر و چنین چیزی واجب است و نه مستحب، به عبارت دیگر کلمه (خیر) بر تعین احتیاط و مرجوحیت صرف در اقتحام دلالت دارد.

مراد از عبارت (مع انّ جعله تعلیلاً لوجوب الارجاء فی المقبوله.... الخ) چیست؟

دومین پاسخ شیخ است از توهم مزبور مبنی بر اینکه: فقره (الوقوف عند الشبهه.... الخ) در برخی روایات علت برای یک امر وجوبی قرار گرفته است فی المثل:

۱- در مقبوله آن را علت برای وجوب ارجاء در شبهات قرار داده است.

۲- و در صحیححه به عنوان تمهید و توطئه برای وجوب طرح حدیث مخالف با قرآن از آن استفاده شده که در اوّلی علت برای یک امر وجوبی است و عله الواجب، واجب.

و در دوّمی مقدّمه برای یک واجب قرار گرفته و مقدمه واجب، واجبه. پس به قرینه این دو مورد می توان در سایر موارد آن را مستعمل در وجوب احتیاط دانست.

نتیجه و حاصل کلام در این مباحث چیست؟

این است که: لفظ (خیر) اگرچه ظهور در تفضیل و استحباب دارد، لکن باید از این ظهور رفع ید کرده و آن را در وجوب احتیاط به کار برد، چنانکه شیخ شواهدی را بر این مطلب ذکر فرمود.

فرق میان تعلیل و تمهید چیست؟

اگر دلیل حکم را پس از آن ذکر نمایند اصطلاحاً علت و اگر آن را قبل از حکم بیاورند، تمهید و یا توطئه نامیده می شود.

فی المثل: عبارت (فانّ الوقوف عند الشبهه الخ) در مقبوله و صحیححه هر دو علت وجوب احتیاط است، منتهی:

۱- در مقبوله ابن حنظله آن را پس از (ارجه) آورده اند، لذا تعلیل نامیده می شود.

۲- و در صحیححه ابن درّاج قبل از (فما وافق الكتاب فخذوه ...) آورده اند، از آن به تمهید یاد شده است.

نکته:

این بود نمونه ای از روایات توقّف که به نظر شیخ تمام آنها ظهور در وجوب توقّف داشتند.

ص: ۲۳۳

أنّ بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضىّ في الشبهه اقتحاما في التهلكه. و لا يكون ذلك إلّا مع عدم معذوريّه الفاعل، لأجل قدره على إزاله الشبهه بالرجوع إلى الامام عليه السّلام او إلى الطريق المنصوبه منه. كما هو ظاهر المقبوله، و موثقه حمزه بن طيار، و روايه جابر، و روايه المسمعيّ.

و بعضها وارد في مقام النهى عن ذلك، لا تكاله في الامور العمليّه على الاستنباطات العقليّه الظنيّه، او لكون المسأله من الاعتقاديّات، كصفات الله سبحانه و رسوله و الأئمه عليهم السّلام كما يظهر من قوله عليه السّلام في روايه زراره: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا»^(١). و التوقف في هذه المقامات واجب.

و بعضها ظاهر في الاستحباب، مثل قوله عليه السّلام: «أورع النّاس من وقف عند الشبهه»^(٢)، و قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهه»^(٣)، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك. و المعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^(٤).

و في روايه نعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: لكل ملك حمى، و حمى الله حلاه و حرامه و المشتبهات بين ذلك. لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه، فدعوا المشتبهات». و قوله عليه السّلام: «من اتقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه».

ص: ٢٣٤

١- المحاسن، ص ٢١٦.

٢- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١١٨، ج ٣٣٤٧١.

٣- نهج البلاغه، قصار الحكم ١١٣.

٤- وسائل الشيعه، ج ١٨، ص ١٢٢. (٧) وسائل الشيعه، ج ٢، ص ١٢٩.

(پاسخ شیخ از اخبار داله بر وجوب احتیاط)

۱- برخی از این اخبار اختصاص به موردی دارد که ارتکاب شبهه، وارد شدن در هلاکت به حساب می آید و تحقق نمی یابد آن (کون المضحی فی الشبهه اقتحاما) مگر با معذور نبودن فاعل (در ارتکابش).

زیرا بر ازاله شبهه به واسطه رجوع به امام علیه السلام و یا به یکی از طرق منصوب از جانب ایشان، قادر است چنانچه ظاهر مقبوله و موثقه حمزه ابن طیار و روایت جابر و روایت مسمعی چنین است.

۲- و برخی از این اخبار در مقام نهی از ارتکاب شبهه وارد شده و اعتماد در امور عملیه را بر استنباطات ظنیه عملیه، تخطئه کرده اند و یا به خاطر اینکه مسئله از اعتقادیات بوده مثل مسائل مربوط به صفات حق تعالی و رسول گرامیش صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، ناگزیر از عمل به ظن، نهی نموده اند. چنانچه از فرموده امام علیه السلام در روایت زراره این گونه برمی آید.

در روایت مذکور آمده است که: اگر بندگان در هنگام جهل و ناآگاهی توقف می نمودند و انکار نمی کردند کافر نمی شدند و توقف در این موارد واجب است.

۳- و برخی از این اخبار، ظاهر در استحباب توقف اند، مانند این کلام امام علیه السلام باورع ترین مردم کسی است که در (هنگام برخورد) با شبهه توقف کند و مثل این فرموده امام علی علیه السلام که:

کسی که مشتبه را ترک نماید در ترک محرمات و امور بین و آشکار کوشا تر است و معاصی قرق گاههای خدای تعالی است، لذا کسی که در اطراف آنها گردش نماید ورودش در آن نزدیک به وقوع است.

و در روایت نعمان ابن بشیر آمده که گفت: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که فرمود: برای هر سلطانی قرق گاهی است و قرقگاه حق تعالی حلال و حرام و مشتبهات میان این دو است. اگر چوپانی به طرف قرقگاه رفته و گوسفندانش را در آن اطراف بچراند، بیم آن است که گوسفندانش به آن داخل شوند.

پس مشتبهات را واگذار و در اطراف آن نگرد و نیز فرموده امام علیه السلام است که: کسی که از شبهات اجتناب کند، پس دینش را از معرض آلودگی تبرئه نموده و آن را از این وادی دور ساخته است.

چه پاسخی از این دسته روایاتی که مطرح شد داده شده است؟

پاسخ اول همان پاسخی میرزای قمی است که قبل از ذکر روایات، در بیان معنای توقف آورده شد و از جانب شیخ رد شد. پاسخ دوم: همان جوابی بود که به صورت توهم مطرح و جناب شیخ آن را نیز رد کردند.

و امّا پاسخ سوم: از جناب شیخ است که به کلیه روایات و اخبار توقّف می دهد چه اخباری که ذکر شد و چه اخباری که وجود دارد اما در اینجا ذکر نشد، و حاصل آن این است که: اخبار و احادیث مذکور به سه دسته تقسیم می شوند:

۱- اخباری که مضمونشان دلالت دارد بر اینکه ارتکاب شبهات، دخول در هلاکت است.

۲- اخباری که اعتماد بر استنباطات عقلی ظنی را در امور عملیه، تخطئه و از آن نهی کرده است و یا چون مسئله از اعتقادات بوده مثل صفات خدا، رسول و ائمه علیهم السلام، از عمل به ظنّ، نهی فرموده است.

۳- اخباری که ظاهر آنها دلالت بر استحباب احتیاط و رجحان توقف دارد.

پاسخ شیخ از روایات دسته اول چیست؟

این است که:

۱- بله با قطع نظر از این روایات هم، عقل مستقلا حکم می کند به اینکه ارتکاب به این مشتبهات اقتحام در هلاکت است. یعنی: اگر مرتکب شدی و در واقع حرام بود، مؤاخذه شده و معاقب خواهی بود.

۲- حکم عقل در رابطه با فاعل و مرتکبی است که در ارتکاب به شبهه هیچ عذری نداشته است و الا کسی که در ارتکاب به شبهه معذور است عقلا عقابی ندارد.

پس: مراد در اینجا جاهل مقصّر است، یعنی: کسی یا کسانی که قادر بر رفع شبهه بوده اند یعنی می توانسته اند با مراجعه به امام و یا طریقی که ائمه نصب کرده اند پاسخ خود را دریافت کند و لکن مراجعه نکرده و شبهه را مرتکب شده اند. قهرا چنین کسانی معذور نمی باشند.

۳- روایاتی که موردشان جاهل مقصّر است.

الف: یکی روایت مقبوله عمر بن حنظله است که فرمود: فارجه حتّی تلقی امامک

ب: یکی روایت موثقه حمزه است که فرمود: و الردّ الی ائمه الهدی

یکی روایت جابر است که فرمود: فردّوه الینا حتّی نشرح لکم

د: یکی روایت مسمعی است که فرمود: فردّوا الینا علمه ...

حال مورد هر یک از روایات مذکور موردی است که ازاله شبهه با مراجعه به امام و یا راههای شریعت معتبره ممکن است.

ص: ۲۳۶

مع ذلک اگر کسی بدون مراجعه و سؤال، موارد مورد نظر را مرتکب شود مقصر است و معذور نمی باشد.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که: این طائفه از روایات توقّف، نمی تواند دلیلی بر ردّ نظر اصولیین باشد، چرا که اصولی که می گوید: ارتکاب مشتبّه جایز است مرادش جاهل قاصر است که بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، مرتکب می شود و نه بعد از آن.

پاسخ شیخ به اخبار دسته دوّم چیست؟

این است که: ۱- توقّف در این موارد بجا بوده، بلکه واجب است، چرا که در امور عملی و احکام فرعیّه جای اعمال استنباطات ظنّی عقلی نمی باشد. ۲- عمل شخص باید مستند به دلیل نقلی یا حکم قطعی عقلی باشد. ۳- اگر به ادلّه مذکور دست نیافت، نباید از طرق قیاس و استحسان به استنباطات عقلیه ظنّیه عمل کند که حرام است.

علی علیه السّلام در این رابطه فرموده است: لا- یقتفون اثر بنی و لا- یقتدون بعمل وصیّ یعملون فی الشبهات و یسیرون فی الشهوات مفرهم فی المعضلات الی انفسهم و تعویلهم فی المبهمات علی آرائهم.

(وسائل الشیعه: ج ۱۸ ص ۱۱۷).

نتیجه اینکه: مورد بحث ما از این قبیل موارد نمی باشد، چرا که محل بحث آنجایی است که موضوع بحث احتمالاً- حرام و ممکن است غیر حرام هم باشد، و مکلف هم بعد الفحص و الیأس از ادلّه نقلی به حکم: ۱- قطعی عقلی (یعنی قبح عقاب بلابیان)، ۲- دلیل نقلی که روایات یادشده در ادلّه مجتهدین است، تمسّک کرده و اصل برائت را جاری می کند. و لذا این مورد مشمول روایات مذکور نیست. پس این دسته از اخبار هم به درد اخباریها نمی خورد و ردّ بر اصولی ها نمی شود.

پاسخ شیخ از اخبار دسته سوم چیست؟

این است که: این اخبار به لحاظ اینکه دلالت بر استحباب توقّف و رجحان احتیاط دارند مثبت ادّعای اخباریها نیستند، چرا که رأی ایشان لزوم توقّف و وجوب احتیاط است و حال آنکه این اخبار مفید این معنا نبوده و با نظر مجتهدین تنافی ندارند به عبارت دیگر:

۱- از آنجا که برخی از روایات عمومیت داشته و شامل تمام شبهات می شوند، ظهور در استحباب دارند.

۲- مدّعای اخباریها وجوب توقّف و لزوم احتیاط است.

پس روایات مزبور مثبت مدّعای اخباریها نیستند.

نکته: به عنوان نمونه شیخ چند روایت را در متن ذکر کرده که همه در جهت کمال ازلی بوده و ظهور در استحباب دارند که از شرح آنها خودداری می شود.

متن: ١- و ملخص الجواب: عن تلك الأخبار أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للارشاد من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار، إذ قد تبين فيها حكمه طلب التوقف و لا يترتب على مخالفه عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل فيها. فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهه.

٢- فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى، كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهه، نظير الشبهه المحصوره و نحوها، او كان المكلف قادرا على الفحص او إزاله الشبهه بالرجوع إلى الامام عليه السلام او الطرق المنصوبه، او كانت الشبهه من العقائد و الغوامض التي لم يرد الشارع التدوين به بغير علم و بصيره، بل نهى عن ذلك بقوله صلى الله عليه و آله: «إن الله سكت عن أشياء، لم يسكت عنها نسيانا، فلا تتكلفوها، رحمه من الله لكم» (١).

٣- فربما يوقع تكلف التدوين فيه بالاعتبارات العقليه و الشواذ النقليه الى العقاب بل الى الخلود فيه، إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفه في تلك المسأله: ففي هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازما عقلا- و شرعا من باب الارشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

٤- و إن كان الهلاك المحتمل مفسده أخرى غير العقاب، سواء كانت دينيه، كصيروره المكلف ارتكاب الشبهه أقرب إلى ارتكاب المعصيه، كما دلّ عليه غير واحد من الأخبار المتقدمه، ام دنيويّه، كالاحتراز عن أموال الظلمه، فمجرد احتمال له لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا.

و المفروض أنّ الأمر بالتوقف في هذه الشبهه لا- يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأنّ المفروض كونه للارشاد، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتمل. فاجتناب هذه الشبهه لا- يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

٥- و ما نحن فيه، و هي الشبهه الحكميه التحريميه، من هذا القبيل، لأنّ الهلكه المحتمل فيها لا تكون هي المؤاخذه الأخرى باتفاق الأخباريين، لاعترافهم بقبح المؤاخذه على مجرد مخالفه الحرمه الواقعيّه المجهوله و إن زعموا ثبوت العقاب من جهه بيان التكليف في الشبهه بأوامر التوقف و الاحتياط.

٦- فاذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخرى كان حالها حال الشبهه الموضوعيه، كأموال الظلمه و الشبهه الوجوبيّه، في أنّه لا يحتمل فيها إلّا غير العقاب من المضار و المفروض كون الأمر

ص: ٢٣٨

بالتوقف فيها للارشاد و التخويف عن تلك المضره المحتمل.

۷- و بالجمله، فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكه المحتمل، فلا بدّ من إحراز احتمال الهلكه عقابا كانت او غيره، و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال و لا خلاف في وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقابا، و استحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال و لا في حكمه.

ترجمه:

حاصل جواب شيخ از اين اخبار

۱- شك کردن در اینکه امر وارده شده در این (اخبار) مثل اوامر اطباء که قصد از آنها صرفا عدم وقوع در مضار است، ارشادی است (یا نه) شایسته نیست.

زیرا که حکمت طلب توقف بطور روشن در این (اخبار) بیان شده است و لذا غیر از آنچه بر ارتکاب شبهه مترتب است مثل: هلاکت احتمالی، هیچ عقابی بر مخالفت اوامر وارده در آنها مترتب نیست.

پس: مطلوب در این اخبار ترک تعرض نسبت به هلاکت محتمل در ارتکاب شبهه است.

۲- پس اگر آن هلاکت محتمل از قبیل عقاب اخروی باشد، همان طور که اگر (در موردی) تکلیف بالفعل متحقق باشد (و شك در تعیین آن باشد)، مثل موارد شبهه محصوره و امثال آن، و یا مکلف بر فحص و ازاله شبهه به واسطه رجوع به امام علیه السلام و یا طرق منصوبه توانا باشد و یا شبهه از امور اعتقادی و غوامضی باشد که از شرع انور تعبّد و تدبّی (در صورت غیر علم) به آن وارد نشده، بلکه ما را از آن (تعبّد و تدبّی به غیر علم) نهی کرده اند، چنانچه در فرمایش امام علیه السلام آمده که فرموده اند: (انّ الله سكت عن اشیاء، لم يسكت عنها نسیانا، فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم)

ترجمه: خداوند متعال از بیان اموری سکوت نموده و این سکوت از جهت نسیان و فراموشی نمی باشد، بلکه از باب رحمتش می باشد پس: خود را به زحمت و تکلف نینداز.

۳- پس: چه بسا به تکلف انداختن (خود) و (تدبّین پیدا کردن به حکمی) به واسطه اعتبار عقلیه و شواذ نقلی شخص را در عقاب قرار می دهد، بلکه (منجّز) به خلود در عقاب (و عذاب الهی) بشود، زیرا تقصیر در مقدمات تحصیل معرفت، نسبت به مسئله مشتبه مزبور، او را در آن (عقاب) قرار می دهد.

به هر تقدیر در تمام این مقامات و موارد یادشده توقف از باب ارشاد عقلی و نقلی لازم است، همان طوری که در موارد اوامر اطباء به ترک مضارّ دنیوی حکم چنین می باشد.

۴- و اگر هلاکت محتمل، مفسده ای غیر از عقاب باشد، اعم از اینکه (مفسده) دینیّه باشد. مثل: نزدیک

شدن مکلف به واسطه ارتکاب شبهه به معصیت، چنانچه بسیاری از اخبار گذشته بر آن دلالت دارد، و یا اینکه مفسده دنیویّه باشد. مثل: احتراز از اموال ظلمه.

پس: مجرد احتمال آن (هلاک محتمل) در صورت عمل به آن موجب عقاب نمی شود اگرچه در واقع هم حرام باشد. چه آنکه امر به توقّف در این شبهه مفید استحقاق عقاب بر مخالفتش نمی باشد، زیرا مفروض این است که امر وارد در این اخبار برای ارشاد است.

پس: مقصود از آن صرف تخویف از حصول غیر عقاب یعنی مضارّ محتمله می باشد و لذا باید گفت:

اجتناب از این شبهه واجب شرعی که بر ترکش عقاب مترتب است نمی باشد.

۵- و آنچه مورد بحث ماست. یعنی: شبهه حکمیّه تحریمیّه از این قبیل است، زیرا هلاکت محتمل در آن (شبهه تحریمیّه) موجب عقاب اخروی نمی شود، به دلیل اعتراف ایشان (اخباریها) به قبح مؤاخذه بر مجرّد مخالفت حرمت واقعیّه مجهوله، اگرچه گمانشان این است که به اعتبار بیان تکلیف در مورد شبهه به واسطه اوامر توقّف و اثبات احتیاط عقاب ثابت است.

۶- پس: اگر (در این مورد) عقاب اخروی احتمال داده نشد حالش همچون حال شبهه موضوعیّه است (مثل اموال ظلمه) و نیز (مثل) شبهه وجوبیه است در اینکه محتمل صرفاً غیر عقاب یعنی مضارّ دنیوی می باشد و فرض این است که در چنین مواردی امر به توقّف برای ارشاد و تخویف از چنین ضرر محتملی است.

۷- خلاصه کلام اینکه:

مفاد تمام این اخبار احتراز از هلاکت احتمالی است، لذا لازم است این احتمال احراز گشته و معلوم گردد آیا عقاب و مؤاخذه اخروی است تا توقّف و احتیاط در آن واجب بوده یا غیر آن است تا کف نفس و اجتناب واجب نباشد.

بدیهی است در صورت احراز این احتمال و اینکه محتمل عقاب اخروی است اشکال و اختلافی در وجوب احتیاط و لزوم توقّف نبوده و به فرض اینکه غیر آن باشد اجتناب و کف نفس مستحب است.

پس: نفس این اخبار نافع در احداث احتمال مزبور و حکم آن نمی باشد.

مقدمه بفرمایید مقصود از اوامر مولوی چیست؟

آن دسته از تکالیفی است که اطاعت نفس آنها واجب است، به طوری که مخالفت با آنها سبب عقاب و موافقت با آنها موجب ثواب است. به عبارت دیگر: اوامری که از شارع بما هو شارع صادر شده باشد مثل امر به نماز در آیه شریفه وَ أَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ....* و هكذا امثالهم.

مراد از اوامر ارشادی چیست؟

اوامری هستند که از شارع بما هو عاقل صادر شده باشند. به عبارت دیگر: تکالیفی هستند که اطاعت نفس آنها لازم و واجب نیست، و آنچه بر مخالفت و یا موافقت این گونه اوامر مترتب است بر مرشد الیه نیز مترتب است بدون اینکه نفس این اوامر نقشی داشته باشند، مثل دستور العمل پزشک به مریض است یعنی: وقتی طیب به بیمار می گوید: فلان غذا را ترک کن و این دارو را مصرف کن، امر او و امتثال امرش فی حد ذاته وجوب ندارد، و لذا اگر بیمار امتثال امر نکند تبعه ای بر مخالفتش با امر طیب مترتب نخواهد بود، جز اینکه به واسطه ترک تناول دارو عدم بهبودی دامنگیر اوست.

با توجه به تعاریف فوق چه تفاوتی میان امر مولوی و ارشادی وجود دارد؟

۱- امر مولوی عقاب و ثواب دارد، لکن امر ارشادی مستقلاً ثواب و عقاب ندارد، بلکه ارشاد به واقع است و اگر ثواب و عقابی هم باشد مربوط به آن واقع است نه مربوط به مخالفت و موافقت آن امر ارشادی.

۲- امر مولوی تعیدی است در نتیجه: معمولاً- حکمت حکم در آن بیان نمی شود و حال آنکه در امر ارشادی که ارشاد به حکم عقل است حکمت حکم نیز در آن بیان می شود.

به عبارت دیگر: امر به همان چیزی است که عقل شما نیز ادراک می کند.

با توجه به مقدمه فوق مدّعی اخباریها چیست؟

این است که: اوامر توقّف، اوامر مولوی هستند و تعبداً اطاعت آنها واجب است و در صورت مخالفت مؤاخذه خواهیم شد، چه مطابق با واقع درآید و یا نه.

نظر شیخ پیرامون این مدّعی اخباریها چیست؟

این است که اخبار مذکور که جاهل و عالم را مأمور به احتیاط و توقّف نموده اند، امر در آنها ارشادی است و امتثال نفس این اوامر وجوبی ندارد تا اینکه اخباریون بتوانند با تمسک به آن احتیاط و توقّف را در مورد شبهه واجب کنند.

دلیل شیخ بر مطلب فوق چیست؟

این است که: حکمت طلب توقف که همان نجات از هلاکت محتمله باشد نیز در روایات ذکر گردیده

ص: ۲۴۱

یعنی: مولی که می گوید: توقّف، به خاطر این است که اگر مشکوک، در واقع حرام باشد تو در اثر ارتکاب به آن به هلاکت دچار نشوی، نه اینکه وجوب توقّف یک امر تعبّدی صرف باشد.

نتیجه و حاصل مطلب از مطالب فوق چیست؟

این است که: اگر اصولیین در این گونه موارد احتیاط را ترک نمایند، به خاطر ترک این اوامر مؤاخذه و معاقب نمی باشند.

پس نکته قابل توجه در این مبحث چیست؟

این است که در موارد شبهه دقت شود که آیا مراد از هلاکت محتمل، هلاکت دنیوی و مضارّ عاجل است و یا هلاکت اخروی و مضارّ اجله؟

اگر عقاب محتمل از قبیل مضارّ آجله و (یا عقوبت اخروی) باشد موارد آن چیست؟

۱- موردی که تکلیف ثابت و متیقّن است، به اصل تکلیف علم اجمالی دارم و می دانم که حرمتی هست، لکن در تعین مکلف به جهل و تردید دارم، شبهه نیز محصوره است طرفین شبهه نیز مورد ابتلاء من است یعنی: هر طرف را که مرتکب شوم احتمال عقوبت وجود دارد، چرا که شاید حرام واقعی همانی باشد که من مرتکب می شود.

۲- موردی که شک ما در اصل تکلیف است و لکن مکلف قبل الفحص و الیأس (یعنی: بدون مراجعه به امام و طرق منسوبه به امام) و بدون ازاله شبهه، بخواهد مشتبه را مرتکب شود و حال آنکه قادر بر ازاله شبهه هست.

۳- مورد شبهه مسائل اعتقادی است و مکلف بخواهد به صرف قیاس و استحسان عقلیّه و یا بر اساس یک سری روایات شاذ به آن مسئله معتقد شود بدون اینکه از براهین صحیحّه استفاده نماید. به عبارت دیگر: مواردی است که از شرع انور دلیلی بر تعبّد بدون علم از آنها تجویز نشده باشد، بلکه از آن نهی نیز فرموده باشد.

نظر شیخ پیرامون توقف در هریک از موارد سه گانه مزبور چیست؟

توقّف در هریک از موارد مزبور عقلا و شرعا واجب است.

وجوب توقف در هریک از موارد مذکور به چه خاطر است؟

۱- در مورد اوّل به خاطر این است که:

تکلیف در مورد شبهه فعلا- متحقّق و ثبوت آن قطعی است، لکن شک در متعلّق تکلیف است و نه در خود تکلیف. و لذا موافقت قطعیه با تکلیف واجب و مخالفتش حرام است.

۲- در مورد دوم به خاطر این است که:

فرضا، باب علم بر مکلف مفتوح است و او چه به واسطه رجوع به امام علیه السّلام و چه به واسطه مراجعه به طرق معتبره و منصوبه قادر بر رفع شبهه است و لذا تا رفع شبهه توقف و احتیاط بر وی واجب است.

چرا عمل به براءت در این مورد جایز نیست؟

چون عمل به براءت مشروط به فحص و یأس از دلیل است که در اینجا منتفی است.

۳- و در مورد سوم به خاطر این است که:

در بسیاری از مسائل اعتقادی تحصیل علم و لزوم آن از ضروریات و مسلمیات است، چنانکه حکم در اصول دین چنین است و علم به اصول خمس بر هر مکلفی واجب است.

به عبارت دیگر: در این گونه موارد نیز احتمال عقوبت و بلکه احتمال مخمّد شدن در نار می رود و لذا باید توقّف و احتیاط نماید.

آیا به نظر شیخ در ما نحن فیه ارتکاب مشتبّه موجب احتمال عقاب است؟

خیر، زیرا ما قطع به عدم عقوبت داریم، چون بعد الفحص و الیأس و به حکم ادلّه اربعه به براءت عمل می کنیم و ارتکاب شبهه در این صورت عقوبت ندارد.

مراد از عبارت (و ان كان الهلاك المحتمل مفسده اخرى غير العقاب) چیست؟

این است که: اگر مراد از هلاکت محتمله در مورد شبهه، ضررهایی غیر از عقوبت اخروی باشد، اعم از اینکه:

۱- ضرر یک ضرر و منفعت دیتیه باشد مثل: جرأت و جسارت شخص در معاصی در اثر ارتکاب مشبّهات، چنانچه در بسیاری از اخبار گذشته این مضمون ملاحظه می شود مثل آن فرموده امیر بیان علیه السّلام که فرمود:

(من ترک ما اشتبّه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترك و المعاصی حمی الله فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها).

۲- و یا اینکه آن ضرر یک ضرر دنیوی باشد مثل اینکه شخص به واسطه انجام فعل و ارتکاب شبهه مبتلا به اموال ظلمه شود.

حاصل و نتیجه مطلب در اینجا چیست؟

این است که: مجرّد هلاکت احتمالی و به عبارت دیگر صرف احتمال این گونه مضرّات و با قطع نظر از اوامر توقّف موجب این نمی شود که اگر مشتبّه را مرتکب شدم و در واقع حرام بود، مؤاخذه شوم.

به چه دلیل؟

به این دلیل که شبهه در این فرض و از ناحیه این گونه احتمالات، موضوعیّه است که به تصدیق خود

ص: ۲۴۳

اخباریها اجتناب از آن واجب نمی باشد، و انسان اگر حرام واقعی را هم مرتکب شود معذور است، چرا که عقاب بلا بیان قبیح است، اعم از اینکه شبهه در این فرض تحریمی باشد و یا وجوبی.

اگر کسی بگوید بله احتمال ضرر مزبور موجب عقوبت نمی شود و لکن ما به برکت اوامر توقّف عقاب درست می کنیم به اینکه این اوامر می گویند در برخورد با شبهات باید توقف کنید و بلاشک مخالفت با این اوامر عقاب آور است چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: موافقت و مخالفت این گونه اوامر دارای ثواب و عقاب نیست.

به چه دلیل؟

به این دلیل که این اوامر ارشادی هستند یعنی: این اوامر مکلف را به آن مضرات واقعی ای که در اثر ارتکاب یک مشتبه با قطع نظر از خود امر وجود دارد ارشاد می کند و مطلب جدیدی از این ناحیه افزوده نمی شود در نتیجه: اجتناب از چنین شبهاتی واجب شرعی نیست و موجب عقوبت نمی شود.

مراد از عبارت (و ما نحن فیه و هی الشبهه الحکمیّه التحریمیّه من هذا القبیل الخ) چیست؟

این است که: مورد بحث ما یعنی شبهه حکمیّه تحریمیّه، آن هم بعد الفحص و الیأس از قبیل همین شبهات موضوعیّه هستند که توقّف و احتیاط در آنها واجب نیست، یعنی در کلیه مواردی که شبهه از این قسم است هلاکت محتمل، هلاکت دنیوی و ابتلاء به مضار غیر اخروی است که در این قبیل موارد اخباریها نیز مثل اصولیین قائل به عدم وجوب احتیاط هستند.

دلیل اخباریها در عدم وجوب احتیاط در این گونه از شبهات موضوعیّه چیست؟

این است که بر حرمت واقعیّه مجهوله عقاب، قبیح و نارواست.

پس مراد از عبارت (فاذا لم یکن المحتمل فیها هو العقاب الاخروی کان حالها الخ) چیست؟

این است که:

اخباریها مدّعی هستند که در این موارد از جهت دیگر عقاب ثابت است به عبارت دیگر: این ها مدّعی هستند که اخبار توقّف بیائیت دارند یعنی شارع مقدّس به واسطه ایراد اوامر احتیاط و توقّف در شبهات حکمیّه و تحریمیّه تکلیف را وجوب احتیاط قرار داده است و مخالفت با این اوامر عقوبت درست می کند و جای قبح عقاب بلا بیان نیست. که شیخ پاسخ داد از ناحیه اوامر توقّف کشف جدیدی صورت نمی پذیرد و این اوامر ارشادی بوده و ارشاد به همان ضررهای محتمله ای است که در واقع در این گونه شبهات وجود دارد و آن چیزی نیست جز مضرات دنیویّه و دینیّه.

حاصل مطلب مزبور چیست؟

این است که: وقتی محتمل در مورد شبهه غیر عقاب اخروی بود از نظر حکم مثل شبهه موضوعیه یا

ص: ۲۴۴

شبهه حکمیّه و جویبه است که به اتفاق اخباری ها، احتیاط و اجتناب در آن واجب نیست و بر ارتکاب آن عقابی مترتب نمی شود.

مراد از عبارت (و بالجمله، فمفاد هذا ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- مفاد این اخبار اجتناب و دوری جستن از هلاکت محتمله است بدون اینکه دلالت بر وجوب یا استحباب آن داشته باشد.

۲- با توجه به مطلب فوق موضوع اخبار توقّف که مبین حکم است، هلاکت محتمله است.

۳- موضوع که هلاکت محتمله است امری خارجی است و احراز آن توسط مکلف لازم است.

۴- احراز موضوع بدین معناست که آیا احتمال مزبور، عقاب است تا توقف و کفّ نفس در موردش واجب باشد و یا غیر آن است تا اجتناب صرفاً مستحب و راجح باشد و آنگاه با خود این اوامر، موضوع درست نمی شود بدین خاطر وقتی موضوع از خارج احراز شد، گفته می شود که عقل خود در اینکه اجتناب در این موارد واجب است و در موارد احتمال ضررهای دیگر اجتناب راجح است مستقل است و لذا نیازی به اخبار نیست در نتیجه: اخبار یا ارشاد و جویی و یا ارشاد استحبابی می شوند، که مخالفت آن نیز عقاب علی حده ندارد. پس اخبار توقّف:

۱- نه کافی در احداث اصل (یعنی: موضوع) است، چرا که موضوع که همان احتمال هلاکت است باید از خارج احراز شود.

۲- و نه وافی برای حکم می باشند، زیرا وقتی موضوع محرز شد، عقل مستقل به حکم است و نیازی به بیان شارع نمی باشد.

در نتیجه: به اخباری ها می گوئیم این اخبار ارشادی هستند و نه مولوی.

ص: ۲۴۵

فان قلت: ١- إنَّ المستفاد منها احتمال التهلكه فى كلِّ محتمل التكليف، و المتبادر من التهلكه الأحكام الشرعيه الدينيه هى الاخرويّه، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهول لأجل الجهل، و لازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط، إذ الاقتصار فى العقاب على نفس التكليف المختفيه من دون تكليف ظاهرى بالاحتياط قبيح.

قلت: ٢- إيجاب الاحتياط ان كان مقدّمه للتحرز عن العقاب الواقعى فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول و هو قبيح كما اعترفت، و إن كان حكما ظاهريا نفسيا فالتهلكه الاخرويّه مترتبه على مخالفته لا مخالفه الواقع، و صريح الأخبار إرادته التهلكه الموجوده فى الواقع على تقدير الحرمة الواقعيه.

٣- هذا كلّه، مضافا إلى دوران الأمر فى هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا و بين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهه الوجوبيه و الموضوعيه، و ما ذكرنا أولى.

٤- و حينئذ فخيريه الوقوف عند الشبهه من الاقتحام فى التهلكه أعمّ من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه، فهى قضيه تستعمل فى المقامين، و قد استعملها الأئمه عليهم السلام كذلك.

٥- فمن موارد استعمالها فى مقام لزوم التوقف: مقبوله عمر بن حنظله التى جعلت هذه القضيه فيها علّه لوجوب التوقف فى الخبرين المتعارضين عند فقد المرجح، و صحيحه جميل المتقدمه التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

٦- و من موارد استعمالها فى غير اللازم: روايه الزهرى المتقدمه التى جعلت القضيه فيها تمهيدا لترك روايه الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالتة، فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه؛ و موثقه سعد بن زياد المتقدمه التى فيها قول النبى صلى الله عليه و آله «لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه وقفوا عند الشبهه» فإنّ مولانا الصادق عليه السلام فسره فى تلك الموثقه بقوله عليه السلام «إذا بلغك أنّك قد رضعت من لبنها أو أنّها لك محرم، و ما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى التهلكه» الخبر.

٧- و من المعلوم أنّ الاحتراز عن نكاح ما فى الزوايه من النسوه المشتبهه غير لازم باتّفاق الاخباريين، لكونها شبهه موضوعيه و لاصاله عدم تحقّق مانع النكاح.

اشکال

۱- آنچه از این (اخبار) استفاده می شود احتمال در هلاکت افتادن است در هر محتمل التکلیفی، و خطورکننده به (ذهن)، از استعمال لفظ (هلاکت)، در احکام شرعی دینی عقاب اخروی است، پس این اخبار کشف می کنند که عقاب بر تکالیف مجهوله، به واسطه جهل از بین نمی رود و لازمه این (عدم سقوط عقاب) واجب کردن احتیاط (در موارد جهل به تکلیف) است، زیرا بسنده نمودن به نفس تکالیف مجهوله بدون (جعل) تکالیف ظاهری به (احتیاط)، قبیح است.

پاسخ شیخ از اشکال مذکور

۲- ایجاب احتیاط اگر مقدمه برای پرهیز از عقاب واقعی باشد، مستلزم ترتب عقاب بر تکلیف مجهول است، چنانچه اخباری به آن اعتراف نمود، و اگر حکم ظاهری نفسی باشد، پس هلاکت اخروی بر مخالفت با آن مترتب است نه بر مخالفت واقع، و حال آنکه مراد این اخبار هلاکت موجوده بر واقع به فرض حرمت واقعی است.

پاسخ دیگر شیخ از اخبار احتیاط

۳- این (پاسخ مذکور) تمام پاسخ از (اخبار مزبور) است علاوه بر اینکه امر وارد در این اخبار مردّد است بین حمل این ها به آنچه ما ذکر کردیم (که ارشاد محمول است) و بین (حمل آنها بر وجوب) و تخصیص قائل شدن در این اخبار (و خارج کردن شبهه وجوبیه و موضوعیه از تحت آنها)، و آنچه ما گفتیم شایسته تر است.

۴- در این صورت بهتر بودن وقوف در شبهه از ورود در هلاکت، اعم است از رجحان مانع و از رجحان غیر مانع از آن (نقیض).

پس: این (فراز حدیث)، قضیه ای است که در هر دو مقام (استحباب و وجوب) استعمال می شود، و ائمه علیهم السلام نیز آن را به همین معنای عام استعمال فرموده اند (یعنی: گاهی در رجحان با منع از نقیض و گاهی در غیر مانع از نقیض).

۵- و از موارد استعمال این قضیه (ان الوقوف....) در مقام وجوب احتیاط، مقبوله عمر بن حنظله است، که علت برای وجوب توقّف در این (مقبوله)، در متعارض بودن دو خبر و فقدان مرجّح است، و همین قضیه در صحیحه جمیل که قبلاً گذشت، تمهید برای وجوب رد و طرح خبر مخالفت با کتاب خدا، قرار داده شده.

۶- و از موارد استعمال آن (قضیه) در مقام غیر لازم وقف، روایت زهری است که گذشت که به عنوان

تمهید برای ترک نقل خبری است که صدورش نامعلوم و دلالتش ناتمام است، می باشد. آنچه معلوم است رجحان این عمل (یعنی: ترک نقل) است و نه وجوب آن. و در موثقه سعد بن زیاد که سابقاً نقل گردید این فرموده حضرت نبوی است که در نکاح بر امر مشتبه اقدام نکرده و در مورد مشتبه توقف کنید که امام صادق علیه السلام کلام مزبور در این موثقه را چنین تفسیر فرموده اند: زمانی که این خبر به شما رسید که از شیر فلان زن بخورید و یا اینکه وی بر شما حرام است و یا امثال این امور، توقف و احتیاط بهتر است از افتادن در هلاکات است. واضح است که احتراز از ازدواج با زنی که در (این) روایت ذکر شده، یعنی: با کسی که نسبتش مشتبه و نامعلوم است حتی به اتفاق اخباری ها نیز واجب نمی باشد، زیرا شبهه در این فرض موضوعی است، و اصاله عدم تحقق مانع از نکاح، مقتضی جواز آن است.

زمینه ان قلت در اینجا چیست؟

مطلب پایانی شیخ است در متن قبلی مبنی بر اینکه: اخبار مذکوره نه در احداث این احتمال کافی است و نه در حکم آن و این زمینه را برای اشکال مزبور آماده کرده است.

حاصل اشکال مزبور چیست؟

اینست که: اولاً- اخبار مزبور هم در احداث احتمال عقاب کفایت می کند و هم در اثبات حکمش که وجوب احتیاط و لزوم اجتناب است وافی می باشد.

زیرا که مستفاد از آنها این است که در هر موردی که تکلیف محتمل است، ارتکابش احتمالاً- شخص را در هلاکت می اندازد.

ثانیاً: ظاهر لفظ (هلاکت) در احکام شرعی، عقاب اخروی است. لذا اخبار مزبور کاشف این مطلب اند که شارع در موارد شبهه، از تکلیف واقعی مجهول رفع ید کرده و راضی به ترک آن نمی باشد از این رو احتیاط را به واسطه این اخبار واجب کرده.

وجه صدور این اخبار به نظر مستشکل چیست؟

این است که: با توجه به جهل و بی خبری مکلف از واقع، اگر شارع به همان تکالیف واقعی اکتفا می کرد و نفس وجود واقعی آنها را علت و منشأ عقاب قرار می داد، قبیح بود در نتیجه: برای نیل به مقصودش که رعایت واقع است، به واسطه اخبار مذکور احتیاط (تکلیف ظاهر) را جعل و تشریح نموده است.

اشکال مزبور را توضیح داده با ذکر مثال تبیین کنید؟

مستشکل می گوید:

اولاً: اخبار توقف بطور اطلاق و یا به وجه عموم و به نحو کلیت فرموده: قفوا عند الشبهه.

ثانیاً: الوقوف عند الشبهه را علت قرار داده برای خیر من الاقتحام.

ثالثاً: لفظ (الشبهه)، مطلق و بر اصل طبیعت دلالت دارد و بر هر فردی از افراد شبهه صدق می کند. و لذا الشبهات که جمع آن بوده و محلی به (ال) می باشد مفید عموم است و همه شبهات را در بر می گیرد چه شبهات بدویّه و چه شبهات مقرونه به علم اجمالی. و در هریک از این دو چه شبهه حکمیّه باشد و یا موضوعیّه، و در هریک از این دو نیز چه شبهه وجوبیّه باشد و یا تحریمیّه و هریک از صور مذکور چه قبل الفحص باشد و چه بعد الفحص و الیأس.

بنابراین:

ص: ۲۴۹

۱- ما نحن فيه یعنی: شبهات حکمیّه تحریمیّه را بعد الفحص و الیأس شامل می شود که این معنای مطابقی این اخبار است.

۲- اخبار مزبور تضمّنا دلالت دارند بر اینکه در هر موردی که احتمال تکلیف باشد، احتمال هلاکت نیز هست. پس: در شبهات تحریمیّه که احتمال تکلیف هست، به دلیل التزام احتمال هلاکت نیز هست.

آنگاه آنچه از هلاکت محتمله در لسان شارع و در باب احکام شرعیّه فرعیّه متبادر به ذهن است؛ هلاکت های دنیوی و مضرات غیر عقوبتی نمی باشد، بلکه هلاکت اخروی یعنی عقوبت است، چون که مهم ترین هدف شارع، نجات مردم است از عقاب و نه از سایر مضرات و لذا نتیجه می گیریم که:

۱- به حکم اخبار توقف در تکلیف واقعی مجهول عقاب وجود دارد.

۲- اگرچه عقاب بلا بیان قبیح است و لکن جعل وجوب احتیاط از جانب شارع، بیان بر واقع مجهول است.

پس: ارتکاب واقع مجهول عقاب دارد و این عقاب بلا بیان نیست تا قبیح باشد و هذا هو المطلوب عند الاخباری.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که این وجوب احتیاطی که شما از طریق اخبار احتیاط در واقع مجهول کشف کردید و معتقدید که یک وجوب شرعی و مولوی است از دو حال خارج نیست:

۱- یا وجوبش مقدّمی و غیری دارد، یعنی: شارع آن را به لحاظ تحرّز از عقاب واقعی واجب نموده است.

۲- و یا وجوبش نفسی و استقلالی (ظاهری) بوده که اصلا در جعل آن هیچ نظری به واقع نیست به عبارت دیگر: شارع در مواردی که حکم واقعی یک چیز مشتبه و مجهول شده، علی الظاهر یک حکم تبعیدی استقلالی بر گردن مکلفین گذاشته است که مخالفت با آن به طور علی حده عقاب دارد، و موافقت آن دارای ثواب است.

حال اگر مرادتان احتمال اوّل باشد باید گفت:

۱- به نظر شما اخباری ها نیز تکلیف واقعی مجهول بما هو مجهول منجّز نیست و بلا بیان عقاب ندارد.

۲- از طرفی می گوئید: وجوب احتیاط مقدّمی و به خاطر تحرّز از عقاب واقعی است.

پس وقتی خود ذی المقدمه منجّز نیست و اجتناب از حرام واقعی مسلم نیست، مقدمات آن از جمله احتیاط هم واجب نیست. و اگر مرادتان احتمال دوم باشد باید گفت:

اولا: روایات وارده در باب توقّف دلالت بر وجوب احتیاط و اجتناب از واقع دارد.

ثانیا: مراد از هلاکت محتمله، هلاکتی است که در واقع وجود دارد اگر فی الواقع حرام باشد و لذا صحبت از حکم ظاهری

نمی باشد.

ص: ۲۵۰

لذا اگر وجوب احتیاط شرعی باشد، مستلزم این است که یا مقدّمی باشد و یا نفسی این لازم به هر دو قسمش باطل است پس ملزوم هم (که مولویت باشد) باطل است. پس این اوامر ارشادی هستند.

این اوامر و طلب های ارشادی، وجوبی هستند و یا استحبابی؟

مشترک میان وجوب و استحباب اند، که در برخی موارد به کمک قرینه عقلیه بر خصوص فرد وجوبی حمل می شوند و در برخی موارد بر استحباب.

حاصل مطلب در عبارت (مضافا الی دوران الامر فی هذه الاخبارین حملها الخ) چیست؟

پاسخ دوم شیخ است از روایات توقّف مبنی بر اینکه: اگر کسی قول به ارشادیت را نپذیرد به او می گوییم:

در رابطه با اخبار توقّف امر دائر است بین یکی از دو معنای ذیل:

۱- اینکه آنها را بر مطلق رجحان (که قول شیخ است) حمل کرده و جهت آنها را ارشادی قرار دهیم و بدین لحاظ نه بر خصوص مستحب حملشان کنیم و نه بر صرف وجوب.

۲- اینکه آنها را بر وجوب شرعی مولوی حمل کرده و احتیاط و توقّف را واجب بدانیم منتهی عموم آن را تخصیص زده و شبهات حکمیّه وجوبیه و تمام موارد شبهه موضوعیه را که احتیاط در آنها واجب نیست از این حکم خارج می کنیم.

سپس شیخ می فرماید: آنچه ما ذکر کردیم یعنی معنای اول بهتر است.

چرا شیخ معنای اول را در رابطه با اخبار توقّف بهتر می داند؟

زیرا بنا بر قول شیخ هیچ تخصیصی به این اخبار وارد نشده و آنها به عمومیت خود باقی مانده و تمام شبهات را در بر می گیرند. نیازی به رفع ید از ظاهر آنها نداریم، لذا تالی فاسدی هم به دنبال ندارد لکن در صورت التزام به معنای دوم، باید در ظاهر این اخبار تصرف کرده از عمومیت آنها صرف نظر کرده و تمام موارد شبهات را چه موضوعیه و چه حکمیّه از عموم آن خارج کنیم چه آنکه در شبهات وجوبیه بالاتفاق احتیاط واجب نیست، شبهات موضوعیه هم چه وجوبیه باشند و چه تحریمیّه، استثناء می شود، و تنها شبهات حکمیّه تحریمیّه و موارد علم اجمالی باقی می ماند.

و این مستلزم تخصیص اکثر است که از نظر اهل فن مستهجن و قبیح است.

حاصل کلام در اینجا چیست؟

این است که: این فراز از فرموده امام علیه السّلام که فرمود: ان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه، در مطلق رجحان و یا به عبارت دیگر: بر مطلق طلب ارشادی اعم از وجوب و استحباب استعمال شده است و بر این معنا قابل انطباق است بنابراین امام علیه السّلام آن را هم در موارد وجوب به کار برده است و

هم در استحباب استعمال فرموده اند.

مراد از عبارت (و حیثئذ فخریّه الوقوف عند الشبهه ... الخ) چیست؟

این است که: وقتی اوامر توقّف را بر مطلق رجحان و یا مطلق طلب ارشادی اعم از وجوب و استحباب حمل نمودیم خواهیم گفت:

فراز (عند الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه) در دو مقام بکار می رود:

۱- خیر بودن توقّف، در برخی موارد با منع از نقیض که فعل است همراه است که در این موارد (که شبهات مقرونه به علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس است) دلالت بر وجوب دارد.

۲- خیر بودن و رجحان توقّف در برخی موارد همراه با منع از نقیض نمی باشد که در این موارد (که همان موارد شبهات موضوعیه، وجوبیه و تحریمیّه بعد الفحص و الیأس است) دلالت بر استحباب دارد.

اگر به شیخ اشکال شود که این استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و هو الباطل چه پاسخ می دهید؟

می گوید: جمله (الوقوف خیر)، در همه جا به صورت کلی و در قدر جامع استعمال شده است، منتهی خصوصیت یک فرد و یا آن فرد دیگر از خارج و به ضمیمه قرائن عقلیه، از باب تعدّد دال و مدلول فهمیده می شود و لذا استعمالش مجازی نمی باشد.

حاصل مطلب در (فمن موارد استعمالها فی مقام لزوم التوقف: مقبوله ... الخ) چیست؟

این است که: ائمه معصومین علیهم السلام نیز قضیه فوق را در دو مقام به کار برده اند:

۱- مواردی که آن را در وجوب توقّف استعمال کرده اند مثل: مقبوله عمر بن حنظله که فراز مزبور علت است برای یک امر واجب که وجوب ارجاء باشد و مثل صحیححه جمیل که جمله مزبور مقدمه برای یک واجب است و مقدمه واجب هم، واجب است.

۲- مواردی که آن را در استحباب استعمال نموده اند، از قبیل روایت زهری که قضیه مزبور، مقدمه واقع شده برای یک امر مستحب که مقدمه مستحب نیز حد اکثر مستحب خواهد بود نه واجب. و از قبیل: موثقه سعد بن زیاد در باب نکاح بر شبهه که:

اولاً: از نظر اخباری و اصولی، شبهه از این جهت موضوعیه است یعنی اگرچه بر حکم کلی نکاح با محارم نسبی و سببی واقف هستیم، و می دانم که ازدواج با آنها حرام و با اجنبیه حلال است، لکن تردیدم در مورد فلان زن است که آیا از محارم است و یا از اجنبیات و احتیاط در شبهات موضوعیه واجب نمی باشد. ثانیاً: وقتی مکلف در اجنبی بودن و یا محرم بودن امرئه خارجی

شك كرد به دنبال آن شك مي كند كه آيا مانع از تحقق نكاح (يعني: محرميت) وجود دارد يا نه؟ كه در اينجا اصاله العدم
جاري کرده و حکم به جواز می نماید.

ص: ۲۵۲

متن: و قد يجاب (١) عن أخبار التوقف بوجه غير خاليه عن النظر: منها: أنّ ظاهر أخبار التوقف حرمه الحكم و الفتوى من غير علم و نحن نقول بمقتضاها، و لكن ندعى علمنا بالحكم الظاهريّ و هي الإباحه لأدله البراءه. و فيه: أنّ المراد بالتوقف - كما يشهد سياق تلك الأخبار و موارد أكثرها - هو التوقف في العمل في مقابل المضيّ فيه على حسب الاراده الذي هو الاقتحام في الهلكه، لا- التوقف في الحكم. نعم قد يشمل من حيث كون الحكم عملا- مشتبها، لا من حيث كونه حكما في شبهه، فوجب التوقف عباره عن ترك العمل المشتبه الحكم.

و منها: أنّها ضعيفه السند.

و منها: أنّها في مقام المنع عن العمل بالقياس و أنّه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نصّ من أهل بيت الوحي عليهم السلام. و في كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار.

و منها: أنّها معارضه بأخبار البراءه، و هي أقوى سندا و دلالة و اعتضادا بالكتاب و السنّه و العقل. و غايه الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النّصّان، و المختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءه (٢). و فيه: أنّ مقتضى أكثر أدله البراءه المتقدّمه - و هي جميع آيات الكتاب و العقل و أكثر السنّه و بعض تقارير الإجماع عدم استحقاق العقاب على مخالفه الحكم الذي لا يعلمه المكلف. و من المعلوم أنّ هذا من مستقلّات العقل الذي لا يدلّ أخبار التوقف و لا غيرها من الأدله النقلية على خلافه. و إنّما يثبت أخبار التوقف بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض تكليفا ظاهريّا بوجوب الكفّ و ترك المضيّ عند شبهه و الأدله المذكوره لا ينفي هذا المطلب. فتلك الأدله بالنسبه إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبه إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما. و ما يبقى من السنّه من قبيل قوله عليه السّلام: «كلّ شيء مطلق» لا يكافي أخبار التوقف، لكونها لكونها أكثر و أصحّ سندا، و أمّا قوّه الدلاله في أخبار البراءه فلم يعلم، و ظهر أنّ الكتاب و العقل لا ينافي وجوب التوقف. و أمّا ما ذكره من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ فيمكن للخصم منع التكافؤ، لأنّ أخبار الاحتياط مخالفه للعامه، لا تفاهم، كما قيل (٣)، على البراءه و منع التخيير على تقدير التكافؤ، لأنّ الحكم في تعارض النّصّين الاحتياط؛ مع أنّ التخيير لا- يضرّه، لأنّه يختار أدله وجوب الاحتراز عن الشّبهات.

ص: ٢٥٣

١- المجيب هو الوحيد البهبهائيّ في فوائده: ص ٢٤٢، الفائده ٢٤ من الفوائد القديمه. و نقل عن الفاضل التّراقيّ، لاحظ اوثق الوسائل: ص ٢٤٧ س ٢٨.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ١٢٧ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٦٠.

٣- القائل هو الامين الاسترآباديّ في فوائده المدينيه: ص ١٣٣.

پاسخهای دیگر از اخبار توقّف و وجوب احتیاط

و گاهی اجوبه دیگری غیر از آنچه ما در پاسخ آوردیم از اخبار توقّف داده شده که هیچ یک خالی از اشکال نیستند.

از جمله جوابهایی که داده اند این است که:

۱- ظاهر اخبار توقّف حرمت (صدور) حکم و فتوای بدون علم است و ما نیز به مقتضای آن (اخبار) قائلیم، و لکن ادعا داریم که به واسطه ادله براءت به حکم ظاهری یعنی: اباحه علم داریم (و لذا شامل این اخبار نمی شویم).

پاسخ شیخ

این است که: در جواب مذکور این اشکال وجود دارد که: مراد از توقّف چنانکه سیاق اخبار مزبور و اکثر موارد آنها شهادت می دهد و دلالت دارد، توقّف در مقام عمل است در قبال مضمی (معنی وارد شدن) در آن (فعل) و ارتکاب شبهه، که از آن به اقتحام در هلاکت تعبیر شده است و نه توقّف در حکم و ندادن فتوی، (تا حضرات بگویند ما فتوای به براءت نداده ایم، بلکه در مقام عمل احتیاط نمی کنیم).

بله، گاهی اخبار مزبور، حکم و فتوی را هم به اعتبار اینکه عملی از اعمال است و عمل مشتبه بر آن صدق می کند، شامل می گردند و نه از آن جهت که حکم و فتوی در شبهه می باشد. پس: وجوب توقّف یعنی ترک عملی که حکمش مشتبه است.

۲- این اخبار از حیث سند ضعیف اند.

۳- این اخبار در مقام منع از عمل به قیاس اند و اینکه توقّف از رأی دادن و اقدام به فتوی (در امری که) نصّ و یا دلیلی بر آن از اهل بیت علیهم السّلام نرسیده واجب است.

پاسخ شیخ

این است که: در هر دو جواب اشکالی وجود دارد که با مراجعه به این اخبار، وضوح و ظهور آن پوشیده نمی ماند.

۴- اخبار توقّف در تعارض با اخبار ادله براءت اند و حال آنکه اخبار براءت از نظر سند و دلالت اقوی بوده و به واسطه کتاب و سنت و عقل تأیید می شوند.

نهایت امر تکافؤ و تعارض میان این دو دسته اخبار است، پس به ادله ای که حکم مورد تعارض خبرین بیان شده مراجعه می شود و مختار ما در این باب تخیر است، لذا (به مقتضای تخیر) به براءت مراجعه می شود.

این است که: مقتضای اکثر ادله دلالت کننده بر براءت که قبلاً گذشت یعنی: تمام آیات قرآن و عقل و بیشتر اخبار و برخی از تقریراتی که در جهت اجماع شد، عدم استحقاق عقاب مکلف است به خاطر مخالفت حکمی که نمی دانسته است و معلوم است که این معنا (عدم استحقاق) از مستقلات عقلیه ای است که اخبار توقّف و دیگر ادله نقلیه هرگز برخلاف آن دلالت نمی کنند.

چه آنکه اخبار توقّف پس از اینکه تمامیت و صحّتشان را امضاء نمودیم، صرفاً تکلیف ظاهری به وجوب کفّ نفس از ارتکاب و ترک مضمی در شبهات را اثبات می کند و ادله براءت نیز با این معنا و مضمون منافاتی ندارد تا تعارض پیش آید.

پس: ادله براءت نسبت به اخبار توقّف از قبیل اصل است نسبت به دلیل، و در چنین موردی اخذ به ترجیح میان این دو بی معناست.

و امّا آنچه از اخبار براءت باقی مانده مثل این سخن امام علیه السّلام که: کلّ شیء مطلق هرگز با اخبار توقّف معارض و متکافی نمی باشد، چرا که اخبار توقّف نسبت به آن از نظر تعدّد بیشتر و از جهت سند، صحیح ترند.

امّا قوی تر بودن دلالت در اخبار براءت نسبت به اخبار توقّف امری نامعلوم است علاوه بر اینکه کتاب و عقل که از جمله ادله براءت هستند، با وجوب توقّف تنافی ندارند. و اما آنچه (مجیب در جوابش) ذکر کرد که در صورت تعارض میان اخبار توقّف و براءت به تخییر رجوع می کنیم، منع آن (تعارض) و تکافؤ برای خصم ممکن است زیرا اخبار توقّف به ملاحظه اینکه با عامّه مخالف اند بر اخبار براءت رجحان دارند چه آنکه طبق فرموده برخی عامّه به اتفاق کلمه در مورد بحث به براءت قائل اند. (و به فرض تعارض بین آنها، قبول نداریم که حکم تخییر باشد و بتوان به مقتضای آن، به هر یک از دو حکم رجوع نمود)، زیرا حکم در تعارض خبری، احتیاط است، علاوه بر اینکه تخییر ضرری به قول اخباریها نمی زند، چون که ایشان نیز ادله وجوب احتراز از شبهات را انتخاب و اختیار کرده اند.

حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که جوابهای دیگری را شیخ از اصولیین در برابر اخبار توقّف، نقل و نقد می کند.

مراد از (انّ ظاهر اخبار التوقّف حرمه الحکم ... الخ) چیست؟

این است که: برخی (مثل: فاضل قمی در قوانین و صاحب فصول در فصول) گفته اند: اخبار توقّف، ظهور در وجوب توقّف از فتوا دادن و حکم صادر کردن بدون علم دارد یعنی فتوی دادن به اینکه حکم واقعی مثلا اباحه است و یا به حکم ظاهری فتوا دادن به اینکه مثلا شرب توتون علی الظاهر مباح است، حرام است و این مضمون با برائتی که مجتهدین به آن قائل اند، تنافی ندارد، چرا که ایشان مدّعی هستند که به این حکم علم داشته و ادلّه برائت دلیل و مستند آنهاست.

به عنوان نمونه می گویند: در حدیث زراره از امام باقر آمده است که: حقّ الله علی العباد ان یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون. روشن است که مقصود از یقول، دادن فتوا و صدور حکم است و نه عمل و کار، لذا به قرینه مقابله مقصود از یقفوا نیز توقّف و خودداری از صدور حکم و دادن فتوی است. حاصل مطلب اینکه: منظور روایات حرمت فتوا بدون علم است و ما اصولیین نیز حرمت چنین فتوایی را قبول داریم، لکن مدّعی هستیم که در موارد شبهه به حکم ادلّه اربعه برای ما علم به اباحه ظاهریه حاصل می شود و بر اساس علم فتوا می دهیم. پس: مورد روایات، فتوای به غیر علم است و حال آنکه مورد بحث ما فتوای به اباحه از روی علم است و لذا ما نحن فیه تخصّصا از مورد روایات خارج است.

مراد از (انّ المراد بالتوقّف، كما یشهد سیاق تلك الاخبار ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است از تقریر فوق مبنی بر اینکه: ظهور لفظ (توقّف) در اخبار مزبور، به قرینه سیاق این است که: مکلف باید در مورد شبهه از عمل خودداری کند و دست به ارتکاب نزند.

چه آنکه لفظ مزبور در مقابل (مضیّ) قرار دارد که معنایش ارتکاب است، پس معنای آن نیز در مقابل معنای آن یعنی: عدم ارتکاب است. بنابراین فتوای به برائت با (مضیّ) منطبق می شود و نه با (توقّف) در نتیجه این سخن حضرات که محتوی و مضمون این اخبار صرفا حکم نمودن و فتوی است درست نمی باشد. به عبارت دیگر: گاهی توقّف در مقام فتوی و حکم است، که مجتهد حق ندارد در موارد شبهه، بدون علم حکم صادر کند و فتوی دهد و گاهی توقّف در مقام عمل است که مجتهد حق ندارد در موارد شبهه، بدون علم حکم صادر کند و فتوی دهد و گاهی توقّف در مقام عمل است که مجتهد حق ندارد امر مشتبه (مثل استعمال دخانیات) را مرتکب شود. یعنی: حکم و افتاء نیز به اعتبار اینکه عملی از اعمال است و در مورد شبهه عنوان عمل مشتبه الحکم بر آن صدق می کند می تواند مصداقی از مفهوم توقّف باشد.

به عبارت دیگر: با تعمیم کلمه (توقّف)، این کلمه هم بر عمل و هم بر افتاء هر دو منطبق می شود.

حاصل کلام چیست؟

این است که: توقف به معنای ترک عمل است آن هم عملی که حکمش معلوم نیست، اعم از اینکه این عمل، از اعمال جوارح باشد و یا از سنخ اعمال جوانحی و قلبی همچون حکم و افتاء باشد.

قرائن و دلائل شیخ بر اینکه مراد از توقّف در اینجا توقف در عمل است چیست؟

۱- آنچه از کلمه (توقّف) به ذهن تبادر می کند، توقف در عمل است و نه فتوی به ویژه اینکه مخاطب این روایات تنها مجتهد نمی باشد، بلکه گاهی شامل عوام هم می شود.

۲- سیاق اخبار مزبور دلالت بر این دارد که مراد از توقف، توقف در عمل است، چرا که توقّف در برابر اقتحام در هلکه قرار گرفته است و اقتحام در هلکه یعنی: افتادن در هلاکت در اثر ارتکاب و عمل بنابراین توقف یعنی وارد نشدن و اقدام نکردن.

۳- شأن صدور این اخبار و یا مورد فراوان این روایات نیز توقّف در عمل است. فی المثل: آنجا که می فرماید: (لا تجامعوا فی النکاح علی الشبهه) مراد توقف در عمل و ترک ازدواج است و نه توقف در فتوی.

مگر حکم و فتوی چند جنبه دارد؟

دو جنبه:

۱- اینکه حکم و فتوی به لحاظ اینکه قول مجتهد است از مقوله قول است، نه فعل و عمل.

۲- اینکه خود حکم و فتوی، فعلی از افعال مجتهد است و یکی از افعال واجبه بر مجتهد است.

چگونه می توان نظر شیخ را با توجه به دو جنبه مزبور بیان نمود؟

اینکه بگوییم: اخبار توقّف شامل توقف در فتوی از جنبه اول نیست، لکن به اعتبار جنبه دوم که عمل بودن (یعنی: عمل من الافعال) مورد نظر است شامل حکم و فتوی هم می شود، پس مراد از توقف در اخبار توقّف در عمل و ترک عمل مشتبّه الحکم است.

ایراد جناب شیخ از پاسخ فاضل قمی بر چه مبنایی است؟

مبنی بر این است که: توقّف در اخبار به معنای مطلق السکون و عدم المضیّ باشد که کنایه از این باشد که مکلف حرکتی نکرده و فعلی را مرتکب نشود.

مبنای فاضل قمی در بیان توقّف چیست؟

این است که مراد از توقّف در اخبار مزبور، سکوت کردن از فتوی و عدم اذعان به مطلوبیت و یا مبعوضیت است.

حاصل بیان جناب قمی چیست؟

این است که: مکلف به جهل و نادانی خویش اذعان داشته و پس از آن حکم به اصالت البراءه و یا به

ص: ۲۵۷

لزوم احتیاط نمایند.

به نظر شما حقّ با جناب فاضل است که توقّف را به معنای سکوت گرفته و یا پاسخ شیخ که آن را به معنای سکون گرفته؟

اگرچه توجیه شیخ نیز جالب است و لکن حق با جناب فاضل است که آن را به معنای سکوت گرفته است به این معنا که بر مکلف مجتهد لازم است که از دادن فتوی در مورد شبهه ساکت شده و نسبت به حکم واقعی رأی از خود صادر ننماید، نه به اباحه و نه به حرمت.

به چه دلیل؟

به دلیل برخی از روایات: ۱- مثل موثقه سماعه بن مهران از ابی الحسن موسی علیه السّلام: قال فی جملتها: و ما لکم و القیاس، أنّما هلک من هلک من قبلکم بالقیاس ثم قال: اذ جاء کم ما تعلمون فقولوا به و ان جاء کم ما لا تعلمون فها و اهوی بیده الی فیه. ۲- و مثل روایت زراره:

لو ان العباد اذ جهلوا وقفوا و لم یجحدوا و لم یكفروا.

اگر اشکال شود که (توقّف) در برخی روایات مطلق است چه؟

بله در برخی روایات مطلق بوده و شامل سکون هم می شود، لکن لازم است به واسطه مقیّدات آنها را تقیید کرده تا مفاد آن توقّف از فتوی و سکوت از آن باشد.

مراد از (انّها ضعیفه السند) چیست؟

این است که: اخبار توقّف از لحاظ سند ضعیف بوده و حجّیت ندارد، بنابراین نمی توان به روایات مزبور عمل نمود.

پاسخ شیخ به جواب مذکور چیست؟

این است که: این سخن واضح البطلان است، چرا که بسیاری از این اخبار یا صحیحه هستند و یا حد اقل موثقه و یا مقبوله، و هریک از این سه دسته که باشند از نظر محققین حجّیت دارند.

مراد از عبارت (انّها فی مقام المنع عن العمل بالقیاس الخ) چیست؟

جواب دیگری از روایات توقّف است مبنی بر اینکه روایات توقّف عند الشبهه، مربوطاند به منع عمل برطبق قیاس و استحسان و اعتبارات عقلیه.

منظور از این جواب چیست؟

این است که: در موارد شبهه و فقدان نصّ از اهل بیت علیهم السّلام، نباید به رأی خود و راههای غیر معتبره تکیه نموده و برای

ارتکاب شبهه مجوّز درست کنید همان گونه که ما اصولیین به رأی و نظر خود و قیاس و استحسان عمل نمی کنیم، بلکه بر اساس ادله اربعه که بهترین طرق برای رسیدن به واقع اند، عمل کرده و

ص: ۲۵۸

حکم به اباحه ظاهریه می کنیم.

نظر شیخ راجع به این جواب چیست؟

این است که: اگرچه مورد برخی از روایات توقّف، منع از عمل به قیاس و استحسان است و لکن بسیاری از روایات مزبور به قول مطلق فرموده اند: قف عند الشبهه

مراد از عبارت (انها معارضه باخبار البراءه، و هی اقوی سندا و الخ) چیست؟

جواب دیگری است از اخبار توقّف مبنی بر اینکه این روایات با روایات برائت در تعارض اند، چرا که یک دسته ارتکاب امر مشتبّه را حرام می دانند و دسته دیگر مباح.

قانون متعارضین هم این است که: ابتدا باید میان آن دو جمع نمود و چنانچه جمع عرفی میان آن دو امکان نداشت (مثل: ما نحن فیه) نوبت به ترجیح می رسد.

یعنی: اگر یک دسته، از جهتی بر دسته دیگر رجحان داشت، آن را اخذ و طرف مرجوح را طرح نمود.

حال به نظر این گروه روایات برائت از جهاتی بر اخبار احتیاط رجحان دارند.

۱- از نظر سند، چرا که بیشتر این ها صحیحه و معتبرند.

۲- از نظر دلالت، چون دلالت آنها بر برائت اظهر است از دلالت اخبار توقّف بر احتیاط، چرا که احتمال ارشادیت دارند.

۳- از نظر پشتیبانی اخبار برائت به وسیله قرآن، سنت (اجماع) و عقل پشتیبانی می شوند.

حاصل مطلب اینکه بلاشک اخذ به راجح عقلا و شرعا لازم است.

حال اگر این دو دسته روایات متعارضه، متکافئه باشند، یعنی: هیچ یک رجحان نداشته باشد، نوبت می رسد به مقتضای قاعده ثانویه در متعارضین که عند المشهور تخییر است. در این صورت ما اصولیها اخبار برائت را اختیار کرده و حکم به اباحه ظاهریه می کنیم.

کدامیک از مرجحاتی که ذکر شد داخلی و کدامیک خارجی است؟

مرجع شماره ۱ و ۲ داخلی و شماره ۳ خارجی نامیده می شود.

پاسخ شیخ به جواب مذکور چیست؟

این است که: جواب مذکور دچار اشکالات متعددی است از جمله اینکه:

۱- در ما نحن فیه نسبت به اکثر ادله براءت اعم از اخبار، آیات، اجماع و حکم عقل اصلاً تعارضی در کار نمی باشد، چرا که این ادله ثابت می کردند که تا زمانی که بیانی نرسیده، عقاب قبیح است و شما مرخص هستید که این معنا را اخباری ها نیز قبول دارند.

در حالی که بحث شما یعنی جمع بین الدلیلین و یا اخذ به راجح و یا تخییر و مباحث دیگر، فرع بر

ص: ۲۵۹

معارضه است. یعنی در صورتی که بپذیریم دو دلیل با هم متعارض اند جای این مباحث است.

۲- مطلب مزبور از مستقلات عقلیه است، منتهی اخباری ها می گویند:

ادله التوقف صلاحیت بیائیت دارند، اذا جاء البیان ارتفع عدم البیان.

در نتیجه: ادله توقف واردند بر اکثر ادله البراهه، و موضوع آنها را از بین می برند. پس: میان دلیل وارد و مورد بالاجماع تعارضی وجود ندارد.

اگر گفته شود که روایت مرسله صدوق که فرمود: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»، به دلیل اینکه به طور مستقیم دلالت بر عدم وجوب احتیاط دارد صلاحیت معارضه با این اخبار را دارد؟ شیخ چه می گوید؟

می گوید: بله، و لکن روایت مزبور سندش هم مرسله است و حال آنکه اخبار توقف از لحاظ سند بر اخبار براءت رجحان دارند چرا که در میان آنها صحیحه و مقبوله وجود دارد.

در نتیجه: امر به تعارض و تکافؤ خاتمه نمی یابد و مجالی برای اجراء حکم متعارضین یعنی: تخییر باقی نمی ماند.

۳- هر دو دسته روایت از لحاظ ظهور، ظهور قوی دارند و لذا اینکه شما گفتید: اخبار براءت قوت دلالتشان بیشتر است، نمی پذیریم چرا که در هر دو دسته احتمالات مختلفه وجود دارد.

۴- اینکه گفته شد اخبار براءت دارای مرجحات خارجی و یا داخلی دارند، قبول نداریم چرا که موضوع آیات، اجماع و حکم عقل، عدم البیان است و این منافاتی با وجوب توقف مع البیان ندارد.

۵- اینکه گفته شد: در صورتی که متعارضین متکافئین باشند، به قاعده ثانویه تعارض یعنی تخییر مراجعه می کنیم، این تکافؤ را هم قبول نداریم، بلکه می گوییم:

این اخبار توقف اند که رجحان دارند، چرا؟ زیرا اخبار براءت موافق با نظر عامه است، چون که آنها عند الشبهه براءتی اند و حال آنکه اخبار توقف مخالف عامه است. در نتیجه: اخبار علاجیه در ذکر مرجحات متعارضین می گویند: خذ ما خالف العامه و دع ما وافقها. پس برد با اخبار توقف است.

۶- سلمنا که این دو دسته اخبار متکافئین باشند و مقتضای قاعده ثانویه نیز تخییر باشد، می گوییم: در رابطه با تخییر نیز دو دسته روایت داریم: یک دسته می گوید: فتخییر احدهما و تدع الآخر دسته دیگر می گوید: احتیاط کن و توقف نما. ما این دسته دوم یعنی احتیاط و توقف را اختیار می کنیم.

۷- سلمنا که مقتضای قاعده ثانویه تخییر باشد و شما نیز اخبار براءت را اختیار کنید این مطلب ضروری به اخباریها نمی زند، چه آنکه این جماعت نیز به مقتضای همین تخییر عمل به اخبار توقف را اختیار می کنند.

متن: و منها: أنّ أخبار البراءه أخصّ، لاختصاصها بمجهول الحليّه و الحرمة، و أخبار التوقّف تشمل كلّ شبهه فتخصّص بأخبار البراءه.

و فيه: ما تقدّم (1) من أنّ أكثر أدلّه البراءه بالاضافه الى هذه الأخبار من قبيل الأصل و الدليل، و ما يبقى و ان كان ظاهره الاختصاص بالشبهه الحكميه التحريميه مثل قوله عليه السلام «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (2) لكن يوجد فى أدلّه التوقّف ما لا يكون أعمّ منه، فإنّ ما ورد فيه نهى معارض بما دلّ على الإباحه غير داخل فى هذا الخبر و يشمله أخبار التوقّف، فإذا وجب التوقّف هنا وجب فى ما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتأمل.

مع أنّ جميع موارد الشبهه الّتى امر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شىء محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أو حكماً أم اعتقاداً، فتأمل.

و التحقيق فى الجواب ما ذكرنا.

ترجمه: و از جمله جوابهايى كه داده شده اين است كه: اخبار برائت به دليل اختصاصش به مجهول الحليّه (يعنى شبهه حكميه تحريميه) و الحرمة، اخصّ (از اخبار توقّف و احتياط) است، و حال آنكه اخبار توقّف شامل هر شبهه اى مى شوند، پس به واسطه اخبار برائت تخصيص مى خورند.

ايراد شيخ به جواب فوق

همان است كه قبلاً گذشت و آن عبارت بود از اينكه اكثر ادلّه برائت نسبت به اين اخبار (توقّف)، از قبيل اصل و دليل اند، و آنچه (از ادلّه برائت) باقى مى ماند، اگرچه على الظاهر به شبهه حكميه تحريميه اختصاص دارند مثل اين فرموده امام عليه السلام كه: (كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى)، لكن در ميان ادلّه توقّف هم اخبارى يافت مى شود كه اعم نبوده و در مورد خاصّ وارد شده اند، چه آنكه موردى كه در آن نهى معارض با اباحه وارد شده است داخل در اخبار مذكور نيستند، ولى اخبار توقّف شامل آنها مى شود.

پس: وقتى توقّف در اين مورد (مورد تعارض نصين) واجب است، به اجماع مركّب در غير منصوص نيز واجب است از اين گذشته تمام موارد شبهه كه در آن امر به توقّف شده از اين عنوان (يعنى: شىء محتمل الحرمة) خالى نيستند، چه مورد مزبور عمل باشد و چه حكم و چه اعتقاد و تحقيق در جواب از اين تقرير همان است كه قبلاً ذكر كرديم.

ص: ٢٦١

١- فى المطالب السابقه.

٢- عوالى اللآلى: ج ٣، ص ١٦٦، ح ٦٠.

حاصل جوابی که در اینجا (از جانب جناب فاضل نراقی) از اخبار توقّف داده شده چیست؟

این است که: چون اخبار براءت اخصّ از ادلّه توقّف اند، به مقتضای وجوب تقدم خاصّ بر عام لازم است که این اخبار را بر ادلّه توقّف ترجیح داده و به آنها عمل نماییم.

مراد جناب فاضل از اخبار براءت در اینجا چه روایاتی است؟

خصوص روایت عبد الله بن سنان است که جناب شیخ آن را قبلا نقل فرمود و آن عبارت است از (كلّ شیء فیہ حلال و حرام فهو لك حلال حتّی تعرف الحرام بعینه).

حاصل فرموده جناب نراقی در ذیل حدیث مذکور چیست؟

این است که: نسبت میان روایات توقّف با اخبار براءت عموم و خصوص مطلق است. یعنی: اخبار براءت خاصّ اند و اخبار توقّف عام و لذا: تقدم الخاصّ علی العام و یخصّص العام بالخاصّ.

مراد جناب فاضل از مطلب فوق چیست؟

این است که روایات توقّف:

۱- به قول مطلق فرموده: قف عند الشّبّه، که قابل صدق بر هر فردی از افراد شبّه است.

۲- و به نحو عموم فرموده: الوقوف عند الشّبّهات خیر من الاقتحام، که این عموم نیز شامل تمام افراد شبّه می شود اعم از شبّهات اعتقادیّه، موضوعیّه، حکمیّه تحریمیّه و حکمیّه جوییه.

در حالی که روایات براءت بعد الفحص و الیأس به شبّهات حکمیّه تحریمیّه اختصاص دارند و لذا اخصّ از آنها هستند حال در ما نحن فیہ که اخبار براءت خاصّ اند (مراد روایت عبد الله بن سنان است) بر روایات توقّف که عام اند مقدم می شوند. در نتیجه: لازم است که اخبار توقّف را به وسیله روایت مزبور که اخصّ از آنهاست تخصیص داد و بدین ترتیب مطلوب را که حکم به براءت است، ثابت نمود.

پاسخ شیخ از جواب مزبور چیست؟

این است که:

اولا: این گونه نیست که اخبار براءت اخصّ از روایات توقّف باشند تا بر آنها مقدم گردند، بلکه مسئله به عکس است و نسبت اخبار براءت به ادلّه توقّف مثل اصل است به دلیل لذا اگر ادلّه توقّف را تمام بدانیم با وجود آنها جایی برای تمسّک به اخبار

برائت باقی نمی ماند.

ثانیا: تقدّم خاصّ بر عام از باب جمع عرفی و به حکم بناء عقلاء، فرع بر وقوع معارضه میان دو دلیل است، و حال آنکه نسبت به اکثر اخبار برائت و بلکه ادلّه برائت تعارضی در کار نیست بلکه اخبار توقّف بر آنها وارد شده و موضوعشان را نابود می کنند.

ص: ۲۶۲

یعنی: در دلیل وارد و مورد یا حاکم و محکوم سخن از نسبت سنجی و عموم و خصوص بودن میان آنها نمی باشد، بلکه دلیل وارد اگر عام هم باشد باز مقدم بر دلیل مورد است.

پس تکلیف حدیث (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی ...) چه می شود؟

مورد این حدیث تنها شبهه حکمیّه تحریمیّه است و حال آنکه اخبار توقف هم شامل شبهه حکمیّه تحریمیّه می شود و هم شامل سایر موارد شبهه از قبیل موضوعیه و حکمیّه وجوبیه. پس: خبر مذکور اخصّ از اخبار توقف می شود و در تعارض با آنها نیست ولی درعین حال می گوییم:

اگر این خبر خاصّ باشد و اخبار توقّف عام، لکن احکام عام و خاص جهت مقدم نمودن حدیث مزبور بر اخبار توقف میان این ها جاری نمی شود، چرا؟

زیرا برخی از موارد شبهه حکمیّه تحریمیّه هستند که مشمول حدیث (کل شیء مطلق) نمی شوند ولی مشمول اخبار توقف می باشند و آن شبهه حکمیّه تحریمیّه ای است که منشأ آن تعارض نصّین باشد و نه فقدان نصّ، چرا؟ زیرا لفظ (کل شیء مطلق ...) تنها بر مورد فقدان نصّ انطباق دارد بدین خاطر نمی توان اخبار توقف را اعم از این حدیث دانست و حدیث مزبور را خاص. چه آنکه اصلاً حدیث مزبور شامل مورد مذکور نمی شود تا اینکه اخبار توقّف به اعتبار شمولشان نسبت به این مورد و غیر آن اعم فرض شوند.

حاصل کلام و نتیجه مطالب فوق چیست؟

این است که: عمومیت اخبار توقّف نسب و اضافی است و در چنین مواردی حکم عام و خاصّ جاری نمی شود و لذا:

اولاً: در مورد شبهه حکمیّه تحریمیّه ای که منشأ آن تعارض نصّین باشد، باید به اخبار توقف عمل نمود یعنی باید در آن توقف و احتیاط کرد.

ثانیاً: پس از لزوم توقف در این مورد در مورد فقدان نصّ نیز الزاماً باید به احتیاط و اخبار توقّف عمل کرد، چرا؟ زیرا:

۱- کسی که در شبهه تحریمیّه حکمیّه ای که منشأ شبهه در آن تعارض نصّین باشد به توقّف عمل کرده، در فقدان نصّ هم آن را دلیل قرار داده است.

۲- و کسی که در فقدان نصّ به براءت عمل کرده در تعارض نصّین هم آن را مدرک قرار داده است.

پس: اجماع مرگب بر عدم جواز تفصیل منعقد می باشد، و لذا در مورد بحث یعنی شبهه تحریمیّه توقّف لازم است.

مراد از عبارت (مع ان جمیع موارد الشبهه التي امر فيها الخ) چیست؟

اشاره به دومین جواب کرده می گوید:

اساساً نسبت میان اخبار توقف و حدیث (کل شیء مطلق) تباین می باشد، چرا که تمام موارد شبهه ای که در آنها امر به توقف آمده، عنوان محتمل الحرمة را دارد که بر اساس این اخبار حکمشان توقف است در حالی که به نصّ (کلی شیء مطلق)، حکم موردی که عنوان مذکور بر آن منطبق باشد اباحه و براءة است.

پس: بین اخبار توقف و حدیث مزبور تباین کلی است، چون اخبار مزبور ارتکاب محتمل الحرمة را مورد نهی قرار داده اند، لکن خبر مذکور حکم به اباحه و جواز آن کرده است.

عبارت اخراجی مطلب اخیر چیست؟

این است که: در تمام موارد شبهه که ما امر به توقف شده ایم، اعم از اعتقادیه، حکمیّه، وجوبیه و تحریمیّه می توانیم شبهه تحریمیّه درست کنیم تا مشمول حدیث (کل شیء مطلق)، قرار گرفته و نتیجه اخصّ از اخبار توقف نباشد، بلکه مساوی و مباین با آن باشد.

در تبیین مطلب مذکور مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- در مورد استعمال دخانیات می گوئیم: این عملی است مشتبّه الحرمة.

۲- در مورد شبهه وجوبیه می گوئیم حکم به براءة و فتوی به اباحه محتمل التحريم است.

۳- در مورد شبهات اعتقادیه می گوئیم این اعتقاد قلبی فعلی است که مشتبّه الحرمة است.

مراد از (فتأمل) در عبارت (بالإجماع المركب فتأمل....) چیست؟

۱- شاید اشاره باشد به اینکه اجماع مرکب مسلّم نیست، چه آنکه کسانی هستند که در مورد فقدان نصّ قائل به براءة اند، لکن در جایی که منشأ شبهه تعارض نصّین است، توقف است.

۲- و شاید اشاره باشد به اینکه در مورد فقدان نصّ، بالإجماع می توان براءة را جاری نمود و دلیلش هم، همین روایت جناب صدوق است.

حال هر کس که در مورد فقدان نصّ قائل به براءة شده در تعارض نصّین نیز به آن قائل است، ناگزیر اجماع مرکب مقتضی است که در مورد مزبور هم به براءة عمل کند.

مراد از (فتأمل) در پایان متن چیست؟

شاید اشاره به این باشد که در شبهات اعتقادیّه و وجوبیه احتمال حرمت معنا ندارد، زیرا اگر منظور اعتقاد و حکم نسبت به

واقع و نفس الامر باشد، احدی به آن قائل نیست تا اینکه احتمال حرمت بیاید.

و اگر منظور اعتقاد و حکم به حسب ظاهر است، بر اساس ادله معتبره ظاهریه که این محتمل التحريم نیست، بلکه قطع به عدم عقاب داریم.

بنابراین پاسخ سوم خود ما (شیخ) نیز ناتمام است، پس همان جواب اول بهتر است.

ص: ۲۶۴

متن: الثالثه: ما دلّ على وجوب الاحتياط و هي كثيره:

منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال «بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد» فقلت: إنّ بعض أصحابنا سألتني عن ذلك، فلم أدر ما عليه. قال «إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا عنه و تعلموا»(١).

و منها: موثقه عبد الله بن وضّاح - على الأقوى - قال:

كُتبت الى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و يستر عنّا الشمس و يرتفع فوق الجبل حمره و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فاصلّى حينئذ و افطر ان كنت صائما أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السّلام: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك»(٢). فإنّ الظاهر أنّ قوله عليه السّلام «و تأخذ» بيان لمناط الحكم، كما في قولك للمخاطب «أرى لك أن توفّي دينك و تخلّص نفسك»، فتدلّ - على لزوم الاحتياط مطلقا.

و منها: ما عن أمالي المفيد الثاني ولد الشيخ - بسند كالصحيح - عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السّلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السّلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»(٣).

و ليس في السند إلّا عليّ بن محمّد الكاتب الذي يروى عنه المفيد.

و منها: ما عن خطّ الشهيد رحمه الله في حديث طويل عن عنوان البصرى عن أبي عبد الله عليه السّلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، و اياك أن تسألهم تعنّتا و تجربه، و اياك أن تعمل برأيك شىء، و خذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد إليه سبيلا، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبته للناس»(٤).

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه الله و حكى عن الفريقين من قوله:

«دع ما يرييك إلى ما لا يرييك، فإنّك لن تجد فقد شىء تركته لله عزّ و جلّ»(٥).

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه الله أيضا من قوله عليه السّلام:

ص: ٢٦٥

١-؟

٢- وسائل الشيعه: ج ٣ ص ١٢٩ ب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٤.

٣- أمالي الطوسي: ج ١ ص ١٠٩.

٤- وسائل الشيعه: ج ١٨ ص ١٢٧ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٥٤.

٥- ذكرى الشيعه: ص ١٣٨ س ١٦، مع حذف ذيل الحديث و أرسله الكراچكى كاملا بألفاظه في كنز الفوائد: ج ١ ص ٣٥١، و حكاه عن الفريقين في الحدائق: ج ١ ص ٧٦.

«لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطه لدينك» (۱).

و منها: ما أرسل أيضا عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط» (۲).

ترجمه:

(طائفه سوم از اخبار داله بر توقف)

روایاتی هستند که بر وجوب احتیاط دلالت دارند، در حالی که (تعدادشان) بسیار است از جمله: روایت عبد الرحمن بن حجاج است که می گوید:

از حضرت ابو الحسن (امام موسی کاظم)، راجع به دو مردی که در حالت احرام صیدی را شکار کردند، پرسیدم که: آیا جزاء و کفاره میان این دو مشترک است و یا بر هریک از این دو کفاره ای علی حده است؟

امام فرمودند:

بلکه بر هریک از آن دو واجب است که جزاء و کفاره صید را جداگانه بدهند.

عرض کردم:

برخی از دوستان راجع به حکم این مسئله از من پرسیدند و حال آنکه نمی دانستم در جواب چه بگویم حضرت فرمودند:

هرگاه به مثل این سؤال مبتلا شدید و حکمش را ندانستید، پس بر شما لازم است احتیاط کنید،

تا اینکه پرسید و به آن علم پیدا نمایید و از جمله:

روایت عبد الله بن وضاح است که علی الاقوی موثقه است: او می گوید:

محضر عبد صالح، امام موسی بن جعفر نوشتم:

قرص آفتاب از نظر ما ناپدید شده و تاریکی شب روی آورده و بلندی شب رو به ازدیاد گذاشته و قرص خورشید و نورش به کلی از ما مستور گشته، و تنها سرخی آن بر بالای کوه نمایان است، مؤذن ها شروع به اذان کرده اند، آیا در این هنگام می توانم نماز بخوانم و یا اگر روزه دارم افطار کنم و یا باید صبر کنم تا سرخی بالای کوه زائل شود؟

امام مرقوم فرمودند: رأی من برای شما این است که منتظر بوده تا سرخی زائل گردد و در دینت به احتیاط اخذ نما.

ظاهر کلام حضرت علیه السلام یعنی (و تأخذ....)، بیان ملاک و مناط حکم (یعنی: لزوم صبر تا زوال حمره)

١- ذكرى الشيعة: ص ١٣٨ س ١٨.

٢- أرسله البحراني في الحقائق: ج ١ ص ٧٦.

است (پس علت آن وجوب احتیاط است) چنانچه وقتی شما به مخاطب خود می‌گویید: رأی من درباره تو این است که بدهی خود را داده و نفس خود را رها کنی، معنایش این است که پرداخت بدهی واجب و لازم است. پس (حدیث شریف) دلالت بر لزوم احتیاط به طور مطلق دارد چه در مورد سؤال و چه در موارد دیگر شبهه.

و از جمله این روایات: خبری است از مفید ثانی، فرزند شیخ طوسی (قدس سرهما) در امالی به سندی که در حکم صحیح است و از امام رضا علیه السلام نقل نموده:

ایشان می‌گوید: امام علی علیه السلام به کمیل بن زیاد فرمودند:

برادر تو دین تو می‌باشد، پس تا آنجا که می‌توانی برای آن احتیاط کن در سند این حدیث تنها علی بن محمد نویسنده و کاتب است که مرحوم مفید از او نقل نموده و از جمله روایات:

روایتی است به خط شهید اول رحمه الله در ضمن حدیثی طولانی از عنوان بصری از ابی عبد الله علیه السلام که در این حدیث شریف می‌فرمایند:

آنچه را نمی‌دانی از دانایان سؤال کن، بر حذر باش که از ایشان مطلبی را به خاطر آزمایش و یا گرفتار کردن (شان) بپرسی، از عمل نمودن به رأی خود اجتناب کن و در تمام امور احتیاط را مراعات کرده و حتی الامکان به آن عمل نما و از فتوا دادن بدون علم فرار کن، همان طور که از شیر درنده فرار می‌نمایی و هرگز گردن خود را آستانه برای مردم قرار مده.

و از جمله روایات:

روایت مرسله ای است منقول از جناب شهید اول رحمه الله، که از دو طائفه یعنی: شیعه و سنی حکایت شده و آن این است که امام علیه السلام فرمودند:

آنچه مورد شک و تردید است واگذار و به سراغ امری که مشکوک نیست برو، زیرا امری را که برای خدای عزّ و جلّ ترک می‌کنی، هرگز فقدانش را نخواهی دید و از جمله روایات:

حدیث مرسله ای است منقول از شهید اول و آن فرموده امام علیه السلام است که:

برای تو است که به قطع و یقین بنگری و در دینت احتیاط نمایی.

و از جمله روایات: حدیث مرسله دیگری است منقول از شهید اول از ائمه علیهم السلام که فرموده اند: هرگز کسی که طریق احتیاط را بپیماید از طریق مستقیم منحرف نمی‌گردد.

حاصل مطلب در این مبحث چیست؟

بررسی سومین دسته از روایاتی است که اخباریین جهت اثبات وجوب احتیاط به آنها تمسّیک نموده و از آنها به احادیث احتیاط تعبیر می شود، برداشت حضرات از این احادیث این است که:

از سوی ائمه علیهم السّلام در موارد شبهه ما امر به احتیاط شده ایم.

امر ظهور در وجوب دارد.

در نتیجه: احتیاط واجب است.

پس می گویند:

احتیاط واجب است.

احتیاط به دوری جستن از مشته است.

در نتیجه: احتیاط و دوری جستن از مشته واجب است و هذا هو المطلوب.

این همه آن چیزی است که حضرات اخباری در صدد اثبات آن اند، و لذا ما تنها به پاسخ های شیخ از استدلال و تمسّیک اخباریها به این روایات می پردازیم.

محل شاهد در صحیحہ عبد الرّحمن بن حجاج چیست؟

فراز (إذا اصبتُم بمثل هذا و لم تدرُوا فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألُوا و تعلموا) می باشد که:

در آن امر به احتیاط شده است.

امر به احتیاط در امور مجهول و مشته شده است.

امر ظهور در وجوب دارد.

پس: احتیاط عند الشبهه واجب است.

قبل از پاسخ شیخ به استدلال مزبور مقدمه بفرمایید شک بطور کلی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- گاهی شك ما در اصل تکلیف است یعنی: اصلاً نمی دانیم که آیا نسبت به فلان واقعه و حادثه وجوبی و یا ... در اسلام هست و یا نه؟ که این را شبهه بدویّه می نامند.

۲- و گاهی شك ما در مکلف به (یعنی: متعلق تکلیف) است، با علم اجمالی به اصل تکلیف یعنی:

می دانیم که نسبت به فلان واقعه وجوب و یا حرمتی وجود دارد و لکن نمی دانم که آیا حکم مزبور به این واقعه تعلق گرفته و یا به آن دیگری.

به عبارت دیگر نمی دانم کدام موضوع و یا واقعه متعلق حکم اسلام واقع شده است.

ص: ۲۶۸

آنجا که شک ما در مکلف به است خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- گاهی دوران بین المتباینین است یعنی میان دو طرف شبهه هیچ گونه قدر جامعی وجود ندارد و نسبت به هم متباین اند فی المثل:

۱- نمی دانم که آیا وجوب به ظهر تعلق گرفته و یا به جمعه.

۲- یا نمی دانم که آیا حرمت به غضب تعلق گرفته و یا سرقت.

۳- و گاهی دوران بین اقل و اکثر است یعنی یک قدر مشترکی که همان اقل باشد در طرفین شبهه وجود دارد.

حال اگر اقل واجب باشد که اقل وجود دارد و اگر اکثر (در واقع) واجب باشد، باز اقل در ضمن اکثر وجود دارد.

دوران میان اقل و اکثر خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- گاهی اقل و اکثر استقلالی است. یعنی: هر یک از اقل و اکثر بطور مستقل واجب است و این در مواردی است که اگر در واقع اقل واجب باشد که با اتیان آن (اقل)، مطلوب حاصل می شود و اگر در واقع اکثر واجب باشد و ما اقل را اتیان کنیم به همان نسبت برائت ذمه حاصل شده و دارای اثر است فی المثل شما مردّد می شوی که آیا به پدرت ۵۰۰ تومان بدهکاری و یا ۱۰۰۰ تومان در اینجا:

اگر در واقع پرداخت اکثر یعنی ۱۰۰۰ تومان واجب باشد و شما ۵۰۰ تومان را که اقل است پرداخت نمایی، به همان نسبت ۵۰۰ تومان قرض خود را اداء کرده ای نه بیشتر، و هکذا در فرائض.

۲- و گاهی اقل و اکثر ارتباطی است.

یعنی: اقل فاقد استقلال بوده، بلکه مرتبط به اکثر است و در حقیقت یک واحد به هم پیوسته اند و این در مواردی است که اگر فی الواقع اکثر واجب باشد و شما اقل را اتیان کنی، گویا هیچ کاری انجام نداده ای، به عبارت دیگر اتیان به اقل ارزشی ندارد.

فی المثل: شما شک داری که آیا نماز با سوره واجب است و یا بی سوره، در اینجا اگر شما نماز بدون سوره بخوانی و در واقع نماز با سوره واجب باشد، نماز شما فاقد ارزش است.

و الجواب أما عن «الصحيحه»، فبعدم الدلاله، لأن المشار إليه في قوله عليه السّلام: «بمثل هذا» إما نفس واقعه الصيد، وإما أن يكون السؤال عن حكمها.

و على الأوّل: فان جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أنّ وجوب نصف الجزاء على كلّ واحد متيقن و يشك في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المرّد بين الأقلّ و الأكثر، و قضاء الفوائت المرّدده. و الاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق، لأنّه شك في الوجوب. و على تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الروايه و أمثاله ممّا ثبت التكليف فيه في الجملة، لأجل هذه الصحيحه و غيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهه مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

و إن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلّق التكليف، و هو المكلف به، لكون الأقلّ على تقدير وجوب الأ-كثر غير واجب بالاستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاه، و الاحتياط هنا و ان كان مذهب جماعه من المجتهدين أيضاً، إلا أنّ ما نحن فيه من الشبهه الحكميه التحريميه ليس مثلاً لمورد الروايه، لأنّ الشكّ فيه في أصل التكليف.

هذا مع أنّ ظاهر الروايه التمكّن من استعمال حكم واقعه بالسؤال و التعلّم فيما بعد. و لا مضايقه عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعه الشخصيه حتّى تعلم المسأله لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر: أنّه إن كان المشار إليه ب «هذا» هو السؤال عن حكم الواقعه- كما هو الثاني من شقّي الترديد- فان اريد بالاحتياط فيه الافتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه، و إن اريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتّى بالاحتياط فكذلك.

و أمّا عن «الموثقه»: فبأنّ ظاهرها الاستحباب. و الظاهر أنّ مراده الاحتياط من حيث الشبهه الموضوعيه، لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمره المرتفعه أماره عليها، لأنّ إرادته الاحتياط في الشبهه الحكميه بعيده عن منصب الامام عليه السّلام لأنّه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله. و لا-ريب أنّ الانتظار مع الشكّ في الاستتار واجب، لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعده الاشتغال بالصلاه. فالمخاطب بالأخذ بالحائظه هو الشاكّ في براهه ذمّته عن الصوم و الصلاه، و يتعدّى منه إلى كلّ شاكّ في براهه ذمّته عمّا يجب عليه يقيناً، لا- مطلق الشاكّ، لأنّ الشاكّ في الموضوع الخارجيّ مع عدم تيقّن التكليف لا- يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريين أيضاً. و هذا كلّه على تقدير القول بكفايه استتار القرص في الغروب و كون الحمره غير الحمره المشرقيه.

پاسخ شیخ از دسته سوم اخبار داله بر توقف

۱- اما پاسخ از صحیحه:

به عدم دلالت این روایات بر وجوب توقّف است، چون که مشارالیه در کلام امام علیه السّلام یعنی: (بمثل هذا)، یا همان واقعه ای است که سائل سؤال کرده، یعنی: حادثه صید، و یا حکم آن بوده که سائل مورد پرسش قرار داده است.

الف: بنا بر فرض اوّل: اگر مورد صحیحه را از قبیل شکّ در تکلیف قرار دهیم، به این معنا که وجوب نصف کفاره بر هر یک متیقّن بوده و شکّ در لزوم نصف دیگر بر آنهاست مورد سؤال در این فرض، از قبیل وجوب اداء دین است که مردّد میان اقل و اکثر است و یا مثل قضاء نمازهای فوت شده است که مردّد میان کما و زیاد است.

در این سنخ از موارد به اتفاق مجتهدین و اصولیین احتیاط لازم نیست، چرا که شکّ در وجوب بوده و بدین ترتیب شبهه وجوبیه است.

و به فرض آنکه در این موارد و امثال آن یعنی: مواضعی که اجمالا تکلیفی در آن ثابت است به واسطه این صحیحه و یا غیر آن احتیاط را واجب بدانیم و لکن مورد سخن ما یعنی: شبهه تحریمیّه (همچون شرب توتون) مثل مورد روایت نمی باشد، زیرا در محل کلام اصلا تکلیفی ثابت نمی باشد.

ب: و اگر مورد صحیحه را از قبیل شکّ در متعلّق تکلیف یعنی مکلف به قرار دهیم به خاطر اینکه اقل به فرض وجوب اکثر وجوب مستقلّی ندارد و بلکه نظیر وجود سلام در نماز می باشد، و اگرچه (در این فرض) وجوب احتیاط رأی و نظر برخی از مجتهدین مثل اخباریهاست لکن ما نحن فیه یعنی: شبهه حکمیّه تحریمیّه، مثل مورد روایت نیست، زیرا شکّ در محل بحث نسبت به اصل تکلیف است، علاوه بر اینکه ظاهر روایت (بیانگر) توانایی سائل بر استعمال حکم واقعه به واسطه سؤال کردن و فراگرفتن است، و در چنین موردی هیچ مضایقه ای از قول به وجوب احتیاط تا فراگرفتن مسئله وجود ندارد و توقف و احتیاط مستحسن، بلکه لازم است.

و از شرحی که داده شد، روشن می شود که اگر مشارالیه (هذا)، سؤال از حکم واقعه باشد، چنانچه شقّ دوم تردید همین بود، اگر مراد از احتیاط در حکم، فتوی دادن به آن باشد، نفعی در ما نحن فیه (یعنی: مورد بحث) ندارد، و اگر مراد از احتیاط اجتناب از اصل فتوی دادن در شبهه باشد، حتّی از فتوای به احتیاط باز نافع در مورد بحث نمی باشد.

این است که: ظاهر موثقه (به قرینه کلمه اری لک ان تنتظر)، استحباب (احتیاط) است، و به حسب ظاهر مراد امام علیه السلام در این حدیث، به دلیل عدم استتار کامل قرص خورشید، در حالی که سرخی مرتفع بالای کوهها و پهنای آسمان علامت آن (عدم استتار کامل است) احتیاط در شبهه موضوعیه است، زیرا (دستور بر) احتیاط در شبهات حکمیه از منصب امام علیه السلام بعید است، چرا که حضرتش جاهل به حکم را بر جهل و نادانی تقریر و تثبیت نمی فرماید (و لذا می توان گفت: مورد حدیث در جایی بوده که سائل در استتار قرص شک داشته، یعنی علم به دخول شب برایش حاصل نبوده)، و بالاتر دید در چنین موردی (احتیاط و) انتظار واجب است، زیرا مقتضای استصحاب عدم لیل و اشتغال یقینی به روزه و قاعده اشتغال به نماز تماما همین است.

پس (در حدیث شریف)، مخاطب به احتیاط، همان شک کننده در برائت ذمه اش از روزه و نماز است، (که حکمش لزوم احتیاط و مراعات قاعده اشتغال است) سپس این حکم از مورد حدیث به هرکسی که اشتغالش به تکلیف، یقینی و برائتش از آن مشکوک بوده سرایت داده می شود، نه به مطلق شاک، چه آنکه شاک در موضوع خارجی با عدم علمش به تکلیف، احتیاط بر او واجب نیست و اخباری و اصولی در این حکم اتفاق دارند.

این تقریر (که تا بدینجا شد) تمامش مبتنی بر قول به کفایت استتار قرص در (تحقق) غروب است و اینکه مراد از حمره در (حدیث) غیر از حمره مشرقیه یعنی حمره مغربیه باشد.

مقدمه بفرمایید مراد از عبارت (اما نفس واقعه الصيد) چیست؟

این است که: مورد سؤال صرفاً واقعه صید بوده است و نه هر موضوعی که مجهول الحکم است.

ادله و اصول داله بر لزوم احتیاط در صحیحه چیست؟

۱- اینکه مکلف قبل از حصول شک قاطع بود بر اینکه شب داخل نشده و روز حاصل است حال در ظرف شک نیز استصحاب عدم دخول لیل و بقاء نهار وی را ملزم به این می کند که شب را غیر دخل و روز را مستمر بدانند.

۲- اینکه اشتغال ذمه اش به روز یقینی و قطعی است و لذا اگر در حین شک افطار نماید جواب این اشغال را نداده و یقین به فراغ ذمه پیدا نمی کند. پس قاعده اشتغال ذمه به روزه مقتضی است که احتیاط و صبر نماید.

۳- ذمه او به نماز قطعاً مشغول است، و لذا اگر در زمان شک، به نماز مغرب بایستند برای او محرز نیست که ذمه اش از اشتغال قطعی به نماز مغرب فارغ شده و یا اینکه همچنان باقی است.

حال چون قاعده اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی است و بلا تردید فراغ یقینی به صبر و انتظار و علم به دخول شب حاصل می شود، پس احتیاط و انتظار واجب است.

با توجه به ادله لزوم احتیاط در صحیحه چه کسی واقعا مکلف به احتیاط است؟

کسی که اشتغالش به تکلیف قطعی و فراغش از آن احتمالی و شکی است، البته می توان از این مورد تعدی کرده و هر کس را که شک در فراغ ذمه اش باشد، موظف به احتیاط نمود، و لو در موردی که هم زمان با شک مزبور، در موضوع نیز شک داشته باشد اما مطلق شاک را و لو اینکه شکش از قبیل شک مذکور نبوده باشد و ادله ای هم بر لزوم احتیاط در آن اقامه نشده باشد، نمی توان موظف به احتیاطش نمود.

بلکه باید گفت در قسم اول از شبهه موضوعیه (که به دو نحو ممکن است پیش بیاید) خود اخباریها نیز احتیاط را واجب نمی دانند.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که مورد حدیث لزوم احتیاط در شک در فراغ ذمه است و محل بحث شبهه بدوی و آنجایی است که اشتغال ذمه به تکلیف رأساً مجهول و مشکوک است و لذا نمی توان به حدیث مزبور تمسک کرده و وجوب احتیاط را در آن اثبات نمود.

حال بفرمایید نظر و رأی اصولی ها در باب شک در تکلیف، و شک در باب مکلف به و دوران بین المتباینین و در شک در باب مکلف به دورانیین اول و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

۱- در باب شك در تكليف نوعا برائتي شده اند، كه ادله آنها مورد بررسی قرار گرفت.

۲- در باب شك در مكلف به و دوران بين المتباينين نوعا احتياطي شده اند، كه ادله آنها در جای خود مورد بررسی واقع خواهد شد.

۳- در باب شك در مكلف به میان اقل و اكثر استقلالی، نوعا می گویند:

اقلّ كه قدر متیقّن است واجب و در ما زاد كه مشكوك است، اصل برائت را جاری می كنیم كه ادله این نیز بررسی خواهد شد.

۴- و در باب شك در مكلف به و در دوران میان اقلّ و اكثر ارتباطی نوعا می گویند:

باید احتیاط کرده و به جانب اقلّ اكتفا نکرد، بلکه باید جانب اكثر را گرفت، كه البته ادله این نیز بررسی خواهد شد.

حال با توجه به مقدماتی كه گذشت پاسخ شیخ به صحیحه مزبور چیست؟

می فرماید: اینكه امام علیه السلام فرمود: (إذا اصبتم بمثل هذا)، در مشارالیه هذا دو احتمال وجود دارد:

۱- اینكه مشارالیه آن، همان واقعه ای باشد كه مورد روایت باشد، یعنی: هرگاه به مثل این عمل كه صید باشد مبتلا شدید

۲- اینكه مشارالیه آن همان سؤال از حكم واقعه باشد، یعنی: مادامی كه برخورد می كنید به سؤال از حكم این واقعه و امثال آن و حكم را نمی دانید، پس احتیاط بر شما واجب است.

كداميك از دو احتمال به ظاهر حدیث نزدیکتر است؟

احتمال دوّم، و لکن هر دو احتمال می رود و باید مورد بررسی قرار بگیرند.

آیا مورد روایت از قبیل شك در اصل تكليف است؟

خیر، زیرا به اصل كفاره علم و یقین وجود دارد.

آیا مورد صحیحه از قبیل دوران بین المتباينين است؟

خیر، چون علی کلّ حال نصف كفاره بر هر يك از قدر متیقّن است و ما زاد بر آن مشكوك پس یا باید گفت یا از قبیل اقلّ و اكثر استقلالی است و یا از قبیل اقلّ و اكثر ارتباطی.

حال:

۱- اگر مورد روایت را از باب اقلّ و اکثر استقلالی قرار دهیم، قطعاً نصف جزاء بر هر یک واجب است و لکن نصف دیگر مشکوک است یعنی نمی دانیم که واجب است، یا نه؟

در مورد اخیر چه باید گفت:

می فرماید:

ص: ۲۷۴

اولاً: در این گونه موارد بالاجماع، احتیاط واجب نمی باشد حتی اخباری ها نیز قائل به احتیاط در اینجا نیستند، چرا که مسئله از شبهات وجوبیه است.

ثانیاً: سلّمنا که به حکم صحیح مزبور و یا احادیث دیگر، در این گونه موارد احتیاط واجب باشد این دلیل نمی شود که در ما نحن فیه (یعنی شبهه تحریمیّه)، نیز بعد الفحص و الیأس، احتیاط واجب باشد چون قیاس مع الفارق است. چرا؟ زیرا در مورد حدیث به صورت فی الجمله، اگرچه نسبت به اقل، تکلیفی ثابت است و حال آنکه در ما نحن فیه. شک در اصل ثبوت تکلیف است.

پس: اگر در مواردی که فی الجمله تکلیف وجود دارد احتیاط واجب باشد، چه دلیلی دارد که در موارد شک بدوی نیز احتیاط واجب باشد، و لذا قیاس مع الفارق است.

۲- و اگر مورد روایت را از باب اقل و اکثر ارتباطی قرار دهیم که نوعاً علماء در این مورد احتیاطی هستند می گوئیم:

باز هم در اینجا یک قیاس مع الفارق صورت گرفته است، چون که اگر در موارد اقل و اکثر ارتباطی که به اصل تکلیف علم اجمالی داریم احتیاط واجب باشد چه دلیلی دارد بر اینکه در موارد شک در اصل تکلیف تحریمی نیز احتیاط واجب باشد؟

اگر گفته شود مورد حدیث در جایی است که شخص متمکن از استعمال و طلب علم از امام است چون که فرمودند: فعلیکم الاحتیاط حتّی تسألوا و تعلموا، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: بله ولی ما نحن فیه و مورد بحث ما در موارد عدم تمکن است.

می گوئیم: اگر در مقام تمکن از سؤال و طلب العلم، احتیاط واجب باشد چه دلیلی است بر اینکه در موارد عدم تمکن و بعد الفحص و الیأس نیز احتیاط واجب باشد.

پس: بنا بر احتمال اول، این صحیح از آنچه ما در صدد اثبات آن هستیم بیگانه است.

مورد حدیث بنا بر احتمال دوم که مشارالیه (هذا)، سؤال از حکم باشد می تواند مثبت نظر اخباری باشد؟

می پرسیم اینکه امام علیه السلام فرمود: فعلیکم الاحتیاط، مراد چیست؟

اگر مراد این باشد که به وجوب احتیاط ظاهری فتوی دهید تا اینکه سؤال کنید و بدانید، می گوئیم: این مثبت نظر شما اخباریها نیست. چرا؟ زیرا:

اگر در موارد تمکن از استعمال که مورد روایت است فتوی به احتیاط لازم باشد چه دلیلی است بر اینکه در ما نحن فیه که در موارد عدم تمکن است فتوی به احتیاط نیز واجب باشد.

و اگر مراد امام علیه السلام این باشد که احتیاط کنید، یعنی: توقف کرده و فتوی ندهید، نه به حکم واقعی و نه

به حکم ظاهری می‌گوییم: وجوب توقف در موارد تمکن از استعمال که مورد حدیث باشد دلیل آن نمی‌شود که در موارد فحص و یأس و عدم تمکن نیز که ما نحن فیه است، احتیاط و توقّف واجب باشد.

پس: حدیث مذکور از مورد بحث ما اجنبی است و مثبت نظر اخباری نیست.

مراد از عبارت (علی الاقوی) در موثقه عبد الله بن وضّاح چیست؟

کلمه مزبور ناظر به موثقه است یعنی اقوی این است که حدیث مزبور موثقه است چرا که جماعتی از اهل فن و راویان خبره این حدیث را توثیق نموده‌اند.

مراد از عبارت (و یزید اللیل ارتفاعا...) چیست؟

به معنای این است که شب از افق بالا آمده و روشنایی از افق غروب کرده است.

مراد از (مناط) و (حکم) در عبارت (بیان مناط الحکم...) چیست؟

مراد از (مناط) علّت است و مراد از (حکم) لزوم انتظار است.

مراد از عبارت (لزوم الاحتیاط مطلقا...) چیست؟

این است که: به مقتضای اینکه علّت تعمیم در حکم می‌دهد پس در مطلق شبهه باید در دین احتیاط کرد، چه در مورد سؤال و چه در غیر آن. چرا؟

زیرا آن گونه که گفته شد امام علیه السلام مناط و علّت لزوم صبر را، وجوب احتیاط در دین معرفی نمودند.

بنابراین لزوم آن اختصاص به مورد سؤال نداشته و بلکه در تمام مورد جهل و شبهه جاری است.

قبل از پاسخ شیخ به موثقه ابن وضّاح اجمالا بفرمایید چند نوع حمره در افق متصوّر است؟

چهار نوع:

۱- حمره مشرقیه، و آن سرخی است که در ناحیه مشرق و قبل از طلوع شمس در افق ظاهر می‌شود که آخر وقت فضیلت صبح است.

۲- حمره مشرقیه و آن سرخی است که پس از غروب شمس در طرف مشرق و در افق نمایان می‌شود، رفته رفته بالا آمده تا به بالای سر نمازگزار می‌رسد، سپس در صفحه آسمان پهن و پراکنده شده، زوال می‌یابد مقدار زمانی این حمره از ابتدای غروب آفتاب تا این حالت زوال حدوداً ۱۸ دقیقه می‌باشد، این امر معیار در مغرب شرعی، دخول وقت نماز و افطار است.

۳- حمزه مغربیه، که در ناحیه مشرق، هنگام غروب آفتاب در افق پیدا می شود، لکن مردد است میان آن حمزه مشرقیه شماره دو و میان حمزه ای که از تابش خورشید بر کوههای طرف مشرق به وجود می آید و این زمانی است که قرص استتار کامل پیدا نکرده است.

۴- حمزه مغربیه ای که در جانب مغرب در افق نمایان می شود و نام آن شفق احمر است رفته رفته

ص: ۲۷۶

می رود تا به صفره می رسد که از آن به شفق اصغر تعبیر می کنند.

با حفظ مطالب فوق، غروب عرفی چیست؟

استتار قرص خورشید است همراه با شعاع آن از بالای بلندیها همچون کوههای طرف مشرق.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در این است که آن غروب شرعی که مجوّز دخول در نماز و افطار روزه است، آیا مثل غروب عرفی به استتار قرص شمس حاصل می شود و یا به زوال حمرة مشرقیه حاصل می شود که تقریباً ۱۸ دقیقه تأخیر دارد؟

نظرات پیرامون سؤال مزبور چیست؟

۱- عموم اهل سنت و برخی از متقدمین شیعه مثل شیخ صدوق رحمه الله، غروب شرعی را به استتار کامل خورشید می دانند.

۲- متأخرین از امامیه نوعاً غروب شرعی را به ذهاب و رفتن حمرة مشرقیه می دانند.

پاسخ شیخ به موثقه مزبور بر مبنای اوّل که غروب شرعی را به استتار کامل خورشید می دانند، چیست؟

این است که: عبارت (اری لک ان تنتظر...) در کلام امام علیه السلام ظهور در استحباب دارد.

چون که امام نفرمود: انتظار و یا نفرمود يجب الانتظار، بلکه فرمود مصلحت توست و یا به نفع توست که صبر کنی و حال آنکه اگر مسئله واجب بود، قاطعانه اعلام می شد، و لذا این گونه از تعبیرها هر جا که دیده شود، حمل بر استحباب می گردد.

ص: ۲۷۷

متن: و یحتمل بعیدا أن یراد من الحمرة المشرقیة التي لا بدّ من زوالها فی تحقّق المغرب، و تعليله حينئذ بالاحتياط و إن كان بعیدا عن منصب الإمام عليه السّلام كما لا يخفى، ألاّ أنّه یمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّه، لإيهام أنّ الوجه فی التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه، لا أنّ المغرب لا يدخل مع تحقّق الاستتار، كما أنّ قوله عليه السّلام «أرى لك» يستشّم منه رائحة الاستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقيّه، و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدلّ إلّا على رجحانه.

ترجمه:

احتمالی دیگر در معنای روایت

احتمال بعید دیگری در حدیث داده می شود که مراد از حمرة، حمرة مشرقیه ای است که در تحقّق غروب ناچاریم از زوال آن و اینکه امام علیه السّلام در شبهه حکمیّه فرمودند باید احتیاط کرد. اگرچه از منصب امام علیه السّلام بعید است، لکن در عین حال امکان دارد این تعبیر از جانب حضرت به خاطر تقيّه باشد.

یعنی: حکم به احتیاط و لزوم انتظار به خاطر این است که به توهم مخالفین (عام) بیاید که وجه در تأخیر، حصول جزم به پنهان شدن قرص و زوال احتمال عدم آن می باشد، نه اینکه مغرب با تحقّق استتار داخل نمی شود چنانکه از کلام امام علیه السّلام که فرموده اند: (اری لك) بوی استحباب می آید.

پس: شاید تعبیر به این عبارت با اینکه تأخیر در مورد سؤال واجب بوده از جهت تقيّه باشد و در چنین موقعی حکم به احتیاط در روایت صرفا دلالت بر رجحان می کند و نه بر وجوب.

ص: ۲۷۸

حاصل مطلب در عبارت (و یحتمل بعیدا ان یراد الخ) چیست؟

این است که: در خصوص موثقه مزبور قرینه داریم که باید عبارت مذکور یعنی: انتظار کشیدن حمل بر وجوب شود.

قرینه مورد ادعا چیست؟

این فراز کلام امام علیه السلام است که (و تأخذ بالحائظه لدینک).

مقدمه بفرمایید در اینجا چند نوع شبهه متصور است؟

دو نوع:

۱- اینکه شبهه از ناحیه موضوع بوده باشد. یعنی: سائل می دانسته که غروب شرعی به مجرد استتار خورشید حاصل می شود ولی به واسطه حائل شدن کوه و یا ابر و ... میان او و خورشید در استتار آن شک نموده است، و حال در اینجا است که می خواهد بداند آیا منتظر بماند و یا اقدام نماید؟

۲- اینکه شبهه از ناحیه حکم بوده باشد. یعنی سائل مردّد بوده است که آیا غروب شرعی به استتار شمس از افق حاصل می شود و یا به ذهاب حمزه مشرقیه، و لذا سؤالش از حکم بوده باشد.

نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که این فرموده امام علیه السلام که: تأخذ بالحائظه لدینک، قرینه است بر اینکه مراد احتیاط در شبهه موضوعیه باشد و نه شبهه حکمیه. چرا؟

زیرا اگر سؤال کننده شبهه در حکم داشت بر امام لازم بود که رفع شبهه نماید و حکم واقعی را بیان بفرماید، نه اینکه بفرماید احتیاط کن و او را در جهالت باقی نگه بدارد. پس شبهه موضوعیه است.

حال دلیل شیخ بر اینکه احتیاط در این شبهه واجب است، چیست؟

این است که:

۱- استصحاب عدم لیل و استصحاب اشتغال به صوم که هر دو قابل جریان است.

۲- قاعده اشتغال هم می گوید: اشتغال یقینی برائت یقینی می طلبد بنابراین باید صبر کنی تا یقین به دخول وقت حاصل کنی.

در نتیجه: نماز درست و روزه ات مجزی باشد.

حاصل مطالب مذکور چیست؟

این است که مخاطب به این خطاب اخذ به احتیاط، انسانی است که یقین به اشتغال ذمه دارد و لکن در برائت از آن شک دارد.

ص: ۲۷۹

۱- حال: اگر در شبهات موضوعیه این چنین که علم به اشتغال ذمه و شک در فراغ دارد به حکم، استصحابات مذکوره، احتیاط واجب باشد، چه دلیلی است بر اینکه در مطلق شبهات موضوعیه، و لو در شک در تکلیف نیز احتیاط واجب باشد؟

۲- از طرفی اخباری و اصولی بالاتفاق در چنین شبهاتی قائل به عدم وجوب احتیاطاند.

در نتیجه: این موثقه ربطی به ما نحن فیه ندارد.

پاسخ شیخ به موثقه مزبور بر مبنای دوم که غروب شرعی را به ذهاب حمره مشرقیه می داند چیست؟

این است که: مراد از حمره در سؤال سائل حمره مشرقیه است و حمره مشرقیه باید زائل شود و لذا بهتر بود که امام علیه السلام بفرماید: انتظار نه اینکه بفرماید، احتیاط کن.

البته این جواب با منصب امامت سازگار نیست، چرا که سؤال از شبهه حکمیّه است و جواب نیز باید بر اساس حکم واقعی باشد.

منتهی می گوئیم: تعبیرات اری لک ان تنتظر و تأخذ بالحائطه لدینک و ... در مقام تقیه است و حمل بر تقیه شده است، چرا؟

چون که اهل سنت استتار را در غروب شرعی معیار می دانند و لذا امام مستقیماً فرمود: انتظار، بلکه در شرایط تقیه، کلامی را فرمود که موهم می باشد.

یعنی: مخالفین را بدین صورت به وهم می اندازد که مراد حضرت تأخیر برای حصول قطع به قرص خورشید است، و حال آنکه مراد این نبوده است پس به تأخیر انداختن به این بهانه: در مقام تقیه مستحب است و زودتر خواندن نماز نیز جایز می باشد.

در نتیجه: وقتی حکم در اینجا مستحبی شد، بعد که امام آن را معلّل فرمودند به احتیاط کن. آن احتیاط را نیز حمل بر استحباب می کنیم، چرا که *عله المستحب*، مستحب.

و لذا حدیث مزبور بر این مبنا نیز مثبت وجوب احتیاط نمی شود و به درد اخباری نمی خورد.

متن: ١- و أما عن روايه الأمالى فبعدم دلالتها على الوجوب، للزوم إخراج أكثر موارد الشبهه، و هى الشبهه الموضوعيّه مطلقا و الحكميّه الوجوبيّه، و الحمل على الاستحباب أيضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب.

٢- و حينئذ فلا ينافى لزومه فى بعض الموارد و عدم لزومه فى بعض آخر، لأنّ تأكّد الطلب الإرشاديّ و عدمه بحسب المصلحه الموجوده فى الفعل، لأنّ الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرّه، فيختلف رضاء المرشد بتركه و عدم رضاه بحسب مراتب المضرّه، ما أنّ الأمر فى الأوامر الوارده فى إطاعه الله و رسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات و فعل المنذوبات، هذا.

٣- و الّذى يقتضيه دقيق النظر أنّ الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزاميّ، لأنّ المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لا جميع مراتبه و لا المقدار الواجب.

٤- و المراد من قوله «بما شئت» ليس التعميم من حيث القلّه و الكثره و التفويض إلى مشيّه الشخص، لأنّ هذا كلّ مناف لجعله بمنزله الأخ، بل المراد أنّ أى مرتبه من الاحتياط شئتها فهى فى محلّها، و ليس هنا مرتبه من الاحتياط لا يستحسن بالنسبه الى الدين، لأنّه بمنزله الأخ الّذى هو كذلك، و ليس بمنزله سائر الامور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال و ما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزله قوله تعالى (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) (١).

٥- و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمه مع ضعف السند فى الجميع.

ص: ٢٨١

١- التباين: ١٦.

پاسخ شیخ از روایت مفید ثانی در امالی

به عدم دلالت (این روایت) به وجوب احتیاط است، چرا که (از دلالتش بر وجوب احتیاط، اخراج بیشتر موارد شبهه یعنی: تمام شبهات موضوعیه و همه موارد شبهه حکمیّه و جوییه از تحت این روایت لازم می آید. و حمل آن (روایت) بر استحباب نیز مستلزم خروج مواردی است که احتیاط در آنها واجب است پس حدیث ناگزیر بر ارشاد و یا بر اصل طلب که مشترک میان وجوب و استحباب است حمل می شود.

۲- و در این صورت نه با وجوب احتیاط در برخی موارد تنافی داشته و نه با عدم وجوبش در برخی دیگر، زیرا که تأکید طلب ارشادی و عدم تأکید آن به لحاظ مصلحتی است که در فعل وجود دارد. یعنی: هرچه مصلحت بیشتر باشد در طلب مزبور تلاش بیشتری صورت می پذیرد، چرا که اساساً احتیاط یعنی:

احتراز و پرهیز از موارد احتمال ضرر، و پرواضح است که چون مراتب ضرر با یکدیگر مختلف و متفاوت می باشند، قهراً رضای مرشد به ترک احتیاط و عدم رضایتش نسبت به آن متفاوت و دگرگون است، چنانچه امر در اوامری که در باب اطاعت خدا و رسول گرامیش وارد شده کلاً برای ارشاد بوده و آن مشترک است میان فعل واجبات و انجام مستحبات.

تأمل شیخ در معنای حدیث شریف

۳- و آنچه مقتضای نظر دقیق است این است که: امر مذکور (فاحتط) برای خصوص طلب غیر الزامی است (و نه برای ارشاد یا اصل طلب)، زیرا مراد از آن بیان اعلا- مراتب احتیاط است و نه جمیع آن، (چه ایجابی و چه استحبابی) و نه مقدار واجب مطلوب.

۴- و مراد از این قولش که (بما شئت) این نیست که اختیار با تو است هر قدر که بخواهی می توانی احتیاط کنی چه کم و چه زیاد و امر احتیاط موكول به خود تو می باشد، زیرا این (معنا) با جعل دین به منزله برادر تنافی دارد، بلکه مراد این است که: هر مرتبه ای از احتیاط که در دین انجام شود در محلّش بوده و بی مورد نیست و اصلاً در دین مرتبه ای از احتیاط وجود ندارد که حسن نداشته باشد، زیرا دین به منزله برادر است که هرچه در حقّش احسان و مراعات شود جای دارد و مثل سایر امور نیست که در آنها برخی از مراحل و مراتب احتیاط حسنی نداشته باشد مثل مال و غیر برادر از افراد دیگر.

بنابراین حدیث شریف از حیث مضمون مانند آیه شریفه (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسِيَّطَعْتُمْ) و از آنچه در پاسخ از روایت امالی گفتیم پاسخ بقیه اخبار گذشته روشن می شود یعنی در تمام آنها می توان امر به احتیاط و توقف را بر قدر مشترک میان وجوب و ندب امر نمود و یا آن را بر ارشاد حمل نمود علاوه بر اینکه سند همگی آنها ضعیف و غیر قابل استناد است.

خلاصه روایت مفید ثانی در امالی چیست؟

این است که امیر مؤمنان علیه السلام به کمیل بن زیاد فرمود: (اخوڪ دینك فاحتط لدینك بما شئت) محل شاهد در کلمه احتط است که می گوییم:

امام امر به احتیاط در دین نموده است.

امر ظهور در وجوب دارد.

پس: احتیاط در امر دین لازم است، و هذا هو مطلوب الاخباری.

حاصل پاسخ اول شیخ از استدلال مذکور چیست؟

این است که: حدیث مزبور ادعای شما را ثابت نمی کند و دلالت بر لزوم احتیاط در دین ندارد.

مراد شیخ از پاسخ مذکور چیست؟

این است که: در حدیث مزبور امر دائر است میان چهار چیز:

۱- اینکه حدیث را بر وجوب احتیاط در تمام موارد شبهه (که مدعای اخباری است) حمل کنیم.

۲- اینکه ملتزم شویم مراد از حدیث، استحباب احتیاط در تمام موارد شبهه است.

۳- امر احتط در حدیث را بر مطلق طلب ارشادی (یعنی: رجحان عادی و عرفی) حمل کنیم.

۴- حدیث را بر اصل طلب و مجرد رجحان شرعی که مشترک میان وجوب و استحباب است حمل کنیم و به عبارت دیگر: امر احتط در حدیث را بر طلب مولوی که مطلوب اخباری است حمل نماییم، لکن نه طلب مولوی وجوبی، بلکه طلب مولوی مشترک میان وجوب و استحباب و اراده کردن خصوص وجوب و یا استحباب به توسط قرائن خارجیه صورت بگیرد.

اشکال احتمال اول از نظر شیخ چیست؟

این است که: مستلزم تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر امری قبیح است زیرا:

۱- موارد شبهات موضوعیه مطلقاً از تحت این حکم (وجوب احتیاط) خارج اند، چرا که بالاجماع در شبهات موضوعیه، چه وجوبیه و چه تحریمیّه، احتیاط واجب نیست.

۲- موارد شبهات حکمیّه وجوبیه نیز از تحت این عموم (وجوب احتیاط) خارج اند، چرا که در اینجا نیز بالاجماع احتیاط

واجب نیست.

بنابراین تنها موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی تحریمی قبل الفحص و الیأس در تحت این عموم باقی می ماند.

در نتیجه: احتمال اول مستلزم تخصیص اکثر است، که امری قبیح است و لا یصدر من الحکیم.

ص: ۲۸۳

اشکال احتمال دوّم از نظر شیخ چیست؟

این است که: احتمال مزبور به ضرر اخباری هاست و اشکال آن این است که: مستلزم تخصیص کثیر است، زیرا:

۱- موارد علم اجمالی به اصل تکلیف و شک در مکلف به از تحت آن عموم (استحباب احتیاط در تمام موارد شبهه)، خارج می شود چه آنکه بالاجماع در اینجا احتیاط واجب است.

۲- موارد شک بدوی قبل الفحص و الیأس چه در تحریمیّه و چه وجوبیه بالاجماع از تحت آن خارج می شود، چرا که اصولیین نیز می گویند، در این موارد بای احتیاط کرد بنابراین تخصیص کثیر لازم می آید که امری قبیح است.

حاصل مطلب در دو احتمال مذکور چیست؟

این است که: این گونه از عمومات و اطلاقات قابل تخصیص نمی باشند، چون که در مقام بیان ضابطه کلی هستند و چنین عامی از تخصیص اباء دارد.

نظر شیخ راجع به احتمال سوّم در حدیث مزبور چیست؟

می گوید:

چون موارد اوامر احتیاط نیز از مستقلّات عقلیه است. یعنی: با قطع نظر از مر شارع عقل آن را ادراک می کند، وقتی که حمل بر ارشاد مشترک شود، این اشتراک منافاتی ندارد با اینکه:

۱- در برخی موارد به کمک قرائت خارجیّه عقلیه حمل بر خصوص وجوب شود و این در مواردی است که از خارج احراز کنیم که در ارتکاب این مشتبه احتمال عقاب وجود دارد مثل: موارد علم اجمالی و یا شک بدوی قبل الفحص.

۲- و در برخی موارد نیز به کمک قرائن عقلیه حمل بر رجحان و استحباب شود و این در مواردی است که احراز کنیم که ارتکاب مشتبه احتمال عقاب وجود ندارد، بلکه حد اکثر احتمال ضرر دیگری می رود که اجتناب از آن رجحان دارد مثل: موارد شبهات موضوعیه و وجوبیه بالاجماع.

حال ما نحن فیه از این قبیل است، چون احتمال عقاب در ارتکاب استعمال دخانیات نیست، بلکه با قانون قبح عقاب بلا بیان به عدم آن قطع داریم و احتمال ضرر دیگر هم که وجوب دفع ندارد.

در تنظیم بیان شیخ مثال زده توضیح دهید؟

فی المثل: امری که در باب اطاعت خدا و رسول وارد شده مثل اطیعوا الله و اطیعوا الرسول بر طلب ارشادی حمل می شود. چرا؟

زیرا باب اطاعت و معصیت از مستقلات عقلیه است، مضافاً به اینکه:

ص: ۲۸۴

اطاعت خدا منحصر به واجب نیست که لا یرضی المولی بترکه، تا اینکه حمل بر ارشاد وجوبی شود، بلکه شامل مستحبات هم می شود که در اینجا طلب مؤکد نمی باشد.

لذا حمل بر ارشاد مشترک می شود تا هم واجبات و هم مستحبات هر دو را در بر بگیرد. به عبارت دیگر: اوامری که در اطاعت از خدا و رسول در قرآن آمده محمول بر ارشاد می باشند و لذا کلیه اوامر در تحتش داخل اند چه اوامر ایجابی و چه استحبابی.

نظر شیخ پیرامون احتمال چهارم در حدیث مزبور چیست؟

این است که: آن را نمی پذیرد و لکن به طور مستقل روی آن بحث ننموده است.

حاصل مطلب در بحث از احتمالات چهارگانه چیست؟

این است که آن احتمالی که به درد اخباری می خورد قابل قبول نیست و آن احتمالی که (احتمال سوم) مورد قبول است، به درد او نمی خورد. (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد).

مراد از عبارت (و الذی یقتضیه دقیق النظر انّ الامر المذكور الخ) چیست؟

پاسخ دوّم و اصلی شیخ است بر استدلال اخباریها به حدیث مزبور مبنی بر اینکه دقت نظر و تأمل در خود حدیث مزبور مقتضی است که بر خصوص طلب غیر الزامی یعنی: استحبابی حمل شود.

نکته: شیخ تصریح ندارد به اینکه منظور از طلب، طلب مولوی استحبابی است و یا طلب ارشادی، لکن آگاهی بر این نکته لازم نمی باشد، چرا که هر کدام که مراد باشد قول اخباری باطل است.

مراد از (و المراد من قوله (بما شئت) لیس التعمیم من حیث الخ) چیست؟

بیان پاسخ اخیر شیخ است مبنی بر اینکه این حدیث:

۱- در مقام بیان تمام مراتب احتیاط نیست. یعنی: مراد این نیست که در مواردی که احتیاط واجب است احتیاط کن و در مواردی که احتیاط مستحب است احتیاط نما، تا اینکه حمل بر ارشاد و یا طلب مشترک شود.

۲- و نیز در مقام بیان مقدار واجب تنها نیست یعنی مراد این نیست که در مواردی که احتیاط در آن واجب است باید احتیاط کنی.

مثل: موارد شک در مکلف به و شک بدوی قبل الفحص.

۳- و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقاً و در تمام موارد شبهه واجب است.

۴- و نیز در مقام بیان این نیست که احتیاط مطلقا مستحب است که در پاسخ اول ردّ شد. بلکه حدیث مزبور در مقام بیان اعلی مرتبه از مراتب احتیاط است.

یعنی: مراد این است که در دین هر چقدر اهل احتیاط و دقت باشی به جا و حسن است بالاتر دید اعلی

ص: ۲۸۵

مرتبۀ از احتیاط رجحان دارد و نه وجوب.

سپس حدیث دلالت بر استحباب دارد و به درد اخباری که مدّعی وجوب احتیاط است، نمی خورد.

دلیل بر این استحباب چیست؟

تنزیل است که امام علیہ السلام در این حدیث دین را نازل منزله برادر انسان فرض نمودند. یعنی: دین به منزله مال نیست که چه بسا اعلی درجه احتیاط در آن مذموم باشد فی المثل: تا آخرین ریال را با دقت مورد بررسی قرار داده و محافظت نماید و در اختیار دیگران نگذارد که نشانه خست و قبیح باشد. بلکه دین به منزله برادر است که هرچه راجع به آن احتیاط کنی و جانب دقت را رعایت کنی تا متضرر نشود به جاست.

بلاشک اعلی مرتبه از احتیاط راجح است نه واجب و حدیث مذکور به منزله فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ و یا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ می باشد که در باب آیات پاسخ داده شد. به ویژه که تعبیر به (بما شئت) با رجحان تناسب دارد. پس این حدیث هم به درد اخباریها نمی خورد.

ص: ۲۸۶

متن: نعم، يظهر من المحقق في المعارج اعتبار اسناد النبوي «دع ما يريبك» حيث اقتصر في رده على أنه خبر واحد، لا يعول عليه في الاصول و ان الزام المكلف بالاثقل مظنه الزيه.

و ما ذكره محل تأمل، لمنع كون المسأله اصوليه، ثم منع كون النبوي من الاخبار الآحاد المجرده، لانه مضمونه و هو ترك الشبهه يمكن دعوى تواتره، ثم منع عدم اعتبار الاخبار الآحاد في المسأله الاصوليه.

و ما ذكره من ان الزام المكلف بالاثقل الخ: فيه ان الالزام من هذه الامر فلا ريب فيه.

ترجمه:

تبصره

بله، از نظر مرحوم محقق در کتاب معارج الاصول، اعتبار سند نبوی یعنی (دع ما يريبك الى ما لا يريبك الخ)، آشکار می شود چه آنکه ایشان در رد آن به این جهت بسنده کرده است که (این حدیث) خبر واحد است، که در اصول به آن اعتماد نمی شود، زیرا الزام و مکلف نمودن، مکلف به عمل اثقل (یعنی: احتیاط)، از مصادیق (ما يريبك) است (که به نص حدیث شریف باید ترک شود).

آنچه جناب محقق در رد این حدیث فرموده محل مناقشه است. اولاً به خاطر عدم قبول اینکه وجوب احتیاط از مسائل اصولیه باشد (زیرا که لزوم احتیاط حکم کلی ظاهری است که در مورد شک برای مکلفین جعل شده و قائلین به لزوم آن رعایتش را واجب می دانند، همان طور که بسیاری از احکام ظاهری در همین موقعیت اند، مثل عموم لزوم وفاء به عقود که از (اوفوا بالعقود)، به دست می آید یا مثل عموم نفی ضرر که از حدیث (لا ضرر) به دست آمده است.

ثانیاً: به خاطر اینکه حدیث نبوی صلی الله علیه و آله خبر واحد نیست، چون که مضمون آن ترک شبهه است، احتمالاً ادعای تواتر در آن می باشد.

ثالثاً: اینکه عدم اعتبار اخبار آحاد در مسئله اصولیه غیر قابل قبول است (چه آنکه، دلیل دال بر حجیت خبر عادل، شامل تمام احکام می شود، بدون اینکه میان احکام اصولیه و فقهیه فرقی باشد).

رابعاً: اینکه گفت الزام مکلف به احتیاط از مصادیق (ما يريبك) است و به لحاظ اثقل (یعنی احتیاط) بودنش باید ترک شود، اشکالش این است که:

حدیث ناظر به اموری است که با قطع نظر از مضمون وارد در آن اثقل و از مصادیق (ما يريبك) باشد و نه آنکه منشأ اثقل بودن خود حدیث باشد.

مستفاد از عبارت (يظهر من المحقق في المعارج اعتبار ... الخ) چیست؟

این است که: حدیث نبوی (دع ما یریبک الی ما لا یریبک) از جهت سندی معتبر است.

دلیل محقق بر این ادعا چیست؟

این است که ایشان در مقام جواب از حدیث مورد بحث و اینکه دلالت کننده بر وجوب احتیاط نیست تنها به دو جواب اکتفا نموده است:

۱- اینکه این خبر، واحد است و حال آنکه در مسائل اصولیه به خبر واحد اعتماد نمی شود و قانون احتیاط از مسائل اصولی است.

۲- اینکه ما در محتمل التکلیف جانب احتیاط را گرفته و مکلف را ملزم به فعل و یا ترک کنیم، چنین امری مظنه و محل گمان و ریب است، چه آنکه شاید مولی راضی به این نباشد و در واقع چنین الزامی در کار نباشد و حال آنکه حدیث فرموده (دع ما یریبک)، پس باید الزام را رها کنیم و جانب عدم الزام را بگیریم.

حال جناب محقق در خصوص این حدیث از اشکال سندی سکوت کرده، لذا معلوم می شود سند را پذیرفته و لکن از نظر دلالتی بر حدیث خدشه وارد کرده است.

جواب اول جناب محقق از نظر شیخ دارای چه اشکالاتی است؟

می فرماید: از چند جهت دارای اشکال است:

اولاً: چه کسی گفته است که مسئله احتیاط از مسائل اصولی است؟ چه آنکه احتیاط از عوارض فعل مکلف است و در فقه از عوارض فعل مکلف بحث می شود.

ثانیاً: چه کسی گفته است که این حدیث از اخبار آحاد مجزده است، بلکه مضمون این حدیث از متواترات است و تواترش معنوی است چون روایات بسیاری راجع به ترک شبهه وارد شده است.

اشکال جواب دوم جناب محقق از نظر شیخ چیست؟

این است که الزام مکلف به امر سنگین تر مظنه ریه نیست، بلکه امر دارد و با وجود (امر) الزام بالاتردید است و تخصیصاً از ما یریبک خارج است.

حاصل بحث در اخبار احتیاط چیست؟

این است که اخباریها از این اخبار احتیاط هم طرفی نبسته و نمی توانند مدّعی خود را اثبات کنند.

ص: ۲۸۸

متن: الرابعه أخبار التثليث المرويّه عن النبيّ و الوصيّ و بعض الائمة عليهم السّلام

ففي مقبوله ابن حنظله الوارده في الخبرين المتعارضين - بعد الأمر بأخذ المشهور منهما و ترك الشاذّ النادر، معلّلا بقوله عليه السّلام: «فإنّ المجمع عليه لا-ريب فيه»، قوله: «إنّما الامور ثلاثه، أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و امر مشكل يرد حكمه الى الله و رسوله.

قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم»(1).

وجه الدلاله: أنّ الامام عليه السّلام أوجب طرح الشاذّ معلّلا- بأنّ المجمع عليه لا-ريب فيه. و المراد أنّ الشاذّ فيه الريب، لا أنّ الشهره تجعل الشاذّ ممّا لا-ريب في بطلانه، و الّا لم يكن معنى لتأخّر الترجيح بالشهره عن الترجيح بالأعدليه و الأصدقيه و الأورعيه، و لا لفرض الراوى الشهره في كلا الخبرين، و لا لتثليث الامور، ثمّ الاستشهاد بتثليث النبيّ صلى الله عليه و آله.

و الحاصل: أنّ الناظر في الروايه يقطع بأنّ الشاذّ ممّا فيه الريب فيجب طرحه، و هو الأمر المشكل الذي أوجب الامام ردّه الى الله و رسوله صلى الله عليه و آله. فيعلم من ذلك كلّهُ أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه و آله في التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاجتناب عن الشبهات.

مضافا إلى دلاله قوله: «نجى من المحرّمات»، بناء على أنّ تخلّص النفس من المحرّمات واجب، و قوله صلى الله عليه و آله: «وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم». و دون هذا النبويّ في الظهور، النبويّ المرويّ عن أبي عبد الله عليه السّلام في كلام طويل، و قد تقدّم في أخبار التوقف، و كذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السّلام.

ص: ٢٨٩

١- الكافي: ج ١، ص ٦٨.

(اخبار تثلیث)

دسته چهارم (از اخباری که در اثبات وجوب احتیاط به آنها تمسک گردیده)، موسوم به اخبار تثلیث است که از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام و بعضی از ذوات مقدسه علیهم السلام نقل شده است.

۱- مقبوله عمر بن حنظله

در این حدیث شریف، که موردش خبرین متعارضین است، امام علیه السلام بعد از دستور به اخذ و انتخاب خبری که بین آن دو (متعارض)، مشهورتر است و ترک آن دیگری که نادرتر است و این کلامشان را معلل فرمودند به اینکه امر اتفاقی (یعنی مشهود) قابل تردید نیست فرمودند:

امور بر سه دسته اند:

۱- امری که رشد و هدایتش آشکار است پس از آن تبعیت می شود.

۲- امری که گمراهی اش علنی و آشکار است، پس از آن اجتناب می شود.

۳- امری که مشکل است (تشخیص رشد و یا ضلالتش دشوار است)، پس حکم آن به خدا و رسولش ارجاع داده می شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: حلالی آشکار و مشخص است و حرامی علنی و روشن است و (اموری) مشتبهات میان این دواند، پس کسی که شبهات را ترک نماید، از محرمات نجات یافته و کسی که به شبهات اخذ و (عمل) نماید در محرمات می افتد و بدون اینکه بداند و ملتفت شود هلاک می گردد.

دلالت مقبوله بر وجوب احتیاط در مسئله مورد بحث

این است که: امام علیه السلام طرح و ردّ خبر شاذّ را به علت اینکه مجمع علیه (یعنی مشهور) قابل تردید و شک نیست، واجب فرموده است. و مراد از خبر شاذّ (در مقابل مشهور) این است که: خبر شاذّ مشکوک فیه است و نه اینکه شهرت در خبر، حدیث را از اموری قرار دهد که شکی در بطلانش نباشد و گرنه (اگر مراد این می بود) نه ترجیح به شهرت (در این حدیث) بعد از ترجیح به اعدائیت و اصدقیّت (توسط امام)، معنا داشت، و نه فرض شهرت در هر دو خبر متعارض توسط راوی، و نه تقسیم امور به سه دسته و سپس استشهاد به تثلیث حضرت نبوی صلی الله علیه و آله موردی داشت. پس (امور مذکور گواه زنده ای است بر اینکه شاذّ امری مشکوک و محتمل است و باید ترک شود و لذا اخذ به احتمال مردود و احتیاط که محصّل علم است واجب الاتّباع است).

این است که: ناظر در روایت قطع پیدا می کند به اینکه خبر شاذّ از جمله اموری است که در آن شک و ریب وجود دارد، پس طرحش واجب است، و این همان امر مشکلی است که امام علیه السّلام ردّ آن را به خدا و رسولش لازم قرار داده اند. پس: از تمام آنچه تا بدینجا ذکر شد دانسته می شود که استشهاد امام علیه السّلام به خبر تثلیث و استدلال به فرموده رسول الله صلی الله علیه و آله، مستقیم نیست جز در صورتی که احتیاط واجب و اجتناب از شبهات لازم باشد، مضافاً به اینکه فرموده آن حضرت (یعنی: نجی من المحرّمات) خود دلالت بر آن دارد. (که این دلالت) مبتنی بر این است که:

تخلّص نفس و رهایی آن از محرّمات واجب باشد، چنانچه این فرموده امام علیه السّلام که (وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا- یعلم) نیز بر وجوب احتیاط دلالت دارد، چه آنکه وقتی ارتکاب شبهه موجب دخول و وقوع در محرّمات و هلاکت گردد قهراً اجتناب از آن لازم و قطعی است و ضعیف تر از این مقبوله در ظهور، نبویّ دیگری است که امام صادق علیه السّلام در ضمن کلام طویلی روایت شده و قبلاً در ضمن اخبار توقّف نقل گردید.

و همچنین مرسله صدوق از امام علی علیه السّلام نیز دلالتش ضعیف تر از مقبوله است.

روایت تثلیث یعنی چه؟

یعنی روایاتی که پیامبر اکرم و ائمه علیهم السّلام، امور را برطبق آن به سه دسته تقسیم فرموده اند.

امتیاز این روایات از روایات قبلی در چیست؟

در این است که سه طائفه قبل از روایات مخصوص به شبّهات تحریمیّه نبودند و حال آنکه اخبار تثلیث مخصوص شبّهات تحریمیّه هستند که ما نحن فیه است.

در روایت مقبوله سخن از چه اموری است؟

۱- حکمت و فتوی در مقام نزاع.

۲- مسئله تعارض خبرین و بیان ملاکهای ترجیح توسط امام چنانکه امام علیه السّلام می فرمایند: خذ باعدلهما و اصدقهما و اورعهما

۳- پرسش ها و پاسخ هایی که امام به آنها داده اند تا به اینجا که می فرمایند:

خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر.

سپس علت می آورند به اینکه فان الجمع علیه (مشهور) لا ریب فیه.

سپس می فرمایند: انما الامور ثلاثه:

۱- امری که رشدش بین است یعنی: حق بودنش معلوم است مثل شرب الماء.

۲- امری که بطلانش معلوم است مثل شرب الخمر.

۳- امری که مشکل است مثل شرب توتون، که حکمش به خدا و رسول برگردانده می شود سپس امام علیه السّلام به کلام نبوی که فرمودند:

حلال بین و حرام بین و شبّهات بین ذلك، فمن ترك الشبهات نجی من المحرّمات و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلک من حیث لا یعلم. استشهاد فرمودند.

ادّعی اخباریها در اینجا چیست؟

اخباریها به حکم این حدیث مدّعی وجوب احتیاط در شبّهات حکمیّه تحریمیّه شده اند البته شیخ در توجیه استدلال اخباری

تلاش بسیار می کند و سپس مفصلاً به جواب از استدلال می پردازد.

از نظر اخباریها چه شواهد و قرائنی در حدیث شریف بر وجوب اجتناب از مشتبّه وجود دارد؟

روی هم رفته سه قرینه و شاهد بر اینکه مراد وجوب اجتناب است در این حدیث وجود دارد.

قرینه و شاهد اول چیست؟

استشهاد امام علیه السلام به حدیث نبوی مبنی بر اینکه به حکم این حدیث نبوی بر ما واجب است که از دو

ص: ۲۹۲

خبر متعارض آن را که مشهور است اخذ و اختیار و آن را که شاذ و نادر است طرح و ردّ نماییم.

سپس علت این اخذ و ردّ را، بلاشک بودن مجمع علیه دانسته است.

مفهوم عبارت (فان المجمع علیه لا ریب فیه) چیست؟

دو احتمال در آن وجود دارد:

۱- مفهومی این باشد که: حدیث شاذ فیه ریب

۲- مفهومی این باشد که: حدیث شاذ لا ریب فی بطلانه.

به عبارت دیگر: حدیث مشهور مقطوع الصحّه و حدیث شاذّ مقطوع البطلان است.

از دو احتمال فوق کدامیک صحیح است؟

احتمال اول صحیح است.

به چه دلیل احتمال اول صحیح است؟

به چند دلیل از جمله:

۱- قاعده مفهوم گرفتن از منطوق این است که: موضوع و محمول در منطوق و مفهوم یکی بوده و اختلاف آنها در سلب و ایجاب است، نه اینکه موضوع و یا محمول عوض شود، فی المثل: إن جاءک زید فاکرمه، مفهومی این است که ان لم یجئک فلا یجب اکرامه.

حال در ما نحن فیه: منطوق این است که (المجمع علیه (مشهور) ممّا لا- ریب فیه)، مفهومی این است که (غیر مشهور ممّا فیه ریب) پس: مفهوم منطوق مزبور (ممّا لا ریب فی بطلانه)، نیست.

۲- اگر مراد این بود که (مشهور لا- ریب فیه) و (شاذّ لا- ریب فی بطلانه)، دیگر معنا نداشت که امام علیه السلام ترجیح به شهرت را از ترجیح به اعدلیت، و اصدقیّت و اورعیّت، متأخر بیاورد، چه آنکه شهرت مرجح قطعی است و با وجود آن دیگر نوبت به مرجحات ظنیّه نمی رسد.

۳- و اگر مراد این می بود که مشهور مقطوع الصحّه و شاذّ مقطوع البطلان است دیگر جا نداشت که امام و راوی فرض کنند که اگر هر دو حدیث متعارض، مشهور بودند چه کنیم؟

زیرا میان دو امر قطعی متعارض ممکن نمی باشد و اساساً قطع به نقیض امکان ندارد، بلکه تعارض بین دو امر ظنی واقع می شود.

۴- و اگر مراد این بود که المشهور مقطوع الصَّحَّه و الشَّاذ مقطوع الفساد، دیگر معنا نداشت که:

الف) امام علیه السَّلام امور را به سه دسته تقسیم نماید، بلکه باید می فرمود: امور بر دو قسم اند:

یکی معلوم الصَّحَّه و دیگری معلوم البطلان.

ب) و یا اینکه به تثلیث النَّبِی استشهاد نماید

ص: ۲۹۳

حاصل مطلب در قرائن مذکور چیست؟

این است که الشاذ مّا فيه ريب، نه اینکه الشاذ مّا لا ريب في بطلانه.

جایگاه حدیث شاذّ کدامیک از امور سه گانه در تقسیم امام است؟

در قسم سوّم از آن تثلیث است (و نه در قسم اوّل و دوّم) یعنی: فهو الامر المشكل الذی اوجب الامام رده الی الله و رسوله.

دوّمین شاهد بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیّه چیست؟

این است که حضرت فرمودند: فمن ترك الشبهات نجی من المحرّمات.

حال:

۱- نهی از شیء مقتضی امر به ضد آن است.

۲- نجات و تخلّص نفس از محرّمات واجب است.

۳- در حدیث نهی از شبهه شده و اجتناب از شبهه مقدّمه واجب است.

پس: مقدّمه واجب (که اجتناب از شبهه است)، واجب است.

سوّمین شاهد بر وجوب احتیاط در شبهه تحریمیّه چیست؟

این است که حضرت فرمودند: و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هلك من حیث لا یعلم حال می گوئیم:

۱- افتادن در محرّمات و هلاکت عقلا و شرعا حرام است.

۲- ارتکاب شبهه مقدمه افتادن در حرام است.

۳- مقدمه حرام، حرام است.

پس: ارتکاب شبهه (به عنوان مقدمه حرام) حرام است.

متن: و الجواب عنه: ما ذكرنا سابقا، أنّ الأمر بالاجتناب عن الشبهه إرشادي للتحذير عن المضرّه المحتمله فيها، فقد تكون المضرّه عقابا. و حينئذ فالاجتناب لازم، و قد تكون مضرّه اخرى. فلا- عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكه، كالمشبهه بالحرام حيث لا- يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقا، لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين ايضا كما تقدّم.

و إذا تبين لك أنّ المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزام، فيكفي حينئذ في مناسبه ذكر كلام النبي صلى الله عليه و آله السوق للإرشاد أنّه إذا كان الاجتناب عن المشبهه بالحرام راجحا، تفصيا عن الوقوع في مفسده الحرام، فكذلك طرح الخبر الشاذ واجب، لوجوب التحري عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب، و أقرب إلى الحق، إذ لو قصّر في ذلك و أخذ بالخبر الذي فيه الريب احتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجّه له، فيكون الحكم به حكما من غير الطريقه المنصوبه من الشارع، فتأمل.

ترجمه:

پاسخ شیخ از اخبار تثلث

همانست که سابقا ذکر نموده گفتیم امر به اجتناب از شبهه امر ارشادی است و به منظور جلوگیری از ضرر احتمالی که در این موارد وجود دارد، می باشد پس چه بسا آن مضرّت احتمالی عقاب اخروی باشد که در این صورت احتیاط لازم است و گاه باشد که ضرر محتمل از سنخ مضرّات دنیوی است که عقابی بر ارتکاب آنها و به فرض وقوع در هلاکت وجود ندارد. مثل موضوعی که مشته به حرام است چه آنکه اساسا در آن عقابل محتمل نیست، اگرچه شخص به واسطه ارتکاب گرفتار حرمت واقعی شده باشد به دلیل قبح عقاب بر حکم واقعی مجهول در این قبیل از شبهات، به اعتراف خود اخباریها، و وقتی روشن شد که مراد از طرح شبهات، به طور اجبار نیست (بلکه دلالت بر مطلق رجحان دارد) پس در ذکر کلام نبوی صلی الله علیه و آله که سوقش ارشاد است این مطلب کفایت می کند که وقتی اجتناب از مشته به حرام در کلام حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله راجح قرار داده شده تا بدین وسیله از وقوع در مفسده حرام واقعی جلوگیری شود، پس طرح خبر شاذ نیز واجب است، زیرا که در وقت تعارض دو خبر با هم، تحصيل خبری که ابعدا از ریب و اقرب به حقّ است واجب است، چه آنکه اگر در این باب قصور و یا تقصیری واقع شود و به خبری که در آن تردید وجود دارد، اخذ گردد احتمالا اخذکننده به غیر حجّت اخذ نموده و در نتیجه به حکمی که از غیر طرق منصوبه از قبل شارع است، نائل آمده است.

ص: ۲۹۵

حاصل جواب شیخ از اخبار تثلیث چیست؟

این است که امر در این اخبار برای ارشاد است به منظور پیشگیری از وقوع در ضرر، اعم از اینکه ضرر محتمل:

۱- در موارد لازم الاجتناب باشد مثل اجتناب از اطراف شبهه در موارد علم اجمالی به وجود حرام در مصادیق محصور.

۲- و یا اینکه اجتنابش لزومی نداشته باشد مثل رجحان احتیاط در موارد شبهات موضوعیه که حضرات اخباریها نیز به استحباب احتیاط در آنها قائل اند.

حال وقتی قبول کردیم که امر به طرح شبهات در احادیث مزبور تنها به منظور الزام و اجبار نبوده و دلالت بر مطلق رجحان دارد، می توان گفت که امام علیه السّلام در این اخبار چگونه برای وجوب ترک خبر شاذّ و اینکه در زمان تعارض خبرین، واجب است خبری که از مخالفت با واقع به دور است و مشتمل بر ریب و تردید نیست اخذ و اختیار نموده و آنچه در مقابل آن قرار گرفته طرح نمود.

زیرا که این وجوب طرح و لزوم اخذ به خبر غیر شاذّ از جمله مصادیقی است که امر به طرح شبهه در کلام حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله بر آن منطبق می شود.

محل استشهاد در این دسته از اخبار چیست؟

این فرموده حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله است که آن محمول بر ارشاد بوده و دلالتی بر مدّعی اخباریها ندارد.

عبارت اخراجی پاسخ شیخ را با توضیح بیشتری بیان کنید؟

شیخ می فرماید این امر به وجوب اجتناب از شبهه یک امر ارشادی است یعنی: ارشاد به یک امر عقلی مستقل است و نه مولوی که مدّعی شما اخباریها است.

از نظر شیخ دلیل بر این ارشادیت چیست؟

ذکر حکمت آن است یعنی اجتناب از شبهه برای تخلص نفس از ضرر محتمله است به عبارت دیگر شرع می گوید: خود را در معرض هلاکت محتمله قرار نده، عقل هم همین را می گوید پس امر، امر ارشادی است لکن:

۱- نه خصوص ارشاد وجوبی است تا بگوییم: در تمام موارد شبهه یجب الاحتیاط.

۲- و نه خصوص ارشاد استحبابی تا بگوییم: در تمام موارد شبهه، احتیاط راجح است.

چرا؟

زیرا هر یک از این دو احتمال مستلزم تخصیص حدیث است و حال آنکه حدیث مزبور ابی از

ص: ۲۹۶

تخصیص است، و لذا می فرماید: پس: ناگزیریم از اینکه حدیث را حمل کنیم بر مطلق طلب ارشادی که قدر مشترک میان وجوب و استحباب است، و در این صورت تمام موارد شبهه را در بر می گیرد، چه مواردی که احتیاط در آنها واجب است و چه مواردی که احتیاط در آنها مستحب است و تعیین خصوصیت بستگی به قرائن دارد یعنی:

۱- هر کجا از خارج به قرینه عقلیه وجوب احتیاط فهمیده شد، این امر (موجود در حدیث را) در آنجا حمل بر وجوب ارشادی می کنیم و آن موارد احتمال عقاب است مثل باب علم اجمالی.

۲- و هر کجا استحباب فهمیده شد حمل بر استحباب می کنیم مثل مواردی که احتمال ضرر دیگر غیر از عقاب اخروی در کار باشد.

حال: ما نحن فیه که شبهه تحریمیه بعد الفحص باشد از این قبیل است یعنی: احتمال عقاب منتفی است. زیرا اخباری و اصولی اتفاق دارند بر اینکه: عقاب بلا بیان قبیح است البتّه اخباری مدّعی بیان در حکم این حدیث است، که حال آنکه بیائیت نداشته، بلکه ارشادی است و احتمال ضرر دیگر هم اگرچه وجود دارد و لکن وجوب دفع ندارد. پس باید گفت:

اجتناب از شبهه رجحان دارد و لکن در برخی جاها همراه با منع نقیض است که حمل بر استحباب می شود. بنابراین مدّعی اخباری که وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه است با این اخبار ثابت نمی شود.

اگر گفته شود که امام علیه السلام در این حدیث، به تثلیث النبی صلی الله علیه و آله استشهاد فرموده برای یک امر واجب که طرح و ردّ خبر شاذّ باشد و لذا اگر حدیث نبویّ دلالت بر وجوب احتیاط نکند، مناسبتی نخواهد داشت با استشهاد امام بدان برای یک امر واجب، و لذا باید بر خصوص وجوب حمد شود، چه پاسخی داده می شود؟

می گوید: دلالت نبویّ بر مطلق رجحان نیز در درست شدن این مناسبت کافی است، چه آنکه وقتی احتیاط کردن در شبهه تحریمیه، رجحان پیدا نمود، پس طرح و ردّ خبر شاذّ و احتیاط کردن در اخذ به طریق معتبر واجب می باشد.

چون که اگر احتیاط نکند مقصّر است و مقصّر معذور نیست، پس: باید راهی را که دورتر از خطا و نزدیک تر به حقّ است انتخاب کند، انتخاب راه ضعیف تر به بیراه رفتن است، پس باید احتیاط کند.

مراد از (فتأمل) چیست؟

این است که ظاهر استشهاد اراده خصوص وجوب است و لکن مؤیداتی وجود دارد که باید از این ظهور صرف نظر کرده و آن را حمل بر مطلق رجحان کنیم.

متن: و يؤيد ما ذكرنا من أن النبوي ليس واردا في مقام الالزام بترك الشبهات امور:

أحدها: عموم الشبهات للشبهه الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها. و تخصيصه بالشبهه الحكمية، مع أنه إخراج لأكثر الأفراد، مناف للسياق، فإن سياق الروايه آب عن التخصيص، لأنه ظاهر في الحصر، و ليس الشبهه الموضوعية من الحلال البين. و لو بنى على كونها منه لأجل أدله جواز ارتكابها، قلنا بمثله في الشبهه الحكمية.

الثاني: أنه صلى الله عليه و آله رتب على ارتكاب الشبهه الوقوع في المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم. و المراد منها جنس الشبهه، لأنه في مقام بيان ما تردد بين الحرام و الحلال، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع. مع أنه ينافى استشهاد الامام عليه السلام. و من المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهه لا- يوجب الوقوع في الحرام و لا- الهلاك من حيث لا يعلم إلا على مجاز المشارفه، كما يدل عليه بعض ما مضى و ما يأتي من الأخبار. فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، و هي أن الأشراف على الوقوع في الحرام و الهلاك من حيث لا يعلم محرم من دون سبق علم به أصلا.

الثالث: الأخبار الكثيره المساوقه لهذا الخبر الشريف الظاهره في الاستحباب بقرائن مذكوره فيها:

منها: قول النبي صلى الله عليه و آله في روايه النعمان، و قد تقدم في أخبار التوقف.

و منها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في مرسله الصدوق أنه خطب و قال: «حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك. فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، و المعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»(١).

و منها: روايه أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قال جدّي رسول الله صلى الله عليه و آله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام: «من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى. ألا و إن لكل ملك حمى، و إن حمى الله محارمه، فاتقوا حمى الله و محارمه»(٢).

و منها: ما ورد من:

«إن في حلال الدنيا حسابا و في حرامها عقابا و في الشبهات عتابا»(٣).

و منها: روايه فضيل بن عياض، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من الورع من الناس؟ قال «المدى يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لا يعرفه»(٤).

ص: ٢٩٨

١- الوسائل: ج ١٨ ص ١١٨ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

٢- وسائل الشيعه: ج ١٨ ص ١٢٤ ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

٣- كفايه الأثر: ص ٢٢٧.

٤- معاني الأخبار: ص ٢٥٢ ح ١.

مؤیدات بر ارشادی بودن اخبار تثلیث

اموری مؤید این هستند که نبوی در کلام امام علیه السلام در مقام الزام به ترک شبهات نیست.

۱- عموم (لفظ) الشبهات (در اخبار تثلیث) شامل شبهات موضوعیه تحریمیّه ای می شود که اخباریون خود اعتراف به لزوم احتیاط در آنها دارند (و لذا چگونه می شود این احادیث را دلیل بر وجوب احتیاط قرار داد.

و اختصاص نبوی به خصوص شبهات حکمیّه، علاوه بر اینکه مستلزم اخراج اکثر افراد شبهه (که از شبهات موضوعیه هستند) از تحت آنهاست، با سیاق آنها هم تنافی دارد. زیرا سیاق اخبار مزبور آبی و فراری از تخصیص است، چرا که امور منحصر در سه امر ذیل اند:

(حلال بین، حرام بین و شبهات) و حال آنکه شبهات موضوعیه از قسم حلال بین نیست و اگر شبهات موضوعیه به لحاظ ادله جواز ارتکاب شبهات موضوعیه، از (قسم) حلال بین قرار داده شوند می گوئیم:

عینا این بیان نسبت به شبهات حکمیّه جاری است (و این قسم از شبهات را نیز به اعتبار وجود ادله و براهین معتبره می توان از شبهات خارج و در حلال بین قرار داد).

۲- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، وقوع در محرمات و هلاکت بدون التفات را بر ارتکاب شبهه و وارد شدن در آن مترتب فرموده است.

و مراد از شبهه (خصوص فردی از افراد نبوده بلکه) جنس شبهه مراد است، زیرا حضرت صلی الله علیه و آله در مقام بیان آن چیزی است که مردّد میان حلال و حرام است و نه بیان تحذیر از ارتکاب مجموع شبهات (و روشن است که این مقصود تنها با اراده جنس اداء می شود)، علاوه بر اینکه تحذیر از ارتکاب مجموع، با استشهاد امام علیه السلام تنافی دارد.

و روشن است که ارتکاب جنس شبهه موجب وقوع در حرام و نیز سبب هلاکت بدون التفات نمی شود، مگر از باب مجاز مشارفت (یعنی: مگر از این جهت که ارتکاب جنس شبهه سبب اشراف نفس و نزدیک شدنش به ارتکاب حرام می شود)، چنانچه در برخی از کلمات گذشته (لو ان راعیا رعی الی جانب الحمی لم یثبت الخ در روایت نعمان ابن بشیر) و پاره ای از اخبار آینده بر آن دلالت دارند.

پس: استدلال (به این حدیث شریف) موقوف است بر اثبات کبری (یعنی: حرمت اشراف بر وقوع در حرام و ابتلاء به هلاکت بدون علم و التفات) که آن هم بسیار دشوار است.

۳- اخبار بسیاری که با این حدیث شریف هم سیاق بوده و به خاطر قرائنی که در آنها وجود دارد، ظهور در استحباب دارند از جمله: فرموده حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله در روایت نعمان ابن بشیر است که در اخبار توقف

مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

و از جمله:

فرموده امیر مؤمنان علی علیه السلام در روایت مرسله صدوق است که حضرت خطبه ای خواندند و فرمودند:

(امور بر سه دسته اند):

حلال آشکار، حرام واضح و روشن و اموری که مشتبه میان این دو است.

پس: کسی که مشتبه را ترک نماید، آمادگی اش برای حرام آشکار بیشتر است و حال آنکه معاصی قرقگاه خدای تعالی است.

پس: کسی که در اطراف آن چرا کند بیم آن می رود که داخل در آن شود.

و از جمله:

روایتی است از امام باقر علیه السلام که حضرت فرموده اند:

جدم پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی که امر به ترک شبهات میان حلال و حرام نمودند فرمودند:

کسی که گوسفندانش را نزدیک قرقگاه بچراند نفسش او را به این می دارد که آنها را وارد قرقگاه کند، آگاه باش، برای هر سلطانی قرق گاهی است و قرقگاه خدای تعالی محرمات است.

و از جمله:

روایتی است به این مضمون که در حلال دنیا حساب و در حرامش عقاب و در شبهاتش عتاب و سرزنش است.

و از جمله:

روایت فضل ابن عیاض است که می گوید: محضر امام صادق علیه السلام سؤال کردم پرهیزگار چه کسی است؟

حضرت فرمودند: آن کس که از حرام الهی اجتناب کند و از اموال ظلمه دوری نماید. پس اگر از شبهات احتیاط ننماید در محرمات واقع شده بدون اینکه خود ملتفت باشد.

ص: ۳۰۰

حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که: شیخ سه مؤید آورده مبنی بر اینکه حدیث نبوی صلی الله علیه و آله در مقام الزام به ترک مشبهات نیست تا وجوبی بوده و مثبت مدّعی اخباری باشد، بلکه در مقام بیان مطلق الرّجحان است.

ویژگی عمومی اخبار توقّف و اخبار تثلیث را مقدمه بیان کنید؟

۱- اخبار توقّف و احتیاط نوعاً تعمیم و یا اطلاق داشته و شامل جمیع شبهات می شدند، چه موضوعیّه و چه حکمیّه و در هریک نیز چه وجوبیّه و چه تحریمیّه.

۲- اخبار تثلیث عموماً به باب شبهات تحریمیّه اختصاص داشته و شامل شبهات وجوبیّه نمی شوند.

چرا اخبار تثلیث شامل شبهات وجوبیّه نمی شوند؟

زیرا در همه آن ها امور به سه قسم تقسیم می شوند:

حلال بین، حرام بین و شبهات بین ذلک.

مراد از شبهات بین ذلک چه شبهاتی است؟

به قرینه مقابله و به قرینه (ذلک)، مراد شبهات بین الحلال و الحرام است و شبهه بین الحلال و الحرام، همان شبهه تحریمیّه است.

با حفظ مقدمات فوق مؤید و شاهد اول بر اینکه حدیث نبوی در مقام بیان مطلق الرّجحان است و نه خصوص الزام و وجوب چیست؟

این است که: احادیث مزبور عمومیت داشته و شامل شبهات تحریمیّه و شبهات موضوعیّه هر دو می شوند و حال آنکه بالاجماع در شبهات موضوعیّه تحریمیّه اجتناب واجب نیست بلکه راجح است.

پس: شمول بر شبهات از جمله شبهه موضوعیّه، قرینه است بر عدم الزام.

اگر گفته شود چه مانعی دارد که ما حدیث نبوی را حمل بر وجوب کرده سپس آن را به شبهات تحریمیّه حکمیّه اختصاص داده و شبهات تحریمیّه موضوعیه را به حکم اجماع و ادلّه خاصّه، استثناء کنیم چه پاسخ داده می شود؟

گفته می شود این تخصیص دو اشکال دارد:

۱- اینکه مستلزم تخصیص اکثر است، چون که اکثر شبهاتی که در خارج برای مکلفین به وقوع می پیوندد از نوع شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه تحریمیّه بسیار کم اند و تخصیص اکثر هم قبیح است.

۲- اینکه سیاق حدیث نیز از تخصیص ابا داشته و فراری است، چون که حدیث به قرینه کلمه (انّما) و

ص: ۳۰۱

یا اینکه به قرینه ظهور تقسیم، در مقام بیان ظهور در حصر دارد. به عبارت دیگر: گویای این است که امور سه قسم بیشتر ندارند.

حال اگر حدیث را به شبهات تحریمی حکمی اختصاص داده و شبهات و موضوعی تحریمی را خارج کنیم مستلزم این است که امور منحصر در سه قسم نباشند، بلکه دارای شقّ چهارمی هم باشند و این مطلب منافی با حصر است، پس وجهی برای تخصیص و یا به عبارت دیگر: اختصاص دادن آن به شبهات تحریمی حکمی وجود ندارد.

اگر گفته شود چه اشکالی دارد که ما شبهات بین ذلک را به شبهات تحریمی حکمی اختصاص داده و مع ذلک مشکل را این گونه حل کنیم که شبهات موضوعی تحریمی را داخل در قسم اول یعنی حلال بین قرار داده چه آنکه ارتکاب آن قطعاً جایز است تا بشود حلال بین و منافاتی هم با ظهور در حصر نداشته باشد، چه پاسخ داده می شود؟

گفته می شود که: اولاً: شبهات موضوعی با قطع نظر از ادله خاصه بالوجدان داخل در حلال بین نیستند. ثانیاً: سلمنا که شبهات موضوعی و بر اساس ادله خاصه داخل در حلال بین باشد می گوئیم:

شبهات حکمی تحریمی را نیز به خاطر اینکه ادله قطعی بر جواز ارتکاب داریم داخل در حلال بین کنید نتیجه: این می شود که حدیث نبوی اختصاص می یابد به موارد علم اجمالی و موارد شک بدوی قبل الفحص و الیاس در حالی که احدی از اصولیین و اخباریین به این امر ملتزم نیستند.

دومین شاهد و مؤید بر مطلق الرجحان بودن امر در حدیث نبوی چیست؟

این است که: رسول الله صلی الله علیه و آله به حکم (من ارتکب الشبهات وقع فی المحرمات):

وقوع در حرام و هلاک شدن بدون التفات را مترتب فرموده بر ارتکاب شبهه به عبارت دیگر: مطلب به صورت قضیه شرطیه مطرح شده که میان شرط و جزا ترتب وجود دارد. حال: کلمه (الشبهات) به دلیل اینکه جمع محلی به ال است مفید عموم می باشد، لکن دو احتمال در آن وجود دارد:

۱- اینکه این عموم، عموم مجموعی باشد. یعنی ارتکاب مجموع شبهاتی که در خارج پیش می آید، بما هو مجموع، واقع شدن در حرام و افتادن در هلاکت را به دنبال دارد، لکن به اعتبار برخی از آنها از باب اینکه علم اجمالی داریم به اینکه در میان شبهات حرامی وجود دارد اگرچه علم تفصیلی به آن نداریم.

پس: ارتکاب مجموع موجب وقوع در حرام است، هر چند ارتکاب برخی شبهات این مجموعه سبب این وقوع نشوند.

۲- اینکه این عموم، عموم استغراقی باشد یعنی: ارتکاب کل فرد فرد من افراد الشبهه، مستقلاً سبب وقوع در هلاکت و حرام است.

کدامیک از دو احتمال مذکور صحیح است؟

احتمال دوّم صحیح است.

به چه دلیل احتمال دوّم صحیح است؟

۱- به این دلیل همان طور که رسول خدا صلی الله علیه و آله در قسم اوّل یعنی: حلال بین و در قسم دوّم یعنی حرام بین در مقام بیان مفهوم حلال بین و حرام بین است با قطع نظر از اینکه مراد همه حلالها و حرامها من حیث المجموع باشد، همین طور هم در قسم سوم (و به قرینه مقابله) در مقام بیان مفهوم مردّد میان حلال و حرام است و نه در مقام تحذیر از ارتکاب مجموع بما هو مجموع.

۲- و به این دلیل که استشهاد امام علیه السّلام به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله نیز گواهی دیگر است بر این مدّعا، زیرا امام علیه السّلام به خاطر شبهه واحده که خبر واحد شاذّ و نادر باشد به این کلام استشهاد نمود و این با اراده مجموع من حیث المجموع منافات دارد.

۳- و به این دلیل که اصل در عمومات استغراق است و نه مجموعی. حال وقتی مراد عموم استغراقی شده مقصود این است که جنس شبهه ارتکابش چنین اثری دارد و تردیدی نیست که ارتکاب جنس شبهه بالوجدان سبب وقوع در حرام و هلاکت نیست، بلکه شاید مکلف اتفاقاً در حرام بیفتد و شاید هم نه.

آیا اشراف بر ارتکاب حرام، موجب حرام شدن ارتکاب شبهه نمی شود؟

خیر، زیرا اگر از خارج دلیل داشتیم که اشراف بر حرام، حرام است می گفتیم که ارتکاب شبهه که سبب اشراف بر ارتکاب حرام است، نیز حرام است، لکن چنین دلیلی وجود ندارد.

اگر دلیلی هست، دلالت بر حرمت ارتکاب به حرام دارد و نه حرمت اشراف بر حرام.

سومین شاهد و مؤید بر مطلق الرجحان بودن (امر) در حدیث نبوی چیست؟

این است که روایات بسیاری وجود دارد که هماهنگ با این روایت اند و لکن به حکم قرآنی که در آنها وجود دارد، همگی ظهور در استحباب دارند و لذا این حدیث نیز حمل بر استحباب می شود.

محل شاهد در پنج روایت بعدی چیست؟

در روایت اوّل این است که لو أنّ راعياً رعى الى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان يقع فى وسطه فدعوا المشتبهات. در روایت دوم این است که: و المعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها.

در روایت سوم این است که: من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرهاها فى الحمى.

در روایت چهارم این است که: و فی الشبهات عتابا (یعنی: ملامت) در روایت پنجم این است که: من الورع من الناس قال
که ورع بودن مستحب است و نه واجب. حاصل اینکه اخباریها نتوانستند با این دلایل واجب بودن احتیاط را در شبهات
تحریمیّه اثبات کنند.

ص: ۳۰۳

متن: و أما العقل فتقريره بوجهين:

أحدهما: أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعته الأدلة الشرعية بمحرّمات كثيرة يجب - بمقتضى قوله تعالى:

وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتُمْ عَلَيْكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ سَوَآتٍ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْعَذَابُ أَلِيمٌ (١) ونحوه - الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين، بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتّفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعته الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرّمات الواقعيه، فلا بدّ من اجتناب كلّ ما احتمال أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حلّيته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير الحرمة واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعته الأدلة نعلم تفصيلاً بحرمة أمور كثيرة ولا - نعلم إجمالاً - بوجود ما عداها، فلاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتّى يجب الاحتياط. و بعبارة أخرى: العلم الإجماليّ قبل الرجوع إلى الأدلة، و أمّا بعده فليس هنا علم إجماليّ.

قلت: ان اريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعيّ الأوّليّ فكلّ مراجع في الفقه يعلم أنّ ذلك غير ميسر، لأنّ سند الاخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنيّة.

و ان اريد منها ما يعمّ الدليل الظنيّ المعتر من الشارح فمراجعتها لا يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التّكليف المعلوم اجمالاً، اذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنيّ الّا وجوب الاخذ بمضمونه، فان كان تحريماً صار ذلك كأنه احد المحرّمات و ان كان تحليلاً كان اللّازم منه عدم العقاب على فعله و ان كان في الواقع من المحرّمات. و هذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيه في مضامين تلك الادلة حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقته. بل و لا يحصل الظنّ بلا براهه عن جميع المحرّمات المعلومه اجمالاً و ليس الظنّ التفصيلي بحرمة جمله من الافعال كالعلم التفصيلي بها لأنّ العلم التفصيلي بنفسه مناف كذلك العلم الإجماليّ و الظنّ غير مناف له لا بنفسه و لا بملاحظته اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم، لو اعتبر الشارح هذه الادلة بحيث انقلب التّكليف الى العمل بمؤدّاهما بحيث يكون هو المكلّف به كان ما عدا ما تضمّنه الادلة من محتملات التّحريم خارجاً عن المكلّف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجمله: فما نحن فيه بمنزله قطع غنم يعلم اجمالاً بوجود محرّمات فيها ثمّ قامت البيّنه على تحريم جمله منها و تحليل جمله و بقي الشكّ في جمله ثالثه، لأنّ مجرد قيام البيّنه على تحريم البعض لا يوجب العلم و لا الظنّ بالبراءة من جميع المحرّمات.

ص: ٣٠٤

نعم، لو اعتبر الشارح البيه في المقام بمعنى أنه امر بتشخيص المحرمات المعلومه وجودا و عدما بهذا الطريق رجع التكليف الى وجوب اجتناب ما قام عليه البيه لا الحرام الواقعي.

ترجمه:

تمسک اخباریها به دلیل عقلی در اثبات احتیاط

اشاره

پس تقریر این دلیل به دو وجه ممکن است:

۱- قبل از مراجعه به ادله شرعیه به وجود محرمات بسیاری علم اجمالی داریم که به مقتضای این فرموده حق تعالی (وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، و امثال آن، خروج از عهده ترک آنها، به سبب اجتناب از آنها و یا یقین بر عدم عقاب در ارتکاب آنها، (به واسطه قیام دلیل بر عدم لزوم احتیاط)، واجب است. زیرا که به اتفاق مجتهدین اشتغال یقینی، مستدعی برائت یقینی است.

و پس: از مراجعه به ادله شرعیه و عمل به آنها قطع به خروج از عهده جمیع این محرمات واقعیه باشد اجتناب نماییم، مشروط به اینکه دلیل شرعی بر حلیت آن اقامه نشده باشد، زیرا که با وجود چنین دلیلی یقین حاصل می شود به اینکه در ارتکابش عقابی نیست اگرچه در واقع حرام باشد.

اشکال

اگر در مقام اشکال به بیان مذکور گفته شود:

پس: از مراجعه به ادله تفصیلا علم به حرام بودن بسیاری از امور پیدا می کنیم و به جز آنها علم اجمالی دیگری نداریم.

پس: اشتغال ذمه به غیر محرمات معلومه تفصیلی متیقن نبوده تا احتیاطش واجب باشد و به عبارت دیگر: علم اجمالی قبل از رجوع به ادله بوده است، لکن پس از آن چنین علمی وجود ندارد (چه پاسخی داده می شود؟)

جواب

اگر مراد از ادله آن چیزی است که موجب علم به حکم واقعی اولی است، هر مراجعه کننده به فقه می داند که این امر میسر نیست، زیرا به فرض که سند اخبار قطعی باشد لکن دلالت آنها ظنی است.

و اگر مراد از ادله اعم از دلیل ظنی معتبر باشد، پس مراجعه به آنها نیز موجب یقین به برائت از تکلیف معلوم بالاجمال نمی شود، زیرا معنای معتبر بودن دلیل ظنی تنها این است که: اخذ به مضمون آن واجب است، لذا:

اگر مضمون تحریم باشد، شیء محرم هم یکی از محرمات محسوب می شود و اگر مضمون تحلیل باشد مستلزم این است که بر فعل و ارتکاب آن عقابی نیست اگرچه در واقع از محرمات محسوب شود.

و این معنا سبب آن نمی شود که محرمات واقعیه را منحصر در مضامین این ادله بدانیم تا موافقت آنها باعث حصول علم به براءت شود، بلکه مجرد اطاعت آنها و موافقتشان حتی ظن به براءت ذمه از تمام محرمات معلوم بالاجمال، نمی آورد.

بله، اقامه آنها ظن تفصیلی به پاره ای از محرمات می آورد ولی ظن تفصیلی به حرمت جمله ای از افعال مثل علم تفصیلی به آنها نیست (تا امتثال آن سبب حصول علم به براءت ذمه شود).

زیرا علم تفصیلی خود به تنهایی منافی با علم اجمالی است، به خلاف ظن که هیچ تنافی با آن ندارد.

نه به نفسه و نه به لحاظ اعتبار شرعی آن بر وجهی که ذکر شد.

استدراک

بله، اگر شارع این ادله را به نحوی اعتبار کرده باشد که تکلیف به سبب عمل کردن به مؤدای آن (مدلول ادله) منقلب شده، به طوری که مفاد و مدلول آنها، مکلف به واقعی گردد، محتملات التحریم (یعنی: آنچه غیر از مضمون این اخبار است) از مکلف به خارج است و لذا احتیاط در آنها واجب نیست.

خلاصه کلام اینک:

مورد بحث به منزله گله گوسفندان است که علم اجمالی به وجود محرمات در آنها وجود دارد. سپس بینه و اماره بر حرام بودن برخی از آنها و حلال بودن برخی دیگر اقامه شده و (لکن) در برخی دیگر از آنها شک باقی بماند، چه آنکه قیام بینه بر حرام بودن برخی از آنها، نه وجوب حصول علم و نه ظن به براءت از تمام محرمات می آورد.

بله، اگر شارع مقدس بینه را در این مقام به نحوی اعتبار کرده باشد که آن را مشخص محرمات معلوم به حسب وجود و عدم قرار داده باشد، برگشت تکلیف به وجوب اجتناب از هر موضوعی است که بینه بر حرمتش اقامه شده و نه حرام واقعی.

مراد از (أنا نعلم اجمالا ... الخ) چیست؟

این است که: شبهه در این مقام از قبیل شبهه کثیر در کثیر است و نه قلیل در کثیر تا اینکه از مصادیق شبهه غیر محصوره به حساب آمده و در نتیجه احتیاط منتفی باشد.

مراد از (اذ مع هذا الدلیل نقطع بعدم العقاب ... الخ) چیست؟

این است که: دلیل قائم از دو حال خارج نیست: یا قطعی است و یا ظنی.

در صورت قطعی بودن بلا تردید پس از قطع به عدم عقاب بر فعل عقل حکم به جواز آن می نماید، چه آنکه حکم عقل به واسطه وجود احتمال بود و لکن حال که فرض کردیم احتمال منفی است، پس حتما قطع و یقین به جواز ارتکاب پیدا می شود.

و در صورت ظنی بودن، اگرچه دلیل ظنی است و با متابعت از آن باز احتمال وجود دارد ولی بعد از ملاحظه این نکته که ظن در مورد دلیل مذکور حجت قطعی و برهان حتمی است احتمال مزبور نفی شده و قطع به عدم لزوم احتیاط حاصل می شود و لو آنکه در واقع فعل حرام و منهی باشد.

مراد از (هذا المعنی ...) چیست؟

نحوه اعتبار دلیل ظنی است که عبارت است از تنزیل مؤدایش منزله واقع و نیز جعل عذر و معاقب نبودن بر فعلی که دلیل بر اباحه اش دلالت کرده است.

مراد از عبارت (علی الوجه المذكور) چیست؟

این است که:

اگر دلیل دلالت بر حرمت شیء کند، شیء مزبور به منزله یکی از محرمات واقعی محسوب می گردد و اگر بر حلیت آن دلالت نماید، معنای آن این است که مکلف در ارتکاب آن معذور است.

سومین و آخرین دلیل از ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه تحریمیّه چیست؟

عبارتست از دلیل العقل و حکم عقلی که به دو وجه از سوی آنها تقریر شده است.

وجه اول آن چیست؟

این است که الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ یقینی یا البراءة الیقینیّه.

شرح و تقریر وجه مذکور چگونه است؟

این است که: هر یک از ما مسلمانان با قطع نظر از ادله شرعیّه همچون آیات و اخبار و قبل از مراجعه به آنها قطع و علم اجمالی داریم که شارع در واقع و نفس الامر یک سلسله تکالیفی را بر عهده ما گذاشته و از ما خواسته که این وظایف را امتثال نماییم. فی المثل: اموری را بر ما واجب کرده و ما را مکلف به انجام

ص: ۳۰۷

آنها نمود (که فعلاً مورد بحث ما نمی باشد) و اموری را بر ما تحریم کرده که ما مکلف به اجتناب از آنها هستیم به طوری که در صورت ارتکاب، عقاب بر آن مترتب است.

حال به حکم عقل اطاعت مولی واجب و معصیت مولی حرام است، پس: باید نواهی او را اطاعت کرده و از محرّمات اجتناب کنیم.

امّا شارع مقدّس در شریفه (ما آتاکم الرّسول فخذوه) در واجبات، و (ما نهاکم عنه فانتهوا) در محرّمات، بر این حکم عقلی تأکید نموده است.

در نتیجه: به حکم این علم اجمالی، اشتغال یقینی آمد، و به حکم عقل مستقل، اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است. یعنی مکلف باید کاری کند که یقین نماید از تمام محرّمات واقعیّه اجتناب کرده است. لکن حصول این یقین به این است که: در هر کجا هم که احتمال حرمت می دهد ترک کرده و تنها اموری را که یقین به حرّیت آنها دارد و یا اینکه حد اکثر ظنّ معتبر بر حرّیت آنها قائم شده، مرتکب شود. امّا در فرض مزبور اگرچه در واقع اماره خطا کرده و شاید حرام واقعی را برای مکلف مباح کرده باشد و مکلف مرتکب حرام شده باشد، لکن عقاب ندارد، چرا که از دلیل معتبر شرعی متابعت نموده است.

و امّا:

- مکلف باید از اموری که یقین به حرّیت آنها ندارد، اماره معتبره هم بر حرّیت آنها اقامه نشده، اجتناب کند اعم از اینکه به حرمت آنها قطع داشته باشد و یا اینکه ظنّ معتبر بر حرمت آنها اقامه شده باشد و یا اینکه مجرد احتمال حرمت در کار باشد.

حال با همین علم اجمالی به سراغ ادلّه رفته و به همه منابع سرزده و هر کجا دلیلی بر حرمت یافته متابعت می نماید و لکن باز این علم اجمالی در مکلف وجود دارد و به اینکه از تمام محرّمات واقعیّه اجتناب کرده باشد یقین ندارد. یعنی: احتمال قابل اعتنا می دهد که غیر از این ها محرّمات دیگری باشد که او از طریق رجوع به ادلّه شرعیّه به آنها نرسیده باشد. پس باز هم علم اجمالی بعد المراجعة باقی است.

با بقاء علم اجمالی، اشتغال یقینی ثابت می شود و لذا به حکم قاعده مسلّمه که هر اشتغال یقینی مستلزم برائت یقینی است، عقل مکلف را ملزم به احتیاط نموده و او را وادار می کند که از هر محتمل التحریمی اجتناب کند، مگر در موردی که مؤمن و دلیل بر عدم عقاب اقامه شود.

مثل شبهات وجوبیه و یا موضوعیه که با وجود احتمال حرمت و ترتّب عقاب بر ارتکاب آنها، چون دلیل بر عدم لزوم احتیاط موجود است، ناگزیر ارتکاب آنها مستلزم عقاب نیست ولی در غیر این موارد که محلّ بحث و مفروض کلام است، عقل حاکم به وجوب احتیاط است و هذا هو مطلوب الاخباری.

اگر گفته شود که قبول داریم که اشتغال یقینی مستلزم فراغ یقینی است، لکن با تمسّک به این

قاعده عقلی جهت لزوم احتیاط در ما نحن فیه مخالفیم چرا که قبل از رجوع به ادله احکام شرعیه این علم اجمالی وجود داشت و واقع را بر ما منجز می کرد ولی بعد از مراجعه به ادله این علم اجمالی منحل گردیده و تبدیل شده ۱- به یک علم تفصیلی نسبت به آن مواردی که از ادله به دست آورده ایم ۲- و به یک شک بدوی نسبت به ما زاد آن.

لذا موارد متیقنه را گرفته از آن اجتناب و در ما زاد اصل برائت را جاری می کنیم دلیل این مستشکل بر انحلال علم اجمالی چیست؟

این است که: اگر بعد از تحصیل موارد مذکور از ادله از او پرسند که آیا باز هم علم اجمالی داری به وجود محرمات دیگر؟ نمی تواند با قطع بگوید آری، چرا که احتمال می دهد که محرمات واقعیه منحصر به همین موارد تفصیلی باشد و نه بیشتر و لذا نسبت به ما زاد شک او بدوی بوده و اصاله العدم جاری می کند.

حاصل اشکال مزبور چیست؟

این است که: می گویند ما نیز قبول داریم که قبل از مراجعه به ادله باید احتیاط کرد، لکن بعد المراجعة و فحص و یأس دیگر وجهی برای وجوب احتیاط و اجتناب از هر محتمل التحریمی وجود ندارد. الا در مواردی که دلیل بر حرمت آن دلالت دارد.

به عبارت دیگر: علم اجمالی به وجود محرمات قبل از مراجعه به ادله شرعیّه وجود دارد، لکن پس از مراجعه این علم منحل می گردد به علم تفصیلی در خصوص:

۱- محرمات معلوم ۲- و شک بدوی در غیر آن ها و لذا قاعده اشتغال تنها اطاعت و امتثال در خصوص معلوم تفصیلی را لازم و واجب می نماید و نه امر محتمل و مشکوک.

قبل از پاسخ به اشکال مزبور مقدمه بفرمایید چند قسم ادله داریم؟

دو قسم: ۱- ادله علمیه که قطع آورند، ۲- ادله ظنیه که حد اکثر ظنّ به واقع می آورند.

کدام قسم، اکثریت ادله الاحکام را تشکیل می دهد؟

از آنجا که:

- ادله علمیه در میان ادله احکام نادرند چرا که موارد مستقلات عقلیه نادرند.

- اجماع قطعی هم که کاشف قطعی از حکم واقعی باشد نادر است.

- نص قرآنی و سنت متواتر هم بسیار کم است.

پس: اکثریت مطلق ادله الاحکام را، ادله ظنیه مثل خبر ثقه و ظواهر قرآن تشکیل می دهد.

با توجه به مقدمه فوق پاسخ از اشکال فوق الذکر چیست؟

این است که: اینکه شما می گوئید بعد از مراجعه به ادله، علم اجمالی ما منحلّ می شود به یک علم

ص: ۳۰۹

تفصیلی و یک شک بدوی مرادتان مراجعه به کدام دسته از ادله است؟

۱- اگر مراد آن ادله ای است که نسب به حکم واقعی اولی قطع آورند که می‌گوییم: هر کسی که آشنای با فقه باشد می‌داند که این ادعایی است برخلاف واقع چرا که ادله علمیه در اقلّ قلیل اند و اساساً تحصیل علم و قطع به واقعیات اولیه از طریق ادله شرعیّه امری است غیرممکن زیرا که از جمله ادله شرعیّه اخبار است که از نظر سند غالباً ضعیف و مخدوش اند و سلمنا که سندشان هم قطعی باشد، دلالتشان ظنی است حال با این وصف آیا می‌توان قطع و جزم به واقع پیدا کرد؟

۲- و اگر مرادتان ادله ای است که اعمّ از علم و ظنّ معتبر می‌آورند، باید گفت:

۱- مراجعه به این ادله هرگز یقین به برائت از تکلیفی که علم اجمالی به آن بوده، نمی‌آورد.

۲- معنای اعتبار دلیل ظنی هم این نیست که علم اجمالی را منحل می‌کند، بلکه مراد از آن این است که: باید برطبق آن عمل شود و به مضمونش اخذ شود.

فی المثل:

۱- اگر مؤدّی و مفادّ آن حرمت فلان شیء است، آن شیء پس از قیام دلیل به مشابه یکی از محرّمات واقعیّه می‌شود که اجتناب از آن لازم است.

۲- و اگر مدلول آنها حلیت فلان شیء است، لازمه این دلالت این است که: اگر مکلف آن را مرتکب شود، عقاب بر فعلش مترتب نیست و نفس اقامه دلیل جعل عذر می‌کند، اگرچه شیء در واقع به حرمت اولیه خود باقی باشد. حال جای تردید نیست که این معنا سبب نمی‌شود که ما، محرّمات واقعیّه را منحصر در مدلول اخبار و این ادله ظنیّه بدانیم تا در نتیجه: اگر مکلف خصوص آنها را امثال نمود علم تفصیلی به برائت ذمه پیدا کرده باشد و حتی می‌توان ادعا کرد که قیام ادله ظنی مزبور موجب ظنّ به انحصار محرّمات در مدلول آنها هم نمی‌شود تا قهراً از امثالشان، ظنّ به برائت ذمه از تمام محرّمات بیاورد.

بله حد اکثر پس از مراجعه به امارات معتبره یک ظنّ تفصیلی حاصل می‌شود به اینکه برخی از افعال در حق ما حرام شده است، ولی انحصار در کار نمی‌باشد.

آنگاه این ظنّ تفصیلی همانند علم تفصیلی نیست که موجب انحلال علم اجمالی شود چون که علم تفصیلی ذاتاً با علم اجمالی تنافی دارد، چون محرّماتی که معلوم بالتفصیل اند عیناً همان محرّمات معلومه بالاجمال اند و لذا وقتی فی المثل: به صد مورد از حرام تفصیلاً دست پیدا کردیم، دیگر علم اجمالی باقی نمی‌ماند و حال آنکه ظنّ تفصیلی:

۱- نه ذاتاً با علم اجمالی تنافی و تناقض دارد، چرا که ممکن است هیچ یک از این مظنونات در واقع حرام نباشند.

پس علم اجمالی از اثر نیفتاد و از بین نرفت.

۲- و نه به واسطه ادله حجیت با علم اجمالی منافی است، چون بر مبنای ما، ادله حجیت، امارات را طریق به سوی واقع می داند که شاید مصیب باشد و شاید مخطی.

پس باز هم علم اجمالی از بین نمی رود.

مقدمه بفرمایید چه تفاوتی میان تصویب اشعری و تصویب معتزلی وجود دارد؟

۱- تصویب اشعری از همان اول می گوید:

احکام به عالمین اختصاص دارد و با قطع نظر از علم یا اماره معتبره واقعی در کار نیست، یعنی: با قیام اماره است که تازه تکلیف در حق مکلف جعل می شود.

نکته: بر اساس این نظر اصلاً قبل از مراجعه علم اجمالی معنا ندارد، بلکه هرچه اماره بدان قائم شد، آن وظیفه است.

۲- و تصویب معتزلی می گوید: احکام واقعیّه در لوح محفوظ وجود دارد و جاهل و عالم در آن احکام مشترک اند، لکن زمانی به درجه تنجز می رسد که علم یا اماره معتبره به آن دلالت کند.

در اینجا قیام اماره سببیت دارد، یعنی سبب حدوث مصلحتی در مؤدای اماره می شود به اندازه مصلحت واقع و یا بیشتر که عند المخالفه، این اماره آن مصلحت ما فات را جبران می کند.

نکته: طبق این نظر قبل مراجعه علم اجمالی به احکام واقعیّه وجود دارد، و لکن بعد مراجعه و تحصیل مواردی از احکام، یقین حاصل می شود که وظیفه فعلی ما همین موارد (مثلاً ۲۰۰ تا) است و نسبت به ما زاد، شک بدوی خواهیم داشت.

در اینجا قبح عقاب بلا بیان حاکم است، بلکه می گویند: قطع به عدم تنجز و عقاب وجود دارد.

حاصل مطلب در عبارت (نعم، لو اعتبر الشارع الخ) چیست؟

این است که: بله بر مبنای مشهور اهل سنت بعد مراجعه این علم اجمالی منحل می شود.

حاصل استدراک مزبور چیست؟

این است که: اگر بپذیریم که شارع مقدّس امارات ظنیّه (مثل اخبار را) به نحو جعل موضوع معتبر نموده به نحوی که پس از قیام آن، مدلولش مکلف به واقعی گردد، ناگزیر:

۱- محرّمات واقعیّه و تکالیف اولیّه منحصر در ادله ظنیّه می شود.

۲- محرمات محتمله که غیر آن محرمات اولیّه اند از مکلف به خارج گشته و دیگر جایی برای لزوم احتیاط در آنها وجود ندارد.

بدین ترتیب قیام این ادله، علم اجمالی مذکور را منحلّ می کند به علم تفصیلی به وجود محرمات

ص: ۳۱۱

موجود در ادله مزبور. سپس برای توضیح مورد ما نحن فیه و مورد بحث را تشبیه به گله گوسفندی نموده که علم اجمالی به وجود تعدادی گوسفند حرام داریم که به واسطه و طی با آنها یا غصبی بودن محرّم اند و در میان مجموعه گله مشتبه شده اند.

حال با این تقریر:

اگر بینه قائم شود که فلان و فلان و فلان گوسفند حرام است و فلان و فلان ... گوسفند حلال است، قطعاً نسبت به بقیه مشکوک هستیم که آیا مشتمل بر حرام اند و یا نه، که در این موارد شکّ باید احتیاط کرد چرا که صرف قیام بینه بر حرام بودن تعدادی از گوسفندان و حلال بودن برخی دیگر از آنها، حرام واقعی را منحصر در آنها ننموده تا در نتیجه شکّ ما نسبت به باقیمانده مرتفع گردد.

بله، در صورتی که بینه به صورت محقق موضوع و تعیین محرّم واقعی اعتبار شده باشد به طوری که مؤدی و مدلولش همان حرامی است که مورد علم اجمالی است، لاجرم قیام آن بر حرمت تعدادی از گوسفندان موجب علم تفصیلی به انحصار حرام واقعی در همان بود، قهراً غیرش از احتمالات از مورد علم اجمالی خارج شده و مجالی برای احتیاط در آنها نمی باشد.

ص: ۳۱۲

و الجواب: أولاً، منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العم إلا- بما يؤدى إليه الطرق الغير العلميه المنصوبه له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأديه هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيه للعالم و غيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق، و توضيحه فى محله. و حينئذ فلا يكون ما شكّ فى تحريمه ممّا هو مكلف به فعلا على تقدير حرمة واقعا.

و ثانيا، سلّمنا التكليف الفعلى بالمحرّمات الواقعيه، إلّا أنّ من المقرّر فى الشبهه المحصوره، كما سيجى ء إن شاء الله تعالى، أنّه إذا ثبت فى المشتبهات المحصوره وجوب الاجتناب عن جمله منها لدليل آخر غير التكليف المعلق بالمعلوم الإجمالى اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الاجماليّ هو هذا المقدر المعلوم حرمة تفصيلا. فأصالة الحلّ فى البعض الآخر معارضه بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الاجمالي، كما إذا علم نجاسه. حد الإناءين تفصيلا، فوق قدره فى أحدهما المجهول، فأنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ حرمة أحدهما معلومه تفصيلا، ام كان لاحقا، كما فى مثال الغنم المذكور، فإنّ العلم الإجمالى غير ثابت بعد العلم التفصيلى بحرمه بعضها بواسطه وجوب العمل بالبيئه، و سيجى ء توضيحه إن شاء الله تعالى، و ما نحن فيه من هذا القبيل.

پاسخ شیخ از تقریر اول در دلیل عقلی

اشاره

اولاً: به دلیل منع تکلیف (ما لا یطاق) بر شخص غیر قادر بر تحصیل علم به غیر مؤدیات ادله غیر علمیه ای که برایش نصب شده است، چه آنکه وی مکلف به واقعی است که از این طرق ظنیه محرز و مشخص شود، نه واقع محض و من حیث هو، و نه مؤدای این طرف من حیث هو، تا مستلزم تصویب و یا امری شبیه به آن باشد. زیرا آنچه ذکر شد حاصل ثبوت احکام واقعیه برای عالم و غیر عالم و مکلف بودن به عمل به طرق است و توضیح این معنا در محلش مقرر است.

لذا مشکوک التحريم از مصادیق مکلف به فعلی نمی باشد اگرچه در واقع هم حرام باشد.

ثانیا: سلمنا که تکلیف فعلی به محرّمات واقعیه است، اما از احکام ثابت در شبهه محصوره، که عن قریب خواهد آمد این است که:

وقتی در شبهات محصوره وجوب اجتناب از پاره ای از شبهات، به واسطه دلیل دیگری غیر از تکلیفی که تعلق به معلوم اجمالی گرفته ثابت شد، در اجتناب به همین مقدار اکتفاء می شود، زیرا احتمال دارد معلوم اجمالی به همین مقداری باشد که حرمتش تفصیلاً معلوم و محرز است لذا اصاله الحّل در دیگر شبهات و اطراف از معارضه به مثل خالی می ماند اعم از اینکه دلیل مزبور بر علم اجمالی سابق بوده، مثل زمانی که شخص به علم تفصیلی نجاست یکی از دو ظرف برایش محرز گشته و پس از آن نجاستی در یکی از آن دو به نحو نامعلوم واقع شود که در اینجا اجتناب از ظرف دیگر واجب نیست، بلکه وی مکلف به اجتناب از همان ظرفی است که قبلاً باید مرتکب نمی شد.

زیرا حرمت آن ظرف تفصیلاً معلوم بوده ولی دیگری مشکوک و محتمل است چه آنکه امکان دارد نجاست حادث در همان ظرف نجس واقع شده باشد.

و یا اینکه دلیل مذکور بعد از حصول علم اجمالی قائم شود مثل مثال قطیع غنم (گله گوسفند) چه آنکه پس از علم تفصیلی به حرمت برخی از گوسفندان به واسطه وجوب عمل به قول بینه دیگر علم اجمالی ثابت نیست. چنانچه ان شاء الله در بحث های آینده توضیحش خواهد آمد و مورد بحث ما نیز از همین قبیل است.

حاصل جواب اول شیخ از وجه اول تقریر دلیل عقلی چیست؟

این است که ما:

۱- نباید تمام توجه خود را به احکام واقعیه بما هو هو معطوف کنیم چنانکه مستدل چنین کرده است.

۲- و نباید تمام نظرها را به احکام ظاهریه و مؤدیات امارات بدوزیم، چنانکه مصوبه چنین کرده اند، بلکه باید از یک نظر به واقع و نظر دیگرمان به ظاهر باشد.

حاصل مطلب در کلام چیست؟

این است که:

۱- مستدل که می گوید: بعد از مراجعه به ادله نیز علم اجمالی داشته و باید از محرّمات واقعیه اجتناب کنیم و راه اجتناب هم، احتیاط است، تمام نظر و توجهش به واقع بما هو هو است. به عبارت دیگر می گوید:

ما مکلف به واقع هستیم و راه آن هم احتیاط است.

۲- مصوبه هم که می گویند: به هر مقداری که اماره قائم شده ما به همان مقدار مکلفیم و به بیشتر از آن مکلف نیستیم، تمام توجهشان به مؤدیات امارات است و کاری به واقع ندارند و چنانکه گذشت برخی از آنها اصلاً واقع را قبول ندارند.

و حال آنکه ما می گوئیم که: ما نسبت به واقع مکلف هستیم، لکن به شرط دلالت اماره بر آن.

به عبارت دیگر: درست است که خدای تعالی احکام واقعیه ای دارد، اما واقع بما هو هو بر ما منجز نمی باشد مگر به شرط دلالت اماره بر آن.

یعنی: هر حکم واقعی که اماره بر آن قائم شد و از طریق اماره به آن رسیدیم، آن حکم در حق ما منجز است. در نتیجه: هر حکم واقعی که اماره ای بر آن قائم نشود به مرحله فعلیت و تنجز نمی رسد و در مرحله انشاء می ماند حال: در ما نحن فیه (یعنی: استعمال دخانیات) اماره ای اقامه نشده

تحصیل علم هم که بعد الفحص و الیاس ممکن نیست.

پس: تنجز تکلیف به آن قبیح است، اگرچه در واقع حرام باشد و هذا معنا اصل البراءه.

جهت تبیین بیشتر بفرمایید اساس و بنیان وجه اول تقریر دلیل عقلی از جانب اخباری چیست؟

اساس تقرير مذکور بر این استوار است که غير عالم مکلف به واقع من حیث هو باشد، لذا به آنچه از محرمات واقعی که از طریق ادله ظنیه دست یابد عمل می کند علاوه بر اینکه چون علم اجمالی وی به وجود محرمات واقعی به این مقدار منحل نمی شود پس در احتمالات باید احتیاط کند. چنانکه شرحش گذشت.

ص: ۳۱۵

ایراد شیخ به این پایه ریزی و اساس تقریر چیست؟

این است که: این پایه ریزی و اتخاذ مبنا صحیح نمی باشد، چرا؟

زیرا کسی که جاهل به واقع است و قادر بر تحصیل به آن نیست.

۱- نه به واقع من حیث هو هو مکلف است تا اینکه احتیاط مزبور در حقیقت لازم باشد.

۲- و نه به مؤدای امارات و ادله ظنیه من حیث هو تکلیف دارد تا مستلزم تصویب باشد.

بلکه مکلف به وی، واقعی است که از طریق امارات مصوبه برای غیر عالمین جعل شده است.

لذا از طریق عمل به ادله ظنی به آنچه وی نائل آمده کشف می کنیم که، مکلف به وی در واقع به همین مقدار است و دیگر به غیر آن مکلف نیست تا لازمه اش احتیاط باشد.

حاصل مطلب؟

این است که: شخصی که قادر بر تحصیل علم نیست بعد از مراجعه به ادله ظنیه و عمل به مؤدیات اگر باز هم در برخی از موضوعات شک بود، دیگر مشکوک و محتمل التحريم از مصادیق مکلف به وی نمی باشد. لذا جایز است که آن محتمل التحريم را مرتکب شود و چنانچه در واقع حرام باشد عقابی بر این ارتکاب مترتب نمی شود.

اجمالاً بفرمایید در چه جاهایی علم اجمالی بدون اثر است؟

۱- آنجا که اطراف شبهه غیر محصور باشند.

۲- آنجا که پای دو کس در میان باشد و هر کس مسئول حسابرس وضع خویش است مثل: اینکه علم اجمالی دارم به اینکه یا ظرف من نجس شده و یا ظرف زید.

۳- و آنجا که یک طرف شبهه از مورد ابتلاء مکلف خارج شود مثل: علم اجمالی به نجاست ظرفی که نزد من است و یا ظرفی که نزد شماست.

۴- و آنجایی که پیش از علم اجمالی یقین تفصیلی به یک طرف پیدا کنم فی المثل: دو ظرف آب وجود دارد و من یقین دارم که فی المثل ظرف شماره دو قطعاً نجس است، بعداً نیز قطره بولی در یکی از دو ظرف شماره یک و یا دو افتاده که نمی دانم داخل کدامیک واقع شده است.

در اینجا اجتناب از ظرف شماره یک (۱) لازم نیست، چرا؟

زیرا ظرف شماره دو قطعاً نجس است و باید از آن اجتناب کنیم، در شماره یک نیز اصالة الحل جاری می شود.

۵- آنجایی که اوّل علم اجمالی داشتیم به وجود نجاستی در یکی از دو ظرف، سپس بینه ای که حجّت شرعی است پیدا شد و دلالت کرد که آنکه نجس است فلان ظرف است و دلیل حجّیت اماره نیز می گوید:

ص: ۳۱۶

باید به بینة عمل کنی. پس باید معینا حکم کنم به نجاست فلان ظرف.

در نتیجه: ظرف دیگر مشکوک به شک بدوی است و اصل حلیت در آن بلامانع است.

به طور خلاصه بفرمایید ما نحن فیه و مسئله مورد بحث از کدام یک از اقسام پنج گانه است؟

از همین قسم پنجم است.

چرا مورد بحث ما از همین قسم پنجم است که علم اجمالی فاقد اثر است؟

زیرا:

۱- اول علم اجمالی داشتم به وجود فی المثل صد حرام در اسلام.

۲- پس با مراجعه به ادله ظنیه این صد مورد را بدست آوردم.

۳- دلیل حجیت اماره هم می گوید، باید به اماره عمل کنی لذا نمی توانی در این صد مورد اصالة الحل جاری کنی، چرا که علم اجمالی و دلیل حجیت اماره مانع از این کار است آنگاه نسبت به ما زاد عند الشک نیز جریان اصل اباحه بلامانع است. و حال آنکه در علم اجمالی جریان اصل نسبت به همه اطراف شبهه مانع دارد و نه نسبت به بعض اطراف.

با توجه به مقدمات فوق پاسخ دوم شیخ به وجه اول تقریر دلیل عقلی اخباریها چیست؟

می فرماید: سلمنا که قبول کنیم، شخص مذکور مکلف به واقع بما هو هو است در پاسخ می گوئیم:

مورد بحث از مصادیق شبهه محصوره ای است که پس از حصول علم اجمالی به محرّمات دلیل معتبر بر تعیین برخی از آنها اقامه شده است (همان قسم پنجم در مقدمه)، و یکی از احکام حتمی در این قسم از شبهات این است که: غیر از دلیل و تکلیفی که به محرّم واقعی تعلق گرفته است، اگر دلیل دیگری بر تعیین برخی از اطراف شبهه قائم شد و تفصیلا حرمت آنها را بیان نمود، علم اجمالی سابق منحلّ می شود به علم تفصیلی در خصوص ۱- مدلول دلیل جدید ۲- شک بدوی در احتمالات دیگر بدین خاطر جریان اصالة الحلّ در آنها بلامانع و ارتکاب به آنها با اعتماد به اصل مزبور، مباح و حلال است چرا؟

زیرا تا قبل از قیام دلیل جدید، از اجراء اصالة الحلّ در این احتمالات، به واسطه ابتلاء به معارض یعنی جریان اصل در اطراف دیگر، ممنوع و غیر مجاز بودیم.

اما اکنون که اجراء اصل در مدلول دلیل منقطع گردید و یقینا و تفصیلا حرمت آن محرز گردید دیگر مانعی از جاری شدن اصل در احتمالات دیگر وجود ندارد.

آیا حکم مزبور تنها در موردی است که دلیل جدید پس از حصول علم اجمالی قائم شود؟

خير، نه تنها در اين مورد ثابت است، در جايي هم كه علم اجمالي پس از قيام دليل تفصيلي بر تعيين محرمي حادث شود، ثابت است.

ص: ۳۱۷

در تبیین مطلب اخیر، یعنی موردی که علم اجمالی پس از دلیل تفصیلی حادث می شود، مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- شما یقین دارید از دو ظرفی که در برابر شماست، ظرف جانب راست نجس است و باید از آن اجتناب نمود، لکن ظرف طرف چپ پاک است و ارتکابش بلامانع است.

۲- برای چند لحظه از اطاق بیرون رفته و سپس بازمی گردید، یقین حاصل می کند که قطره نجسی مثل بول و یا در یکی از دو ظرف مذکور افتاده است، لکن نمی دانید در کدام یک از دو ظرف چپ و یا راست افتاده.

حال این علم اجمالی زمانی برای شما حاصل شده که قبل از آن به نجاست ظرف طرف راست و پاکی ظرف طرف چپ تفصیلاً داشتید.

حکم در اینجا چیست؟

این است که از همان ظرف نجس سابق باید اجتناب نمود و حال آنکه اجتناب از ظرف دیگر لازم نمی باشد.

دلیل بر این مدعی چیست؟

این است که علم به نجاست ظرف سمت راست و وجوب اجتناب از آن تفصیلی است ولی نسبت به ظرف دیگر صرفاً یک احتمال و شک بدوی وجود دارد.

لذا: اگر در این ظرف مشکوک به اصالة الطهاره و یا اصالة الاباحه تمسک کنیم مانعی ندارد به عبارت دیگر علم اجمالی بعد مؤثر نمی باشد، بلکه منحل است به علم تفصیلی و شک بدوی.

در تبیین موردی که دلیل تفصیلی پس از علم اجمالی قائم می شود مثال بزنید؟

فی المثل:

اجمالاً- می دانیم در بین فلان گله تعدادی از گوسفندان موطوئه اند و باید از آنها اجتناب کرد اجتناب از این تعداد نامعلوم مستلزم اجتناب از تمام گله است.

اما بعد دلیل معتبری اقامه می شود که تعداد مشخصی از این گوسفندان به صورت علامت گذاری شده حرام اند و باید از آنها پرهیز شود.

در اینجا یقیناً لزوم اجتناب از خصوص همین گوسفندان معین شده است، لکن نسبت به سایر آحاد و اطراف شبهه الزامی وجود ندارد.

چرا نسبت به سایر آحاد الزامی وجود ندارد؟

زیرا اگر قبل از قیام دلیل در هر یک از گوسفندان اصاله الحلّ جاری می کردیم، در آحاد دیگر گله نیز

ص: ۳۱۸

این اصل جاری شده و در نتیجه اجراء اصل مبتلای به معارض می شد و لذا از تمسک به اصل و جاری کردن آن ممنوع بودیم.

اما اکنون که دلیل آمد و تعداد معین و محرزی را مشخص نمود و حرمت آنها را به طور تفصیل برای ما معلوم نمود، تنها در خصوص این ها از اجراء اصل ممنوع هستیم و حال آنکه نسبت به آحاد محتمل الحرمه دیگر هیچ گونه مانعی از اجراء اصل مزبور وجود ندارد پس با اعتماد به این اصل می توان احتمالات دیگر را مرتکب شد. حال مورد بحث ما نیز از همین قبیل است. چرا؟

زیرا قبل از قیام امارات و ادله ظنیه علم اجمالی به وجود محرّمات در واقع داریم که بنا بر وجوب اجتناب از محرّم واقعی، ما مکلف به اجتناب از تمام اطراف شبهه هستیم و احتیاط در اینجا واجب است، لکن پس از اقامه دلیل ظنی معتبر و تعیین برخی از محرّمات به طور تفصیل، اجتناب از خصوص آنها قطعی، و در غیر آنها از دیگر احتمالات شک ما بدوی است و لاجرم اجراء اصل در آنها بلامانع است.

بدین ترتیب لزوم و وجوب احتیاط از تمام احتمالات سخنی است بدون دلیل.

مراد از عبارت (اقتصر فی الاجتناب علی ذلک القدر....) چیست؟

تعداد و مقداری است که دلیل جدید آن را معین و مشخص کرده است.

وجه این اکتفاء چیست؟

این است که: علم اجمالی به واسطه علم تفصیلی که مستند به دلیل جدید است مرتفع می شود چه آنکه علم تفصیلی بنفسه با علم اجمالی تنافی دارد.

دلیل بر معلوم بالتفصیل بودن در عبارت (لأن حرمه احدهما معلومه تفصیلاً....) چیست؟

این است که: قبل از حصول اشتباه و حدوث علم اجمالی به وقوع قدر است در یکی از دو ظرف به طور تفصیل حرام بودن یکی از آن دو معلوم بود و اکنون نیز معلوم است.

لذا اصالة الطهاره در ظرف مشتبّه دیگر از معارضه به مثل سالم است، زیرا چنانکه گفته آمد در ظرف دیگر به اعتبار اینکه نجاستش تفصیلاً معلوم است اصل مزبور جاری نمی شود.

مراد از (و ما نحن فیه من هذا لقبیل) چیست؟

این است که:

ما نحن فیه از مصادیق شبهه محصوره ای است که علم اجمالی سابق بر علم تفصیلی است.

متن: الوجه الثاني: أنّ الأصل في الأفعال الغير الضروريّه الحظر، كما نسب (١) إلى طائفه من الإماميّه، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه، و لم يرد الإباحه في ما لا- نصّ فيه، و ما ورد على تقدير تسليم دلالتّه معارض بما ورد من الأمر بالتوقّف و الاحتياط، فالمرجع إلى الأصل.

و لو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان (٢)، و احتجّ عليه في العده بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسده فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسده (٣). و قد جزم بهذه القضيّه السيّد أبو المكارم في الغنيه (٤) و إن قال بأصالة الإباحه كالسيّد المرتضى (٥)، تعويلا على قاعده اللطف و أنّه لو كان في الفعل مفسده لوجب على الحكيم بيانه، لكن ردّه في العده بأنّه قد يكون المفسده في الإعلام و يكون المصلحه في كون الفعل على الوقف (٦).

و الجواب: بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر أنّه إن اريد به ما يتعلّق بأمر الآخره من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون، و إن اريد غيره ممّا لا يدخل في عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبه مع الجهل أيضا فوجب دفعها غير لانزم عقلا، إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيويّ المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانيّه و قد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد، و على تقدير الاستقلال فليس ممّا يترتب عليه العقاب، لكونه من باب الشبهه الموضوعيّه، لأنّ المحرّم هو مفهوم الإضرار، و صدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاصّ، و الشبهه الموضوعيّه لا- يجب الاجتناب عنها باتّفاق الأخباريين أيضا، و سيجي (٧) الكلام في الشبهه الموضوعيّه إن شاء الله تعالى.

ترجمه:

وجه دوم از تقرير دليل عقلي

این است که اصل در افعال غیر ضروری حظر و منع است، چنانکه این مبنا به جماعتی از علماء شیعه نسبت داده شده، پس تا (هنگامی که)، اباحه از جانب شرع ثابت گردد به این حظر عمل می شود و حال

ص: ۳۲۰

- ۱- المناسب هو الشيخ في العده (مخطوط): ص ۲۹۶ س ۹ في بيان الأشياء المحظوره و المباحه.
- ۲- الشيخ المفيد في التذکره باصول افقه؟؟؟ المطبوع ضمن المصنّفات: ج ۹ ص ۴۳، و الشيخ الطوسي في العده: ص ۲۹۶ س ۱۳ في بيان الأشياء المحظوره.
- ۳- عده الاصول (الطبعه الحجريه): ص ۲۹۶ س ۱۴، في بيان الأشياء المحظوره و المباحه.
- ۴- الجوامع الفقهيّه: ص ۴۸۶- كتاب الغنيه.
- ۵- الذريعه: ص ۸۰۹.
- ۶- عده الاصول (الطبعه الحجريه): ص ۲۹۶ س ۲۰، في بيان الأشياء المحظوره.
- ۷- في ص ۴۰۷.

آنکه در مسئله (ما لا نصّ فيه، که مورد بحث ما نیز همین است)، اباحه وارد نشده است.

و آنچه وارد شده (دلالتی بر آن ندارد) و به فرض قبول دلالتشان با آنچه (ادلّه ای که) امر به توقّف و احتیاط نموده اند، معارض است، پس (بعد از تعارض) مرجع اصاله الحظر است.

و اگر از این (بیان و تقریر) تنزّل کرده (و قائل به منع و حظر نشویم)، پس (حکم در چنین موردی) توقّف است، چنانچه شیخ مفید و شیخ طوسی نیز بر این نظراند، و شیخ طوسی در کتاب عده الاصول بر آن این گونه استدلال کرده است که: اقدام کردن بر امری که از مفسده موجود در آن، در امان نیستیم، مثل اقدام بر چیزی است که فسادش معلوم است، و مرحوم سید ابو المکارم ابن زهره نیز (به همین مطلب یعنی اصاله الحظر) قاطع و جازم شده است، اگرچه همچون مرحوم سید مرتضی و با اعتماد به قاعده لطف به اصاله الاباحه قائل است و فرموده: اگر فساد و ضرری در فعل وجود می داشت، بر حکم واجب بود که آن را بیان کند، لکن نفس عدم الیّان کاشف از عدم وجود آن است.

اما شیخ الطائفه در کتاب عده تقریر مزبور (و قاعده لطف) را ردّ کرده می فرماید: گاهی مفسده و ضرر در اعلام و بیان کردن است و مصلحت در این است که فعل بر وقف و عدم الیّان بماند.

پاسخ شیخ از وجه دوّم تقریر عقلی

به فرض تسلیم و قبول (بر اینکه عقل نسبت به دفع ضرر مستقل باشد)، می گوئیم:

اگر از ضرر چیزی از جمله عقاب اراده شده باشد که مربوط به آخرت است، پس بر حکیم متعال بیان و اظهارش لازم است، پس در صورت عدم بیان مکلف از عذاب اخروی در امان است و اگر غیر عقاب یعنی:

امری که در عنوان مؤاخذه داخل نیست اراده شده همچون لوازمی که حتّی با جهل بر ارتکاب شیء مترتب است، مثل آثار وضعی اشیاء، پس وجوب دفع آن عقلا-لازم نیست، زیرا عقل به وجوب احتراز از ضرر دنیوی که شخص به واسطه برخی اغراض دنیویّه مرتکب می شود، مقطوع حکم نمی کند و شارع نیز گاهی ارتکاب را تجویز و بلکه در برخی موارد واجب فرموده است.

و به فرض (وجود) استقلال (در حکم) به وجوب دفع ضرر دنیوی، پس (مرتکب شدن ضرر از جمله اموری است که) عقاب بر آن مترتب نیست، زیرا شبهه در این قبیل موارد از باب شبهه موضوعیّه است که اجتناب و احتیاط در آن واجب نیست.

زیرا آنچه حرام است، مفهوم اضرار است که صدق آن در مقام مورد بحث مشکوک است نظیر صدق مسکر که معلوم التحريم است بر مایع خاصّ خارجی، و در شبهات موضوعیّه به اتفاق اخباریها احتیاط و اجتناب لازم نمی باشد، که تتمه آن (شبهه موضوعیّه) به زودی خواهد آمد.

مقدمه بفرمایید افعال ما بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- افعال ضروری، ۲- افعال اختیاری.

منظور از افعال ضروری چگونه افعالی است؟

افعالی است که اصلا در اختیار من مکلف نبوده و مقدور من واقع نمی شود.

منظور از افعال غیر ضروری چگونه افعالی است؟

افعالی است که فعل و ترک آنها برای من مکلف یکسان است.

افعال اختیاریه نسبت به قدر مکلف خود بر چند قسم اند؟

بر دو قسم:

۱- افعالی که یقینا دارای مفسده بوده و اماره مفسده در آنها وجود دارد، منتهی ضرورت سبب اقدام بر انجام آنها شده است مثل اکل میته در وقت اضطرار، که این گونه افعال از محل بحث خارج اند، چنانکه افعال اختیاریه ضروریه نیز مثل: تنفس در هوا و اکل و شرب به مقدار سد رمق، از دایره کلام بیرون اند.

۲- افعالی که مشتمل بر منفعتی بوده و از اماره مفسده خالی هستند مثل استنشام طیب اکل اللحم و غیره که محل بحث ما همین قسم است.

راجع به اینکه مقتضای اصل اول و قاعده اولیه عقلیه (و با قطع نظر از بیان شارع) در این افعال چیست؟ چه نظریاتی وجود دارد؟

به طور کلی سه نظریه وجود دارد:

۱- بیشتر اصولیها می گویند: الاصل فی الاشیاء الاباحه الا ما خرج بالدلیل.

آنگاه نسبت به هر فعلی که از جانب شارع دلیل خاصّ و یا عام بر حلیت و اباحه آن یافتیم مثل **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** و **يَا أُحَلِّتْ لَكُمْ بِهَيْمَهُ الْأَنْعَامِ**. از دلیل تبعیت می کنیم.

و نسبت به هر فعلی که از جانب شارع دلیل خاصّ و یا عام بر حرمت آن پیدا کنیم مثل **حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْخَمْرَ**، باز هم از دلیل متابعت می کنیم.

و نسبت به هر فعلی که شک در حلیت و حرمت آن پیدا نموده و دلیلی خاصّ بر یک طرف نیابیم، به اصاله الاباحه العقلیه رجوع کرده و حکم به حلیت ظاهریّه می کنیم مثل استعمال دخانیات.

دلیل این عدّه بر مدّعی اخیر چیست؟

می گویند قاعده لطف مقتضی این است که:

اگر فعلی دارای مفسده واقعیّه است از جانب مولای حکیم بیان شود، و لذا از عدم بیان مولی خلوّ عمل

ص: ۳۲۲

از مفسده كشف مي شود، در نتيجه حكم به اباحه مي شود.

۲- بيشر اخباريها مي گویند: الاصل في الاشياء الحظر الا ما خرج بالدليل.

بر اساس اين نظر:

نسبت به هر فعلي كه يقين و يا ظنّ معتبر بر حرمتش يافتيم، فهو المطلوب.

و نسبت به هر فعلي كه يقين و يا ظنّ معتبر بر حليتش يافتيم باز، فهو المطلوب يعني از اماره پيروي مي كنيم اما:

و نسبت به افعالي كه در حليت و يا حرمت آنها شك پيدا مي كنيم به اصاله المنع العقلي رجوع مي كنيم مثل شرب توتون و يا

.....

دليل ايشان بر مدّعاي اخيرشان چيست؟

مي گویند:

۱- تمام اشياء عالم ملك خداي تعالي است.

۲- تصرف در ملك غير بدون اذن مالك قبيح است.

۳- توتون در ملكيت خداوند است.

نتيجه: شرب توتون بدون اذن خداوند جايز نيست، پس بايد احتياط كنيم.

ثانيا: همان طوري كه دفع مفسده قطعيه عقلا- واجب است، و اقدام به آن ممنوع همين طور هم اقدام به چيزي كه محتمل المفسده است و انسان ايمن از آن نيست، قبيح است. و هذا معنى الحظر و المنع.

۳- شيخ طوسي و مفيد مي گویند: الاصل في الاشياء الوقوف الا ما خرج بالدليل. و لذا:

نسبت به هر فعلي كه دليل شرعي بر اباحه آن اقامه شده حكم به اباحه مي كنيم.

نسبت به هر فعلي كه دليل شرعي بر حرمت قائم شده حكم به حرمت آن مي كنيم.

و نسبت به هر فعلي كه مجوز شرعي نداشتيم توقّف مي كنيم يعني عقلا- نه حكم به اباحه مي كنيم و نه به حظر كه نتيجه اين توقّف همان احتياط است.

نتيجه اين توقّف، همان احتياط است.

دلیل ایشان بر مدّعیان چیست؟

این است که: ما رفتیم و ادلّه طرفین را بررسی نمودیم، دیدیم که نه ادلّه قائلین به حضر کامل است و نه ادلّه قائلین به اباحه، ناگزیر توقفی شده گفتیم عقل ما حکمی ندارد.

با حفظ مقدمه ای که گذشت حاصل بیان اخباریها در وجه دوّم تقریر عقلی چیست؟

می گویند:

ص: ۳۲۳

۱- الاصل في الاشياء الحظر الا ما خرج بالدليل.

۲- در مورد شرب توتون دلیلی بر اباحه نیامده و لذا در تحت اصل اولی حظر باقی است.

پس: حق ارتکاب به آن را نداریم، و هذا معنی اصل الاحتیاط.

اگر گفته شود هرچند بیان خصوصی به اسم و عنوان شرب توتون نرسیده، لکن بیان عمومی بر اباحه وجود دارد و آنها ادله اربعه براءت اند چه پاسخ می دهند؟

۱- دلالت ادله مذکور بر براءت مسلم و قطعی نیست و در هر یک احتمالات فراوانی وجود داشت و لذا مجوز شرعی حاصل نگردید.

طرفی به فرض تمامیت دلالت ادله مزبور، اگر ادله ای بر اباحه وجود داشت، آیات و اخبار نیز بر احتیاط شرعی وجود داشت. دو دسته دلیل تعارض و تساقط.

در نتیجه: قاعده این است که به اصل اولی رجوع شود و هو الحظر.

پاسخ شیخ به وجه دوم از تقریر عقلی چیست؟

این است که:

اولا: اصل مزبور از اصول مسلم نیست تا بتوان مسئله مورد نزاع را بر آن مترتب نمود، بلکه مورد اختلاف بوده و بسیاری قائل به اصالة الاباحه هستند.

ثانیا: سلمنا که حکم مزبور را بپذیریم، این حکم تا زمانی قابل قبول است که مجوز شرعی وجود نداشته باشد و حال آنکه ادله اربعه نسبت به شرب توتون مجوز شرعی اند.

ثالثا: اینکه می گوئید: آیات و اخبار با ادله الاباحه تعارض می کنند، قبلا روی آن بحث کرده و مطلب شما را رد نمودیم.

رابعا: اینکه می گوئید: همان طوری که مفسده معلومه ممنوع است، اقدام بر مفسده محتمله نیز ممنوع است و به عبارت دیگر می گوئید: دفع ضرر محتمل واجب است، مرادتان چیست؟

۱- اگر مرادتان مفسده اخرویه یعنی: عقوبت اخروی است ما نیز قبول داریم که عقاب و لو محتمل باشد واجب الدفع است. لکن در ما نحن فیه که شبهه بدویه بعد الفحص و الیأس باشد احتمال عقاب وجود ندارد، چرا که در اینجا قانون قبح عقاب بلایان که مجمع علیه است، حاکم است.

۲- و اگر مرادتان مفسده غیر عقوبتی و بلکه ضررهای دیگر باشد می گوئیم:

اولاً: دفع ضرر محتمل دنیوی عقلاً و شرعاً واجب نیست، بلکه دفع ضرر مظنون هم واجب نیست و حتی گاهی دفع ضررهای مقطوع دنیوی هم به خاطر یک سری انگیزه های عقلانیه واجب نیست فی المثل عقلای عالم:

ص: ۳۲۴

۱- به خاطر کسب علم، هجرتها کرده، گرسنگی‌ها خورده و مصائب فراوانی را تحمّل می‌کنند.

۲- برای امرار معاش و امورات خود، مشقت‌های فراوان می‌کشند.

۳- برای حفظ عزت و آزادگی خود به جهاد می‌روند و یا خود را در معرض قصاص قرار می‌دهند.

۴- برای امتثال اوامر الهی دفع مال می‌نمایند.

پس عقل در دفع ضرر دنیوی مستقل نیست.

ثانیا: به فرض که عقل در این دفع ضرر مستقل باشد می‌گوییم:

موضوع این قضیه، الضرر الدنیوی است و موضوع باید محرز باشد و حال آنکه در ما نحن فیه محرز نیست، چرا که شاید ضرر دنیوی داشته باشد و شاید هم نه. و چنین شبهه‌ای، موضوعیه است و باید از خارج عنوان محرز شود تا حکم بر آن بار شود و این ربطی به شارع ندارد.

حال در شبهات موضوعیه که اصل موضوع الحکم محرز نیست بالاتفاق احتیاط هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: به فرض که دفع ضرر دنیوی واجب باشد امّا مع ذلك دفع ضرر دنیوی از امور واجبی است که ترک آن مستلزم عقاب نیست، چرا که جهل به آن و اشتباهش در بین مصادیق از قبیل شبهه موضوعیه است که به اتفاق اخباریها اجتناب و احتیاط در آن واجب نیست زیرا به فرض تسلیم، حکم عقل به وجوب دفع ضرر، آنچه حرام است مفهوم اضرار است که صدقش در مورد شبهه حکمیّه مشکوک است نظیر صدق مسکر که معلوم التحريم است بر مایع خاصّ خارجی.

یعنی: اگرچه شرب مسکر حرام است، لکن چون صدقش بر فلان موضوع و مایع در خارج معلوم نیست، لاجرم شرب آن جایز و بلا مانع است و هذا معنا اصل البراءه.

حاصل بحث در دلیل العقل چیست؟

این است که: اخباریها از این دلیل هم طرفی نبسته و حقّ در مسئله اوّل (یعنی: فقدان نصّ و شبهه تحریمیّه) با حضرات اصولیین است که برائتی هستند.

با توجه به حاصل مطالب به نظر شما احتیاط رجحان دارد یا نه؟

بله، رجحان و حسن احتیاط همچنان به قوت خود باقی است و در تمام شبهات؛ چه حکمیّه و چه موضوعیه، چه وجوبیه و چه تحریمیّه، چه توصلیّات و چه تعبدیّات، چه در فقدان نصّ و چه در اجمال نصّ و چه در تعارض نصّین، احتیاط رجحان عقلی و حسن شرعی دارد که در تنبیهات مربوطه در مورد آن بحث خواهد شد.

و السلام على من اتبع الهدى

ص: ٣٢٥

سخن در شک و ملحقّات آن ۷

وجه تقدیم ادلّه بر اصول ۱۵

مسامحه در اطلاق ۱۵

توجیه شیخ از تسامح مذکور ۱۵

تحقیق شیخ در نسبت میان ادلّه و اصول ۲۶

حصر عقلی اصول عملیه ۳۱

تداخل موارد اصول با یکدیگر ۳۱

شبهه حکمیّه و موضوعیّه ۳۷

شبهه تحریمیّه ۴۲

استدلال بر براءت و اباحه در نبود دلیل ۴۵

اشکال تناقض بر کسی که میان دو امر مذکور جمع نموده ۵۴

مقاله علامه حلّی در تقدیر گرفتن جمیع آثار ۹۳

توجیه شیخ از رأی مذکور ۹۳

مراد از آثار مجعوله شرعیّه ۱۰۳

بررسی شیخ در حدیث ۱۲۱

طیره ۱۲۳

وسوسه ۱۲۳

۱- نظر شیخ پیرامون مقاله شارح وافیّه ۱۵۴

۲- معنای حدیث از نظر شیخ ۱۵۵

۱- انتصار مرحوم نراقی ۱۶۴

ص: ۳۲۶

۲- وجه فساد در کلام فاضل نراقی ۱۶۴

استدلال به اجماع جهت اثبات براءت در شبهات تحریمیّه ۱۷۳

نسبت دادن قول به احتیاط به محقق حلّی ۱۷۸

نقل اجماع توسط ناقلین ۱۸۰

ادّعی اجماع از جانب محقق حلّی ۱۸۰

نظر شیخ پیرامون فرموده محقق ۱۸۴

دلیل چهارم اصولیین در اثبات براءت ۱۸۸

بیان سید ابن زهره در بیان دلیل عقلی بر براءت ۱۹۵

استدلال به وجوهی که دلالت بر براءت ندارند ۲۰۲

ادّله اخباریین برای اثبات وجوب احتیاط در شبهات بدویّه تحریمیّه ۲۱۶

استدلال اخباریها بر وجوب احتیاط در مسئله اوّل ۲۱۷

تمسک به اخبار بر وجوب احتیاط در مسئله اوّل ۲۲۵

نقل برخی اخبار دالّه بر وجوب احتیاط از نظر اخباریین ۲۲۵

پاسخ شیخ از اخبار دالّه بر وجوب احتیاط ۲۳۵

حاصل جواب شیخ از این اخبار ۲۳۹

پاسخ شیخ از اشکال مذکور ۲۴۷

پاسخهای دیگر از اخبار توقّف و وجوب احتیاط ۲۵۴

طائفه سوم از اخبار دالّه بر توقّف ۲۶۶

پاسخ شیخ از دسته سوم اخبار دالّه بر توقّف ۲۷۱

پاسخ شیخ از روایت مفید ثانی در امالی ۲۸۲

اخبار تثلث ۲۹۰

پاسخ شیخ از اخبار تثلث ۲۹۵

مؤیدات بر ارشادی بودن اخبار تثلث ۲۹۹

تمسک اخباریها به دلیل عقلی در اثبات احتیاط ۳۰۵

پاسخ شیخ از تقریر اوّل در دلیل عقلی ۳۱۴

وجه دوّم از تقریر دلیل عقلی ۳۲۰

پاسخ شیخ از وجه دوّم تقریر عقلی ۳۲۱

ص: ۳۲۷

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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

