



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

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

ترجمہ متن و شرح کامل

رسائل شرح انصاری

پہ وروش پرورش و پامش

المقصد الثالث في الشك
تنبيهة البرائة - اصالة التخيير
(جلد ہفتم)

استاد سید

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
۱۶	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۷
۱۶	مشخصات کتاب
۱۸	اشاره
۲۳	ادامه مقصد ثالث و آن حکم شک در حکم واقعی است بدون ملاحظه حالت سابقه
۲۳	ادامه مقام اول
۲۳	ادامه موضع اول و آن شک در نفس تکلیف است
۲۳	ادامه مطلب اول: در صورتی که امر بین حرمت و غیر وجوب دایر شود
۲۳	ادامه مسئله اول: آنجا که نصی در آن نباشد
۲۳	(تنبيهات)
۲۳	اشاره
۲۳	تنبیه اول: از محقق حلی تفاوت در اعتبار اصل براءت و اجراء آن میان امری که مبتلا به بوده و غیر آن، حکایت شده است.
۲۳	اشاره
۲۵	بیان مرحوم محقق حلی در کتاب معارج
۲۶	(تشریح المسائل)
۳۳	کلام محدث استرآبادی در فوائد المدنیّه
۳۳	اشاره
۳۴	(تشریح المسائل)
۳۵	پاسخ شیخ به محقق و استرآبادی قائل به تفصیل در اجرای اصل براءت
۳۵	اشاره
۳۶	(تشریح المسائل)
۴۲	(تشریح المسائل)
۵۱	تنبیه دوم: مقتضای ادله پیشین این است که حکم ظاهری در فعلی که مشتبه الحکم است اباحه است
۵۱	تنبیه سوم: اینکه از نظر عقل و شرع اشکالی در رجحان (و مستحسن بودن) احتیاط، وجود ندارد.

- ۵۱ اشاره
- ۵۳ استشهاد شیخ در ارشادی بودن اوامر احتیاط در اخبار
- ۵۴ (تشریح المسائل)
- ۶۳ استظهار شیخ از برخی اخبار گذشته
- ۶۴ یک توهم و دفع آن
- ۶۴ (تشریح المسائل)
- ۷۰ تنبیه چهارم: در مذاهب چهارگانه است که جناب بهبهانی در مسئله شبهات حکمیّه تحریمیّه که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است
- ۷۰ اشاره
- ۷۰ بررسی نسبت میان اقوال چهارگانه
- ۷۲ احتمال دیگر در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی
- ۷۲ احتمال دیگر در تفاوت حرمت ظاهری و واقعی
- ۷۳ (تشریح المسائل)
- ۷۸ (تشریح المسائل)
- ۸۲ تنبیه پنجم جریان اصاله الاباحه در مشتبه الحکم در صورت نبود اصل موضوعی حاکم بر آن (اصاله الاباحه) است
- ۸۲ اشاره
- ۸۲ نظر محقق و شهید ثانی قدس سرهما
- ۸۲ اشاره
- ۸۲ انتقاد شیخ از محقق و شهید ثانی
- ۸۴ بیان فاضل هندی شارح الزوضه
- ۸۴ اشاره
- ۸۴ منع شیخ از کلام شارح الزوضه
- ۸۶ (تشریح المسائل)
- ۹۶ تنبیه ششم: از برخی اخباریها کلامی در این مقام حکایت شده است که (بیانش) خالی از فایده نیست
- ۹۶ اشاره
- ۹۷ بیان شیخ در ردّ عقیده فوق
- ۹۹ مسئله دوم: (آنجا که امر دائر است میان حرمت و غیر وجوب، به خاطر مجمل بودن نص).

- اشاره - ۹۹
- (تشریح المسائل) - ۱۰۱
- مسئله سوم: شبهه حکمیة از جهت تعارض دو نص - ۱۰۹
- اشاره - ۱۰۹
- نظر شیخ راجع به شبهه حکمیة ای که منشأ آن تعارض نصین است - ۱۰۹
- اشاره - ۱۰۹
- نظر جناب شیخ پیرامون حدیث مزبور - ۱۱۰
- (تشریح المسائل) - ۱۱۱
- ۱- حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح (در تعارض خبرین) عنوان کرده اند: - ۱۱۶
- اشاره - ۱۱۶
- اشکالات شیخ بر دو مسئله مذکور - ۱۱۸
- اشاره - ۱۱۸
- توجیه اشکالات مزبور توسط شیخ - ۱۱۸
- (تشریح المسائل) - ۱۲۰
- مسأله چهارم (شبهه تحریمیة موضوعیة) - ۱۳۱
- اشاره - ۱۳۱
- نظر شیخ پیرامون استدلال علامه - ۱۳۱
- (تشریح المسائل) - ۱۳۲
- یک توهم توهم و گمان عدم جریان قبح عقاب بلا بیان در اینجا (شبهه موضوعیة) - ۱۴۰
- اشاره - ۱۴۰
- دفع توهم مزبور توسط شیخ - ۱۴۲
- جریان توهم مزبور در شبهه حکمیة - ۱۴۲
- منشأ توهم مذکور - ۱۴۲
- (تشریح المسائل) - ۱۴۲
- (تشریح المسائل) - ۱۵۵
- (تشریح المسائل) - ۱۶۶

۱۷۸ [تنبیهات]
۱۷۸ تنبیه اول
۱۷۸ اشاره
۱۷۸ اباحه تصرفات در اموری که مقید به ملکیت نیستند
۱۸۰ حکم شیء مردّد میان مذکّی و میته
۱۸۲ (تشریح المسائل)
۲۰۰ تنبیه دوم: ایراد شیخ حر عاملی به اخباریها
۲۰۰ اشاره
۲۰۲ پاسخ شیخ حرّ به ایراد خودش
۲۰۲ ذکر ادّله در اثبات مدّعی فوق توسط شیخ حرّ
۲۰۳ (تشریح المسائل)
۲۰۷ بیان شیخ اعظم در مقصود شیخ حرّ
۲۰۷ اشاره
۲۰۷ اشکال شیخ به مطلب مرحوم حرّ
۲۰۷ بیان وجه دوم توسط شیخ حرّ
۲۰۷ اشاره
۲۰۷ پاسخ شیخ از دلیل جناب حرّ
۲۰۹ توجیه شیخ در حصر مزبور
۲۰۹ نظر شیخ پیرامون مانع مورد ادّعی شیخ حرّ در نبوی
۲۱۰ (تشریح المسائل)
۲۱۹ سومین دلیل نقلی شیخ حرّ بر وجوب احتیاط در محتمل الحرمه و الحلیه
۲۱۹ اشاره
۲۲۱ نقد شیخ اعظم از دلیل جناب حرّ
۲۲۱ وجه الجمع جناب حرّ در احادیث مزبور
۲۲۱ نظر شیخ درباره وجه الجمع جناب حرّ
۲۲۱ ادامه بیانات جناب حرّ

- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۱ پاسخ شیخ به مطلب جناب حر
- ۲۲۳ (تشریح المسائل)
- ۲۲۹ پاسخ شیخ به دلیل جناب حر
- ۲۳۰ (تشریح المسائل)
- ۲۳۴ پاسخ شیخ به دلیل جناب حر
- ۲۳۵ (تشریح المسائل)
- ۲۴۲ تنبیه سوم: احتیاط تام موجب اختلال در نظام زندگی است
- ۲۴۲ اشاره
- ۲۴۲ راههای تشخیص حسن و قبح احتیاط در موضوعات مختلفه
- ۲۴۴ (تشریح المسائل)
- ۲۵۴ تنبیه چهارم
- ۲۵۴ اختصاص نداشتن اباحه به کسی که ناتوان از سؤال است
- ۲۵۵ (تشریح المسائل)
- ۲۶۰ مطلب دوم: در دوران حکم عقل میان وجوب و غیر حرمت
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۰ مسئله اول: در امری است که حکم شرعی کلی آن به دلیل نبود نص معتبر (بر ما) مشتبه شده است
- ۲۶۰ اشاره
- ۲۶۲ (تشریح المسائل)
- ۲۶۹ شبهه وجوبیه و قول محدث برای در وجوب احتیاط
- ۲۶۹ اشاره
- ۲۷۲ (تشریح المسائل)
- ۲۷۷ محدث استرآبادی و وجوب احتیاط در شبهه وجوبیه
- ۲۷۷ اشاره
- ۲۸۰ (تشریح المسائل)
- ۲۸۸ ادامه مقاله محدث استرآبادی در وجوب احتیاط

- ۲۸۸ نقل تحقیق انجام شده استرآبادی توسط شیخ
- ۲۸۸ اشاره
- ۲۹۰ (تشریح المسائل)
- ۲۹۳ پاسخ شیخ به گفتار عریض و طویل محدث بحرانی
- ۲۹۳ نارسایی مطلب استرآبادی در پاسخ به صاحب معالم و زبده
- ۲۹۳ پاسخ خود شیخ به صاحب معالم و زبده
- ۲۹۴ قول محقق در معارج الاصول و وجوب احتیاط در این مقام
- ۲۹۴ (تشریح المسائل)
- ۳۰۲ [تنبیهات]
- ۳۰۲ تنبیه اول
- ۳۰۲ اشاره
- ۳۰۲ (تشریح المسائل)
- ۳۱۲ تنبیه دوم: رجحان احتیاط و ترتب ثواب برآن
- ۳۱۲ اشاره
- ۳۱۴ حسن احتیاط در عبادت محتمله
- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۴ راه حلهای پیشنهادی جهت خروج از این معما
- ۳۱۵ (تشریح المسائل)
- ۳۲۸ پنجمین راه حل جهت حلّ معمای مزبور
- ۳۲۸ اشاره
- ۳۲۸ تحقیق مطلب از نظر شیخ انصاری
- ۳۲۸ پاسخ نقضی شیخ به اشکال دور در سخن شهید
- ۳۲۹ پاسخ حلی شیخ به اشکال دور در سخن شهید
- ۳۳۰ (تشریح المسائل)
- ۳۴۳ راه حل ششم:
- ۳۴۳ انجام افعال مشکوکه به حکم اخبار من بلغ

- ۳۴۳ پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر
- ۳۴۵ پاسخ شیخ به دو اشکال مزبور
- ۳۴۵ اشکال سوم
- ۳۴۵ اشاره
- ۳۴۵ پاسخ شیخ به اشکال سوم
- ۳۴۷ (تشریح المسائل)
- ۳۶۰ تأکید اخبار من بلغ در حکم عقل
- ۳۶۰ اشاره
- ۳۶۱ یک توهم و دفع آن
- ۳۶۲ (تشریح المسائل)
- ۳۶۹ ثمره مترتب بر بحث در اخبار من بلغ
- ۳۶۹ اشاره
- ۳۷۰ (تشریح المسائل)
- ۳۷۴ تنبیه سوء عدم جریان اصله البراءه در شک و جوب تخییری
- ۳۷۴ اشاره
- ۳۷۵ نظر شیخ اعظم در اجرای استصحاب عدم وجوب در شک مزبور
- ۳۷۶ (تشریح المسائل)
- ۳۸۸ ذکر یک فرع برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت
- ۳۸۸ اشاره
- ۳۸۸ نظر شیخ اعظم راجع به این پندار غلط
- ۳۸۸ بیان احتمالی دیگر از جانب شیخ اعظم
- ۳۹۰ فتوای علامه و وجه اقریبیت در فتوای ایشان
- ۳۹۰ بیان احتمالی دیگر توسط علامه
- ۳۹۰ تأیید فخر المحققین از قول علامه لکن با بیان علتی دیگر
- ۳۹۰ بیان احتمالی دیگر توسط فخر المحققین
- ۳۹۲ (تشریح المسائل)

- مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی اش به جهت اجمال نصّ مشتبه شده است - ۴۰۹
- اشاره - ۴۰۹
- اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه - ۴۰۹
- اشاره - ۴۰۹
- پاسخ شیخ اعظم به محدث بحرانی - ۴۱۱
- (تشریح المسائل) - ۴۱۲
- مسئله سوم در امری که حکم شرعی اش به دلیل تعارض نصّین مشتبه است - ۴۱۹
- اشاره - ۴۱۹
- دلیل شیخ و حضرات اصولیین بر تخییر در تعارض نصّین - ۴۱۹
- اشاره - ۴۱۹
- پاسخ امام (عج) به حمیری - ۴۲۱
- اشاره - ۴۲۱
- پاسخ شیخ به اولین سؤال پیرامون توقیع شریف - ۴۲۳
- پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر - ۴۲۳
- پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر دیگر - ۴۲۳
- (تشریح المسائل) - ۴۲۵
- مسأله چهارم امر دائر شده میان وجوب و عدم وجوب به دلیل اشتباه در موضوع حکم - ۴۴۰
- اشاره - ۴۴۰
- توضیح شیخ از ردّیه بر این توهم - ۴۴۰
- (تشریح المسائل) - ۴۴۲
- قول مشهور در مسئله قضاء فوائت - ۴۴۹
- اشاره - ۴۴۹
- نظر علامه در تذکره پیرامون قضاء فوائت - ۴۵۱
- شواهد شیخ بر مدّعی فوق - ۴۵۱
- (تشریح المسائل) - ۴۵۲
- بحر العلوم از مشهور و ردّ نظر جناب سبزواری در ما نحن فیه - ۴۵۷

- کلام جناب شیخ در وجه نظر بحر العلوم ۴۵۹
- اشاره ۴۵۹
- (تشریح المسائل) ۴۶۰
- دومین دلیل مشهور برای فتوی به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم و یا ظن ۴۶۲
- اشاره ۴۶۲
- شاهد مثال و اشباه و نظائر مطلب مزبور ۴۶۳
- (تشریح المسائل) ۴۶۴
- پاسخ شیخ از ادعای مشهور ۴۸۴
- و اما دلائل شیخ اعظم بر این ضعف ۴۸۴
- اشاره ۴۸۴
- (تشریح المسائل) ۴۸۵
- [مطلب سوم: در جایی که امر بین وجوب و حرمت دایر شود] ۴۹۴
- مسئله اول [در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل بر یکی از وجوب و حرمت] ۴۹۴
- اشاره ۴۹۴
- مرحله اول از بحث ۴۹۴
- مرحله دوم از بحث ۴۹۴
- اقوال و وجوه مختلفه در این مسئله ۴۹۴
- (تشریح المسائل) ۴۹۶
- بیان محل نزاع در مسئله ۵۰۹
- ادله شرعیه و عقلیه در اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین ۵۰۹
- اشاره ۵۰۹
- وجه اول در پاسخ به اینکه با وجود علم اجمالی چطور به اباحه رجوع نمودید ۵۱۰
- وجه دوم: در پاسخ به اینکه پس التزام به حکم خدا چه می شود ۵۱۱
- (تشریح المسائل) ۵۱۲
- عدم صحت قیاس ما نحن فیه با باب تعارض خبرین ۵۳۰
- اشاره ۵۳۰

- استدراک ۵۳۰
- شاهد شیخ بر تفاوت میان باب فقدان نصّ با باب تعارض نصوص ۵۳۰
- اشاره ۵۳۰
- (تشریح المسائل) ۵۳۳
- اعتراض محقق رحمه الله به شیخ طوسی رحمه الله ۵۳۷
- حاصل و خلاصه مطلب به زبان ساده: ۵۳۹
- اشاره ۵۳۹
- (تشریح المسائل) ۵۴۲
- عدول جناب شیخ از قول به اباحه و قبول توقف در دوران بین محذورین ۵۵۰
- اشاره ۵۵۰
- (تشریح المسائل) ۵۵۲
- مناقشه شیخ انصاری در ادله قائلین به جانب حرمت ۵۶۲
- اشاره ۵۶۲
- (تشریح المسائل) ۵۶۴
- (تشریح المسائل) ۵۷۰
- اگر قائل به تخییر شویم این تخییر ابتدایی است و یا استمراری ۵۷۸
- مواردی که در اثبات تخییر ابتدایی به آنها تمسک شده است ۵۷۸
- مناقشه شیخ در این ادله ۵۷۹
- از نظر شیخ قول قوی تر همان تخییر استمراری در وقایع متعدده است. ۵۷۹
- (تشریح المسائل) ۵۸۰
- مسأله دوّم وقتی امر دائر است میان وجوب و حرمت بجهت اجمال نصّ ۶۰۹
- مسئله سوم اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر تعارض نصّین (حکم چیست؟) ۶۱۱
- اشاره ۶۱۱
- اشکال شیخ به بیان مذکور ۶۱۱
- (تشریح المسائل) ۶۱۳
- مسأله چهارم دوران بین المحذورین به جهت اشتباه موضوع ۶۲۷

۶۲۷ ----- ایراد و اشکال شیخ به امثله مشهور

۶۲۹ ----- (تشریح المسائل)

۶۳۱ ----- درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. برگزیده. شرح

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

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: ۱۵ ج.

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

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

یادداشت: ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۱ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ سوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

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

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

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

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

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

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

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

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

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

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف ۸ف ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

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

ص: 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

و ينبغي التنبيه على أمور:

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

قال في المعبر: «الثالث- يعنى من أدله العقل-: الاستصحاب، و أقسامه ثلاثه: الأول:

استصحاب حال العقل، و هو التمسك بالبراءة الأصلية، كما يقال: الوتر ليس واجبا، لأن الأصل براءة العهده. و منه: أن يختلف العلماء في حكم الديه بين الأقل والأكثر، كما في ديه عين الدابته المترده بين النصف و الربع. إلى أن قال: الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه. و هذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به، اما لا مع ذلك فيجب التوقف، و لا يكون ذلك الاستدلال حجه. و منه القول بالإباحه، لعدم دليل الوجوب و الحظر. الثالث: استصحاب حال الشرع. فاختار أنه ليس بحجه» (١) انتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله.

و ذكر في المعارج، على ما حكى عنه: «أن الأصل: خلو الذمه عن الشواغل الشرعيه، فإذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول: لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعيه، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه. و هذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين: إحداهما: أنه لا دلالة عليه شرعا، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعيه و يبين عدم دلالتها عليه. و الثانيه: أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا- طريق للمكلف إلى العلم به، و هو تكليف بما لا- يطاق، و لو كانت عليه دلالة غير تلك الأدله لما كانت أدله الشرع منحصره فيها، لكننا بينا انحصار الأحكام في تلك الطرق، و عند ذلك يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم» (٢) انتهى.

ص: ٥

١- الحاكي هو المحقق القمي في القوانين: ج ٢، ص ١٥.

٢- معارج الأصول، ص ٢١٢.

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

[ادامه مقام اول]

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

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

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

(تنبیها)

اشاره

آگاهی و اطلاع بر چند امر شایسته است:

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

اشاره

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

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

محقق رحمه الله در کتاب معتبر فرموده است:

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

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

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

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

و این (استدلال) در جائی صحیح است که دانسته شود که اگر واقعا در آنجا دلیلی موجود بود حتما (با بررسی) به آن دست می یافتیم، لکن اگر چنین نبود، توقف (و تمسک نکردن به این استدلال) لازم است، چرا که دلیل مزبور در مورد مذکور حجت نیست و از (مصادیق همین) دلیل (قسم دوم از استصحاب) است قول به اباحه است، به دلیل عدم برهانی بر وجوب یا منع و حرمت.

(سوم) استصحاب حال شرع است (یعنی: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد)، سپس اختیار فرموده که این قسم از دلیل حجت نیست. تمام شد مقدار نیاز به دانستن کلام مرحوم محقق حلّی در کتاب معتبر.

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

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

اگر این حکم ثابت می بود، باید دلالت شرعیه ای بر آن می بود ولی این طور نیست، پس نفی آن (حکم) واجب است.

و این دلیل تمام نمی گردد مگر با بیان و توضیح دو مقدمه:

یکی از آن دو مقدمه این است که:

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

و مقدمه دوم این است که:

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

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

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

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

جناب محقق قمی رحمه الله در کتاب قوانین.

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

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

* تطبیق دیه چشم حیوانی که کسی آن را کور نموده با استصحاب حال عقل چگونه است؟

بدین گونه است که می گوئیم:

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

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

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

ما يعلم أنه لو كان ...

* غرض از عبارت (استصحاب حال الشرع) چیست؟

این است که: مستصحب به دلیل شرع ثابت شده باشد، همان گونه که اگر کسی به واسطه نداشتن آب تیمم کرد و مشغول نماز شد و سپس در طول نماز آب پیدا شد، تکلیف او چیست؟

برخی از فقهاء فرموده اند: نماز او باطل است.

برخی دیگر معتقدند که نماز او صحیح است.

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

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

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

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

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

این است که جناب محقق قمی صاحب قوانین از اصولیین به جناب محقق اول صاحب شرایع نسبت داده اند که ایشان در شبهات بدویه قائل به تفصیل شده و حوادث و وقایع را به دو دسته تقسیم نموده است:

ص: ۸

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

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

آنگاه: در حوادث عام البلوی فرموده: بعد الفحص و الیأس از دست یابی به دلیل، اصاله البراءه جاری می شود، همان طور که اصولیین بدان قائل اند.

و در حوادث شاذ البلوی می گوید: بعد الفحص و الیأس عن الدلیل هم نمی توان اصاله البراءه را جاری نمود، بلکه باید توقّف کرده و احتیاط کنیم همان طور که اخباریین بدان قائل اند.

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

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

* عقیده جناب محقق در معتبر چیست؟

این است که منابع احکام شرعیه پنج امر است:

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

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

* منظور محقق از استصحاب حال عقل چیست؟

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

* شاهد مثال جناب محقق بر استصحاب مزبور چیست؟

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

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

۲- یک مثال از شک در مکلف و شبهه وجوبیه و دوران میان اقل و اکثر و آن این است که: اگر شخصی به هر وسیله ای

چشم حیوان کسی را کور نمود آیا باید نصف قیمت حیوان را بپردازد یا نصف نصف قیمت را. یعنی پرداخت اقل بر او واجب است یا اکثر؟

سپس می گوید: نسبت به اقل که قدر متیقن است حکم به دیه می شود، لکن نسبت به اکثر که

ص: ۹

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

* منظور محقق اول از استصحاب قسم دوم چیست؟

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

پس قائل به تفصیل شده می فرماید: افعال بر دو دسته اند: ۱- عام البلوی؛ ۲- شاذ البلوی.

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

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

۲- و در حوادث نادر البلوی صحیح نمی باشد چرا که:

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

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

در نتیجه:

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

نکته اینکه:

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

* منظور جناب محقق از استصحاب حال شرع چیست؟

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

سپس فرموده: این نوع از استصحاب حجّت نیست.

* عبارت ایشان در کتاب معارج چیست؟

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

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

ص: ۱۰

حال: اگر کسی در موضوعی از موضوعات مثل اقامه در نماز، مدّعی شود که حکم (فی المثل)، وجوب است ما به اصل اوّلی مذکور تمسّک کرده می گوئیم:

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

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

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

* اثبات ملازمه مزبور چگونه است؟

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

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

* بیان انتفاء لازم چگونه است؟

ادله احکام منحصر در پنج دلیل است. (صغری)

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

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

و حکى عن المحدث الأسترآبادى فى فوائده:

أنّ تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المرويّه عنهم عليهم السّلام فى مسأله لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر، لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دلّ على ذلك الحكم ينبغى أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه، لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا - أربعه آلاف منهم تلامذه الصادق عليه السّلام - كما فى المعتبر - كانوا ملازمين لأئمتنا عليهم السّلام فى مده تزيد على ثلاثمائة سنه، و كان همّهم و همّ الأئمه عليهم السّلام إظهار الدين عندهم و تأليفهم كل ما يسمعون منهم فى الاصول، لئلا يحتاج الشيعه إلى سلوك طريق العامّه، و لتعمل بما فى تلك الاصول فى زمان الغيبه الكبرى، فإن رسول الله و الأئمه عليهم السّلام لم يضيّعوا من فى أصلاب الرجال من شيعتهم، كما فى الروايات المتقدمه، ففى مثل تلك الصوره يجوز التمسك بأن نفى ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم فى الواقع. - إلى أن قال: - و لا يجوز التمسك به فى غير المسأله المفروضه، إلا عند العامه القائلين بأنه صلّى الله عليه و آله أظهر عند أصحابه كلّ ما جاء به، و توفّرت الدواعى على وجه واحده على نشره، و ما خصّ صلّى الله عليه و آله أحدا بتعليم شىء لم يظهره عند غيره، و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به» (1)، انتهى.

ترجمه:

کلام محدث استرآبادى در فوائد المدنيه

اشاره

از محدث استرآبادى در کتاب فوائد المدنيه حکايت شده است که:

تحقيق اين کلام آن است که يک محدث ماهر وقتى احاديث روايت شد از ائمه عليهم السّلام در مسئله اى (که عام البلوى بوده)، تتبع و بررسى کند به نحوى که اگر حکمى مخالف با اصل (اصاله البراءه الاصليه) در آن باشد، هر آينه به واسطه کثرت ابتلاش مشهور و اشکال مى شود، اگر به حدیثى که دلالت بر آن حکم نماید، دست نیابد، شایسته است که با يقين متعارف حکم به عدم آن (حکم) نماید، زیرا جماعت کثیری از افاضل علماء ما که براساس نقل معتبر چهار هزارشان از شاگردان امام صادق عليه السّلام بوده و زائد بر سیصد سال، همواره ملازم با حضرات ائمه عليهم السّلام بوده اند، و همت ایشان و تلاش ائمه عليهم السّلام اظهار دين نزد ایشان (افاضل علمائنا) و تأليف و جمع آوری ایشان هر آنچه درباره علم اصول از ائمه عليهم السّلام مى شنیدند، بوده است

ص: ۱۲

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

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

تمسک به این بیان در (مسئله ای) غیر از مسئله ای که فرض شد (عام البلوی) جایز نیست مگر از نظر عامّه که معتقدند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هر چه را که آورده اند و به حضرتش وحی گردیده برای اصحابشان اظهار فرموده اند و از طرفی نیز انگیزه ها به طور کلی و در یک خط سیر بر انتشار آنها بوده و حضرتش احدی را اختصاص به تعلیم حکمی نداده به نحوی که دیگری از آن محروم مانده باشد و پس از او نیز امری که مقتضی مخفی ماندن دستورات آن حضرت باشد واقع نشده است تمام شد کلام محدّث استرآبادی.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب جناب استرآبادی در فوائد المدنیّه چیست؟

این است که چنانچه محدّث ماهری روایات حضرات ائمه را در یک مسئله ای که عام البلوی و مورد ابتلاء مردم است تتبع نماید و دلیلی برخلاف اصاله البراءه الاصلیه نیابد، قطع عادی به عدم آن حکم پیدا می نماید. چرا؟

زیرا هزاران نفر از محدثین که صاحبان اصول اربعمائه نیز در میان آنان اند و حدود سیصد سال ملازم رکاب ائمه بوده اند و از جزئی ترین احکام سؤال می نمودند چنانکه امروز در هر مسئله ای دهها روایت وارد شده است. از طرفی براساس روایات فراوانی، رسول الله و ائمه علیهم السّلام به فکر شیعیان در زمان غیبت هم بوده اند و احکام بسیاری را بیان فرموده اند تا شیعیان نیز همچون اهل عامه در دام قیاس و استحسان و ...

گرفتار نشوند.

با این همه اگر در مسئله ای که مبتلابه به عموم است به دنبال دلیل گشتیم لکن بیانی نیافتیم یقین می کنیم که پس حرمتی هم نبوده. سپس می فرماید: بله اگر مسئله ای عام البلوی نباشد، نمی توان در آن مسئله به اصل برائت تمسک نمود مگر بر طریق عامه که قائل اند به اینکه هر چه بود رسول الله صلی الله علیه و آله برای همگان فرمود و کسی را اختصاص به بعضی احکام نداد.

أقول: المراد بالدليل المصحح للتكليف - حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به - هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه والاستفاده منه، فلا فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأني أصلاً، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقه رافعه للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالته في نظر المستدل، فإن الحكم الفعلي في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق رحمه الله في كلامه السابق، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر - يسمى حكماً واقعياً أو حكماً شأنيًا - على ما هو مقتضى مذهب المخطئه، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر، للاتفاق على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلي.

و حينئذ: فكل ما تتبع المستنبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التبع، و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل، صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي. و لا فرق في ذلك بين العام البلوى و غيره، و لا بين العامه و الخاصه، و لا بين المخطئه و المصوبه، و لا بين المجتهدين و الأخباريين، و لا بين أحكام الشرع و غيرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالى بالنسبه إلى عبيدهم. هذا بالنسبه إلى الحكم الفعلي، و اما بالنسبه إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه و آله - لو سمّيناه حكماً بالنسبه إلى الكل - فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق رحمه الله من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطه التكليف به.

ترجمه:

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

اشاره

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

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

و در این حکم تفاوتی میان مسئله عام البلوی و غیر آن نمی باشد چنانچه میان عامه و خاصه و نیز مخطئه و مصوبه و همچنین مجتهدین و اخباریین و احکام شرع و غیر آن از احکام سایر شرایع و نیز سایر موالی نسبت به بندگانش تفاوتی وجود ندارد.

این (مطالبی که تا بدینجا گفته شد) نسبت به حکم فعلی است. اما نسبت به حکم واقعی نازل شده توسط جبرئیل بر حضرت نبوی، چنانچه آن را نسبت به تمام مکلفین اعم از عالم و جاهل، حکم بنامیم، استدلال بر نفی آن به واسطه آنچه که مرحوم محقق ذکر نموده (یعنی مجرّد لزوم تکلیف به طریقی که مکلف به آن علم ندارد)، جایز نبوده و کافی نیست، زیرا فرض بر آن است که تکلیف به آن منوط به علم نمی باشد.

(تشریح المسائل)

* حاصل فرموده محقق و استرآبادی چه بود؟

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

* حاصل جوابیه شیخ از تفصیل مزبور چیست؟

این است که یقیناً در تکلیف وجود دلیل شرط است، یعنی تا دلیلی بر حکم اقامه نشود نمی توان شخص را مکلف به آن حکم دانست، زیرا چنانکه جناب محقق هم فرمود تکلیف ما لا یطاق لازم آید.

یعنی باید مکلف را به حکمی موظف کنیم که راهی برای علم و آگاهی بدان ندارد و لذا التزام به چنین حکمی بسیار دشوار و شاید هم محال باشد.

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

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

* عبارت اخری مطلب فوق چیست؟

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

اولا رسیدن به آن برای مکلف به راحتی ممکن است. ثانيا دلالت دلیل مزبور بر حکم نیز تام است حال چنین دلیلی منجز است و حکم را در حق مکلف فعلی می کند، یعنی تکلیف را به عهده وی ثابت می نماید، چرا که مناط فعلیت تکلیف و مدار حکم وجود چنین دلیلی است.

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

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

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

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

۲- و اگر دلیل مذکور وجود دارد، مکلف حقّ اجراء اصل برائت را ندارد و باید در مظانّ ادله فحص نماید تا به دلیل دست یابد، بدون اینکه تفاوتی میان موارد مورد اشاره باشد.

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

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

* حاصل فرموده شیخ در (هذا بالنسبه الى الحكم الفعلي) چیست؟

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

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

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

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

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

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

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

و این معنای اصل براءت است، که تا دلیلی نرسیده حرمت در حق ما فعلی نمی شود.

* حال اگر مراد این باشد که عدم الدلیل دلیل عدم یعنی دلیل علی عدم الحكم چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم استدلال به اینکه: و اما يلزم التکلیف بما لا- طریق الى العلم به و هو يستلزم للتکلیف بما لا يطاق، استدلالی ناتمام خواهد بود. چرا که احکام واقعی دائر مدار علم و جهل ما نیستند، یعنی بدانیم یا ندانیم واقعی وجود دارد. پس از این مطلب نیز روشن می شود که مراد محقق حکم فعلی است و نه واقعی.

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

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

نعم، قد يظنّ من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه، بعموم البلوى به، لا بمجردده، بل مع ظن عدم المانع عن نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه. لكن هذا الظن لا دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلة العقلية، ولا بمسأله التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقق. فما تخيله المحدث تحقيقاً لكلام المحقق - مع أنّه غير تامّ في نفسه - أجنبي عنه بالمرّة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة: الظنّ بها فيما بعد الشرع - كما سيجيء عن بعضهم - لكن لا - من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق.

و من هنا يعلم: أن تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب باعتبار كَيْفِيَّة الاستدلال، حيث إن مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمه بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظه الحاله السابقه، فجعله من أقسام الاستصحاب مبنّى على إرادته مطلق الحكم على طبق الحاله السابقه عند الشك و لو لدليل آخر غير الاتكال على الحاله السابقه، فيجرى فيما لم يعلم فيه الحاله السابقه، و مناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظه الحاله السابقه حتّى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم.

و يشهد لما ذكرنا، من المغايره الاعتبارية: أن الشيخ لم يقل بوجوب مضي المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، و قال به لأجل أن عدم الدليل دليل العدم (١). نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من الأوّل، لجريانه في الأحكام العقلية وغيرها، كما ذكره جماعه من الأصوليين (٢).

و الحاصل: أنّه لا ينبغي الشك في أن بناء المحقق رحمه الله على التمسك بالبراءة الأصليّة مع الشك في الحرمة، كما يظهر من تتبع فتاويه في «المعتبر» (٣).

ترجمه:

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

ص: ۱۸

۱- المبسوط، ج ۱، ص ۳۳.

۲- منهم صاحب الفصول في الفصول الغرويّه، ص ۳۶۳، س ۲۷ و الشيخ محمد تقی في هدايه المسترشدين، ص ۴۴۵، ص ۴.

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

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

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

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

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

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

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

بله قسم دوم (یعنی قاعده عدم الدلیل) مورد اعم از استصحاب است، به خاطر جریانش در احکام عقلیه و در غیر آن، همان طور که جماعتی از اصولیین فرموده اند، (به خلاف استصحاب که در احکام عقلیه جاری نمی شود).

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

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

۱- یا دلیل و برهان شرعی است که با وجود آن ظنّ از ظنون خاصّه می شود که بلا تردید چنین دلیلی وجود ندارد.

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

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

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

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

زیرا اینکه استرآبادی فرمود، سعی اصحاب و ائمه علیهم السّلام اظهار دین برای اصحاب بوده و اصحاب نیز تلاش در تألیف تمام شنیده ها داشتند، سبب نمی شود که علم به این امر پیدا شود که ائمه علیهم السّلام تمام آنچه را مردم به آن نیاز داشته اند بیان فرموده اند، علاوه بر اینکه انگیزه های فراوانی بر اختفاء بیانات ائمه علیهم السّلام بوده که مانع از انتشار آنها گشته است. چه در مسائل عام البلوی و چه در غیر آن به نحوی که این انگیزه ها را نمی توان به خصوص مسائل عام البلوی اختصاص داد.

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

این است که چون محقّق در «معارج الاصول» برای اثبات اصله البراءه به قاعده تکلیف به غیر مقدور تمسّک نمود، متوجه می شویم که مراد ایشان نفی فعلیت است و نه تنجّز لکن با قطع نظر از استدلال مذکور، گاهی خود نیافتن دلیل بر حکمی از احکام بعد الفحص، دلیل ظنی می شود بر عدم الحکم در واقع، لکن با دو شرط:

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

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

حال این مانع:

۱- یا از ناحیه ائمه علیهم السّلام است که از روی تقیه و یا خیانت برخی افراد سکوت فرموده اند.

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

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

این است که:

اولا: اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به مظنه است الا ما خرج بالدلیل، حال دلیل بر اعتبار و حجیت این ظن چیست؟

ثانیا: این مطلب ربطی به اصالة البراءة العقلیه ندارد تا گفته شود، در آن مسئله تفصیلی صورت گرفته است، زیرا که عدم الدلیل، دلیل ظنی بر عدم حکم است و حال آنکه اصل براءت عقلا یک حکم عقلی است و نه ظنی.

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

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

رابعا: مطلب مزبور ربطی به کلام جناب محقق ندارد، چون از استدلال محقق بدست می آید که نظر به مرحله تنجز دارد.

یعنی استدلالش برای نفی تنجز است و نه نفی واقع.

* حاصل مطالب و محاسبات مذکور چیست؟

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

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

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

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

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

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

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

* ما به الاشتراك استصحاب حال عقل و قاعده عدم الدليل (بعنوان قسم اول و دوم استصحاب) چیست؟

این است که گاهی، هم عدم الدلیل بنفسه موجب ظنّ به عدم تکلیف در واقع است و هم استصحاب براءت سبب ظنّ به عدم یک واقع می شود.

* پس ما به الامتیاز دو قاعده مذکور چیست؟

۱- مناط و معیار استدلال در هر یک با دیگری فرق دارد، یعنی مناط استدلال در استصحاب البراءه در نظر گرفتن حالت سابقه است، چه بعد الفحص دلیلی یافت نشود و چه شك حاصل شود که دلیلی هست یا نه؟ مثل موارد اجمال نص و تعارض نصین.

و مناط استدلال در قاعده عدم الدلیل، ملازمه میان عدم الدلیل با عدم الحکم در واقع است یعنی با قطع نظر از حالت سابقه، روی ملازمه ظنی حکم می نمائیم.

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

فی المثل:

- قاعده عدم الدلیل هم در احکام عقلیه می آید، هم در احکام شرعیه، لکن در موضوعات خارجیه جاری نمی شود، چرا که نمی توان گفت:

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

اما قاعده استصحاب براءت اگرچه منحصر به احکام عملیه (یعنی شرعیه) است لکن هم در مسائل عملیه و احکام کلیه جاری می شود، هم در موضوعات خارجیه و احکام جزئیّه.

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

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

* با توجه به مباحثی که گذشت اشکال شیخ بر جناب محدّث بود یا آقای محقّق؟

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

* چه نکته قابل توجهی از لابلای مباحث مذکور روشن می شود؟

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

* چرا و به چه دلیل؟

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

ص: ۲۲

* حاصل این تفاوت چیست؟

این است که جناب محقق برای اثبات براءت در موارد مختلف به استصحاب البراءه استدلال نموده و نه به قاعده عدم الدلیل و در این استدلال تفاوتی میان مسائل عام البلوی و غیر آن نمی باشد.

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

* نتیجه مطلب اینکه:

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

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

ص: ۲۳

متن:

الثانى:

مقتضى الأدله المتقدمه: كون الحكم الظاهرى فى الفعل المشتبه بالحكم هى الإباحه من غير ملاحظه الظن بعدم تحريمه فى الواقع.

فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمه، لا الظن بعدم الحكم واقعا، و لو أفاده لم يكن معتبرا. إلّا أن الذى يظهر من جماعه كونه من الأدله الظئيه، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذى ذكره لحججه خبر الواحد(١)، و منهم شيخنا البهائى(٢).

و لعلّ هذا هو المشهور بين الأصوليين، حيث لا- يتميّـكون فيه إلّما باستصحاب البراءه السابقه، بل ظاهر المحقق فى المعارج الإطباق على التمسّك بالبراءه الأصلية حتّى يثبت الناقل(٣)، و ظاهره أنّ اعتمادهم فى الحكم بالبراءه على كونها هى الحاله السابقه الأصلية.

و التحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحاله السابقه فلا- يعتبر، و الإجماع ليس على اعتبار هذا الظن، و إنّما هو على العمل على طبق الحاله السابقه، و لا يحتاج إليه بعد قيام الأخبار المتقدمه و حكم العقل.

الثالث:

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

و هل الأوامر الشرعيّه للاستحباب، فيثاب عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعى، أو غيرى بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرّز عن الهلكه المحتمله و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها، فيكون الأمر به إرشادياً لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصيّه المترتبه على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطيب، و نظير الأمر بالإشهاد عند المعامله لئلا يقع التنازع؟ و جهان: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادته الوجوب. و من سياق جّل الأخبار الوارده فى ذلك، فإن الظاهر كونها مؤكّده لحكم العقل بالاحتياط. و الظاهر أنّ حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط- على تقدير كونه إلزامياً- لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب.

ص: ٢٤

١- معالم الأصول، ص ١٩٢.

٢- زبده الأصول، ص ٣٦.

٣- معارج الأصول، ص ٢١٢.

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

و يشهد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمه الاجتناب عن الشبهه في التفصيى عن الهلكه الواقعيه لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم. و اقترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا، و من المعلوم أن الأمر باجتناب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلا- للإرشاد، لا- يترتب على موافقتها و مخالفتها سوى الخاصيه الموجوده في الأمور به- و هو الاجتناب عن الحرام- أو فوتها، فكذلك الأمر باجتناب الشبهه لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام.

و لا يبعد التزام ترتب الثواب عليه، من حيث إنه انقياد و إطاعه حكميه، فيكون حينئذ حال الاحتياط و الأمر به حال نفس الإطاعه الحقيقيه و الأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

تنبیه دوّم: مقتضای ادله پیشین این است که حکم ظاهری در فعلی که مشتبّه الحکم است اباحه است

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

پس (محتوای) این اصل (برائت)، افاده قطع به عدم اشتغال ذمه است و نه ظن به عدم حکم در واقع و اگر افاده این (ظنّ) را هم بکنند (ظنّ حاصله) فاقد اعتبار است. جز اینکه از حال و نگرش گروهی ظاهر می شود که این اصل (برائت) از ادله ظنیّه است (یعنی قائل اند که مفاد اصل برائت ظنّ به عدم حکم در واقع است).

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

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

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

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

اشاره

همان طور که از اخبار مذکور و غیر آن استفاده می شود.

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

اوامر پزشک و مثل امر به گرفتن شاهد در هنگام معامله به خاطر عدم درگیری میان متعاملین، که در اینجا دو احتمال است:

۱- اینکه به حسب ظاهر (از این اوامر) اراده وجوب نشده (پس چنین امری دلالت بر استحباب داشته و بر فعل آن ثواب مترتب است).

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

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

استشهاد شیخ در ارشادی بودن اوامر احتیاط در اخبار

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

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

* در تنبیه دوم بحث در چه مسئله ایست؟

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

* چه پاسخی به سؤال مذکور داده می شود؟

۱- مشهور اصولیین تا زمان شیخ اعظم براءت را از امارات می دانسته و با مناط افاده ظنّ به واقع قائل به حجّیت آن بودند مثل خبر ثقه و ظواهر.

* چه دلیلی بر مدّعی فوق وجود دارد؟

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

* چرا قدا براءت را از امارات به حساب می آورند؟

زیرا عمده دلیل قدا بر اصاله البراءه عبارت بود از استصحاب براءت ازلیه و قبل از شرع، مضافاً به اینکه خود استصحاب از نظر آنها به حکم عقل حجّت بوده و از امارات است و لذا حکمی هم که بدین وسیله ثابت می شود حکم واقعی است یعنی مفید ظنّ به واقع است.

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

می فرماید: اولاً مفید ظنّ بودن استصحاب قابل خدشه است و تنها بیان کننده یک حکم تبعیدی است.

ثانیاً سلّمنا که مفید ظنّ باشد، چه دلیلی بر حجّیت این ظنّ وجود دارد.

۲- مشهور متأخرین از زمان شیخ تاکنون براءت را از اصول عملیه می دانند و در اثبات آن از ادله اربعه استفاده می کنند.

* چرا مشهور در اثبات براءت در مورد شبهه تحریمیه به کتاب و سنت و عقل و اجماع تمسّک می کنند؟

زیرا:

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

عقاب بلا بیان قبیح که این ادله عبارتند از:

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

و تعداد کمی از این روایات هم که مثبت حکم ظاهری هستند، همچون: کلّ شیء مطلق و کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام و ... که این ها نیز به ملاحظه ظنّ به عدم حرمت واقعی نیست. یعنی دلالت

ص: ۲۸

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

ثانیا: از طریق ادله اربعه ما قطع به عدم عقاب پیدا می کنیم و به قطع عمل می کنیم نه اینکه ظنّ به عدم پیدا کنیم.

* حاصل و خلاصه تنبیه دوم چیست؟

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

و اساسا اگر چنین ظنّی هم حاصل شود، فاقد حجّیت بوده و دلیلی بر اعتبار آن نمی باشد.

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

* چه مطالبی در تنبیه سوم مطرح است؟

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

۲- احتیاط به اعتبار تعلقش به طلب اوامر شرعیه.

۳- موارد و مصادیق ارشاد عقلی.

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

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

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

* پس انما الکلام در این بحث چیست؟

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

ص: ۲۹

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

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

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

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

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

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

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

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

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا اوامر احتیاط دلالت بر استحباب مولوی دارند تا تعبدا موافقت با آن ثواب داشته باشد و یا اینکه امر ارشادی استحبابی هستند تا در نتیجه مراد نجات از حرام واقعی باشد و بر خود احتیاط، ثوابی مترتب نباشد؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

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

* دلیلشان بر مدّعی مزبور چیست؟

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

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

* پس چرا آن را در اینجا مولوی استحبابی دانسته اند؟

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

* حمل مزبور بر چه مبنائی صورت گرفته؟

بر این مبنا که:

(اذا تعدّرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده من الکلام).

ص: ۳۰

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

* نظر شیخ در این باره چیست؟

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

* قرائن و شواهد شیخ بر ارشادیت اوامر احتیاط چیست؟

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

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

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

* در مورد مطلب اخیر مثال بزنید؟

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

* چه نتیجه ای از این قرینه وحدت سیاق گرفته می شود؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ۳۱

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

* آیا احتیاط از مصادیق انقیاد است یا تجری؟

احتیاط از مصادیق انقیاد است پس اطاعت حکمیه است.

* چرا بر احتیاط ثواب مترتب است؟

چون:

۱- احتیاط همان اطاعت حکمی است.

۲- هر احتیاطی دارای ثواب است.

پس: احتیاط دارای ثواب است.

* آیا استدلال فوق صحیح است؟

کبرای قضیه قابل خدشه است چرا که شامل اطاعت حکمیه نمی شود.

* حاصل مطلب در متن مذکور چیست؟

این است که:

۱- اوامر احتیاط حمل بر ارشادیت می شوند.

۲- امر ارشادی به طور علی حده دارای ثواب و عقاب نیست.

پس: اوامر احتیاط به طور علی حده دارای ثواب و عقاب نیستند.

ص: ۳۲

هذا، و لكنّ الظاهر من بعض الأخبار المتقدمه، مثل قوله عليه السلام: «من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات»^(١)، و قوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»^(٢)، و قوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»^(٣): هو كون الأمر به للاستحباب، و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومه، و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعه أوامر الاحتياط، مضافا الثواب المترتب على نفسه.

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

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

ترجمه:

استظهار شيخ از برخی اخبار گذشته

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

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

ص: ۳۳

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

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

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

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

یک توهم و دفع آن

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

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

(تشریح المسائل)

* مقدمه بفرمائید روایات اوامر احتیاط بر چند قسم اند؟

بر دو قسم اند:

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

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

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که مکلف با ارتکاب مشتبه، به ارتکاب حرام قطعی نزدیک می شود چرا که ارتکاب به آن در نظرش آسان می شود. حال:

نفس ارتکاب مشتبه، مفسده غیر ملزمه دارد.

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

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

* نتیجه مطلب چیست؟

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

ص: ۳۴

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

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

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

* مقدمه بفرمائید شبهه حکمیة تحریمیة بر چند قسم است؟

بر هفت قسم:

۱- دوران بین الحرمة و الاباحه

۲- دوران بین الحرمة و الکرامه

۳- دوران بین الحرمة و الاستحباب

۴- دوران بین الحرمة و الکراهه و الاباحه

۵- دوران بین الحرمة و الکراهه و الاستحباب

۶- دوران بین الحرمة و الاباحه و الاستحباب

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

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

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

* سر مطلب در مسئله فوق چیست؟

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

پس:

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

اخباری که ذکر شد ظهورشان در این است که احتیاط به ترک در شبهات تحریمیّه مطلقاً خوب است.

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

* مقدمه بفرمایید موارد دوران بین الحرمه و الاستحباب بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

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

* منظور از اینکه احتمال استحباب توصلی است چیست؟

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

ص: ۳۵

* مراد از اینکه گاهی احتمال استحباب تعبدی است چیست؟

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

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

* با توجه به مقدمات مذکور حاصل مطلب در (لأنّ حرمة التشریح تابعه لتحققه) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است.

* خلاصه اشکال مزبور چیست؟

می گوید لازمه سخن شما در اینجا (احتمال استحباب تعبدی) نیز این است که احتیاط به ترک حسن باشد نه به فعل چرا که شاید در واقع عبادت نباشد و انجام آن تشریح باشد و تشریح حرام است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

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

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

* عباره اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که:

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

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

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

مثل نماز خواندن به چهار طرف که در واقع به طرف قبله بوده و عبادت واقعی است و در سه طرف دیگر احتمال اینکه روبه قبله نباشد وجود دارد، لکن این تشریح نیست همین طور نماز خواندن در دو لباس مشتبه.

متن:

الرابع:

نسب الوحيد البهبهاني رحمه الله إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نص فيه: التوقف، والاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية. فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنا إليه من أدله القول بوجوب اجتناب الشبهه. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمه لتجنب المحرمات، كحديث التثليث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنها مشتبهات، فإن هذا الموضوع في نفسه حكمه الواقعي الحرمة. والأظهر: أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهه في الأموال والأعراض والنفوس مّا يجب فيها الصلح أو القرعه، فمن عير به أراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخاليه عن النص العام والخاص. والاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم، فمن عير به أراد الأعم من محتمل التحريم ومحمتمل الوجوب، مثل وجوب السوره أو وجوب الجزاء المرّد بين نصف الصيد وكله.

وأما الحرمة الظاهرية والواقعية، فيحتمل الفرق بينهما: بأن المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي، فالحرمة ظاهريه. والمعبر بالثانيه قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، وهو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة واقعية. أو بملاحظه أنه إذا منع الشارع المكلف - من حيث إنه جاهل بالحكم - من الفعل، فلا يعقل إباحته له واقعا، لأن معنى الإباحه الإذن والترخيص، فتأمل.

ويحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحه، إلّا أن أدله الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهرا، والقائل بالحرمة الواقعية إنّما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرف في ما يختص بالغير بغير إذنه.

ويحتمل الفرق: بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وإن كان مباحا في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول: بأنه لا حرمة ظاهرا أصلا، فإن كان في الواقع حراما استحق المؤاخذه عليه وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعا، بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد المتقدم في موضع آخر، حيث قال - بعد رد خبر التثليث المتقدم: ب «أنه لا يدل على الحظر أو وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب الشبهه واتفق كونها حراما في الواقع يهلك لا مطلقا. ويخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى»، انتهى.

ص: ٣٧

تنبیه چهارم: در مذاهب چهارگانه است که جناب بهیسانی در مسئله شبّهات حکمیّه تحریمیّه که منشأ شبّه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است

اشاره

از جمله:

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

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

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

بررسی نسبت میان اقوال چهارگانه

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

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

پس هرکسی تعبیر به احتیاط نموده مرادش اعم از محتمل التحریم و وجوب است، مثل وجوب سوره یا وجوب کفّاره ای که مردّد است میان نصف صید و یا تماش و اما در تفاوت حرمت ظاهریّه و واقعیّه احتمال دارد:

کسی که تعبیر به اولی (حرمت ظاهریّه) نموده حرمت را به ملاحظه عروضش بر موضوعی که محکوم به حکم واقعی است در نظر گرفته پس ظاهراً محکوم به حرمت می شود و کسی که تعبیر به دومی (حرمت واقعیّه) نموده، حرمت را به اعتبار عروضش بر مشتبّه الحکم که موضوعی از موضوعات واقع است در نظر گرفته، پس حرمت واقعی را بر آن حمل نموده و یا به ملاحظه

اینکه شارع مقدّس مکلف را از حیث اینکه جاهل به حکم فعل بوده است منع نموده که در نتیجه با فرض مزبور معقول نیست که در واقع فعل مباح باشد، چرا که معنای اباحه اذن و ترخیص در فعل است.

ص: ۳۸

احتمال دیگر در تفاوت میان حرمت ظاهری و واقعی

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

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

احتمال دیگر در تفاوت حرمت ظاهری و واقعی

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

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

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

* مسئله مورد بحث در متن مذکور چیست؟

اقوالی است که جناب وحید بهبهانی در مسئله شبهات حکمیة تحریمیة ای که منشأ شبهه فقدان نص است به اخباریین نسبت داده است از جمله قول به توقف، قول به احتیاط، قول به حرمت ظاهریه، قول به حرمت واقعیة.

* نظر جناب شیخ پیرامون اقوال چهارگانه مذکور چیست؟

ذکر دو احتمال است.

* احتمال اول شیخ چیست؟

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

* مراد شیخ از اختلاف در تعبیر چیست؟

این است که عده ای در مقام استدلال بر ترک مشتبه دسته ای از روایات را تام الدلالة دانسته و به لسان همان روایات تعبیر آورده اند. فی المثل:

۱- آنها که قائل به توقف اند، تعبیر توقف را از اخبار توقف گرفته اند.

۲- و آنها که قائل به احتیاط اند، لفظ احتیاط را از اخبار احتیاط بدست آورده اند.

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

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

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

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

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

این است که: ۱- توقف از یک جهت اعم از احتیاط است، چرا که شامل مواردی می شود که احتیاط در آن ها ممکن نیست.

ص: ۴۰

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

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

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

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

این است که: ۱- قائل به حرمت ظاهری می گوید:

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

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

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

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

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

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

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

پاسخ در متن ترجمه آمده و کفایت می کند.

ص: ۴۱

و لعلّ هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا: من أن الأمر العقلي و النقلي بالاحتياط للإرشاد، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها و مخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر.

نعم، الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم - كما في بعض أوامر الطبيب - لا للأولوية كما اختاره القائلون بالبراءة. و اما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلّص عن الهلاك المحتمل في الفعل.

نعم، فاعله يستحقّ المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى، ففيه نوع من الانقياد، و يستحقّ عليه المدح و الثواب. و أمّا تركه فليس فيه إلا - التجزّي بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبعوضاً للمولى، و لا دليل على حرمة التجزّي على هذا الوجه و استحقاق العقاب عليه. بل عرفت في مسأله حجّيه العلم المناقشه في حرمة التجزّي بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشئ مقطوع الحرمة بالجهل المركب، و لا - يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط، استحقاق العقاب بترك الاحتياط و التجزّي بالإقدام على ما يحتمل كونه مبعوضاً. و سيأتي تتمّه توضيح ذلك في الشبهه المحصوره إن شاء الله تعالى.

ترجمه:

شاید این قائل (از اخباریها)، اعتماد نموده است در آن (حرمت واقعی به معنایی که گذشت) به آنچه ما سابقاً گفتیم که:

امر عقلی و نقلی به احتیاط برای ارشاد است، از قبیل اوامر طیب که بر موافقت و مخالفتش به جز آنچه بر نفس فعل مترتب است، امر دیگری بار نمی شود.

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

بله، فاعل احتیاط (محتاط)، از آن جهت که مشتبه الحرمة را ترک کرده مستحق مدح است چرا که احتمال دارد ترکش عند المولی مطلوب و محبوب باشد، پس در احتیاط نوعی از انقیاد است و فاعلش بر آن مستحق مدح و ثواب است.

اما در ترک احتیاط به سبب ترک عملی که احتمال دارد مبعوض مولى باشد چیزی جز تجزّي (تارک)

نیست، لکن دلیلی بر حرمت تجری به این نحو و استحقاق عقاب بر آن در دست نیست، بلکه در مسئله قطع و حجیت آن فهمیدی که در حرمت تجری به نحوی که به مراتب از تجری در اینجا شدیدتر است مثل ارتکاب شیئی که به واسطه جهل مرگب قطع به حرمتش بوده و در واقع حرام نباشد مناقشه و اشکال است تا چه رسد در اینجا.

و از اعتقاد بر اینکه بر فعل احتیاط به ملاحظه انقیادش ثواب مترتب است لازم نمی آید که بر ترکش به اعتبار تجزی بودن به سبب انجام عملی که احتمال می رود مبعوض مولی است عقاب مترتب است. به زودی تمه بحث در شبهه محصوره با توضیح بیشتر خواهد آمد. ان شاءالله.

(تشریح المسائل)

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

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

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

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه:

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

* پاسخ سؤال مزبور در متن مربوطه چگونه است؟

بدین گونه است:

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

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

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

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

* مراد از (و لا یلزم من تسلیم استحقاق الثواب علی الانقیاد ... الی آخر) چیست؟

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

* پاسخ سؤال مزبور در متن فوق چیست؟

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

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

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

أن أصله الإباحه في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ حاكم عليها، فلو شكّ في حلّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرى أصله الحلّ، وإن شكّ فيه من جهه الشكّ في قبوله للتذكيه فالحكم الحرمة، لأصله عدم التذكيه، لأنّ من شرائطها قابليته المحلّ، و هي مشكوكه، فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميته. و يظهر من المحقّق و الشهيد الثانيين قدّس سرّهما (١) فيما إذا شكّ في حيوان متولّد من طاهر و نجس لا يتبعهما في الاسم و ليس له مماثل: أن الأصل فيه الطهاره و الحرمة. فإن كان الوجه فيه أصله عدم التذكيه، فإنما يحسن مع الشكّ في قبول التذكيه و عدم عموم يدلّ على جواز تذكيه كلّ حيوان إلّا ما خرج، كما ادعاه بعض.

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

نعم، ذكر شارح الروضه (٢) هنا وجها آخر- و نقله بعض محشّيها عن الشهيد في تمهيد القواعد (٣)- قال شارح الروضه: «إن كلّاً من النجاسات و المحلّلات محصوره، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه، و هو ظاهر» (٤)، انتهى.

و يمكن منع حصر المحلّلات، بل المحرّمات محصوره، و العقل و النقل دلّ على إباحه ما لم يعلم حرمة، و لذا يتميّز كون كثيرا بأصله الحلّ في باب الأطمه و الأشربه.

و لو قيل: إن الحلّ إنّما علّق بالطيبات في قوله تعالى: (قُلْ أَحِلٌّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ) (٥) المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام، فكلّ ما شكّ في كونه طيباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

قلنا: إن التحريم محمول في القرآن على (الخبائث) * و (الفواحش) *، فإذا شكّ فيه فالأصل عدم التحريم، و مع تعارض الأصلين يرجع إلى أصله الإباحه، و عموم قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ

١- قيل: أنّه السيّد نعمه الله الجزائري كما في أوثق الوسائل، ص ٢٨٧، ص ١.

٢- هو الفاضل الهنديّ في المناهج السويّه كما ضبطه في أوثق الوسائل، ص ٢٨٦، ص ٢٥.

٣- تمهيد القواعد، ص ٢٦٩-٢٧٠.

٤- كتاب الطهاره من المناهج السويّه غير موجود بأيدينا.

٥- المائدة/ ٤.

فی ما أَوْحَىٰ إِلَيَّ (۱)، و قوله عليه السّلام: «ليس الحرام إلّا ما حرّم الله» (۲)، مع أنه يمكن فرض كون الحيوان ممّا ثبت كونه طيّباً. بل الطيّب ما لا يستقدر، فهو أمر عدمی يمكن إحرازه بالأصل عند الشكّ، فتدبر.

ترجمه:

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

اشاره

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

نظر محقق و شهید ثانی قدس سرهما

اشاره

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

انتقاد شیخ از محقق و شهید ثانی

اگر وجه در حکم حرمت، جریان اصل عدم تذکيه باشد، (رجوع به این اصل) نیکوست با وجود (دو امر):

۱- شك در قبول تذکيه ۲- نبودن عمومی که دلالت می کند بر جواز تذکيه هر حیوانی، غیر از آنهایی که از تحت عموم خارج اند همان طور که برخی ادعای چنین عمومی کرده اند (و لذا بدون تحقق دو امر مزبور نمی توان به حرمت حیوان مذکور قائل شد).

و اگر وجه در حکم حرمت آن، اصالت (و استصحاب) حرمت گوشت آن قبل از تذکيه باشد اشکالش این است که حرمت قبل از ذبح موضوعش میته است (به خاطر اینکه از حیوان در حال حیات جدا شده)،

١- الانعام / ١٤٥.

٢- الوسائل، ج ١٦، ص ٣٢٧، ب ٥ من أبواب كراهه لحوم الخيل و البغال، ح ٦.

پس اگر جواز تذکيه حيوان فرض شود، (پس از ذبح) از ميته بودن خارج می شود (يعنی موضوع حرمت از بين می رود)، پس حرمت آن محتاج به موضوع ديگری است (پس در اثبات حرمت نمی توان به مذکّی اکتفاء نمود).

و اگر در قبول تذکيه (این حيوان) شک شود، رجوع به وجه سابق می شود (که وجه حرمت اصالة الحرمة نبود بلکه جریان اصل موضوعی يعنی اصالة عدم تذکيه بود که با وجود چنین اصلی جایی برای اصل حکمی باقی نمی ماند. حال چه اصل حکمی مخالف با اصل موضوعی باشد چنانکه در مثال سابق گذشت و چه موافق با اصل موضوعی باشد که در اینجاست).

به هر صورت در مسئله مورد بحث (حيوان متولد از طاهر و نجس) وجهی وجود ندارد که به واسطه آن از اصالة الحلّ و اباحه رفع ید شود.

بیان فاضل هندی شارح الروضه

اشاره

بله شارح الروضه وجه ديگری (در حرمت حيوان مزبور) ذکر کرده و برخی از محشّین الروضه هم آن (وجه) را در کتاب «قواعد» از شهيد ثانی نقل نموده اند.

شارح الروضه قائل است که هریک از نجاسات و محللات محصور و معدودند. پس وقتی (حيوان مزبور) در محصور هریک از نجاسات و محللات داخل نشد، اصل مقتضی طهارت آن و حرمت گوشش را دارد و این مسئله روشن است. پایان کلام فاضل هندی.

منع شیخ از کلام شارح الروضه

منع حصر و معدودیت محللات ممکن است، بلکه (این) محرّمات اند که محصور و معدودند و عقل و نقل دلالت دارند بر اباحه شیء که حرمتش معلوم نیست و لذا علماء در باب اطعمه و اشربه فراوان به اصالة الحلّ تمسّک می کنند.

اشکال

اگر گفته شود که حلیت در این سخن خدای تعالی که می فرماید:

قُلْ أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ معلق شده است به طيبات چرا که آیه شریفه در مقام جواب از استفهام مفید حصر است پس هر چیزی را که در طیب بودنش شک کنیم اصل این است که شارع آن را حلال نکرده (پس در مسئله مورد بحث نیز به همین بیان تمسّک می کنیم).

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

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

(تشریح المسائل)

* با توجه به مقدمه ای که گذشت پس چرا اصولیین در موارد شبهات حکمیّه تحریمیّه بعد الفحص و الیأس گفتند: الاصل، اصاله الاباحه و الحلیّیه و البراءه؟

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

اما در مواردی که در رتبه قبل از اصل حکمی، اصل موضوعی قابل جریان باشد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

فی المثل قطع دارید که فلان حیوان قابل تذکیه (و ذبح شرعی) است. به عبارت دیگر موضوع که مذکّی بودن است محرز است.

لکن شک می کنید که آیا خوردن گوشت حیوان مزبور حلال است یا حرام. در اینجا از اصاله الاباحه و الحل استفاده کرده و حکم به حلیت می کنید.

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

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

۱- حیواناتی که قابل تذکیه اند.

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

حال حیواناتی که قابل تذکیه اند خود بر دو قسم اند:

۱- حیواناتی که هم محکوم به حلیت اند هم محکوم به طهارت مثل گاو و گوسفند و شتر.

۲- حیواناتی که محکوم به حلیت نیستند، لکن محکوم به طهارت اند مثل حمار. بنابراین جای شک وجود دارد و شک ما در حلیت و حرمت لحم یک حیوان بخاطر شک در قابلیت او برای تذکیه است که آیا با ذبح شرعی مذکی می شود یا نه؟

فی المثل در حیوان مولد از دو حیوان پاک و نجس شک کنیم که آیا قابل تذکیه هست یا نه؟

در اینجا چون موضوع مذکی بودن است و برای ما محرز نیست اصل عدم تذکیه را جاری می کنیم که در نتیجه موضوع را نابود کرده و جایی برای اصلی حکمی نمی ماند.

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

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

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

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

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

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

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

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

* نظر شیخ در اینجا چیست؟

شیخ هم قائل به طهارت است هم قائل به حلیت.

* انما الکلام در چیست؟

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

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

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

این است که اگر منظور شما این باشد که:

ص: ۴۹

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

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

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

به عبارت دیگر:

موضوع حلیت تذکیه است.

حیوان مجهول الحکم به دلیل استصحاب عدم تذکیه مذکّی نیست.

پس: حرام است.

* پس مراد از (فأئما یحسن مع الشک ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مزبور مبنی بر اینکه بله:

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

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

پس: با وجود چنین دلیل عامی نوبت به اصل عملی استصحاب نمی رسد. در نتیجه به اصاله العموم که یک اصل لفظی عقلایی است تمسک می کنیم.

* حاصل مطلب در (و ان کان الوجه فیه اصاله حرمة اکل ...) چیست؟

این است که اگر منظورتان این باشد که:

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

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

پس: در ما نحن فیه استصحاب حرمت می کنیم در این وجه اشکال است به عبارت دیگر می گوئید که:

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

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

پس: استصحاب می کنیم بقاء حرمت را.

* مراد از (ففيه: أنّ الحرمة قبل التذكية ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به وجه مذکور مبنی بر اینکه:

۱- یا حیوان مزبور را قابل تذکيه می دانید و درعین حال و با استفاده از استصحاب حکم به حرمت می کنید که در این صورت جای استصحاب حرمت نیست چرا که موضوع عوض شده و در استصحاب، بقاء موضوع شرط است.

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

ص: ۵۰

زیرا:

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

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

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

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

* حاصل مطلب در (نعم، ذکر شارح الروضه هنا وجها آخر...) چیست؟

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

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

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

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

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

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

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

* پس مراد از (و یمكن منع حصر المحلّلات بل المحرّمات محصوره...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به جناب فاضل مبنی بر اینکه:

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

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

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

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

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

۱- در آیه شریفه (أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ)*، طیبات حلال شده اند.

۲- خدای حکیم تأخیر بیان از وقت حاجت نمی کند یعنی: اگر عنوان دیگری هم حلال بود در صورت نیاز بیان می کرد پس: چیز دیگری به عنوان حلال در کار نیست.

ص: ۵۱

حال: ۱- از آنجا که منحصرأ طیبیات اند که حلال اند.

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

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

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

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

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

اولاً: ۱- همان طور که فرموده (أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ)*، همان طور هم فرموده: (حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ) و یا فرموده: (يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ).

۲- همان طور که شک می کنیم که آیا حیوان مزبور داخل در طیبیات است یا نه، همین طور هم شک می کنیم که آیا داخل در خبائث هست یا نه.

در اینجا اصل عدم طیب بودن و اصل عدم خبیث بودن جاری می شود.

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

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

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

ثانیاً: ۱- برخی موضوعات بالوجدان قابل احرازند.

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

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

ثالثاً: ۱- خبائث از امور وجودیه اند و امور وجودیه هنگام شک با اصل احراز نمی شوند. چرا که اصلی بر مبنای خبائث وجود ندارد تا گفته شود الاصل، الخبیثه.

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

پس: هنگام شك در طيب بودن يا نبودن چنين حيوانى اصل عدم الخبيث جارى مى كنيم.

* منظور از (فتدبر) در پايان متن چيست؟

ممکن است اشاره به این نکته باشد که به فرض که طيب امر عدمى باشد، لکن احرازش با اصل ممکن نمى باشد چرا که مورد بحث ما مسبوق به عدم استقدار نبوده است تا در صورت شك استصحاب شود و احراز گردد خلاصه کلام اينکه وجهى براى قول به حرمت وجود ندارد.

ص: ۵۲

حكى عن بعض الأخباريين (1) كلام لا يخلو إيراداً عن فائده، و هو:

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

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

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

ترجمه:

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

اشاره

و آن عبارتست از اینکه: آیا احدی جایز می داند که بنده ای در حضور پروردگارش بایستد، پس به وی گفته شود:

در احکام شرعی به چه امری عمل می کردی؟ پس بگوید: به سخن معصوم علیه السلام عمل کرده، دنباله روی

ص: ۵۳

ایشان نموده و آنچه (برایم) معلوم و قطعی بوده امتثال نمودم و اگر شیء برایم مشتبه می شد به احتیاط عمل می کردم. در نتیجه قدم این بنده از صراط بلغزد و با اهانت و حبط عمل روبرو شود پس به او امر شود که به دوزخ رود و از رفاقت نیکان محروم شود؟

دور باد، دور باد که اهل تسامح و تساهل در امر دین در بهشت مخلمد و جاویدان باشند و اهل احتیاط در آتش سوزان جهنم معذب.

بیان شیخ در ردّ عقیده فوق

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

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

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

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

پس اگر ملتفت قبح عقاب بلا بیان باشد، در ارتکابش به امر مشتبه اشکالی بر او نیست و چنانچه ملتفت به آن نباشد و احتمال عقاب بدهد، فطره و جبلة ملتزم به ترک آن می شود. (و نیازی به فتوای به وجوب احتیاط ندارد) مثل کسی که احتمال می دهد در راهی که قصد پیمودنش را دارد درنده ای باشد که فطره از آن راه نمی رود. (و طی آن طریق را ترک می کند).

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

خلاصه کلام اینکه:

اهل اجتهاد عامل احتیاط را انکار و ملامت نمی کنند، منتهی فتوای اخباریها به وجوب احتیاط مثل افتاء مجتهدین به براءت است یعنی: هیچ یک از این دو متیقن الجواز نبوده و روشن است که مفاسد التزام به احتیاط کمتر از مضارّ و مفاسد ارتکاب مشتبه و فتوای به براءت نیست.

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

متن:

المسأله الثانيه:

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة إجمال النص

إمّا بأن يكون اللفظ الدالّ على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينه إذا قلنا باشتراك لفظا بين الحرمة و الكراهه.

و إمّا بأن يكون الدالّ على متعلّق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق يؤخذ به.

و الحكم في ذلك كلّ كما في المسأله الأولى، و الأدلّه المذكوره من الطرفين جاريه هنا.

و ربّما يتوهم: (1) أن الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم - كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلا في الشبهه في طريق الحكم. و هو فاسد.

ترجمه:

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

اشاره

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

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

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

١- المتوهم هو المحدث الحر العاملى فى الفوائد الطوسيه: ٥١٨. و سيأتى نقل كلامه فى الصفحه ١٣٥ - ١٣٠.

مسکر و غیر مسکر می شود و یا تنها به معنای خمر مسکر است و لذا اطلاق در آیه شریفه وجود ندارد تا در هنگام شک به آن تمسک کنیم). و حکم در همه این صور (اجمال لفظ از ناحیه مراد متکلم)، همان حکم در مسئله اول است (که گفتیم مجتهدین برائتی هستند و اخباریها احتیاطی) و ادله ذکر شده از جانب طرفین (در آن مسئله)، در اینجا نیز جاری اند.

و چه بسا توهم می شود که اجمال، در صورتی که در متعلق حکم باشد مثل غناء و شرب خمر غیر مسکر (یعنی موضوع مجمل باشد)، داخل در شبهه ای است که در طریق حکم است (یعنی شبهه موضوعیه است)، که این قول فاسدی است (چرا که متوهم جاهل به ملاک شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه است).

(تشریح المسائل)

* معیار در تشخیص شبهه موضوعیه و حکمیه چیست؟

۱- اگر منشأ شبهه شما اجمال نص، تعارض نصین و یا فقدان نص باشد شبهه شما، شبهه حکمیه است.

۲- اگر منشأ شبهه شما، اشتباه در امور و موضوعات خارجیه باشد، شبهه شما موضوعیه است.

۳- و اگر رفع شبهه شما نسبت به یک امر، در دست شارع مقدس باشد، شبهه شما شبهه حکمیه است.

۴- و چنانچه رفع شبهه شما در دست اهل فن و مجتهدین باشد، شبهه شما شبهه موضوعیه است.

* منظور از اجمال نص چیست؟ مثال بزنید.

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

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

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

زیرا صیغه نهی (لا تشرب):

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

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

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

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

ص: ۵۶

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

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

وقتی شما تکلیف را می دانی، لکن متعلق تکلیف را نمی دانی این را شک در مکلف به گویند.

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

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

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

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

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

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

* مراد از عبارت (اما بان یكون اللفظ الدالّ علی الحکم ... الخ) چیست؟

این است که اجمال نص:

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

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

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

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

ص: ۵۷

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

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

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

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

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

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

حضرات اصولی در مسئله اجمال نص نیز برائتی و اخباریها احتیاطی شده و هر یک در این مسئله همان ادله ای را ارائه فرموده اند که در مسئله فقدان نص اقامه نمودند.

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

* پس مراد از (ربما یتوهم: انّ الاجمال اذا کان فی متعلق الحکم ...) چیست؟

بیان یک پندار است مبنی بر اینکه:

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

* پس مراد از (کان ذلک داخلا فی الشبهه فی طریق الحکم ...) چیست؟

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

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

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

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

۲- شبهه موضوعیه نیز شبهه در موضوع خارجی و یا حکم جزئی مربوط به آن است و ما نحن فیه از این قبیل نمی باشد.

* آیا واقعا چنانکه در متن آمد اگر متعلق حکم مجمل باشد، شک ما شک در تکلیف است؟ و یا اینکه نه شک در مکلف به است؟

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

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

* آیا چنانکه شیخ فرمود اینجا جای جریان براءت است؟

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

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

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

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

المسأله الثالثه أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهه تعارض النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما و الأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه عدا ما تقدم: من الوجوه المذكوره التي عرفت حالها، و بعض ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في «عوالي اللآلى»: من مرفوعه العلامة رحمه الله إلى زراره عن مولانا أبي جعفر عليه السلام:

«قال: قلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زراره، خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذّ النادر. فقلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقوله أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك. فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي.

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

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

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

قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر ... الحديث» (١).

و هذه الروايه و إن كانت أخصّ من أخبار التخيير، إلا أنّها ضعيفه السند، و قد طعن صاحب الحقائق فيها و في كتاب العوالي و صاحبه، فقال:

«إن الروايه المذكوره لم نقف عليها في غير كتاب العوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، و ما عليه الكتاب المذكور: من نسبه صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار و الإهمال، و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور» (٢) انتهى.

ثمّ إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءه مرجحا لما يوافقها، أو كون الحكم الوقف، أو التساقط و الرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر أو دائما، و جوه ليس هنا محلّ ذكرها، فإن المقصود هنا نفى وجوب الاحتياط، و الله العالم.

ص: ٦٠

١- كذا في النسخ، و لكن ليست للحديث تتمه. انظر عوالي اللآلى، ج ٤، ص ١٣٣، الحديث ٢٢٩، و المستدرک، ج ١٧، ص

٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٢- الحقائق، ج ١، ص ٩٩.

مسئله سوم: شبهه حکمیة از جهت تعارض دو نص

اشاره

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

نظر شیخ راجع به شبهه حکمیة ای که منشأ آن تعارض نصین است

اشاره

قول قوی تر در این (مسئله سوم) نیز احتیاط واجب نیست، چرا که دلیلی بر آن وجود ندارد به جز همان وجوه و ادله (دلالت کننده بر احتیاط) که گذشت و تو موقعیت آنها را فهمیدی و حدیثی که در خصوص تعارض نصّین وارد شده (که خذ ما وافق منهما الاحتیاط) مثل حدیثی که در کتاب عوالی از علامه و به نقل از زراره از مولای ما امام محمد باقر علیه السلام که گفت:

گفتم: فدایت شوم دو خبر و یا دو حدیث متعارض از ناحیه شما (به ما) می رسد، به کدامیک از آن دو اخذ و عمل کنیم؟ پس فرمودند ای زراره! به آن حدیث و یا خبری که میان دوستان (شیعه ات) مشهورتر است اخذ و عمل نما و آنکه کمیاب و نادر است ترک کن.

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

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

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

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

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

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

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

(یکی می گوید: استحباب دیگری می گوید: کراهت) چگونه عمل کنم؟

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

نظر جناب شیخ پیرامون حدیث مزبور

این روایت اگرچه اخصّ (مقیّدتر) از احادیث (از باب) تخیر است (و مرجوحش بیشتر است) لکن ضعیف السند است و صاحب حدائق، به این حدیث و به کتاب عوالی و به صاحب آن طعن وارد نموده است و می گوید:

ص: ۶۱

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

(تشریح المسائل)

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

این است که اگر در واقعه ای دو دلیل متعارض وارد شود به نحوی که یک دلیل دلالت بر حرمت آن واقعه و دیگری بر اباحه و جواز آن دلالت کنند شبهه حکمیة تحریمیة و منشأ آن تعارض دو نص است. فی المثل حدیثی می گوید: استعمال دخانیات حرام و حدیثی دیگر چنین استعمالی را مباح و جایز می داند.

* آیا در فرض مذکور جمع میان متعارضین ممکن نیست؟

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

* ما نحن فیه از کدامین مورد است؟

فرضی است که دلیلین متباینین هستند.

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

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

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

انما الکلام در همین جاست که آیا در شبهات حکمیة تحریمیة ای که منشأ تعارض دو نصی است که وجه امتیازی نسبت به هم ندارند برائت جاری کنیم یا احتیاط واجب است؟

باید گفت:

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

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

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

۱- ادله عامه ای که به نحو عموم دلالت بر وجوب احتیاط در تمام شبهات می کرد که بررسی و عدم قبول و رد آنها را دانستی.

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

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

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

نکته: به حکم این مطلب از میان دو دلیل متعارض باید آن را اخذ مطابق احتیاط است و حکم به حرمت می کند، اخذ و آنکه مخالف احتیاط است رها می شود و این همان مطلوب اخباری هاست.

* پاسخ جناب شیخ از دلیل مذکور چیست؟

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

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

زیرا اخبار تخییر بر دو دسته اند:

۱- برخی از همان اول و بدون مرجحات حکم به تخییر بین المتعارضین نموده اند که این ها اعم از مرفوعه اند.

۲- برخی با ذکر پاره ای از مرجحات و بطور مطلق فرموده اند: اذن فتخییر أحدهما و تدع الآخر که این ها نیز اعم از مرفوعه اند. پس: مرفوعه اخص از اخبار تخییر است، فیتقدم الخاص علی العام.

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

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

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

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

ص: ۶۳

* پس مراد از (فقی کون اصل البراءه مرَّجحا لما ... الخ) چیست؟

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

۱- آیا اصل براءت را مرَّجِح یکی از دو متعارض قرار داده و دلیلی را که موافق با اصل براءت است مورد ترجیح قرار می دهیم؟

۲- و یا حکم به توقف کرده (و اخذ به هیچیک نمی کنیم) و یا قائل به تساقط می شویم و سپس به عنوان مرَّجِح بودن عند الحیره به سراغ اصل براءت می رویم؟

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

* منظور از (فی اوّل الامر او دائما ...) چیست؟

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

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

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

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

بقي هنا شيء، وهو: أن الأصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف (١)، و نسب تقديم المخالف - وهو المسمّى بالناقل - إلى أكثر الأصوليين (٢). بل إلى جمهورهم (٣)، منهم العلامة (٤). و عنونوا أيضا مسأله تقديم الخبر الدالّ على الإباحه على الدالّ على الحظر و الخلاف فيه (٥)، و نسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور (٦)، بل يظهر من المحكّي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك (٧). و الخلاف في المسأله الأولى ينافى الوفاق في الثانيه.

كما أن قول الأ-كثر فيهما مخالف لما يشاهد: من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل المذى هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين و البراءه عند المجتهدين حتّى العلامه، مضافا إلى ذهاب جماعه من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير (٨).

و يمكن أن يقال: إن مرادهم من الأصل في مسأله الناقل و المقرّر أصاله البراءه من الوجوب لا- أصاله الإباحه، فيفارق مسأله تعارض المبيح و الحاضر.

و إن حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار الوارده، لا- لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين.

لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ و تأمل.

ترجمه:

بيان يك مسئله باقیمانده و آن عبارت است از اینکه:

١- حضرات اصوليين در باب تعادل و تراجيح (در تعارض خبرين) عنوان کرده اند:

اشاره

ص: ٦٥

١- انظر المعارج، ١٥٦، و المعالم، ٢٥٣ و الفصول، ٤٤٥ و مفاتيح الأصول، ٧٠٥.

٢- انظر نهاية الأصول (مخطوط)، ٤٥٨.

٣- انظر غايه البادئ (مخطوط)، ٢٨٩.

٤- انظر مبادئ الأصول، ٢٣٧ و تهذيب الأصول، ٩٩.

٥- انظر المعارج: ١٥٧ و مفاتيح الأصول: ٧٠٨.

٦- كما في غايه المأمول (مخطوط): ٢٢٠.

٧- لعلّ المقصود ما حكاه السيّد المجاهد عن غايه المأمول، انظر مفاتيح الأصول: ٧٠٨.

٨- انظر مفاتيح الأصول: ٧٠٥ و ٧٠٨.

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

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

اشکالات شیخ بر دو مسئله مذکور

اشاره

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

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

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

توجیه اشکالات مزبور توسط شیخ

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

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

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

* به چه خبری ناقل گفته می شود؟

به خبری که ما را از حکم عقل انتقال می دهد به حکم نقل فی المثل عقل می گوید:

کل شیء لک حلال. نصی می آید و می گوید: شرب تنن حرام است.

* به چه خبری مقرر گفته می شود؟

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

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

این است که اکثر اصولیین در باب تعادل و ترجیح گفته اند:

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

خبر ناقل بر خبر مقرر ترجیح دارد و مقدم داشته می شود، هر چند برخی هم خبر مقرر را مقدم داشته اند، یعنی اینکه مسئله اختلافی است.

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

این است که حضرات اصولیین در جای دیگری گفته اند:

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

* نکته قابل توجه در دو مطلبی که گذشت چیست؟

این است که چرا وقتی حضرات مسئله ناقل و مقرر را عنوان می کنند می گویند:

فیه خلاف و لکن هنگامی که مسئله مبیح و حاضر مطرح می شود بالاجماع حاضر را مقدم می دارند.

* مراد از مبیح و یا حاضر بودن حدیث چیست؟

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

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

ص: ۶۷

* چه نسبتی میان دو مسئله مذکور برقرار است؟

عموم و خصوص مطلق، بدین معنا که:

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

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

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

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

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

پس چگونه به اصولیین نسبت می دهید که ایشان در مسئله دوم، حاضر را بالاجماع مقدم می دارند؟

۲- مگر مسئله ناقل و مقرر با مسئله مبیح و حاضر چه تفاوتی دارد جز اینکه دو عنوان برای یک مسئله اند، بدین معنا که یک حدیث دارای دو اسم است حدیثی که دلالت بر حرمت دارد ناقل و یا حاضر و آنکه دلالت بر حرمت دارد مبیح و مقرر نامیده می شود.

حال چگونه است که وقتی این دو حدیث را تحت عنوان ناقل و مقرر عنوان می کنید می گوئید: فیه خلاف، لکن زمانی که این دو حدیث را تحت عنوان مبیح و حاضر عنوان می کنید می گوئید: بالاجماع حاضر مقدم است و در این عنوان اختلافی نیست چرا که به مجرد تغییر عنوان، حکم را تغییر داده اید؟

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

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

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

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

به عبارت دیگر صحبت هایی که در علم اصول پیرامون ناقل، مقرر، مبیح و حاضر، کردید در فقه نمی کنید و بیان دیگری دارید، در اینجا به دو حدیث متعارض که برخورد می کنید می گوئید: تخییر. پس آن تقدّم و تأخر چه شد؟

ص: ۶۸

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

پاسخ شیخ است بر ایراد و اشکال اول خودش مبنی بر اینکه می توان گفت: مراد از موافق اصل (که مقرر باشد) و مخالف اصل (که ناقل باشد) در مسئله اول، اصاله البراءه از وجوب است و نه اصاله الاباحه عن الحرمة. به عبارت دیگر مراد از مقرر، موافق با اصل برائت است و مراد از ناقل، مخالف با اصل برائت است که دوران امر میان وجوب و عدم وجوب است.

و مراد از موافق با اصل یا مبیح در مسئله دوم، اصاله الاباحه یا اصاله البراءه از حرمت باشد و مراد از حاضر یا مخالف اصل هم، همان دال بر حرمت که دوران امر میان حرمت و اباحه باشد.

حاصل مطالب اینکه چون مسئله اولی اختصاص به شبهات وجوبیه دارد و مسئله دوم مختص به شبهات تحریمیّه است باهم تفاوت دارند.

* منظورتان از مطلب اخیر چیست تبیین کنید؟

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

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

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

زیرا:

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

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

فی المثل حدیثی که می گوید: دعا عند الهلال واجب است، ناقل به شمار می رود و حدیث دیگری را که می گوید: دعا عند الهلال واجب نیست، مقرر می نامند.

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

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

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

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

اگر حضرات در مباحث اصولی می گویند: ناقل و حاضر مقدم است به لحاظ این است که: ادله خارجی و مقتضای قواعد ثانویه باب متعارضین در برخی موارد امر به توقف و یا اخذ به موافق احتیاط کرده اند و برخی از روایات امر به تخیر.

به عبارت دیگر:

اگر اصولیها در مباحث اصولی ناقل و حاضر را مقدم دانسته اند به لحاظ امر به توقف یا اخذ به موافق احتیاط است در برخی روایات.

و چنانچه در مباحث فقهی قائل به تخیر و یا احتیاط می شوند به لحاظ ادله ثانویه است.

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

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

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

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

* چه پاسخی به مطلب اخیر داده اند؟

در مقرّر و ناقل اختلاف کرده اند: یک عده علی القاعدة العقلیه، ناقل را مقدم می دارند و عده ای مقرّر را.

* چرا برخی قائل به تقدّم ناقل شده اند؟

می گویند: الاصل فی الکلام التأسیس. چون ناقل مؤسس است و حرف تازه می آورد پس مقدم است، و حال آنکه مقرّر تثبیت کننده حکم عقل است و چیز تازه ای نیاورده است.

* چرا برخیشان قائل به تقدّم مقرّر شده اند؟

می گویند: عقل و نقل در مقرّر هماهنگ و موافق اند پس علی القاعدة مقدم است.

* چرا برخی قائل به تقدّم حاضر شده اند نسبت به مبیح؟

می گویند: حاضر دفع المفسده عن الانسان می کند پس باید مقدم باشد و آنکه قائل به تقدّم مییح شده اند دلیلشان این است که رفع مشقّت می کند.

* مرادشان از اصل ثانویه چیست؟

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

ص: ۷۰

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

* حاصل مطلب در مباحثی که گذشت چیست؟

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

* منظور شیخ از عبارت (فتأمل) چیست؟

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

فی المثل ما گفتیم: ناقل و مقرر مربوط به شبهه وجوبیه است و مبیح و حاضر مربوط به شبهه تحریمیه، در نتیجه دو مسئله مختلف و متفاوت اند چرا که این دو شبهه متمایزاند.

در حالی که علت ذکر شده از ناحیه این حضرات مشتمل بر شبهه وجوبیه و تحریمیه هر دو می باشد.

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

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

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

* پس آنکه می گوید مقرر است چه می گوید؟

می گوید: مقرر، هم شامل حدیثی می شود که دلالت بر عدم وجوب دعا عند الهلال دارد هم شامل حدیثی می شود که دلالت بر حرمت شرب تتن دارد پس تفاوتی در کار نیست.

* نتیجه این تأمل چیست؟

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

التخیر براساس اصل ثانوی نگفته اند، بلکه روی اصل اولی گفته اند: التخیر، چرا که اصل اولی در متعارضین التخیر است و آنها که در اصول فرموده اند: التخیر، باز براساس اصل اولی این حرف را زده اند.

* پس تفاوت مطلب و سر قضیه در کجاست؟

در اینجا است که اصل اولی در نظر حضرات متفاوت بوده است بدین نحو که یکی گفته: الاصل الاوّلی، التّأسیس، دیگری گفته الاصل الاوّلی، التّأکید و دیگری فرموده: التّخیر.

ص: ۷۱

المسأله الرابعه دوران الحكم بين الحرمة و غير الوجوب، مع كون الشك في الواقعه الجزئيه لأجل الاشتباه في بعض الامور الخارجيه

كما إذا شك في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنه خلّ أو خمر، و في حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاه أو من الأرنب. و الظاهر: عدم الخلاف في أن مقتضى الأصل فيه الإباحه، للأخبار الكثيره في ذلك، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام» (١)، و «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (٢).

و استدللّ العلامة في التذكرة (٣) على ذلك بروايه مسعده بن صدقه:

«كلّ شىء لك حلال حتّى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة، أو العبد يكون عندك و لعله حرّ قد باع نفسه أو قهر فيبيع أو خدع فيبيع، أو امرأه تحتك و هى أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنه» (٤).

و تبعه عليه جماعه من المتأخرين (٥).

و لا إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أن الأمثله المذكوره فيها ليس الحلّ فيها مستندا إلى أصله الحليه، فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بحلّ التصرف فيهما لأجل اليد، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير و أصاله الحرّيه في الانسان المشكوك في رقيته، و كذا الزوجه إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب و الرضاع فالحليه مستنده إليه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها، فيحرم وطؤها.

و بالجملة: فهذه الأمثله الثلاثه بملاحظه الأصل الأولى محكوم به بالحرمة، و الحكم بحليتها

ص: ٧٢

- ١- هى روايه مسعده بن صدقه الآتية بعد سطور، و لم نعر على غير ذلك في المجاميع الحديثيه. نعم، ورد ما يقرب منه في الوسائل ١٦: ٤٠٣، الباب ٦٤ من أبواب الأطمه المحرّمه، الحديث ٢.
- ٢- الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل.
- ٣- التذكرة (الطبعه الحجرّيه) ١: ٥٨٨.
- ٤- الوسائل ١٢: ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.
- ٥- منهم الوحيد البهبهانى في الرسائل الأصوليه: ٣٩٩ و الفاضل النراقى في المناهج: ٢١١ و ٢١٦.

إنما هو من حيث الأصل الموضوعى الثانوى، فالحلّ غير مستند إلى أصله الإباحه فى شىء منها.

هذا، و لكن فى الأخبار المتقدمه بل جميع الأدلّه المتقدمه من الكتاب و العقل كفايه، مع أن صدرها و ذيلها ظاهران فى المدعى.

ترجمه:

مسأله چهارم (شبهه تحریمیه موضوعیه)

اشاره

که دوران امر است میان حرمت و غیر وجوب (از احکام دیگر) در صورتی که شک (ما) در حکم واقعه شخصیه به خاطر شبهه در علل و عوامل خارجیه است (که ربطی به شارع مقدّس ندارد).

چنانکه گاهی در حرمت یا اباحه شرب مایعی به دلیل شک و تردید در این که سرکه است یا خمر، و یا در حرمت گوشتی به دلیل شک (شاک) بین اینکه از گوسفند است و یا از خرگوش شک می شود.

و به حسب ظاهر در این که مقتضای اصل در این مسئله (شبهه موضوعی) اباحه است میان (اخباری و اصولی) اختلافی نیست، به دلیل اخبار فراوان در آن (اجرای براءت در شبهه موضوعیه) مثل این کلام معصوم علیه السلام که می فرماید:

هر چیزی بر تو حلال است تا اینکه مصداق حرام آن را شناسی و هر چیزی که حلال و حرام دارد برای تو حلال است.

و جناب علامه بر این مسئله استدلال نموده به روایت مسعده بن صدقه که می فرماید:

هر چیزی برای تو حلال است تا اینکه علم پیدا کنی که آن شخصاً (مصداقاً) حرام است، پس (وقتی که شناختی که آن حرام است)، از جانب خودت آن را رها کن مثل لباسی که (خریده ای) و نزد توست و (شک می کنی که) شاید سرقتی باشد و یا بنده ای که (از بازار برده فروشان خریده ای) و در اختیار توست و (شک می کنی) که شاید حرّ است و خود را در معرض فروش گذاشته، یا مقهور واقع شد و یا مورد خدعه واقع شده و فروخته شده است یا زنی که تحت تصرّف توست (شک می کنی که شاید) او خواهر نسبی یا رضاعی توست، همه این ها بر همین (حکم حلیت اند) تا اینکه روشن شود برای تو حرام بودنش و یا اقامه شود بینه بر (حرام بودن) آن.

نظر شیخ پیرامون استدلال علامه

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

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

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

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

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

(تشریح المسائل)

* مراد از (کما اذا شک فی حرمة شرب مایع او اباحه...) چیست؟

ذکر دو مثال است در تبیین شبهه موضوعیه از جمله:

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

به مایعی خارجی برخورد می کنیم که نمی دانیم خمر است یا خلّ.

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

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

به قطعه گوشتی در خارج برخورد کرده ایم که نمی دانیم گوشت گوسفند است یا گوشت خوک.

در نتیجه: شك می کنیم که این گوشت حلال است و یا حرام؟

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

* به نظر شیخ در شبهات موضوعیه چه باید کرد؟

شیخ می فرماید: در این باب و به حسب ظاهر اصولی و اخباری اتفاق دارند بر اینکه: الاصل الاباحه و البراءه در نتیجه ارتکاب مشتبّه جایز است.

* دلیل شیخ بر مدّعی مذکور چیست؟

روایات بسیاری است که یا مخصوص به شبهات موضوعیه اند و یا اینکه به دلیل عمومیتشان شامل شبهات موضوعیه می شوند، فی المثل:

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

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

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

* حاصل مطلب در روایه مسعده بن صدقه چیست؟

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

۱- مثل جامه ای که خریداری کرده و پوشیده ای، لکن در اینکه تصرف در آن برایت حلال است یا حرام شك می کنی، چرا که شاید دزدی باشد.

۲- یا مثل عبدی که خریداری کرده و الآن نمی دانی که تصرف در آن و به کارگیریش جایز است یا نه؟

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

۳- یا مثل زنی که او را برای خود عقد نموده ای ولی الآن شك داری که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ چرا که احتمال

می دهی او خواهر نسبی و یا رضاعی تو باشد و تو حق آمیزش با او را نداشته باشی.

و لذا در تمام این موارد بگو: الاصل الاباحه.

ص: ۷۵

* مراد از عبارت (و الاشياء كلها على هذا حتى يستين لك ...) چیست؟

بیان یک قانون کلی از جانب امام است.

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

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

* در هریک از مثالهای مذکور چه اصل هایی وجود دارد؟

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

۲- اصاله بقاء الثوب فی ملک مالک الاصلی.

۳- اصاله الحرّیه (یا عدم تملک العبد) در انسان که هریک اصل موضوعی هستند

۴- اصاله عدم تاثیر العقد در حلیت مرئه.

* حاصل مطلب در (و بالجمله فهذه الامثله بملاحظه الاصل الاوّلی محکومه بالحرمه) چیست؟

این است که هر سه مثال بملاحظه اصل اوّلی محکوم به حرمت اند.

* مراد از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

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

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

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

پس در اوّلی اصل عدم تملیک، در دومی اصل حرّیه یا عدم تملیک و در سومی، اصل عدم تأثیر جاری می شود. حال با توجه به جریان اصل موضوعی دیگر جائی برای جریان اصل حکمی اصاله الاباحه نمی ماند. در نتیجه با لحاظ اصل اوّلی هر سه مثال محکوم به حرمت اند.

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

این است که اگر امام در هر سه مثال حکم به حلّیت و اباحه نموده اند براساس اصاله الاباحه عند الشک فی الموضوعات نبوده است تا مدعای ما به واسطه آن ثابت شود، بلکه براساس یک سلسله اصول مسلّمه موضوعیّه دیگری است که بر اصل موضوعی اوّلی حکومت دارند.

* منظور از اصل موضوعی ثانوی که حکم حلّیت در مثالهای مزبور مستند بر آن اند چیست؟

این است که:

ص: ۷۶

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

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

در مثال سوم که شک ما مسبب از وجود مانعی از موانع است مثل نسب یا رضاع، اصالة العدم جاری کرده حکم به تأثیر عقد و به دنبال آن حکم به اباحه تصرف در آن می نمائیم. و لذا دیگر نوبت به اصل استصحاب عدم تأثیر عقد نمی رسد.

نتیجه اینکه در هیچیک از امثله مزبور، حلیت مستند به اصالة الاباحه نیست.

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

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

* حاصل گفتار شیخ به بیان ساده تر چیست؟

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

* منظور از این اصل ثانوی در اینجا چیست؟

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

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

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

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

* ظاهر در امثله مذکور در حدیث چه اقتضائی دارد؟

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

به عبارت دیگر ظاهر نشان می دهد که اگر مانعی از ازدواج وجود داشت چه نسبی و چه رضاعی انسان از آن مطلع می شد و

کم پیدا می شود که انسان اقوام خود را در محلّ مربوطه نشناسد و یا در بحث لباس و پارچه تسلّط مالک بر اموال مربوطه و قاعده ید ظهور در مالکیت او دارد و لذا ما نیز حکم به ظاهر کرده حکم به حلّیت می کنیم.

ص: ۷۷

و توهم: عدم جریان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظرا إلى أنّ الشارع بيّن حكم الخمر - مثلا - فيجب حينئذ اجتناب كلّ ما يحتمل كونه خمرا - من باب المقدمه العلميه - فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفه الحرام.

مدفوع: بأنّ النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالا المتردده بين محصورين، و الأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه، و الثانى يتوقّف على الاجتناب من أطراف الشبهه لا غير، و اما ما احتمل كونه خمرا من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه، و ليس مقدمه للعلم باجتناب فرد محرّم يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرّمته و لا بتحريم خمر يتوقّف العلم باجتنابه على اجتنابه، بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه - كشرب التتن - فى قبح العقاب عليه.

و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا، لأن العمومات الدالّه على حرمة الخبائث (1) و الفواحش (2) و (ما نهاكم عنه فانتهوا) (3) تدلّ على حرمة أمور واقعیه يحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهم المذكور: ملاحظه تعلق الحكم بكلى مردّد بين مقدار معلوم و بين أكثر منه، فيتخيّل أن التردد فى المكلف به مع العلم بالتكليف، فيجب الاحتياط.

و نظير هذا التوهم قد وقع فى الشبهه الوجوبيه، حيث تخيّل بعض: أن دوران ما فات من الصلوات بين الأقلّ و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه.

و قد عرفت، و سيأتى اندفاعه.

ترجمه:

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

اشاره

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

ص: ۷۸

٢- آل عمران / ٣٣.

٣- الحشر / ٧.

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

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

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

جریان توهم مزبور در شبهه حکمیه

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

منشأ توهم مذکور

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

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

مقدمه:

اصولیین در مباحث قبلی گفتند که:

۱- براساس آن ادله اربعه ای که در شبهات تحریمیه حکمیه قائل به اصاله البراءه شدیم در باب شبهات تحریمیه موضوعیه نیز برائتی می شویم.

۲- یکی از مهم ترین ادله مزبور دلیل العقل بود، بدین معنا که عقل می گفت: تنجز تکلیف بدون بیان و عقاب آور بودن تکلیف بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

(تشریح المسائل)

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

این است که برخی گمان کرده اند:

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

البته عند عدم المصادفه، تجری بر محتمل الحرمة است و عقاب ندارد لذا وقتی شک می شود این ظرف خمر است یا خلّ؟ این گوشت مذکّی است یا میته که هریک از مصادیق شبهه موضوعیه است، چنانچه مکلف مرتکب شود عقاب او قبیح نیست. چرا که قبلاً شارع فرموده بود الخمر حرام.

* دلیل متوهم را توضیح دهید؟

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

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

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

۴- الفاظ وضع شده اند برای معانی واقعیه و نفس الامریه بدین معنا که علم و جهل مکلف در آن دخالتی ندارد، چنانکه این قید در دلیل مزبور هم نیامده و حکم روی طبیعت خمر و یا میته رفته است پس

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

* عبارت اخرای مطلب فوق چیست؟

این است که:

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

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

حال:

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

۲- اشتغال یقینی عقلاً مستلزم فراغت یقینی است.

۳- فراغت یقینی به اجتناب از خمرهای معلوم بالتفصیل، معلوم بالاجمال و محتمل و مشکوک حاصل می شود.

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

۵- مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

در نتیجه اجتناب از محتمل الخمریه نیز واجب است.

* هدف متوهم از این استدلال چیست؟

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

* پاسخ شیخ به این توهم چیست؟

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

۱- نسبت به مواردی که علم تفصیلی داریم به اینکه فلاّن مایع خمر است، هم موضوع محرز است هر حکم لذا مصداق لا تشرّب واقع می شود یعنی اجتناب می شود از خود حرام واقعی و دیگر نیازی به مقدمه علمیه نمی باشد.

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

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

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

این است که نسبت به مواردی صرفاً برای ما محتمل التحريم اند و لکن علم اجمالی هم نداریم، مشمول خطاب واقع نمی شود، چرا:

زیرا تمامیت بیان در گرو احراز صغری و کبری است تا آنجا که بتوانیم بگوئیم! هذا خمر، کلّ خمر حرام، فهذا الخمر حرام.

و حال آنکه در ما نحن فيه صغری یعنی خمریت محرز نیست و نمی توان گفت هذا خمر تا کلی یعنی نهی لا تشرّب بر او بلا شود.

* حاصل پاسخ شیخ به توهم مزبور چیست؟

این است که:

۱- بیان حکم کلی به تنهایی به درد شبهات موضوعیه نمی خورد و مانع از جریان قانون قبح عقاب بلا بیان نیست.

۲- همان طور که اگر موضوع کلی مثل شرب تنن مشته الحکم می بود، قاعده قبح عقاب بلا بیان می شود همین طور هم اگر موضوع جزئی مثل (هذا المائع) مشته الحکم باشد قانون قبح عقاب بلا بیان جاری می شود.

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

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

* دلیل مستشکل در این مدعی چیست؟

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

(حَرَمَتْ عَلَيْكُمْ الْخَبَائِثُ) و یا (حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ).

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

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

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

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

حال شارع فرموده:

خبیث حرام است.

شاید تنن از جمله خبائث باشد

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

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

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

هذا خمر شرب تنن خبیث

الخمر حرام الخبیث حرام

فهذا حرام فشرب تنن حرام

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

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

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

ص: ۸۳

* بیان ساده تر مطلب فوق چیست؟

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

* پاسخ شیخ چیست؟

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

هذه الصلاة قد فاتت مني. (صغری)

كل ما فاتت عليّ يجب قضاؤه. (کبری)

هذه الصلاة يجب عليّ قضاءه. (نتیجه)

پس: در اینجا نیز قانون قبح جاری می شود.

ص: ۸۴

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

قلنا: إن اريد بالضرر العقاب و ما يجرى مجراه من الأمور الأخرى، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

و إن اريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان - كما في المضارّ الديويّه - فوجب دفعه عقلا لو سلّم، كما تقدم من الشيخ و جماعه، لم يسلم وجوبه شرعا، لأن الشارع صرح بحليه ما لم يعلم حرمة، فلا - عقاب عليه، كيف و قد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلّق بأمر المعاد، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في المقام؟

فإن قيل:

نختار - أولا - احتمال الضرر المتعلّق بأمر الآخرة، و العقل لا يدفع ترتبه من دون بيان، لاحتمال المصلحه في عدم البيان و وكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرح في «العهده» في جواب ما ذكره القائلون بأصاله الإباحه: من أنه لو كان هناك في الفعل مضرّه آجله ليّنها.

و ثانيا: نختار المضرّه الديويّه، و تحريمه ثابت شرعا، لقوله تعالى: (وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (١)، كما استدللّ به الشيخ أيضا في «العهده» على دفع أصاله الإباحه (٢)، و هذا الدليل و مثله رافع للحليه الثابته بقولهم عليهم السلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» (٣).

قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحه في عدم بيان الضرر الأخرى، إلا أن قولهم عليهم السلام:

«كلّ شىء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخرى.

و أمّا الضرر الغير الأخرى، فوجب دفع المشكوك منه ممنوع، و آيه «التهلكه» مختصّه بمظنّه الهلاك، و قد صرح الفقهاء في باب المسافر:

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

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

٢- عدّه الأصول (الطبعه الحجريّه): ص ٢٩٩، س ١٠ فى بيان الأشياء المحظوره و المباحه.

٣- الوسائل: ج ١٢، ص ٦٠، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

اشکال

ضرر در فرد مشتبه (چه موضوعیّه باشد چه تحریمیّه) به احتمال حرام بودنش، محتمل است پس دفع آن (ضرر محتمل) واجب است.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

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

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

اشکال

اولاً: ما (در هر شبهه ای) اختیار می کنیم احتمال ضرری که مربوط به آخرت است و عقل ترتب عقاب را (بر مرتکب شبهه) و بدون بیان از بین نمی برد (و این) به دلیل احتمال مصلحت در عدم البیان و واگذاری این مسئله به چیزی است که عقل اقتضای آن را دارد، چنانکه (شیخ طوسی) در کتاب عده در پاسخ به آنچه قائلین به اصاله الاباحه که گفته اند اگر در اینجا (شبهه موضوعیّه) ضرری در فعل بود (شارع) آن را بیان می فرمود، تصریح نموده است.

ثانیاً: ضرر دنیوی و تحریم آن شرعاً ثابت است به دلیل این قول خدای تعالی که (با دست خودتان، خودتان را در هلاکت نیندازید)، چنانکه جناب شیخ (طوسی) در دفع اصاله الاباحه نیز به این مسئله (احتمال مصلحت) استدلال نموده است.

و این دلیل و مثل این دلیل از بین برنده حلیّت ثابت است ای که در کلّ شیء لک حلال حتی ... نمی باشد، چرا که (حتی تعلم تا وقتی است که لا تلقوا نیامده).

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

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

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

(تشریح المسائل)

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

این است که در شبهه موضوعیه:

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

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

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

یعنی اگر کسی مرتکب مشتبّه شود و دفع ضرر نکند مستحقّ عقوبت است.

* آیا این اشکال تنها اختصاص به شبهه موضوعیه دارد؟

خیر، هیچ شبهه ای نیست که احتمال ضرر در آن نباشد، حق شبهه حکمیه فی المثل اگر از شما بپرسند شرب تنن حلال است یا حرام، چه می گوئید؟ می گوئید اگر احتمال حرمت برود مستلزم احتمال ضرر است.

* چه تفاوتی میان اشکالهای قبلی با این اشکال وجود دارد؟

اشکالات قبلی اختصاص به شبهه موضوعیه داشتند چرا که مستشکل می گفت شارع حکم کلی را بیان کرده و حجت بر بندگان تمام شده، پس در موضوعات باید احتیاط نمود اما این اشکال شامل تمام شبهات می شود و مستشکل می گوید:

هر شبهه ای ملازم با احتمال ضرر است.

دفع ضرر محتمل واجب است

پس: احتیاط در شبهه واجب است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

می گوید: اگر مرادتان از این ضرر محتمل، ضرر اخروی است قابل قبول نمی باشد، چرا که هر شبهه ای مستلزم عقاب نیست و قانون قبح عقاب بلا بیان جلوی احتمال عقاب را گرفته به ما می گوید: ایمن باش و نترس که عقابی در کار نیست چرا که حرمت را نمی دانی. پس ما عند الشبهة (تکلیفیه و نه شبهه در مکلف به) احتمال عقاب نمی دهیم.

۲- و اگر مرادتان ضرر دنیوی باشد، این ضرر را قبول داریم، چرا که شرب تنن ملازم با ضرر دنیوی است چه بدانیم چه ندانیم.

* انما الکلام در چیست؟

در این است که آیا دفع ضرر محتمل دنیوی واجب است یا نه؟

* پاسخ شیخ به سؤال مزبور و اشکال فوق چیست؟

این است که معلوم نیست که دفع ضرر دنیوی واجب باشد، چرا؟ زیرا شما دست به هر عملی که بزنید احتمال ضرر در آن داده می شود آیا به صرف احتمال ضرر دست از کار کشیده عمل نمی کنید؟

و لذا سلمنا که ما دفع ضرر دنیوی را بپذیریم بدین معنا که:

۱- هم صغری را بدانیم یعنی که هر شبهه ای احتمال ضرر دنیوی دارد.

۲- هم کبری را بدانیم یعنی که دفع ضرر دنیوی عقلا واجب است.

لکن شارع اجازه ارتکاب موضوعات مشتبه را به ما داده است کجا؟

آنجا که فرموده: «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» و یا «کل شیء مطلق حتی یرد علیه النهی» و یا الأشياء کلها علی هذا ...

در نتیجه عقل از این حکمش که می گفت: يجب الاحتیاط عند الشبهة المحتمله صرف نظر می کند و می گوید: لا يجب الاحتیاط عند الشبهة.

* پس مراد از (نختار اولا: احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخرة ... الخ) چیست؟

در حقیقت اشکال و اعتراضی است به پاسخ جناب شیخ از اشکال قبل (چهارم) مبنی بر اینکه ممکن است هریک از دو شق احتمالی را که شما تصویر نمودید اختیار و انتخاب کرده و بگوئیم مراد از قانون مزبور این شق است.

ص: ۸۸

* مراد مستشکل از این اعتراض و اشکال چیست؟

می خواهد بگوید: همان طور که دفع ضرر دنیوی را پذیرفتید باید دفع ضرر اخروی را نیز قبول کنید به عبارت دیگر:

- هر شبهه ای دارای ضرر است چه دنیوی چه اخروی.

- دفع ضرر عقلا واجب است.

پس: دفع ضرر اخروی و دنیوی عقلا واجب است.

به عبارت دیگر مستشکل می گوید: احتمال دارد که ما شق اول را که مراد از ضرر محتمل، ضرر اخروی و عقوبت است اختیار کنیم و در نتیجه بگوئیم: قانون قبح در اینجا جاری نشده و عقل حکم به لزوم دفع عقوبت نمی کند.

* اگر شیخ پرسد پس قاعده قبح عقاب بلا بیان چه می شود چه پاسخ می دهند؟

می گوید:

۱- شاید مصلحت در این بوده که با وجود تکلیف شارع مقدّس آن را بیان نکرده و امر را به عقل مکلف واگذار نموده باشد.

۲- در اینجا عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان نکرده و احتمال عقاب باقی است پس دفع آن عقاب احتمالی واجب است.

* به عبارت دیگر:

وقتی شما شک می کنید که شرب تنن حلال است یا حرام و یا این ظرف خمر است یا حلّ. عقل نمی تواند بگوید چون نمی دانم پس عقاب بر من قبیح است چرا؟ زیرا شاید در این ندانستن تو مصلحت بوده و الا خدا تو را نیز مطلع می کرد.

پس اگر عقل احتمال داد که شاید شرب تنن حرام باشد ممکن است این حرمت بر من منجز باشد، هر چند این انجام را مصلحتا ندانم. لکن این ندانستن من و شما مستلزم صرف نظر شارح از تکلیفش نمی باشد.

بنابراین حکم عقل در اینجا این است که: احتمال عقاب وجود دارد. دفع عقاب محتمل واجب است و قاعده قبح در اینجا جریان نمی یابد.

ثانیا: اینکه گفته شد دفع ضرر محتمل دنیوی واجب نیست چرا که شارع فرموده: کل شیء مطلق حتّی یرد فیه النهی، قابل قبول ما نیست، چرا؟

زیرا شارع فرموده:

- خودتان را به دست خودتان به هلاکت نیندازید و انداختن خود به تهلکه حرام است.

- شاید شرب تنن هلاکت داشته باشد.

پس: شرب تنن، افتادن به تهلکه و حرام است.

* خلاصه کلام چیست؟

این است که:

۱- بیان شرعی می گوید از هر آنچه در واقع هلاکت است باید دور کنید تا اشتغال یقینی حاصل شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است.

۳- فراغت یقینی به این است که از هلاکت مقطوعه، معلومه بالاجمال و التفصیل و حتی از محتمل نیز از باب مقدمه علمیه اجتناب کنی.

پس بیان شرعی بر تحریم و حرمت ارتکاب ضرر دنیوی محتمل وجود دارد.

* اگر شیخ پرسد که پس کلّ شیء مطلق چه می شود چه پاسخ می دهد؟

می گوید: آیه شریفه لا تلقوا برآن احادیث ورود دارد در نتیجه موضوع آنها را از بین می برد.

* دلیل مستشکل بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- موضوع این احادیث این بود که کلّ شیء شک فی حیثه و حرمته فهو لک حلال حتی تعرف.

۲- با آمدن لا تلقوا ما بر حرمت و لزوم اجتناب یقین حاصل می کنیم یعنی غایت که حاصل شد، حیثیت مغنیا از بین می رود به عبارت دیگر هر حکمی که مغنیا شد عمرش تا غایتش می باشد.

* حاصل مطلب در (لو سلّمنا احتمال المصلحه فی عدم بیان الضرر الاخروی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به مستشکل مبنی بر اینکه:

۱- اینکه در شقّ اوّل گفتید: عقل، حکم به عدم عقاب نمی کند چرا که شاید مصلحتی در عدم البیان و واگذاری امر به مکلف داشته باشد، قبول نداشته و می گوئیم:

اولاً: احتمال مزبور مربوط به صدر اسلام است و در زمان ما وجود ندارد.

ثانیا: اینکه عقل صرفاً به خاطر احتمال مصلحت در عدم البیان حکم به عقاب نکند قابل قبول نیست، چرا که حکم عقل عدم البیان است و اصل تام می باشد حتی اگر قطع داشته باشیم که مصلحت در عدم البیان بوده.

ثالثاً: به فرض که عقل به خاطر احتمال مزبور حکم به عدم العقاب نکند، لکن شرع در کلّ شیء لک حلال، اجازه ارتکاب در محتمل الحرمة داده در نتیجه: با استفاده از بیان شرع اطمینان حاصل می کنیم

ص: ۹۰

که عقابی در کار نیست.

۲- اینکه در شقّ دوّم گفتید: دفع ضرر محتمل و مشکوک دنیوی عقلا- واجب است و در این مسئله به آیه لا تلقوا تمسّیک کردید قبول نداشته و می گوئیم:

اولاً: آنچه از هلاکت به ذهن تبادر می کند، هلاکت و عقوبت اخروی است نه ضررهای دنیوی.

ثانیا: سلّمنا که هلاکت در آیه شریفه عمومیت داشته و شامل ضرر دنیوی هم بشود اما مثبت دفع ضرر محتمل دنیوی نمی باشد. چرا؟

زیرا در تمامیت بیان دو چیز معتبر است:

۱- احراز صغری بدین معنا که ارتکاب فلان مایع سبب القاء در هلاکت است.

۲- احراز کبری بدین معنا که القاء در هر هلاکتی حرام است.

لکن در ما نحن فیه احراز صغری نشده است چرا که شاید ضرر در کار باشد و شاید ضرر در کار نباشد در نتیجه: شمول خطاب مشکوک است.

به عبارت دیگر: آیه شریفه می فرماید: خود را به هلاکت نیندازید و این مربوط به جائی است که من علم به هلاکت و در نتیجه علم به عقاب داشته باشیم و حال آنکه عند الشبّهه نمی دانیم که هلاکت در کار هست یا نه و شبّهه از این جهت موضوعیّه است.

* اگر گفته شود هرچند علم به هلاکت نداریم لکن ظنّ به هلاکت داریم چه پاسخ می دهد؟

می گوید اگر بگوئید که: الی التهلکه ظنّ را هم شامل می شود چرا که ضرر مظنون مثل ضرر معلوم است، پس دفع ضرر مظنون واجب است.

می گوئیم: باید بدانید که این آیه شریفه اگر شامل هلاکت معلومه و مظنونه هر دو بشود، شامل هلاکت مشکوک نمی شود.

* حاصل مطلب شیخ چیست؟

این است که:

اولاً: ما احتمال عقاب اخروی نمی دهیم و به فرض که چنین احتمالی هم بدهیم، لکن شارع به حکم کل شیء لک حلال احتمال عقاب را از بین می برد.

ثانیا: احتمال ضرر دنیوی هم اگر مقطوع و مظنون باشد، دفعش واجب است، لکن احتمال ضرر و یا عقاب دنیوی محتمل

دفعش واجب نیست.

* شاید شیخ بر این استدلال که هرکجا ظنّ به ضرر داشتیم دفع آن لازم و ارتکابش حرام است و نه صرف احتمال و شک در ضرر چیست؟

ص: ۹۱

۱- اینکه فقهاء در باب مسافر تصریح نموده اند به اینکه رفتن به راهی که ظنّ به هلاکت در آن باشد معصیت است و نه رفتن به راهی که صرفاً احتمال خطر در آن می رود.

۲- فتوای ایشان در باب تیمّم این است که اگر انسان ظنّ به ضرر در استعمال آب پیدا کند نوبت به تیمّم با خاک نمی رسد.

۳- فتوای فقهاء در باب افطار رمضان این است که اگر ظنّ حاصل شود که روزه برای شما ضرر دارد باید افطار کنی لکن به صرف احتمال و شک حق افطار ندارد.

* پس مراد از عبارت (نعم ذکر قلیل من متأخري ... الخ) چیست؟

این است که برخی از متأخرین معتقدند که در شک به ضرر هم می شود تیمّم و یا افطار کرد لکن این مطلب نه به خاطر این است که ارتکاب محتمل الضرر دنیوی هم حرام است تا شاهد شما باشد.

بلکه به دلیل خاص یعنی خوف ضرری است که در روایت آمده است.

و خوف از ضرر همان طور که با قطع به ضرر و ظنّ به خطر هست در احتمال و شک در ضرر نیز هست.

پس دفع ضرر محتمل دنیوی لازم نیست.

به عبارت دیگر:

اگر عدّه ای از علمای متأخر انسحاب حکم افطار و تیمّم را در صورت شک نیز آورده اند به دلیل تعلق حکم در ادله به ترس از ضرر در صورت شک است نه از این جهت که ارتکاب مشکوک الضرر حرام است.

لكنّ الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السميّه إذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه.

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنّما هو بملاحظه نفس الضرر الدنيوى من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخرى كذلك، إلّا أنّه قد يتحد مع الضرر الدنيوى عنوان يترتب عليه نفع آخرى، فلا يستقلّ العقل بوجوب دفعه، و لذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود و القصاص، و تعريضها فى الجهاد و الإكراه على القتل أو على الارتداد.

و حينئذ: فالضرر الدنيوى المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحه، فإباحته للضرر المشكوك لمصلحه الترخيص على العباد أو غيرها من المصالح، أولى بالجواز.

فإن قلت: إذا فرضنا قيام أماره غير معتبره على الحرمة، فيظنّ الضرر، فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع على عدم الفرق بين الشك و الظنّ الغير المعبر.

قلنا: الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر، أمّا الأخرى، فلأنّ المفروض عدم البيان، فيقبح. و أمّا الدنيوى، فلأنّ الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوى، بل القطع بها أيضا لا يلازمه، لاحتمال انحصار المفسده فيما يتعلّق بالأمر الأخرى.

و لو فرض حصول الظنّ بالضرر الدنيوى فلا - محيص عن التزام حرمة، كسائر ما ظنّ فيه الضرر الدنيوى من الحركات و السكنات.

ترجمه:

پاسخ شیخ به آخرین بند از اشکال سوّم

امّا انصاف (در مسئله مزبور) إلزام عقل است به دفع ضرر محتمل همچون حکم به دفع ضرر مقطوع (و مظنون)، كما اینکه در برخورد با مایعی محتمل السّمیه (اگر به وجدانتان مراجعه کنید چنین حکمی)، بالوجدان فهمیده می شود و این در صورتی است که در هر دو احتمال (یعنی دو طرف شک) از تمام جهات (نفع و ضرر) متساوی فرض شوند (و حال آنکه تاکنون شیخ می فرمود: دفع ضرر محتمل دنیوی واجب نیست) لكن حکم عقل به وجوب دفع ضرر متیقن (و مظنون و محتمل)، به ملاحظه ضرر بما هو ضرر است، همان طور که حکم می کند به وجوب دفع ضرر اخری، إلّا آنجا که گاهی متحد می شود با ضرر دنیوی عنوانی که مترتب می شود بر آن (عنوان) نفعی اخری، که عقل در وجوب دفع چنین ضرری استقلال ندارد (و دفع آن را لازم نمی شمارد)، از این رو عقل امر شارع را به تسلیم خود (در اثر جرم و یا جنایت) جهت

اجرای حدود و یا قصاص و به خطر انداختن خود در هنگام جهاد و وادار کردن (او) بر کشتن دیگری و یا بر ارتداد را انکار نمی کند و زشت نمی شمارد.

در این صورت که جایز است شارع مقدّس ضرر دنیوی مقطوع (و یا مظنون...) را به دلیل مصلحتی (اخروی و مهم تر از آن) مباح نماید، پس مباح دانستن شارع ضرر مشکوک را به دلیل مصلحت آزاد بودن بندگان و یا مصلحتی غیر از آن بالاولی جایز است (بدین خاطر فرموده: کل شیء لک حلال).

اشکال چهارم

اگر فرض کنیم اقامه شدن یک اماره غیر معتبره را (مثل خبر واحد در موضوعات و یا خبر ضعیفی...) بر حرمت (مثلاً شرب تن و یا شرب فلان ظرف) پس گمان ضرر می رود که در نتیجه دفع آن (ضرر مظنون و نه حرمتش) واجب می شود، (چرا که اماره غیر معتبره در مورد حرمت حجّت نیست) در صورتی که اجماع مرکب بر عدم تفاوت میان شک و ظنّ غیر معتبر وجود دارد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور

ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر نیست.

اما (اینکه مستلزم ضرر) اخروی نیست، چون فرض این است که حرمت بیان نشده (زیرا ظنّ غیر معتبر بیان نیست)، پس عقاب بلا بیان قبیح است. و اما (اینکه مستلزم ضرر) دنیوی است چون که حرمت ملازمتی با ضرر دنیوی ندارد، بلکه قطع به حرمت یک (چیز) نیز ملازم با ضرر آن چیز نیست چرا که احتمال دارد مفسده در اموری باشد که تعلق به امور اخروی دارند.

و اگر حصول ظن (اماره غیر معتبره) به ضرر دنیوی فرض شود چاره ای نیست جز التزام و گردن نهادن به حرمت آن مثل سایر امور دنیوی از جمله حرکات و سکناات که مظنون الضرر هستند.

(تشریح المسائل)

* مراد از ظن معتبر چیست؟

رسیدن خبر از جانب مخبر عادل و یا موثق است فی المثل اگر عادلی خبر دهد که مثلاً شرب تن حرام است:

اولاً: این خبر موجب ظن معتبر به حرمت تن است.

ثانیاً: چون خبر عادل حجت است ظن معتبر نیز حجت است چه این ظن، ظن به حکم (یعنی حرمت) باشد و چه ظن به اثر (یعنی ظن به ضرر) مثل تن که برای انسان ضرر دارد.

* مراد از ظن غیر معتبر چیست؟

همان خبر ضعیف و یا رسیده از فرد غیر عادل و غیر موثق است که فی المثل به ما بگوید شرب تنن حرام است.

* چرا به چنین اماره ای غیر معتبر گفته می شود؟

زیرا قادر بر اثبات حرمت مورد ادعایش مثلاً در شرب تنن نیست.

* نکته مورد نظر در اماره غیر معتبره چیست؟

در اینجاست که در اثبات ضرر معتبر است، زیرا که عقل در باب دفع ضرر تفاوتی میان قطع به ضرر و یا ظنّ به ضرر قائل نیست. به عبارت دیگر اگر از طریق حدیثی ضعیف، ظنّ به حرمت و ظنّ به ضرر پیدا کردید ظنّ به حرمت فاقد حجّیت است و لکن ظنّ به ضرر حجّت می باشد.

* انما الکلام در چیست؟

این است که اگر ما ظنّ به ضرر نداشتیم و تنها احتمال ضرر دادیم فی المثل شک کردیم که شاید شرب تنن حرام باشد و شاید ضرر، ظنّ به حرمت هیچ، ولی همان طور که دفع ضرر مظنون واجب است دفع ضرر محتمل هم واجب است.

* اصول عملیه از جهت محل جریان بطور کلی بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- اصول موضوعیّه، یعنی اصل هایی که در رتبه قبل از حکم در نفس موضوع حکم جاری می شوند.

۲- اصول حکمیّه، یعنی اصولی که پس از تکمیل موضوع حکم در هنگامه شک در نفس الحکم الشرعی جاری می شوند.

* اصول موضوعیّه خود بر چند قسم اند؟

بر دو قسم: ۱- اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی بدین معنا که نتیجه اصل موضوعی فی المثل حرمت و یا نجاست است لکن اصل حکمی نتیجه اش حلیّت و یا طهارت است و یا بالعکس. ۲- اصل موضوعی موافق با اصل حکمی بدین معنا که نتیجه هر دو یکی است فی المثل طهارت و یا حلیّت است.

* اصول حکمیّه بر چند قسم اند؟

بر دو قسم: ۱- اصول حکمیّه ای که در رابطه با شک، در احکام شرعیّه فرعیّه کلیه الهیه جاری می شوند مثل اصول جاریه در شبهات حکمیّه.

۲- اصول حکمیة ای که در رابطه با شک در احکام شرعیة فرعیة جزئیة جاری می شوند مثل اصل های جاری شونده در شبهات موضوعیة.

ص: ۹۵

* کدامیک از اصول موضوعیه و حکمیّه از نظر رتبه بر دیگری تقدّم دارند؟

عند المحققين اصول موضوعيه که در موضوع الحكم جاری می شوند از حیث رتبه بر اصول حکمیّه که در نفس الحكم جاری می شوند تقدّم دارند و لذا تا زمانی که اصل موضوعی در میان باشد نوبت به اصل حکمی نمی رسد، خواه اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد و یا نباشد.

به عبارت دیگر، اصول موضوعیه وارد بر اصول حکمیّه اند، چرا؟

زیرا که:

۱- موضوع نسبت به حکم به منزله علّت نسبت به معلول و یا سبب نسبت به مسبب است.

۲- بلاشک علت از نظر رتبه بر معلول مقدّم و تخلف معلول از علّت تامه محال است.

پس: موضوع از نظر رتبه بر حکم مقدم است.

به عبارت دیگر ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت له. بنابراین: ابتدا باید موضوع الحكم تثبیت گردد و سپس حکمی برای آن اثبات شود. حال، اگر در مرتبه موضوع اصلی از اصول عملیه جاری شد و موضوع را نابود گردد دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد، چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

* مسئله فوق در چه صورتی است؟

در صورتی است که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی باشد.

* آیا اگر اصل موضوعی هم نتیجه با اصل حکمی باشد می توان اصل حکمیّه جاری نمود؟

خیر، چرا که تحصیل حاصل است و آن محال است.

* خلاصه مطلب چیست؟

این است که اصل موضوعی به منزله اصل سببی است و اصل حکمی به منزله اصل مسببی است و مادامی که اصل سببی باشد نوبت به اصل مسببی نمی رسد.

* تذکیریه ای که موجب طهارت و حلیت است به چه معناست؟

۱- بر مبنای جناب آخوند عبارت است از امور خمسّه یعنی فری الأوداج الاربعه، بالحديد، علی القبلة، مع التسمیه، مع کون المذکّی مسلماً، باضافه قابلیت ذاتیه محل برای تذکیریه. مراد ایشان این است که:

تذکيه يک حقيقت بسيطه اي است که از مجموع اين پنج امر به اضافه قابليت محل حاصل مي گردد.

۲- بر مبنای ميرزای نائینی عبارتست از:

حقيقت مرکبه از پنج امر مذکور و اما قابليت محل امري است خارج از حقيقت تذکيه و جنبه شرطيت دارد، چرا که اگر قابليت باشد آن امور خمسه در طهارت و حليت تأثير خواهند گذاشت و الا فلا.

* حال اگر در قابليت حيواني برای تذکيه شک کرديم با توجه به دو مبنای فوق چه بايد بکنيم؟

ص: ۹۶

۱- بر مبنای آخوند اصفهانی عدم التذکيه جاری می کنیم، زیرا این حیوان در زمان حیات مذکّی نبوده و پس از حیات است که شک می کنیم در تذکيه لذا استصحاب می کنیم عدم را تا زمان خروج روح و ذبح مذبح.

۲- بر مبنای جناب میرزا عدم التذکيه جاری نمی شود، چرا که قابلیت حیوان برای تذکيه حالت سابقه ندارد نه وجوداً نه عدماً پس جای استصحاب نیست. بلکه مرجع، عند الشک در قابلیت آن، به اصفهانی الطهاره و الحلیه است.

* حاصل مطلب در (لکن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشکوک فیه ...) چیست؟

این است که عقل دفع ضرر مشکوک را نیز واجب می داند چرا که میان موارد قطع به ضرر دنیوی با ظنّ و یا شک در آن فرقی نمی گذارد.

* دلیل شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که اگر مایعی در برابر شما باشد که احتمال دهید سم باشد لکن نه احتمال راجح، بلکه متساوی الطرفین بالوجدان به احتمال مزبور ترتیب اثر نمی دهید؟ چرا کاملاً توجه کرده و از آن مایع محتمل السمیه پرهیز می کنید.

* پس مراد از (لکن حکم العقل بوجوب دفع الضرر المتیقّن ...) چیست؟

این است که سخن ما در و الانصاف کلیت ندارد.

* بیان مطلب فوق چیست؟

این است که ضرر را از دو جهت می توان مورد ملاحظه قرار داد: ۱- ضرر بما هو ضرر؛ ۲- ضرر در کنار مصالح مهم تر. حال آنجا که عقل می گوید: دفع ضرر دنیوی مقطوع و یا محتمل واجب است به لحاظ جهت اول یعنی ضرر بما هو ضرر است و نه به لحاظ ضرر در کنار مصالح مهم تر.

* چرا جهت دوم مورد ملاحظه عقل نیست؟

زیرا عقل در این جهت حکم بالاستقلال به وجوب دفع ندارد.

* پس اگر شارع امر کند که تسلیم شو تا حد الهی جاری شود منظورش چیست؟

ضرر دنیوی است، لکن چون موجب نجات از عقاب اخروی است عقل منکر آن نشده و تقبیح نمی کند همان طور که در جهاد و قصاص چنین است.

* حاصل این بحث چیست؟

این است که گاهی شارع مقدّس و عقل به خاطر مصالحی مهم تر، دفع ضرر مقطوع دنیوی را نیز مباح می نمایند تا چه رسد به

تجویز ضرر محتمل دنیوی آن هم به خاطر مصلحت تسهیل. در نتیجه دلیلی بر وجوب دفع مطلق ضرر دنیوی در دست نیست.

ص: ۹۷

* حاصل مطلب در (اذا فرضنا قیام اماره غیر معتبره ...) چیست؟

بیان اشکالی دیگر است مبنی بر اینکه شما گفتید:

ظن به ضرر دنیوی قائم مقام قطع به ضرر است. (صغری)

دفع ضرر مقطوع عقلا و شرعا واجب است. (کبری)

پس: دفع ضرر مظنون نیز واجب است. (نتیجه)

و ما می گوئیم:

۱- اگر اماره معتبره ای دلالت کند بر حرمت، ظن به حرمت پیدا شده و لازم الاجتناب است.

۲- ظن به حرمت ظن به ضرر و خطر است.

پس: همان گونه که شما هم گفتید: دفع ضرر مظنون واجب است.

حال:

۱- اگر اماره غیر معتبره ای دلالت بر حرمت کند، مثلا فاسقی بگوید که فلان امر در اسلام حرام است، اگرچه فاقد ارزش است و لکن ظن و گمان به حرمت حاصل می شود.

۲- ظنّ به حرمت، ظنّ به ضرر است و واجب الدفع.

۳- بالاجماع میان شک و ظنّ غیر معتبر تفاوتی نیست.

پس: اگر دفع ظنّ غیر معتبر واجب باشد، شک به ضرر نیز باید واجب الدفع باشد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که ظن به حرمت آنهم ظنّ غیر معتبر مستلزم ظنّ به ضرر نمی باشد چه دنیوی چه اخروی.

* چرا شیخ می فرماید: ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر اخروی و عقوبت نیست؟

زیرا فرض این است که بیانی از جانب شارع نرسیده و آن هم که رسیده حجت نیست. بنابراین قانون عقلی یعنی قبح عقاب بلا بیان حاکم است.

* چرا از نظر ایشان ظن به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نیست؟

۱- زیرا چه بسا مفسده حرمت منحصر باشد در مفسده و عقوبت اخرویه در نتیجه ظن به حرمت موجب ظن به ضرر دنیویه نیست بلکه گاهی قطع به حرمت هم مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی نمی باشد چرا که مسئله تعبدی صرف و دارای ضرر اخروی است.

۲- سلّما که ظنّ به حرمت مستلزم ظنّ به ضرر دنیوی باشد ما ملتزم به حرمت آن می شویم چنانکه ملتزم شدیم به حرمت سفر با ظنّ به ضرر.

ص: ۹۸

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن محل الكلام في الشبهه الموضوعيه المحكوم به بالإباحه ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضى بالحرمة، فمثل المرأه المردّده بين الزوجه والأجنبيه خارج عن محل الكلام، لأن أصله عدم علاقته الزوجيه- المقتضيه للحرمة- بل استصحاب الحرمة، حاكمه على أصله الإباحه.

و نحوها: المال المردّد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له، و أمّا مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه و نحوه ممّا يعتبر فيه تحقق المائيه.

و أمّا إباحه التصرفات الغير المترتبه في الأدله على ماله و ملكه، فيمكن القول بها، للأصل. و يمكن عدمه، لأن الحليه في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل، بالاستقراء، و لقوله عليه السلام: «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحله الله» (١).

و مبنى الوجهين: أنّ إباحه التصرف هي المحتاجه إلى السبب، فيحرم مع عدمه و لو بالأصل. و أن حرمة التصرف محموله في الأدله على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير- و لو بالأصل- ينتفى الحرمة.

و من قبيل ما لا- يجرى فيه أصله الاباحه: اللحم المردّد بين المذكي و الميتة، فإن أصله عدم التذكيه- المقتضيه للحرمة و النجاسه- حاكمه على أصالتي الإباحه و الطهاره.

و ربّما يتخيل خلاف ذلك: تاره لعدم حجّيه استصحاب عدم التذكيه (٢)، و أخرى لمعارضه أصله عدم التذكيه بأصله عدم الموت، و الحرمة و النجاسه من أحكام الميتة (٣).

و الأول مبنى على عدم حجّيه الاستصحاب و لو في الأمور العدميه.

و الثاني مدفوع:

أولاً- بأنّه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكيه و لو بالأصل، و لا يتوقّف على ثبوت الموت حتّى ينتفى بانتفائه و لو بحكم الأصل، و الدليل عليه: استثناء (ما ذكّيتُمْ) من قوله (وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ) (٤)، فلم يبح الشارع إلا ما ذكّي، و إناطه إباحه الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من

ص: ٩٩

١- الوسائل، ج ٦، ص ٣٧٥، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.

٢- هذا الوجه للسيد العاملي في المدارك، ج ٢، ص ٣٨٧.

٣- هذا الوجه للسيد الصدر في شرح الوافيه (مخطوط)، ص ٣٦٥.

الأموال الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها- و لو بحكم الأصل- انتفت الإباحه.

و ثانيا: أن الميتة عباره عن غير المذكي، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعا. و تمام الكلام في الفقه.

ترجمه:

توجه و آگاهی به چند مسئله:

[تنبیهات]

تنبیه اول

اشاره

اینکه محل سخن (ما) در شبهه موضوعیه که حکم شد در آن به اصاله الاباحه در جایی است که در آنجا یک اصل موضوعی (و یا یک اصل حکمی) که ایجاب کند حرمت را وجود نداشته باشد (فی المثل شک دارم که این ظرف پاک است و یا نجس که می گوئیم: ان شاءالله پاک است). پس مثل زنی که مردّد است میان زوجه بودن و زوجه نبودن از محل بحث ما خارج است (و جای جریان اصل برائت نیست) به دلیل (استصحاب) اصاله عدم علقه زوجیت که ایجاب کننده حرمت است و بلکه به دلیل استصحاب حرمت (که مثلا زمانی این زن بر او حرام بود) که حکومت (سببی و مسببی) دارد بر اصاله الاباحه.

و مثل آن زن، مالی است که (شخص) مردّد است میان اینکه مال خودش است و یا ملک غیر، در صورتی که قبلا ملک دیگری بوده (یعنی حالت سابقه دارد) که در اینجا نیز استصحاب می کنید عدم ملکیت را و دیگر اصاله البراءه جاری نمی شود.

و اما در صورت عدم حالت سابقه (برای آن)، بر ترتب نیافتن احکام ملکیت بر آن اشکالی وجود ندارد از قبیل جواز فروش و امثال آن (از وقف، هبه و ...) یعنی از جمله آثاری که تحقق ملکیت در آن شرط و معتبر است.

اباحه تصرفات در اموری که مقید به ملکیت نیستند

و اما اباحه تصرفاتی که مال بودن و ملکیتش در ادله شرعیّه شرط نیست (مثل خوردنی ها) پس امکان دارد این قول (اباحه در تصرف) در آنها به دلیل اصل برائت چنانکه ممکن است (در برخی دیگر) عدم جریان آن (یعنی اصل برائت)، چرا که حلیت در اموال و لو خوردنی ها ناگزیر از سبب محلّل است (چه این سبب هدیه باشد یا که حق المارّه و یا ...) به دلیل استقراء و تفحص و به دلیل این سخن معصوم که فرموده: مالی حلال نمی شود مگر از یک جهتی که خدا آن را حلال کرده است.

اساس این دو وجه (که آیا می توان تصرفات دیگر را انجام داد یا نه؟) این است که:

۱- آیا اباحه تصرف (و حلیت) نیازمند به سبب (محلل) است، تا با نبود آن چنین تصرفی حرام باشد و لو بالاصل (فی المثل شک داریم که در فلان غذا مسبب محلل محقق شده یا نه؟ که اصل عدم تحقق جاری می شود).

۲- و یا اینکه حرمت تصرف در ادله حمل شده است بر ملک غیر، و به عبارت دیگر: (آیا حلیت تصرف سبب محلل می خواهد یعنی سبب محلل در آن شرط است یا اینکه نه، بلکه ملک الغیر بودن مانع است که در این صورت نمی توانیم اصل برائت جاری کنیم چون که سبب محلل محرز نیست).

پس با جریان عدم ملکیت غیر و لو بالاصل (که الاصل عدم المانع) حرمت منتفی می شود.

حکم شیء مردّد میان مذکی و میتة

و از قبیل اموری که اصاله الاباحه (به دلیل اصل سببی) در آن جاری نمی شود، لحمی است که مردّد است میان مذکی بودن و میتة بودن (در حالی که اماره ای بر حلیت آن وجود نداشته باشد).

پس (در اینجا استصحاب) اصاله عدم تذکیه که نتیجه اش حرمت است و نجاست، حاکم است بر اصاله الاباحه و الطهاره و چه بسا خلاف آن (مطلب فوق)، مورد خیال واقع شود.

۱- گاهی به دلیل عدم حجیت استصحاب عدم تذکیه.

۲- و گاهی دیگر به دلیل تعارض اصاله عدم تذکیه با اصاله عدم الموت. (چرا که اصل عدم تذکیه، مردار است و اصل عدم مردار بودن مذکی است که تعارضاً و در نتیجه تساقطاً) و حرمت و نجاست از احکام مردار بودن است نه از احکام تذکیه تنها (و اصل عدم مردار است).

پاسخ شیخ به بند اول تخیل مزبور

این است که این بند مبنی است بر (قول) به عدم حجیت استصحاب حتی در استصحابات عدمیه (و حال آنکه خدشه کنندگان در استصحابات وجودیه بر استصحابات عدمیه اتفاق نظر دارند و این اصل عدمی است و حجّت می باشد).

پاسخ شیخ به بند دوم تخیل مزبور

این است که:

اولاً: عدم تذکيه و لو بالاصل (نه بالوجدان) در حکم به حرمت و يا نجس بودن کفايت می کند و (حرمت و نجاست) متوقف بر ثبوت ميته و مردار بودن نيست تا اينکه حرمت به سبب انتفاء مردار بودن از ميان برود و لو بالاصل (عدم الموت، يعنى اصل اين است که مردار نشده پس حرام هم نيست)، بلکه (عدم الاذن هم در حرام بودن يک امر کافي است).

دليل شيخ بر مدّعی مزبور

دليل بر اين مطلب (که موضوع حرمت و نجاست مجرد عدم تذکيه است و نه مردار بودن) استثناء (ما ذکيتم) است (توسط حب تعالی) در اين فرموده اش که و آنچه که درنده ای (پس از شکار) از آن خورده است، شارع آن را مباح ندانسته مگر اينکه (قبل از مردن توسط شما) تذکيه شده است (پس آنچه تذکيه نشده است حرام است) و معيار اباحه اکل (از نظر شارع) بردن نام خدا هنگام ذبح است و غير از اين آيه، ديگر آيات وجوديه است که در تذکيه معتبر شده است. پس اگر برخی از اين امور وجوديه (همچون قبله و بسم الله و ...) منتفی شود و لو بالاصل منتفی می شود اباحه.

ثانياً: ميته همان لم يذکي (يعنى همان امر عدمی) است، چرا که مرد از منحصر نيست به حيوانی که انفه افتاده و مرده است، بلکه خروج (جان) هر حيوانی به هر شکلی که باشد در صورتی که يکی از شروط تذکيه در آن منتفی شود شرعاً ميته است.

(تشریح المسائل)

* با ذکر مثال بفرمائيد مراد از اصول موضوعيه چیست؟

اين است که اگر شما در برخورد با زنی (فی المثل) شک کنید که زوجه شما شده است يا نه؟ در اینجا بايد گفت: الاصل عدم تحقق زوجيه، که اين يک اصل موضوعی است. حال:

۱- وقتی علقه زوجيت محقق نشده باشد، چنين زنی اجنبیه است.

۲- زن اجنبیه بر شما حرام است.

پس: اين زن مشکوک بر شما حرام است و نمی توانید اصل حکمی اصاله الحلیه جاری کنید.

* آیا در چنين مواردی نمی توان اصل حکمی جاری نمود؟

چرا همان طور که اصل موضوعی را جاری کردیم به طريق ديگری می توانيم اصل حکمی را جاری کنیم. فی المثل يک وقتی فلان زن بر تو حرام بود، حال شک می کنی که آیا اکنون بر تو حلال شده يا نه؟

استصحاب حرمت جاری می کنی. پس در جريان اصل موضوعی، استصحاب عدم زوجيت را جاری کردید و در جريان اصل حکمی استصحاب حرمت را.

* حاصل مطلب در تنبیه اول شبهه موضوعیه چیست؟

این است که اصاله الاباحه در یک موضوع خارجی جزئی وقتی جاری می شود که در آنجا و در رتبه قبل از آن یک اصل موضوعی و یا حکمی که اقتضای حرمت کند و حاکم بر این اصل (اباحه) وجود نداشته باشد، و آلا با وجود اصل سببی نوبت به اصل مستببی نمی رسد چرا که موضوع ندارد.

فی المثل در حالی که آمیزش با زوجه از نظر اسلام قطعا حلال و با اجنبیه بدون نکاح شرعی قطعا حرام است، اگر شخصی برخورد کند با زنی که: مردّد است که زوجه اوست و یا اجنبیه؟ و در نتیجه شک کند که آیا آمیزش با او حلال است یا حرام؟ نمی تواند اصاله الاباحه را جاری کند.

* چرا اصاله الاباحه در اینجا جاری نمی شود؟

زیرا شک در حلیت و حرمت مسبب از این شک است که آیا علقه زوجیت میان این زن و خود (شاک) منعقد شده است یا نه؟ لذا استصحاب می کند عدم علقه زوجیت را و در نتیجه حکم به حرمت آمیزش می کند پس نه تنها اصل موضوعی حاکم است، بلکه اصل حکمی و استصحاب حرمت هم حاکم است.

* چرا استصحاب حرمت در اینجا حاکم است؟

زیرا این زن یک زمانی قطعا بر این مرد حرام بوده و اکنون شک دارد که آیا آن حرمت سابق در اثر عقد نکاح رفته و حلیت آمده است یا نه؟

لذا استصحاب می کند بقاء و همان حرمت سابقه را و دیگر نوبت به اصاله الاباحه نمی رسد.

* در تبیین مطلب فوق یعنی شبهه موضوعیه ای که اصل موضوعی مخالف در رتبه سابقه وجود دارد یک مثال دیگر بزنید؟

۱- حیوانی که مذگی باشد شرعا طاهر و حلال است.

۲- حیوان میتة شرعا نجس و حرام است.

۳- گوشتی در وسط بیابان افتاده و ما شک می کنیم که آیا مذگی است یا میتة در نتیجه شک می کنیم که طاهر و حلال است یا نه؟ در چنین جایی اصاله الحلیت و الطهاره جاری نمی شود.

* چرا؟

زیرا اصاله عدم التذکيه در رتبه سابقه جاری شده و حکم به نجاست و حرمت آن می شود و لذا نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

* پس مراد از (و اما مع عدم سبق ملک احد علیه فلا ینبغی الاشکال ...) چیست؟

ذکر مثال دیگری است که اصل موضوعی در آن وجود داشته و اصل حکمی یعنی اصاله الاباحه در آن جاری نمی شود فی المثل:

ص: ۱۰۳

۱- مالی که ملک خود انسان است قطعاً از نظر اسلام تصرف در آن جایز است.

۲- مالی که ملک غیر است قطعاً بدون احراز رضایت مالکش تصرف در آن حرام است.

۳- در خارج به مالی برخورد کرده ایم که نمی دانیم مال خودمان است و یا مال دیگری.

۴- به دنبال تردید فوق شک می کنیم که آیا تصرف در آن حلال است یا حرام؟

در اینجا چهار صورت متصور است:

۱- اگر یقین داریم که این ملک از اول ملک خودم بوده نه اینکه به سبب بیع یا هبه از دیگری به من منتقل شده باشد.

در چنین موردی تصرف مباح است چرا که مورد تردید نیست.

۲- و اگر یقین داریم که این مال ملک غیر است و قطعاً به من منتقل نشده، در چنین موردی تصرف من بدون رضایت مالک آن جایز نیست.

۳- و اگر یقین داریم که مال مزبور روزگاری ملک غیر بوده لکن اکنون شک داریم که به من منتقل شده است یا نه و به دنبال این شک، دوباره شک می کنیم که آیا این مال حلال است یا نه؟ در اینجا نیز جای اصاله الاباحه نیست، بلکه:

۱- جای استصحاب عدم انتقال و یا به عبارت دیگر جای استصحاب بقاء بر ملک مالک اصلی است که خود اصل موضوعی است و نوبت به جریان اصل حکمی و یا اصاله الاباحه نمی دهد.

۲- و یا جای استصحاب حرمت تصرف است که باز هم نوبت به اصاله الاباحه نمی رسد که این فرض مورد بحث ماست.

۴- و اگر اصلاً نمی دانم که آیا مال مزبور از اول ملک من بوده و یا مال غیر و در نتیجه نمی دانم که آیا تصرف در آن حلال است یا نه؟ باید قائل به تفصیل شوم مبنی بر اینکه:

۱- برخی از تصرفات در لسان دلیل متوقف شده بر ملکیت بدین معنا که تا شخص متصرف، مالک یک ملک نباشد، حق تصرفات مزبور (همچون بیع و ...) را نسبت به آن ملک ندارد چرا که در حدیث آمده:

لا بیع الا فی ملک و عتق و ...

۲- و برخی از تصرفات در لسان دلیل متوقف بر احراز رضایت مالک اصلی و یا اذن مالکی و یا اذن شارعی مثل تصرف دو دوست در وسائل یکدیگر با احراز اذن فحوائی. و مثل رضایت میزبان به تصرف میهمان در طعام و مثل اذن شارع به استفاده رهگذران از میوه های ممرور بها.

* آیا در بخش اول از تفصیل مذکور اصاله الاباحه جاری می شود؟

خیر بخش اول از تصرّفات جای جریان اصاله الاباحه نیست چرا که اصل عدم تحقّق ملکیت یک

ص: ۱۰۴

اصل موضوعی است و این اصل موضوعی مقدم بر اصل حکمی اصاله الاباحه است در نتیجه اگر چنین تصرّفی صورت بگیرد حرام است.

* آیا در بخش دوم از تصرّفات اصل اباحه جاری می شود؟

۱- اگر به لحاظ اینکه در اینجا اصل موضوعی در رتبه قبل وجود ندارد، اصاله الاباحه جاری شده و چنین تصرّفاتى جایز است.

۲- و اگر به لحاظ این باشد که در شرع مقدّس مالکیت انسان نسبت به چیزی دارای علل و اسباب خاصی است، پس حلیت تصرّف هم دارای اسباب محلّله است مثل اذن مالک، اذن شارع و ...، اصاله الاباحه جاری نشده و چنین تصرّفاتى جایز نیست.

* کدام فرض در ما نحن فیه مورد نظر است؟

این فرض که:

۱- سایر اسباب منتفی است.

۲- ملکیت هم با اصل عدم نفی می شود.

پس سببی برای حلیت تصرّف وجود ندارد تا که حلال باشد.

* اگر از شیخ پرسیده شود چرا می گوئید حلیت تصرّف نیز دارای اسباب خاصی است چه پاسخی می دهد؟

می فرماید: ۱- به دلیل استقراء؛ ۲- وجود نصّ.

۱- یعنی با جستجو در ابواب مختلفه فقه به این نتیجه رسیده ایم که هرکجا حلیت هست سبب خاص هم دارد.

۲- و در حدیث آمده است که: «لا یحلّ مال الّا من حیث أحلّه الله».

در نتیجه حلیت تصرّف دارای سبب خاصّ است.

* مراد از (و مبنی الوجهین أنّ إباحه التصرف ... و أنّ حرمة التصرف ...) چیست؟

این است که دو وجه مذکور راجع به تصرّفات غیر متوقّفه بر ملکیت مبتنی بر دو مبنی است:

۱- اصاله الحظر

یعنی اگر کسی قائل شود به اینکه اباحه تصرّف در یک مال نیازمند سبب محلّل است بدون تردید با نبود سبب حرمت می آید

(اعم از اینکه عدم چنین سببی را بالوجدان احراز کنیم یا به وسیله اصل عدم آن سبب).

۲- اصاله الاباحه فی الاشياء

ص: ۱۰۵

یعنی اگر کسی وجود این اسباب را علت حلیت اباحه تصرف نداند و بگوید:

۱- حلیت مقتضی اصل اولی است.

۲- مقتضی موجود است.

۳- ملکیت دیگری مانع از حلیت در تصرف است.

۴- در چنین موردی شک می کنیم که مانع مزبور وجود دارد یا نه؟

با اصل عدم المانع وجود چنین مانعی را رفع می کنیم حال:

همان طور که اگر عدم المانع الوجودان محرز بود تصرف حلال بود، اگر با اصل نیز این عدم المانع محرز شود، حرمت رفع و حلیت در تصرف می آید.

* مراد از (و من قبیل ما یجری فیہ اصاله الاباحه اللحم المرذد...) چیست؟

ذکر مثالی است برای موردی که اصل موضوعی در آنجا وجود دارد و نوبت به اصل حکمی نمی رسد و لذا می گوید:

۱- گوسفند مذکی از نظر اسلام هم پاک است هم حلال.

۲- گوسفند میتة از نظر اسلام هم نجس است و هم حرام.

۳- در خارج به گوشتی برخورد کرده ایم که شک داریم مذکی است یا میتة؟

۴- به دنبال شک مذکور شک می کنیم که آیا خوردن آن حلال است یا حرام؟ پاک است یا نجس؟ در اینجا نمی توان گفت:

۱- شک در حلیت و حرمت به حکم کلّ شیء حلال درست نیست و لذا اصاله الاباحه جاری می کنیم.

۲- و شک در طهارت و نجاست به حکم کلّ شیء طاهر صحیح نیست و لذا اصاله الطهاره جاری می کنیم.

به عبارت دیگر جای جریان اصول حکمیه نیست، چرا که شک ما در حلیت و طهارت مسبب از شک در مذکی و یا میتة بودن است که در رتبه قبل اصاله عدم التذکيه جاری شده حکم به حرمت و نجاست آن می کنیم یعنی اصل موضوعی داشته و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

* پس مراد از (و ربّما یتخیل خلاف ذلک،...) چیست؟

اشاره شیخ به نظر صاحب مدارك و جناب سید صدر شارح وافیہ است کہ برخلاف نظر شیخ در مثال قبلی نظر داده اند مبنی بر اینکه:

در این مثال، استصحاب موضوع عدم تذکیه جاری نمی شود و لذا نوبت به اصل حکمی اباحه و طهارت می رسد.

ص: ۱۰۶

* منظور از (تاره لعدم حجیه استصحاب عدم التذکيه ...) چیست؟

تصریح صاحب مدارک است به اینکه: استصحاب مطلقاً حجت نیست حتی در امور عدمیه که ما نحن فیه (مثال مورد نظر) چنین است. در نتیجه استصحاب به عنوان یک اصل موضوعی جاری نشده و جای اصل حکمی اباحه و طهارت است.

* منظور از (و اخرى لمعارضه أصاله عدم التذکيه بأصاله عدم الموت ...) چیست؟

بیان جناب سید صدر است در جریان اصل حکمی در مثال مذکور مبنی بر اینکه: همان طور که مذکبی بودن موضوع طهارت و حلیت است که در این مثال مشکوک است. همان طور هم میته بودن موضوع حرمت و نجاست است که در این مثال مشکوک است. حال: استصحاب عدم تذکيه که در بند اول جاری می شود با استصحاب عدم میتویت که در بند دوم قابل جریان است تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند و لذا نوبت به اصل حکمی می رسد.

* مراد از (و الأول مبنی علی عدم حجیه الاستصحاب ...) چیست؟

این است که بیان صاحب مدارک مبتنی بر عدم حجیت استصحاب است به طور مطلق چه در امور وجودی و چه در امور عدمی. لکن نه تنها جز ایشان کسی قائل به چنین قولی نشده، بلکه بالاجماع استصحابات عدمیه، حجت هستند. پس اصل موضوعی وجود دارد و دیگر نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

* مراد از (و الثانی مدفوع ...) چیست؟

پاسخ شیخ به کلام سید صدر است مبنی بر اینکه:

۱- به فرض که هر یک از میته و مذکبی دو امر وجودی و در نتیجه متضاد باشند. لکن:

۱- برای اثبات حلیت و طهارت مذکبی بودن باید احراز شود و عند الشک اصل عدم جاری می شود.

۲- برای اثبات حرمت احراز میته بودن لازم نمی باشد تا اینکه شما در آنجا نیز اصل جاری کنید، بلکه عدم التذکيه برای حکم به حرمت و نجاست عدم التذکيه کافی است.

پس عند الشک در میته بودن اصل جاری نمی شود تا با اصل اباحه تعارض کند.

* مراد از (و الدلیل علیه استثناء (ما ذَکَّيْتُمْ) ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر عبارت (و لا يتوقف علی ثبوت الموت حتی ينتفی بانتفائه و لو بحکم الاصل) که در این دلیل می فرماید:

اولاً: خدای تعالی فرموده است: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ ... وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ). (۱)

و (حرام است) آنچه (حلال گوشتی را که) درنده ای (شکار کرده) و مشغول خوردن آن است مگر (قبل از مردنش) آن را به وسیله سر بریدن تذکیه کنید.

حال: منطوق آیه شریفه این است که اگر چنین حلال گوشتی را منحصرًا تذکیه کنید حلال است و مفهومی این است که اگر آن را تذکیه نکنید حرام است.

پس همین عدم تذکیه برای حرمت آن کافی بوده و احراز میتوئیت لازم نیست.

۲- و نیز خدای تعالی می فرماید:

۱- (فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (۱).

۲- (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) (۲).

منطوق آیات شریفه این است که حیوانی که با شرائط معتبره از قبیل تسمیه و قبله و ... ذبح شود حلال است. مفهوم آن این است که اگر یکی از این شرائط نبود حرمت می آید.

پس نتیجه می گیریم که عدم تذکیه در حرمت کفایت می کند.

ثانیا: سلّمنا که برای حکم به حرمت و نجاست احراز میته بودن آن لازم باشد، لکن باید بدانیم که میته و مذکّی دو عنوان وجودی متضاد نیستند تا عند الشکّ در هر دو اصل جاری شود. بلکه یکی وجودی و یکی عدمی است یعنی:

۱- مذکّی بودن عنوانی وجودی است و عند الشکّ اصل در آن جاری می شود.

۲- میته بودن عنوان عدمی است یعنی عدم التذکیه و موافق اصل است و لذا در اینجا دیگر جریان اصل عدمی بر معناست و لذا برای حرمت همان اصل عدم تذکیه کافی است.

در نتیجه اگر معنای میته را اعم لحاظ کنیم تعارضی در کار نخواهد بود.

* برای شبهه موضوعیه ای که اصل موضوعی موافق در مرتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- گوسفند از نظر شرعی بالذات حلال گوشت است.

۲- اگر گوسفند نجاست خوار شود (جلّال) بالعرض حرام گوشت می شود.

۳- در خارج با گوشتی برخورد می کنیم که ذبح شرعی شده است، لکن نمی دانیم جلال است تا در نتیجه مذکّی نباشد یا خیر جلال نبوده و تذکیه شده است.

۴- به دنبال شك مزبور شك می کنیم که خوردن آن حلال است یا حرام؟

در چنین مواردی استصحاب می کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و حکم می نمائیم به حیثیت و طهارت آن.

ص: ۱۰۸

۱- انعام/ ۱۱۷.

۲- انعام/ ۱۱۹.

نکته: در چنین مواردی اصل موضوعی با اصاله الاباحه (اصل حکمی) یکی بوده و نیازی به اصاله الاباحه نیست.

* برای شبهه موضوعیه ای که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه سابقه ندارد مثال بزنید؟

۱- خمر از نظر شرع قطعاً و جزماً نجس و حرام است.

۲- سرکه از نظر شرع بالقطع و الجزم پاک و حلال است.

۳- در خارج با مایعی روبروی می شویم که نمی دانیم خمر است تا حکم خمر بر آن بار شود و یا سرکه است تا حکم سرکه بر آن بار شود.

در اینجا چون اصل موضوعی عدم خمیریت با اصل موضوعی عدم حلیت تعارض می کنند تساقط کرده و نوبت به اصل حکمی رسیده که بلا معارض جاری می شود پس اصاله الحلیه و الطهاره جاری می کنیم.

(امثله برای شبهه حکمیه)

* برای شبهه حکمیه که اصل موضوعی موافق و یا مخالف در مرتبه قبل از اصل حکمی ندارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که شرب خمر از نظر اسلام حرام است.

۲- یقین دارم که شرب آب عند الشارع حلال است.

۳- شک دارم که شرب تنن از نظر اسلام حلال است یا حرام است؟

در چنین موردی اصل موضوعی وجود ندارد و نوبت به اصل حکمی (اصاله الاباحه) می رسد. مثال دیگر:

۱- حیوانی است که بالیقین قابل تذکیه است کالغنم الشارب لبول الکلب. لکن شک دارم که آیا حلال است یا حرام؟

در چنین مورد نیز به دلیل عدم وجود اصل موضوعی، اصل حکمی (اباحه) جاری می شود پس حلال است.

* اگر اشکال شود که با وجود علم به تذکیه حکم به حلیت قطعی است و جای شک و تردید نیست تا که شما اصاله الحلیه جاری کنید چه پاسخی می دهید؟

می گوئیم: حلیت حتمی و قطعی نیست، چرا که مذکّی بودن اثر شرعی اش طهارت است یعنی می توان از پوست این حیوان لباس تهیه نمود و یا دست مرطوب به آن زد و ...

به عبارت دیگر طهارت که یک حکم وضعی است با حلیت که یک حکم تکلیفی است ملازمند ندارند. یعنی بسیاری از حیوانات هستند که ظاهر العین اند و قابل تذکیه، لکن حلال گوشت نیستند مثل سباع (درندگان).

بنابراین جای تردید در حلیت وجود دارد و می توان اصاله الحلیه جاری نمود.

* برای شبهه حکمیه ای که اصل موضوعی مخالف با اصل حکمی دارد مثال بزنید؟

۱- یقین دارم که گاو و گوسفند و ... از دیدگاه شارع قابلیت برای تذکیه دارند.

۲- و یقین دارم که سگ و خوک و ... شرعا قابل تذکیه نیستند.

۳- ولی شک دارم که حیوانی که فی المثل از سگ و گوسفند متولد شده و مماثل معلوم الحکمی هم در خارج ندارد قابل تذکیه هست یا نه؟

* در اینجا دو نوع شک برای ما حاصل می شود:

۱- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا قابل تذکیه هست یا نه؟

۲- اینکه آیا چنین حیوانی شرعا حلال است یا نه؟ پاک است یا نه؟

پس در چنین موردی شک در حکم کلی شرعی داریم و منشأ این شک، شک در قابلیت این حیوان برای تذکیه است که بیان آن به عهده شارع است.

* در اینجا: در چنین موردی:

استصحاب عدم قبول تذکیه جاری کرده و لذا حکم می کنیم به نجاست و حرمت این حیوان حال وقتی این اصل موضوعی جاری شد دیگر نوبت به اصول حکمیه از قبیل قاعده طهارت و اصاله الحلیه نمی رسد، چرا که موضوع آنها مذکئی می باشد.

* برای شبهه حکمیه ای که اصل موضوعی موافق با اصل حکمی (اباحه)، در رتبه سابقه دارد مثال بزنید؟

۱- نسبت به برخی حیوانات مثل گاو و گوسفند یقین دارم که قابل تذکیه اند یعنی اگر با شرائط معتبره ذبح شوند مذکئی خواهند بود.

۲- لکن نسبت به گوسفند جلال و یا غنم موطوئه شک دارم که آیا قابل تذکیه اند یا نه؟ باز هم پاک اند یا نه؟ باز هم حلال اند یا نه؟

در چنین موردی استصحاب می کنیم بقاء قابلیت تذکیه را و می گوئیم:

پیش از جلال شدن و یا موطوئه شدن، شرعا قابل تذکیه بود و پس از حلال شدن است که چنین شکی حاصل شده است.

حال وقتی استصحاب بقاء جاری شد حکم به حلیت و طهارت حتمی است و لذا نوبت به اجرای اصاله الطهاره و یا اصاله الحلیه

نمی رسد و جریان آن دو عبث است.

ص: ۱۱۰

متن:

الثانى أن الشيخ الحرّ أورد فى بعض كلماته اعتراضا على معاشر الأخباريين، و حاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهه فى نفس الحكم و بين الشبهه فى طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط فى الأول دون الثانى؟

و أجاب بما لفظه:

أنّ حدّ الشبهه فى الحكم ما اشتبه حكمه الشرعى أعنى الإباحه و التحريم، كمن شكّ فى أكل الميتة أنّه حلال أو حرام، و حدّ الشبهه فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما، كما فى اشتباه اللحم الّذى يشتري من السوق لا- يعلم أنه مذكى أو ميتة، مع العلم بأنّ المذكى حلال و الميتة حرام. و يستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمه عليهم السّلام و من وجوه عقليّه مؤيّده لتلك الأحاديث، و يأتى بعضها.

و قسم متردّد بين القسمين، و هى الأفراد التى ليست بظاهره الفرديّه لبعض الأنواع، و ليس اشتباهها بسبب شىء من الأمور الدنيويّه كاختلاط الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتى أعنى اشتباه صنفها فى نفسها، كبعض أفراد الغناء الّذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه أنواعه فى أفراد يسيره، و بعض أفراد الخبائث الّذى قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه بعض أفرادها حتّى اختلف العقلاء فيها، و منها شرب التتن. و هذا النوع يظهر من الأخبار دخوله فى الشبهات التى ورد الأمر باجتنابها. و هذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحاديث، و نذكر ممّا يدلّ على ذلك وجوها:

منها: قوله عليه السّلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»^(١)، فهذا و أشباهه صادق على الشبهه فى طريق الحكم.

إلى أن قال: و إذا حصل الشكّ فى تحريم الميتة لم يصدق عليها أنّ فيها حلالا و حراما^(٢).

ترجمه:

تنبیه دوم: ایراد شیخ حر عاملی به اخباریها

اشاره

این است که مرحوم شیخ حرّ عاملی در برخی از کلماتش اعتراض و اشکالی وارد کرده است بر دوستان اخباری و حاصل آن این است که چه فرقی میان شبهه حکمیّه و شبهه موضوعیه وجود دارد که احتیاط را در اولی (شبهه حکمیّه) واجب کردید و در دوّمی (شبهه موضوعیه) خیر، برائتی شدید.

ص: ۱۱۱

٢- الفوائد الطوسيّه، ص ٥١٩-٥١٨، و ما اخترناه من النسخ و أثبتناه أقرب الى المصدر.

این است که:

۱- تعریف شبهه در حکم، آن چیزی است که حکم شرعی اش (بر ما) مشتبه شده است، یعنی (ما نمی دانیم که حکمش) اباحه است یا تحریم.

۲- و تعریف شبهه در طریق حکم شرعی (یعنی موضوعیه) حکمی است که موضوعش (بر ما) مشتبه است (مثل گوشت خریداری شده از بازار که مذکی و میته بودنش معلوم نیست). با وجود علم به حکم کلی مذکی (که حلال است) و میته (که حرام است).

و این تقسیم بندی (اخباریها) از احادیث ائمه و ادله عقلیه که مؤید احادیث مذکوراند استفاده شده است که برخی از آنها را یادآوری خواهم کرد.

۳- و قسمتی (از شبهه نیز) مردّد است میان آن دو قسم و آن عبارتست از آن افرادی که فرد بودنش برای برخی از انواع روشن و واضح نیست (معلوم نیست که خمر بدون خاصیت از مصادیق خمر هست یا نه و یا صوت مطرب از مصادیق غنا هست یا نه).

و مشتبه شدن این ها (امور خارجیه در قسم سوم) به سبب برخی از امور دنیوییه (همچون) مشتبه شدن حلال به حرام نیست، بلکه اشتباه شدن این ها به دلیل یک امر ذاتی است یعنی شبهه در صنف اینهاست فی المثل در خمر بی خاصیت شبهه داریم و یا در صنف صوت مطرب شبهه داریم.

و دخول این (قسم سوم) در شبهاتی که امر به اجتناب از آنها وارد شده از اخبار و احادیث مشخص می شود و این تفصیل از مجموع احادیث استفاده شده است و ما ذکر می کنیم وجوهی را که بر این مدّعا دلالت دارند.

ذکر ادله در اثبات مدّعی فوق توسط شیخ حرّ

و از جمله این وجوه این فرموده معصوم علیه السلام است که می فرماید:

كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ.

پس این حدیث و امثال آن بر شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) صادق است تا آنجا که می گوید: اگر شك حاصل شود در حرمت میته، فیها حلالا- و فیها حراما بر آن صادق نمی کند چرا که فیها حلالا و فیها حراما مربوط به شبهات موضوعیه است.

* حاصل مطلب در تنبیه دوم از شبهه موضوعیه چیست؟

ابتدا نقل ایرادی است توسط شیخ حرّ عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه بر دوستان اخباریش مبنی بر اینکه چه تفاوتی میان شبهه در حکم با شبهه در طریق حکم (یعنی شبهه موضوعیه) وجود دارد که شما اخباریها در شبهات حکمیه احتیاطی و در شبهات موضوعیه برائتی می شوید؟ دلیلتان بر این فرق ها چیست؟ سپس خود شبهه را به سه قسم تقسیم نموده و با ذکر ادله نقلی و عقلی به پاسخ ایراد و اشکال خود پرداخته است، می خواهد بگوید که این حرفها را بی دلیل نزنیم.

* پاسخ شیخ حرّ به ایراد مزبور چیست؟

این است که شبهات بطور کلی در یک تقسیم بندی بر سه قسم اند:

۱- شبهه حکمیه و این در جائی است که اشتباه در خود حکم شرعی صورت می پذیرد چه در اثر فقدان نصّ و یا اجمال نصّ و یا تعارض نصّین. فی المثل اینکه ما ندانیم خمر حلال است یا حرام، گوسفند حلال است یا حرام و ...

۲- شبهه موضوعیه که اشتباه به دلیل عوامل خارجیه در موضوع حکم است مثل گوشتی که از بازار خریداری شود لکن شک می کنیم که آیا میت است یا مذکّی. در حالی که حکم کلی میت و مذکّی را می دانیم اینکه گفته می شود شبهه در طریق حکم بدین خاطر است که تمام موضوعات، طریق به سوی حکمشان هستند.

۳- شبهه مردّده میان حکمیه و موضوعیه و این در جائی است که لفظ دلالت کننده بر موضوع الحکم مجمل است و ما نمی دانیم که آیا شامل فلان فرد می شود یا نه؟

لکن سبب این شبهه امور خارجیه مثل اختلال حلال با حرام نیست، بلکه به دلیل یک امر ذاتیه است و شبهه ذاتیه نام دارد یعنی حقیقتا و ذاتا نمی دانیم که این فلان فرد هم داخل در آن عنوان حرام شده هست یا نه؟

* شبهه مردّده را با ذکر مثال از نظر اخباریها تبیین کنید؟

۱- فی الجمله می دانیم که غنا شرعا حرام است، لکن نمی دانیم که آیا غناء در مراثنی هم مثل غناء است تا حرام باشد یا که غناء نیست.

۲- می دانیم که غناء حرام است لکن نمی دانیم که صوت مطرب هم غناء است یا نه.

۳- می دانیم که خمر شرعا حرام است لکن نمی دانیم مراد شارع خمر مسکر است یا غیر مسکر را نیز شامل می شود.

۴- می دانیم که خبائث حرام اند، لکن نمی دانیم که شرب تنن از خبائث هست یا نه؟

* چرا شیخ حرّ شبهه شرب تنن را شبهه مردّده دانسته؟ و حال آنکه داخل در شبهه حکمیّه است؟

۱- از طرفی حکم کلی بیان گردیده و موضوع آن مجمل است و لذا با شبهه موضوعیه تناسب بیشتری دارد. ۲- از طرفی هم در چنین مواردی نمی توان جهت رفع شبهه به عرف و یا اهل فن مراجعه کرد بلکه باید از خود شارع پرسید که مرادش چیست؟ و لذا با شبهه حکمیّه تناسب دارد در نتیجه امر بر ما مشتبه می شود که این موارد را حکمیّه بدانیم و یا موضوعیّه.

* مراد شیخ حر از (و هذا النوع يظهر من الاخبار ... الخ) چیست؟

این است که باید در شبهات حکمیّه و شبهات مردّده احتیاط کرد و لکن در شبهات موضوعیه احتیاط لازم نیست.

* مراد ایشان از (هذه التفاصيل يستفاد من ...) چیست؟

این است که تمام این تفاسیل و تقسیم بندیها از روایات ائمه علیهم السّلام استفاده می شود و لذا به ذکر چهار دلیل نقلی و سه وجه عقلی پرداخته است.

* اولین دلیل نقلی شیخ حرّ بر مدّعی مزبور چیست؟

روایت کل شیء فیهِ حلال و حرام فهو لک حلال است که اگرچه اختصاص به شبهات موضوعیه دارد لکن بر شبهه در طریق حکم نیز صادق می باشد.

* اگر از جناب حرّ پرسید که چرا روایت مزبور در طریق حکم هم صادق است چه پاسخ می دهد؟

پاسخ می دهد: زیرا در اینجاست که می توانیم بگوئیم فیهِ حلال و فیهِ حرام یعنی قسم حلالی دارد و قسم حرامی و تقسیم بندی معنا پیدا می کند.

مثل گوشت خریداری شده که قسم حلال آن مذکّی و قسم حرام آن میتّه است و حکم هر یک هم مشخص است، لکن ما نمی دانیم که این گوشت خریداری شده داخل در کدام قسم است میتّه یا مذکّی.

* پس مرادش از (و اذا حصل الشک فی تحریم المیتّه ...) چیست؟

این است که این روایت و امثال آن در شبهات حکمیّه جاری نمی شود فی المثل اگر شک کنیم که میتّه حلال است یا حرام نمی توانیم به حدیث مذکور تمسّک کنیم چرا که میتّه در واقع یک حکم بیشتر ندارد و آن یا حلیّت است یا حرمت و قابل تقسیم نیست. به همین دلیل در شبهات مردّده مثل شرب تنن و خمر غیر مسکر و صوت مطرب و یا صوت مرجع نیز قابل جریان نمی باشد.

در نتیجه: این حدیث مختص به شبهات موضوعیه است و در شبهات حکمیّه و مردّده باید به اخبار احتیاط تمسّک نمود.

ص: ۱۱۴

متن:

أقول: كأنّ مطلبه أنّ هذه الروايه و أمثالها مخصّصه لعموم ما دلّ على وجوب التوقّف و الاحتياط فى مطلق الشبهه، و إلّا فجرين أصاله الإباحه فى الشبهه الموضوعيه لا ينفى جريانها فى الشبهه الحكميّه.

مع أنّ سياق أخبار التوقّف و الاحتياط يأبى عن التخصيص، من حيث اشتمالها على العله العقلية لحسن التوقّف و الاحتياط- أعنى الحذر من الوقوع فى الحرام و الهلكه- فحملها على الاستحباب أولى.

ثم قال:

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله: «حلال بين و حرام بين و شبهات»^(١)، و هذا إنّما ينطبق على الشبهه فى نفس الحكم، و إلّا لم يكن الحلال البين و لا الحرام البين، و لا يعلم أحدهما من الآخر إلّا علّام الغيوب، و هذا ظاهر واضح^(٢).

أقول: فيه- مضافا إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن التخصيص-: أنّ روايه التثليث- الّتى هى العمده من أدلّتهم- ظاهره فى حصر ما يتلى به المكلف من الأفعال فى ثلاثه، فإن كانت عامه للشبهه الموضوعيه أيضا صحّ الحصر، و إن اختصّت بالشبهه الحكميّه كان الفرد الخارجى المرّد بين الحلال و الحرام قسما رابعا، لأنّه ليس حلالا بينا و لا حراما بينا و لا مشتبه الحكم.

و لو استشهد بما قبل النبوى، من قول الصادق عليه السّلام: «إنّما الأمور ثلاثه»، كان ذلك أظهر فى الاختصاص بالشبهه الحكميّه، إذ المحصور فى هذه الفقره الأمور الّتى يرجع فيها إلى بيان الشارح، فلا- يرد إخلاله بكون الفرد الخارجى المشتبه أمرا رابعا للثلاثه.

و أمّا ما ذكره من المانع لشمول النبوى للشبهه الموضوعيه: من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب، ففيه:

أنّه إن أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. و إن أريد ندرتهما ففيه: أنّ الندره تمنع من اختصاص النبوى بالنادر لا من شموله له. مع أنّ دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابله للمنع، بل المحرّمات الخارجيه المعلومه أكثر بمراتب من المحرّمات الكلّيه المعلومه تحريمها.

ص: ١١٥

١- الوسائل ١٨: ١١٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٩.

٢- الفوائد الطوسيّه: ٥١٩.

بیان شیخ اعظم در مقصود شیخ حرّ

اشاره

گویا مطلب شیخ حرّ عاملی این است که این روایت و امثال آن تخصیص زننده عمومات (و یا هر حدیث عامی) هستند که دلالت بر وجوب توقّف و احتیاط در مطلق شبهه دارند و الّا (اگر مراد شیخ حرّ چنین نباشد)، پس جریان اصاله الاباحه در شبهه موضوعیه، نفی جریان آن را در شبهه حکمیه نمی کند (و به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند).

اشکال شیخ به مطلب مرحوم حرّ

در صورتی که اخبار توقّف و احتیاط به دلیل شمولشان بر علت عقلیه به جهت حسن توقّف و احتیاط، آبی از تخصیص اند پس حمل اوامر احتیاط و توقّف بر استحباب (و یا در حقیقت به طلب مشترک که نتیجه آن در اینجا همان استحباب است) اولی است.

بیان وجه دوم توسط شیخ حرّ

اشاره

سپس جناب حرّ می گوید: و از جمله این وجوه (ادله نقلیه) این فرمایش رسول الله صلی الله علیه و آله است که حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلک.

و این حدیث انطباق دارد بر شبهه در خود حکم (یعنی شبهه حکمیّه) و الّا (اگر شامل شبهات موضوعیّه شود که در موضوعات)، حلال بین و حرام بین نمی باشد و یکی از این دو (در شبهات موضوعیّه) دانسته نشده، مگر عند علماء الغیوب و این مطلبی روشن و واضح است.

پاسخ شیخ از دلیل جناب حرّ

در این روایت علاوه بر آنچه ما گفتیم (که چرا شما احتیاط را در شبهه وجوبیه واجب نمی دانید؟ گفتید به خاطر اباء سیاق این حدیث از تخصیص است) اینکه روایت تثلیث که عمده ترین دلیل از ادله اخباریها (در وجوب احتیاط در شبهات حکمیّه است)، ظهور در حصر اموری دارد که مکلفین بدان مبتلا هستند یعنی از اموری که (یا حلال بین اند یا حرام بین اند و یا از

شبهات بین ذلک اند).

پس اگر (این روایت) عام است (و شامل) شبهات موضوعیّه (می شود) حصر صحیح است (و امور بر سه قسم اند).

و اگر (روایت مزبور) مختصّ به شبهه حکمیّه باشد، پس فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام (یعنی

ص: ۱۱۶

شبهه موضوعیه)، خود قسم چهارمی است چرا که شبهه موضوعیه نه حلال بین است و نه حرام بین و نه مشتبه الحکم.

توجیه شیخ در حصر مزبور

و اگر شیخ حرّ قبل از بیان نبوی (که در بالا ذکر شد) به تثلیث (خود) امام صادق (که قبل از تثلیث پیامبر صلی الله علیه و آله آورده) و فرموده است: انما الامور ثلاثه: امر بین ریشه فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب و امر مشکل یرد حکمه الی الله و رسوله، استشهاد می کرد در اختصاص (داشتن این حدیث) به شبهه حکمیه روشن تر بود. چرا که آنچه در بیان امام صادق علیه السلام محصور گردیده وقایعی است که در آن وقایع به بیان شارع مقدس رجوع می شود (و چنین وقایعی مربوط به شارع است و قرینه این مطلب، فراز یرد حکمه الی الله و رسوله است و اگر شیخ حرّ چنین می کرد دیگر) اشکال اخلاص فرد خارجی مشتبه به عنوان امر چهارم وارد نمی شد.

نظر شیخ پیرامون مانع مورد ادعای شیخ حرّ در نبوی

و اما مانعی را که جناب حرّ برای شمول نبوی بر شبهه موضوعیه ذکر نمود که حلال بین و حرام بین در آن (یعنی موضوعات) معلوم نیست جز برای اعلام الغیوب. در آن اشکالی است.

اگر (در این بیان)، عدم وجود حلال بین و حرام بین در موضوعات اراده شده است پس در این امور (یعنی موضوعات) حلال بین و حرام بین وجود دارد (چنانکه آب دریا، ماهیان دریا، پرندگان در فضا خود حلال بین هستند).

و اگر نادر بودن حلال بین و حرام بین در موضوعات اراده شده است پس (باید بگوئیم): نادر بودن مانع از اختصاص یافتن نبوی به نادر است، نه اینکه شامل نادر نشود. علاوه بر اینکه زیادتر بودن حلال بین از حیث حکمی از حلال بین از حیث موضوعی قابل منع (و غیر قابل قبول) است (زیرا که حلال بین موضوعی بسیار فراوان و بی شمار است در حالی که حلال بین حکمی محدودتر است، یعنی احکام کلی هستند در حالی که هر یک هزاران هزار مصداق دارند یعنی موضوعاتشان جزئی است و شاید یک حکم حلال هزاران مصداق حلال بین داشته باشد فی المثل آب یک حلال کلی است، لکن ممکن است میلیاردها مصداق آب در ظروف مختلفه وجود داشته باشد که حلال بین باشند).

و بلکه محرّمات خارجی ای که معلوم اند به مراتب بیشترند از محرّمات کلیه ای که حرمتشان معلوم است (فی المثل خمر حکما یک حرام بین است لکن خمور جزئی در شیشه های مختلف بسیارند).

* بطور کلی مطالب شیخ حرّ را چگونه بیان می کنید؟

ایشان می خواهد بگوید: اگر ما بودیم و ادله ای همچون (قف عند الشبهه) و یا (احتط لدینک) و ...

می گفتیم: احتیاط در تمام شبهات واجب است، چه شبهه حکمیه چه شبهه موضوعیه، چه شک در تکلیف چه شک در مکلف به، لکن چه کنیم که (ما من عام و قد خصّ) پس وجوب احتیاط اختصاص به شبهات حکمیه دارد و نه شبهات موضوعیه.

* به نظر ایشان عمومات توقف و احتیاط با چه اموری تخصیص خورده اند؟

با همان کلّ شیء فیہ حلال و حرام و لک حلال.

* حاصل مطلب شیخ حرّ چیست؟

این است که عام تخصیص خورده و شبهه موضوعیه استثناء شده است.

* نظر شیخ انصاری راجع به اظهارات شیخ حرّ چیست؟

می فرماید: گویا نظر ایشان این است که این حدیث (کل شیء فیہ حلال و حرام...) و امثال آن مخصّص عمومات توقف و احتیاط است که به نحو عموم دلالت دارند بر وجوب احتیاط و توقف در مطلق شبهه و لذا شامل شبهات موضوعیه نیز می شوند.

به عبارت دیگر اصل، اخبار احتیاط و توقف اند که دلالت می کنند بر وجوب احتیاط و توقف مطلقا.

منتهی این حدیث در خصوص شبهات موضوعیه عمومات مزبور را تخصیص می زند.

* آیا جناب حرّ نمی توانست با صرف نظر از عمومات مزبور ادعا کند که به حکم این حدیث تنها در شبهات موضوعیه اصاله الاباحه جاری می شود؟

خیر چونکه جریان اصاله الاباحه در موضوعات نافی جریان آن در احکام نیست.

* پاسخ شیخ انصاری به تخصیص مزبور چیست؟

این است که ادله احتیاط و توقّف آبی از تخصیص اند.

* چرا شیخ این روایات را آبی از تخصیص می داند؟

زیرا این روایات معلول به علت اند و به عبارت دیگر در نوع روایات احتیاط و توقف، برای حکم علت ذکر شده است چرا که می فرماید: الوقوف عند الشبهات، خیر من الاقتحام فی الملكات رابطه مزبور یک رابطه عقلیه است یعنی عقل می گوید:

در هر امر مشتبهی، وقوف بهتر است چه این شبهه در احکام باشد و یا در موضوعات حال اگر این ادله را حمل بر وجوب کنیم دیگر آبی از تخصیص اند بنابراین نمی توان این اخبار را حمل بر وجوب نمود.

ص: ۱۱۸

فی المثل می فرماید: من ترک الشبهات، نجی من المحرمات و یا الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

* پس منظور شیخ از (فحملها علی الاستصحاب اولی) چیست؟

این است که باید اخبار احتیاط و توقف را بر مطلق طلب ارشادی و یا یک قدر مشترکی حمل نمود.

حال اگر حمل بر مطلق طلب ارشادی کردیم:

۱- در مواردی به کمک قرینه خارجیّه حمل بر وجوب می شوند مثل باب علم اجمالی.

۲- و در مواردی هم باز به کمک قرینه حمل بر استحباب می شوند مثل ما نحن فیه که قانون قبح عقاب بلا بیان حاکم است و احتمال عقاب را برداشته و اگر حمل بر قدر مشترکی یعنی وجوب و استحباب کردیم:

۱- هر کجا که احتمال عقاب در کار نباشد آنجا حمل بر استحباب می شوند مثل شک در تکلیف.

۲- و هر کجا که احتمال عقاب در کار باشد در آنجا حمل بر وجوب می شوند مثل شک در مکلف به.

* خلاصه بیان شیخ چیست؟

این است که:

۱- شما ادله احتیاط را عام گرفتید و سپس شبهه موضوعیه را با تخصیص از این عام خارج کردید و حال آنکه این ادله قابل تخصیص نیستند بنابراین حالا که این ادله را عام گرفتید و حمل بر وجوب کردید، در شبهه موضوعیه هم باید قائل به وجوب باشید و حق ندارید موردی را استثناء کنید.

۲- ما از ابتدا گفتیم که ادله احتیاط و توقف مشترک اند میان وجوب و استحباب بدون اینکه نیاز به تخصیص باشد.

* پس مراد از (ثم قال: و منها قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حلال بَيْنَ ... الخ) چیست؟

دومین دلیل از ادله نقلیه ای است که شیخ حرّ در اثبات مدّعی خود آورده است مبنی بر اینکه: این شبهات در این روایت تثلیث، اختصاص به شبهات حکمیه داشته و بر آن منطبق است.

* دلیل جناب حرّ بر این مدّعا چیست؟

این است که دو فقره قبل از شبهات یعنی حلال بَيْنَ و حرام بَيْنَ اختصاص به احکام دارند مثل حلیت آب که حلال بَيْنَ است و حرمت خمر که حرام بَيْنَ است و مراد از شبهات نیز همان شبهه در خود حکم است.

* به چه دلیل حرّ می گوید: حلال بین و حرام بَيْنَ اختصاص به احکام دارد؟

زیرا ما من جزئی خارجیّ الاّ اینکه از جهتی از جهات در آن احتمال حرمت است. فی المثل شما از کجا

ص: ۱۱۹

می توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محلّ وجود دارد سگی دم نزده و یا کافری از آن ننوشیده و یا قطره بولی در آن نیفتاده است از کجا که ظرف آن از قبل نجس نبوده و ...

و یا از کجا می توانید قطع حاصل کنید که در فلان مایعی که در فلان محلّ است قطره خونی افتاده و یا کافری با آن تماس گرفته و هکذا ...

بنابراین حلال بیّن و حرام بیّن مربوط به احکام است و نه موضوعات.

* حاصل و نتیجه این مدّعا چیست؟

این است که حدیث تثلیث که ما را امر به اجتناب از شبهات نموده، اختصاص به شبهات حکمیّه دارد و از آنجا که در موضوعات جاری نمی شوند، احتیاط در موضوعات واجب نیست.

* مراد شیخ از (الی ما ذکرنا من اباء سیاق الخبر ...) چیست؟

یادآوری سخنان قبلی است که فرمود:

این روایت و امثال آن به دلیل اشتمالشان بر علّت عقلیه ای که هم در شبهات حکمیّه و هم موضوعیه جاری است آبی از تخصیص اند.

و لذا حمل این روایات بر مطلق طلب ارشادی و یا قدر مشترک اولویت دارد تا اینکه همه افراد شبهه را در بر بگیرد.

* پس مراد از (مضافا الی ما ذکرنا ... انّ روايه التثلیث التی ...) چیست؟

این است که روایت تثلیث که از عمده ترین ادلّه اخباریه است ظهور در حصر تمام افعال مورد ابتلاء مکلفین است که آنها را از نظر حکم به سه دسته تقسیم فرموده:

۱- حلال بیّن؛ ۲- حرام بیّن؛ ۳- شبهات بنابراین اگر حدیث شریف را عام لحاظ کرده، تعمیمش دهیم تا شامل شبهات موضوعیه هم بشود، این حصر درست است چرا که شق چهارمی باقی می ماند تا حصر قابل ایراد باشد که این سخن حقی است.

۲- و اگر حدیث را اختصاص دهیم به شبهات حکمیّه، چنانکه جناب حرّ بدان قائل است مستلزم شق چهارمی است که داخل در هیچیک از اقسام سه گانه نمی باشد و آن فرد خارجی مردّد میان حلال و حرام است که همان شبهه موضوعیه است.

* پس مراد از (و لو استشهد بما قبل النبوی من قول الصادق علیه السّلام ...) چیست؟

این است که اگر جناب حرّ به تقسیم بندی امام علیه السّلام که فرمود:

انّما ثلاثه: استشهداد می نمود استدلالش تمام بود و کسی اشکال نمی کرد که این حصر درست نیست زیرا که امام در مقام حصر اموری است که مربوط به احکام است و شبهات موضوعیّه را مورد لحاظ

ص: ۱۲۰

قرار نداده اند برخلاف کلام نبی صلی الله علیه و آله که اطلاق داشته و تمام امور مبتلا به را در برمی گرفت و چیزی به نام شبهات موضوعیه از بحث خارج نمی شد.

* دلیل شیخ بر مدّعی فوق چیست؟

این است که امام فرموده اند:

أما الامور ثلاثه: امر بین رُشدہ فیّبع و امر بین غیّہ فیجتنب، و امر مشکل یردّ حکمه الی اللّٰه و رسوله.

و لذا در بیان حصر اموری است که بیان آنها به عهده شارع است و قرینه این ادّعا این است که فرمودند: و امر مشکل یردّ حکمه ...

حال که سخن از ردّ الحکم است و امام در مقام حصر امور مربوط به احکام است و نه موضوعات کسی اعتراض نمی کند که چرا شبهات موضوعیه را شامل نمی شود.

* پس مراد از (و اما ما ذکره من المانع لشمول النبوی للشبهه الموضوعیه ...) چیست؟

این است که به نظر شیخ حرّ عدم وجود حلال بین و حرام بین در موضوعات مانع از شمول حدیث نبوی شده و لذا موضوعات و شبهات در آنها را در بر نمی گیرد.

* حاصل مطلب در (ففيه: أنه ان ارید ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از نظر جناب حرّ مبنی بر اینکه:

۱- اگر مراد جناب حرّ این است که اصلا در موضوعات حلال بین و حرام بین وجود ندارد بطلان سخن او بدیهی است چرا که هریک از ما یقین به حلیّت و یا حرمت اموری در اطراف خود داریم. فی المثل وقتی من و یا شما در کنار دریا قرار داریم و قصد شرب از آن می نماییم چه احتمال نجاست و یا حرمتی در آن می دهیم. آیا می توان ادّعا کرد که آب این دریا غصبی و یا نجس است، آیا آب دریا برای شما حلال بین نیست، آیا اگر از ماهیان دریا صید کرده میل فرمودید احتمال حرمت در آن می دهید، آیا این ها از مباحات عمومی نیستند.

۲- و اگر مراد ایشان این است که حلال و یا حرام بین در احکام زیادتراست و در موضوعات کمتر و یا به عبارت دیگر موضوعاتی که حلال بین و یا حرام بین اند نادراند و کم پیدا می شوند می گوئیم:

ندرت مانع از اختصاص کلام نبوی بر فرد نادر است، چرا که حمل کلام معصوم بر فرد نادر و یا معدوم با شأن ایشان ناسازگار است نه اینکه مانع از اصل شمول باشد در نتیجه باید گفت: کلام نبی صلی الله علیه و آله اعم از احکام و موضوعات است.

* پس مراد از (مع ان دعوی کون الحلال البین من حیث الحکم اکثر ...) چیست؟

این است که اصل ندرت قابل منع و غیر قابل قبول است و به عبارت دیگر:

ص: ۱۲۱

زیادتر بودن حلال بین از حیث حکمی از حلال بین از حیث موضوعی، غیر قابل قبول است چرا که وجدانا محرمات خارجیّه معلومه صدها و هزارها برابر محرمات کلیه معلوم اند و به عبارت دیگر حلال بین موضوعی بی شمار ولی حلال بین حکمی محدود است.

فی المثل: الماء حلال یک حکم کلی است لکن هزاران هزار ظرف آب در خارج موجود است که موضوعا از مصادیق آب هستند.

و بلکه محرمات خارجیّه ای که معلوم اند به مراتب بیشترند از محرمات کلیه ای که حرمتشان معلوم است. فی المثل اگر یک الخمر حرام داریم لکن صدها و بلکه هزاران حرمت هذا المایع وجود دارد پس حلال و حرام بین در هر دو وجود دارد اما در موضوعیّه زیادتر است.

ص: ۱۲۲

متن:

ثم قال:

و منها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة و الإباحه بسبب تعارض الأدله و عدم النص، و ذلك واضح الدلاله على اشتباه نفس الحكم الشرعى. (1)

أقول: ما دلّ على التخيير و التوسعه مع التعارض و على الإباحه مع عدم ورود النهى و إن لم يكن فى الكثره بمقدار أدله التوقف و الاحتياط، إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحه و الرخصه أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

ثم قال: و منها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدله الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

ثم قال ما حاصله: و منها: أنّ الشبهه فى نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام، بخلاف الشبهه فى طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم، لأنّه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله، و إن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه و إذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه و إزاله الشبهه فيه، لا من الإمام عليه السلام و لا من غيره من الطرق المتمكّن منها، و الرجوع إلى الإمام عليه السلام إنّما يجب فى ما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكّن من العلم. و أمّا مسأله مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم و الخصوص، و كيفيه علمه بها من حيث توقّفه على مشيئتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشىء أو عدم توقّفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفه فى ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى و كقول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ترجمه:

سومین دلیل نقلی شیخ حرّ بر وجوب احتیاط در محتمل الحرمة و الحلیه

اشاره

سپس جناب حرّ عامل می فرماید و از جمله این ادله نقلیه: حدیث (خذ ما وافق منهما الاحتیاط در عوالی اللثالی) است که امر بلیغ دارد به اجتناب از آنچه به سبب تعارض نصّین و عدم نصّ محتمل الحرمة و الحلیه است و این عدم نصّ واضح الدلاله و روشن است که (مربوط به) شبهه حکمیّه است.

ص: ۱۲۳

نقد شیخ اعظم از دلیل جناب حرّ

احادیث که دلالت دارند بر تخییر و توسعه (مثل اذن فتخیر و یا انتم فی سعه در اخبار مورد نظر) در متعارضین و بر اباحه در صورت عدم نهی (و نبود نصّ) هر چند از نظر کثرت به تعداد ادله توقف و احتیاط نمی باشند ولی انصاف این است که دلالت این اخبار بر رخصت و اباحه اظهر و اقوی از دلالتشان بر وجوب احتیاط است.

وجه الجمع جناب حرّ در احادیث مزبور

سپس جناب حرّ می گوید: و از جمله این ادله نقلیه و وجوه فارقه این است که این طریقه و روش ما وجه الجمع میان اخبار است (وجه الجمعی که) وجهی بهتر از آن پیدا نمی شود.

نظر شیخ درباره وجه الجمع جناب حرّ

انصاف این است که حمل ادله احتیاط بر طلب مشترک نزدیکتر به صحت است از آنچه ایشان فرموده است.

ادامه بیانات جناب حرّ

اشاره

سپس جناب حرّ می گوید: شبهه در خود حکم (احکامی که برای مکلف مجهول اند)، از امام علیه السّلام درباره آنها سؤال می شود به خلاف شبهه در طریق الحکم به دلیل عدم وجوب سؤال از آنها (نتیجه این بیان این است که وقتی سؤال عند التّمکن واجب نباشد، احتیاط هم عند التّعذر واجب نخواهد بود)، بلکه علم (حضور) ائمه علیهم السّلام به تمام افراد شبهه موضوعیه نامعلوم و یا اینکه عدم چنین علمی معلوم است (البته علم ائمه علیهم السّلام به تمامی احکام علمی بالفعل است، چرا که با علم فعلی به احکام الهیه به این مقام منسوب شده اند، لکن علم ایشان به تمام موضوعات به صورت بالفعل غیر معلوم و بلکه معلوم العدم است، چرا که چنین علمی اختصاص به علماء الغیوب دارد)، اگرچه می دانند از این علوم (حضور) به موضوعات خارجیه)، آنچه را نیازمند بدان هستند (یعنی احتیاج منشأ علم آنهاست و اگر بخواهند که چیزی را از این علوم بدانند، می دانند).

پاسخ شیخ به مطلب جناب حرّ

این است که تفاوتی را که شیخ حرّ ذکر نمودند (مبنی بر اینکه احکام لازم السؤال اند و موضوعات نه) مدخلیتی (در وجوب و یا عدم وجوب احتیاط) ندارد، چرا که فحص از موضوعات و برطرف کردن شبهه از

آنها بالا جماع واجب نیست نه از امام علیه السّلام و نه از غیر امام از راههای ممکنه دیگر (مثلا لازم نیست شما از اهل خانه خود بپرسید این استکان پاک است یا نه).

اما رجوع به امام علیه السّلام و (سؤال از ایشان) در جائی واجب است که تکلیف تعلق گرفته است به واقعیت، لکن به طوری که معذور نیست آن (شخص) جاهلی که قادر بر دانستن است (لا علی وجه يجب الاحتیاط عند التمكن من العلم).

و امّا (در رابطه با) میزان معلومات امام علیه السّلام به امور از جهت توقّف این علم به مشیّت (خواست آن ها) و یا از جهت توجهشان به خود شیء و یا از جهت عدم توقّف علمشان بر چیزی بعید است از اخبار مختلفه مطلبی استظهار شود که نفس به واسطه آن مطمئن شود.

پس بهتر است که علم، به علم ائمه علیهم السّلام را به خود ایشان واگذار کنیم.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در سومین دلیل شیخ حرّ یعنی (و منها: ما ورد من الامر البلیغ ...) چیست؟

این است که ما:

۱- ادله فراوانی داریم که به ما امر می کنند که در موارد شبهات حکمیّه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها فقدان نصّ است باید احتیاط و توقّف نمائیم. از جمله قف عند الشبهه و یا احتط لدینک و یا ...

۲- و نیز ادله فراوانی داریم که به ما امر کنند که در موارد محتمل الحرمه و الحلیّه که منشأ شبهه در آنها تعارض نصّین است باید احتیاط و توقّف نمائیم مثل حدیث غوالی اللثالی یعنی: خذ ما وافق منهما الاحتیاط. و لذا فقدان نصّ و تعارض نصّین مربوط به شبهات حکمیّه است چرا که نصّ مربوط به احکام است و برای رفع شبهه باید به شارع رجوع کنیم بدین خاطر احتیاط را در احکام واجب دانستیم و از آنجا که دلیلی بر احتیاط در موضوعات وجود ندارد، احتیاط را در آنها واجب ندانسته و برائتی شده ایم.

* پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ چیست؟

این است که ما چهار دسته دلیل داریم: ۱- دو دسته دلیل عمومی؛ ۲- دو دسته دلیل خصوصی.

- یک دسته از دلایل عمومی مربوط به احتیاط است مثل قف عند الشبهه و یا احتط لدینک و یا ...

- و دسته دیگر از این عموّمات مربوط به اصاله البراءه است مثل رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعه ما لا ...

حال یک سری از ادله خصوصی مربوط به احتیاط در متعارضین است مثل: خذ ما وافق منهما الاحتیاط و دسته دیگر از این

ادله خصوصی مربوط به عدم وجوب احتیاط در متعارضین است مثل: تخییر ادهما و یا خذ بادهما.

ص: ۱۲۵

بنابراین هم احادیثی که موجب احتیاط است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد و هم احادیثی که موجب رخصت و اباحه است به صورت عمومی و خصوصی فراوان وجود دارد.

* پس مراد از (و ان لم یکن فی اکثره بمقدار أدله التوقف ...) چیست؟

این است که بله از نظر آماری احادیثی که دال بر احتیاطاند بیشترند، لکن از نظر قوت دلالت قوی تر از احادیثی هستند که دلالت بر براءت و تخییر و توسعه دارند.

و لذا ما در شك در تکلیف (یعنی شبهات حکمیه) براءتی هستیم چه حکمیه باشد و چه موضوعیه.

* تصحیح و تفصیل شیخ در آمار مزبور چگونه است؟

۱- در باب تعارض نصین: اگر تعدادی روایت دلالت بر اخذ به موافق احتیاط دارند، روایات بیشتری بر تخییر و توسعه دلالت دارند که از نظر سند و دلالت اقوی از دسته اول هستند.

۲- اما در باب فقدان نصّ:

اگر روایاتی فراوان مبنی بر وجوب احتیاط و توقف وجود دارند، روایاتی هم بر عدم وجوب احتیاط و جریان براءت وجود دارد که اگرچه تعدادشان کمتر است و لکن از نظر دلالت اقوی از اخبار احتیاطاند در نتیجه بهتر است اخبار احتیاط حمل بر ارشاد مشترک شوند و در شبهات حکمیه اصل براءت جاری شود.

* حاصل مطلب در (و منها انّ الشبهه فی نفس الحکم یسأل عنها الامام علیه السلام) چیست؟

این است که اگر مکلفین حکمی از احکام الهیه را نمی دانند، موظف اند که آن را از معصوم علیه السلام سؤال نمایند و چنانچه دسترسی به معصوم نداشتند، باید احتیاط کنند.

پس اگر مع التمكن سؤال واجب است پس با عدم تمکن باید احتیاط کرد و مکلف در صورت ارتکاب معذور نمی باشد و اما در شبهات موضوعیه سؤال عن الامام لازم نیست و جاهل معذور است و لو دسترسی به امام ممکن باشد. وقتی سؤال عند التمكن لازم نباشد، احتیاط هم عند التعذر واجب نیست.

* پس مراد محدث عاملی از (بل علمهم بجمیع افراد غیر معلوم ... الخ) چیست؟

این است که علم و آگاهی ائمه علیهم السلام به حکم همه افراد شبهه در موضوعات یا معلوم نیست و معلوم العدم است یعنی یقین داریم که ائمه علیهم السلام علم حضوری به احکام همه جزئیات و موضوعات ندارند.

زیرا چنین علمی از شعب علم غیب است که به ذات خداوند اختصاص دارد، هرچند ائمه نیز به مقدار نیازشان از غیب باخبراند و چنانچه اراده نمایند که از امری یا موضوعی آگاه شوند بر چنین کاری قادرند.

* مراد از (ما ذكره من الفرق لا مدخل له ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به فرمایشات شیخ حرّ مبنی بر اینکه:

اولاً: این فرق گذاری میان شبهه موضوعیه و حکمیه که سؤال در احکام واجب است و در موضوعات

ص: ۱۲۶

نه، ربطی به تفصیل شما یعنی احتیاط کردن جاهل در شبهه حکمیه و احتیاط نکردنش در شبهه موضوعیه ندارد، چرا؟ زیرا که:

۱- جاهل به احکام واقعیه در صورت امکان باید مجهولش را از امام علیه السّلام سؤال کند و در زمان غیبت به فحوص در میان امارات پردازد و اگر به یأس رسید معذور است و الا در صورت ارتکاب به حرام و یا عدم ارتکاب به واجب معذور خواهد بود.

۲- اینکه در صورت تعدّر و بعد الفحص و الیأس احتیاط واجب است، خیر، وجوب سؤال عند التمكن مستلزم وجوب احتیاط عند التعدّر نمی باشد.

ثانیا: جاهل به موضوعات نیز شرعا معذور است چه تمکن از سؤال داشته باشد یا نه، در هر صورت حق ارتکاب دارد، چرا؟ زیرا: در شبهات موضوعیه فحوصی لازم نیست چه از امام علیه السّلام و چه از غیر امام، چون عدم الفحص ما در شبهات موضوعیه عامل از میان رفتن احکام نمی شود و احکام محفوظاند.

فی المثل الخمر حرام یک قانون است، حال ما بدانیم فلان ظرف خمر است یا نه پاک است یا نجس، ضربه ای به قانون مزبور وارد نشده و به حال خود باقی است.

* جاهل به حکم برای تفحص و دست یابی به حکم به چه اماراتی باید رجوع کند؟

اگر مقلد است اماره او فتوای مجتهد و مرجع اوست. و اگر مجتهد است، ادله و احکام اماره اوست.

* اگر احتیاط واجب نیست پس چرا سؤال عند التمكن واجب است؟

زیرا احکام واقعیه ای که خدا وضع نموده از بندگانش می خواهد و راضی نیست که بندگانش در دست یابی به احکام واقعیه تلاش نکنند چرا که احکام از بین می رود.

* پس مراد شیخ از (و اما مسأله مقدار معلومات الامام علیه السّلام ... الخ) چیست؟

این است که مطلب جناب محدث عاملی که فرمود:

علم ائمه علیهم السّلام به جزئیات و وقایع خارجیه معلوم نیست و یا معلوم العدم است و به فرض وجود چنین علمی، کیفیت علم آنها به جزئیات و وقایع آیا ارادی است که کَلِّمُوا ارادوا شاءوا علموا؟ و یا به مجرد التفات و توجه به چیزی و لو بدون اراده و نخواستگی آگاه می شوند و علم پیدا می کنند؟ و یا اینکه علمشان مثل علم حقّ علمی حضوری است به همه جزئیات و واقعیات خارجیه یک اظهار نظر عقلی ناقص است و لذا در این مسئله باید از کلام خود معصومین کمک بگیریم، اگرچه از روایات وارده در این باب مطلب مطمئن کننده ای به دست نمی آید.

* نظر شما پیرامون علم ائمه علیهم السّلام چیست؟

ص: ۱۲۷

متن:

ثم قال:

و منها: أن اجتناب الشبهه في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأن أنواعه محصوره، بخلاف الشبهه في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البين، و لزوم تكليف ما لا يطاق. و الاجتناب عمّا يزيد على قدر الضروره حرج عظيم و عسر شديد، لاستلزامه الاقتصار في اليوم و الليله على لقمه واحده و ترك جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعيه لا يخلو عن أمارات الحلّ و الحرمة، كـ «يد المسلم»، و «السوق»، و «أصالة الطهاره»، و «قول المدعى بلا- معارض»، و الأصول العدميه المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين، على ما صرح به المحدث الأسترآبادي كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب، و بالجملة: فلا- يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخاليه عن هذه الأمارات، لقلتها.

ترجمه:

سپس جناب حرّ عاملی می فرماید: و از جمله این وجوه اینک: اجتناب از شبهه در خود احکام امر ممکن و مقدوری است، زیرا انواع شبهه حکمیه محصور و معدود است (حد اکثر ۵ یا ۶ تا). به خلاف شبهات موضوعیه (که فراوان) و اجتناب و احتیاط از آنها غیر ممکن است، به خاطر عدم وجود حلال بین و حرام بین در آنها که به آن اشاره نمودیم و به خاطر لازم آمدن تکلیف ما لا یطاق.

و اجتناب از آن مقدار که زیادت از قدر ضرورت است، خود حرجی بزرگ و عسری شدید است، چرا که مستلزم اکتفا کردن به یک لقمه (غذا) در شبانه روز و ترک تمام بهره وری ها.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

بلاشک بیشتر شبهات موضوعیه خالی از امارات حلّیت و حرمت نیستند مثل ید مسلم و سوق (مسلمین) و اصالة الطهاره و قول مدّعی بلا معارض (که فی المثل شخص می گوید این مال، مال من است و کسی در این مالکیت با او معارضه نمی کند) و اصول عدمیه (مثل استصحاب عدم) که مجمع علیه مجتهدين و اخباريين است، چنان که محدّث استرآبادی نیز به این مسئله تصریح نموده است.

خلاصه اینک هیچ حرجی از اجتناب در شبهات (حتی) در مواردی هم که خالی از این امارات هستند لازمی نمی آید، به دلیل قلت و کم بودنشان.

ص: ۱۲۸

* حاصل مطلب در (و منها: ان اجتناب الشبهه فی نفس الحکم امر ممکن ...) چیست؟

این است که شبهات حکمیه به دلیل مبتلا به بودنشان در زمان خود ائمه، توسط حضرات علیهم السلام بیان گردید چه قولاً چه فعلاً و یا تقریراً، تعدادشان بسیار کم است و لذا احتیاط در چند تا شبهه حکمیه مستلزم عسر و حرج نمی باشد و خللی در نظام زندگی مکلفین به وجود نمی آورد.

* پس مراد از (بخلاف الشبهه فی طریق الحکم ...) چیست؟

این است که احتیاط در شبهات موضوعیه به دلیل کثرت و فراوانی شان ممکن نیست، چرا که مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی است پس بهتر است در این گونه شبهات برائتی شویم.

* مراد از (و الاجتناب عما یزید علی قدر الضروره حرج ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه آیا امکان ندارد که در شبهات موضوعیه نیز تا آنجا که تعدّر لازم نیاید احتیاط کنیم؟ که جناب حرّ پاسخ می دهد که چرا؟

لکن احتیاط در بیشتر از قدر ضرورت مستلزم عسر و حرج است و زندگی را با مشقّت روبرو می کند.

فی المثل اگر در هنگام خریدن نان از نانوایی و یا پارچه از بازار و هکذا ... شک کنید که آیا حلال است یا حرام، پاک است یا نجس و ... و در نتیجه اقدام به خریداری نکنید به خطر خواهید افتاد و خدا چنین حالی را نسبت به بندگانش نمی خواهد.

* شیخ اعظم چه پاسخی به مدّعی جناب حرّ می دهد؟

می فرماید: از آنجا که اغلب موضوعات همراه با امارات ظنیّه و معتبره است که قائم مقام علم اند، احتیاط در شبهات موضوعیه نیز اشکال ندارد.

فی المثل وقتی شما اقدام به خرید گوشت، شیر، ماست، روغن و ... از بازار می کنید در صورتی که نسبت به حرمت یا حلیت و یا طهارت و نجاست آنها دچار شک شدید به قاعده سوق المسلمین که اماره تذکیه و حلیت است و قائم مقام علم، تمسّک کرده و از خود رفع شک می کنید و یا در هنگام شک در مالکیت جنس به قاعده ید که اماره ظنیّه معتبره ملکیت است تمسّک کرده و بی دغدغه خرید می نمائی.

پس در اینجا نیز نوبت به جریان اصل احتیاط نمی رسد چرا که اماره معتبره زائل کننده شک است و موضوع اصل را از بین می برد.

* مراد شیخ از عبارت (و الاصول العدمیه المجمع علیها ...) چیست؟

این است که بیشتر موضوعات خارجیہ دارای استصحاب اصول عدمیہ بسیاری از قبیل:

ص: ۱۲۹

۱- اصله عدم الملكيه که اماره بر حرمت یا حلیت است.

۲- اصله الصَّحَّه که محمول فعل مسلم است در رابطه با موضوعات وجود دارد و به عبارت دیگر بیشتر موضوعات خارجیّه دارای استصحاب اند چه وجودیّه و چه عدمیّه چرا که دارای حالت سابقه اند و لذا وقتی در این موارد می شود استصحاب نمود چه جایی برای اصل احتیاط و یا براءت باقی می ماند.

فی المثل:

۱- این ظرف قبلا نجس بوده است اکنون شك می کنیم پاک شده است یا نه؟ از حالت سابقه آن استفاده کرده، استصحاب نجاست می کنیم.

۲- این مایع قبلا خمر بود آیا اکنون خلّ شده است یا نه، استصحاب می کنیم بقاء خمیریت را.

و لذا اگر استصحابات وجودیه را قابل خدشه بدانید، استصحابات عدمیّه که مجمع علیه مجتهدین و اخباریین بوده و غیر قابل خدشه اند.

حال احتیاط در شبهات موضوعیه ای نادره و کمیابی که مشمول هیچیک از امارات مزبور نیستند مثل مایع مردّد میان خمر و خلّ و یا لحم مطروحه فی الطریق که مردّد میان مذگی و میتّه است چه عسر و حرجی را به دنبال دارد؟

ص: ۱۳۰

متن:

ثم قال:

و منها: أنّ اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا، و لا يتمّ إلّا باجتناب ما يحتمل التحريم ممّا اشتبه حكمه الشرعيّ و من الأفراد الغير الظاهره الفرديّه، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به و كان مقدورا فهو واجب. إلى غير ذلك من الوجوه. و إن أمكن المناقشه فى بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف فى هذا المقام، و الله أعلم بحقائق الأحكام، (1) انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلاله على وجوب الاجتناب عن الشبهه فى طريق الحكم، بل لو تمّ لم يتمّ إلّا فيه، لأنّ وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشىء أو أمر وجوب إطاعه الأوامر و النواهي ممّا ورد فى الشرع و حكم به العقل، فهى كلّها تابعه لتحقق الموضوع أعنى الأمر و النهى، و المفروض الشكّ فى تحقق النهى، و حينئذ: فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة، فأين وجوب ذى المقدمه حتّى يثبت وجوبها؟

نعم، يمكن أن يقال فى الشبهه فى طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر: يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيّه، و لا يحصل العلم بموافقه هذا الأمر العامّ إلّا بالاجتناب عن كلّ ما احتمل حرمة.

لكنّك عرفت الجواب عنه سابقا، و أنّ التكليف بذى المقدمه غير محرز إلّا بالعلم التفصيليّ أو الإجمالى، فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالا مجرّدا عن العلم الإجمالى لا يجب، لا نفسا و لا مقدّمه، و الله العالم.

ص: ١٣١

سپس جناب حرّ می فرماید و از جمله این وجوه این وجه است که:

اجتناب از محرّمات (الهیة) عقلا و شرعا واجب است (و یقین به براءت حاصل نمی شود) مگر با اجتناب از آنچه محتمل التحريم است از (آن) اموری که حکم شرعی شان مشتبه است و از افراد غیر ظاهره الفرديه (همان قسمی که مردّد است میان شبهه حکمیة و شبهه موضوعیه) که (فی المثل فرموده حرمت علیکم الخبائث و ما نمی دانیم که آیا تنن از افراد خبائث هست یا نه؟) و آنچه (یعنی مقدمه واجب) تمام نمی شود، واجب مگر به وسیله آن (مقدمه) در حدّ مقدور واجب است (و مقدمه واجب همان است که از مشبهات هم اجتناب شود) و غیر ذلک از این وجوه.

و اگرچه مناقشه در برخی از این وجوه (که گفته ام) قابل خدشه است، لکن مجموعه این وجوه دلیل کافی در این مقام (و مسئله ای که گفتیم) می باشد و خدا به حقایق امور و احکام آگاه تر است.

پاسخ شیخ به دلیل جناب حرّ

دلیل مذکور (یعنی مقدمه الواجب واجب). اگر در شبهات حکمیة جریان دارد، به دلیل اولی در شبهات موضوعیه جریان دارد، بلکه اگر بنا باشد (این مسئله مقدمه الواجب واجب) درست و تمام بشود، تمام نمی شود مگر در شبهات موضوعیه، زیرا وجوب اجتناب از حرام ثابت نمی شود مگر به دلیل حرمت آن شیء است (مثل اجتناب عن الخمر) و یا به دلیل امر به وجوب اطاعت از اوامر و نواهی (الهیة) (یعنی که منشأ آن عمومی است)، از آنچه وارد شده در شرع و عقل حکم به آن نموده است (که فی المثل باید خدا را اطاعت نمود).

پس تمام این امور از جمله اطاعت تابع تحقّق موضوع یعنی امر و نهی است (یعنی باید امر را بدانم تا اشتغال یقینیّه مستلزم براءت یقینیّه باشد) و حال آنکه مفروض ما شک در تحقّق نهی است.

پس اگر فرض شود عدم دلیل بر حرمت وجوب ذی المقدمه کجاست تا ثابت شود وجود مقدمه.

بله در شبهات موضوعیه می توان گفت: بعد از اقامه دلیل بر حرمت خمر اثبات می شود وجوب اجتناب از تمام افراد واقعی خمر و علم به موافقت این امر عام حاصل نمی شود مگر با اجتناب از هر آنچه محتمل الحرمة است، لکن جواب این مسئله را قبلا دانستی که تکلیف به اجتناب از خمر محرز نیست، مگر تفصیلا و یا اجمالا بدانی یکی از دو ظرف خمر است (و به عبارت دیگر بیان تمام نمی شود مگر با علم به صغری و کبری) اما اجتناب کردن از آنچه محتمل الخمریه است آن هم احتمال مجرد از علم اجمالی نه واجب نفسی است و نه واجب غیری.

* حاصل مطلب در (انّ اجتناب الحرام واجب عقلا و نقلا و لا یتّم ...) چیست؟

این است که بلاشک پرهیز از محرّمات عقلا و نقلا واجب است.

اما عقلا چون عقل نافرمانی و معصیت مولی را زشت و ناپسند می شمارد.

و اما نقلا چون آیه شریفه می فرماید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ سبب جناب حرّ می فرماید که: بلاشک منظور از اجتناب، اجتناب از محرّمات واقعیه است و نه صرفا محرّمات معلومه، چرا که در لسان دلیل چنین قیدی نیامده است. پس از هرآنچه در واقع و نفس الامر حرام است باید اجتناب کنیم چه بدان علم داشته باشیم چه بدان علم نداشته باشیم. لکن اجتناب از موارد شبهات حکمیّه ای که محتمل التحريم است مثل شرب تنن و از موارد شبهات مردّد، مثل خمر غیر مسکر و یا غناء در مراثی و ...

مقدمه علمیه است برای اجتناب از هرآنچه در واقع حرام است.

* مراد شیخ حرّ از مطلب اخیر چیست؟

این است که:

۱- اگر ما در مقام ارتکاب تنها به حلال بین اکتفاء کنیم و از حرام بین بالتفصیل و یا بالاجمال و حرام محتمل (مردّده) اجتناب کنیم، یقین پیدا می کنیم که از حرام واقعی اجتناب کرده ایم و این از باب مقدمه علمیه است. (صغری)

۲- مقدمه علمیه چنانچه مقدور مکلف باشد بالاجماع واجب است. (کبری)

پس: اجتناب از موارد شبهات حکمیّه و مردّده از باب مقدمه علمیه واجب است. (نتیجه)

* عباره اخرای استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که:

۱- احراز کرده ایم که تکلیف ما اجتناب از محرّمات الهیه است و لذا باید اشتغال یقینیّه در رابطه با امثال این تکلیف برای ما حاصل شود.

۲- اشتغال یقینیّه با اجتناب از محرّمات معلومه و محرّمات مشکوکه حاصل می شود از باب مقدمه علمیه.

پس: باید از موارد شبهات حکمیّه و مشکوکه اجتناب کنیم از باب مقدمه علمیه.

* پاسخ جناب شیخ به استدلال شیخ حرّ چیست؟

این است که اگر مقدمات مزبور (از جمله مقدمه علمیّه) ثابت کننده وجوب اجتناب از مشتبه الحکم و شبهه مردّده اند، به طریق اولی اثبات کننده وجوب اجتناب از امور مشتبه در شبهه موضوعیّه خواهند بود.

* چرا جناب شیخ چنین اولویتی را در پاسخ به جناب حرّ مطرح می کند؟

ص: ۱۳۳

زیرا: ۱- در شبهه موضوعیه یک نهی تفصیلی داریم که (فی المثل) لا- تشریب الخمر است ولی آنکه شک ما در فلان مایع خارجی است که آیا این مایع خمر است یا خلّ.

۲- و حال آنکه در شبهات حکمیّه چنین نهی صریحی گذاشته و منشأ شک ما فقدان یا تعارض یا اجمال نصّ است. پس: اگر اجتناب در شبهات حکمیّه واجب باشد به طریق اولی باید در شبهات موضوعیه هم واجب باشد.

* پس مراد شیخ اعظم از (بل لو تمّ لا يتمّ الا فيه ...) چیست؟

این است که این استدلال شیخ حرّ اگر هم کامل باشد به درد شبهات موضوعیه می خورد، نه حکمیّه و مردّد.

* دلیل شیخ بر مدّعی فوق چیست؟

این است که دلیل وجوب اجتناب از حرام:

۱- یا دلیل خاصی است که (فی المثل) می گوید: الخمر حرام.

۲- و یا ادله عامی است که (فی المثل) می گوید: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ وَ حال آنکه هیچیک از ادله مزبور در موارد شبهه جاری نمی باشد. چرا؟ زیرا فرض بر این است که منشأ شبهه در احکام یا فقدان نصّ است یا تعارض و یا اجمال نصّ درحالی که ما نمی دانیم که شرب تن مشمول نهی خاصّ و یا نواهی عامّه و ترک معصیت مولی هست یا نه.

در نتیجه وقتی شک داریم که در این مورد نهی هست یا نه؟ اصل ذی المقدمه واجب نخواهد بود تا چه رسد به وجوب مقدمات ذی المقدمه. لکن: در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (فی المثل) حرمت علیکم الخمر وجود ندارد و در نتیجه ذی المقدمه واجب شده است. پس مقدمات آن هم واجب است پس دلیل مزبور اختصاص دارد به شبهات موضوعیه.

لکن:

۱- در شبهات موضوعیه نهی تفصیلی (مثلا) حرمت علیکم الخمر وجود دارد.

۲- در نتیجه نهی تفصیلی مزبور ذی المقدمه واجب شده است

پس: مقدمات این ذی المقدمه نیز واجب است.

حاصل مطلب اینکه: این دلیل جناب حرّ اختصاص پیدا می کند به شبهات موضوعیه و نه حکمیّه.

* عبارۀ اخراى مطالب شیخ اعظم چیست؟

این است که:

۱- در شبهات حکمیّه هر حرمتی دلیل می خواهد.

۲- اشتغال یقینی مربوط به محرّمات معلومه است و نه محرّمات مشکوکه.

ص: ۱۳۴

۳- شرب تنن از مصادیقی است که مشکوک الحرمه است و نه معلوم الحرمه.

۴- برائت یقینیه تابع اشتغال یقینیه است. چون در شرب تنن که مشکوک الحرمه است اشتغال یقینیه وجود ندارد، برائت یقینیه هم در کار نیست.

اما: در شبهات موضوعیه (فی المثل) شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

نهی مزبور شامل تمام مصادیق خمر می شود چه معلوم چه مظنون، چه مشکوک، چه موهوم.

حال اشتغال یقینیه در اینجا من باب مقدمه علمیه مستلزم اجتناب از همه احتمالات مزبور است در نتیجه: با اجتناب از احتمالات مزبور اشتغال یقینیه و به دنبال آن برائت یقینیه حاصل می شود، پس این دلیل مربوط به شبهات موضوعیه است.

* منظور از آوردن کلمه (لو) چیست؟

می خواهد بگوید این دلیل (مقدمه علمیه) چه در احکام و چه در موضوعات بی وجه است، چرا؟ زیرا مادامی که حکم خدا بیان نشده، چه در احکام و چه در موضوعات عقاب بلا بیان قبیح است و بیان تمام نمی شود، مگر با علم به صغری و کبری، درحالی که مقدمه علمیه مربوط به بابت علم اجمالی است.

فی المثل دو ظرف داریم شک می کنیم که این ظرف خمر است یا آن ظرف، من باب مقدمه علمیه از هر دو ظرف اجتناب می کنیم و حال آنکه در باب شک بدوی که ما نحن فیه است علم اجمالی مطرح نیست چه در شبهه حکمیه چه در شبهه موضوعیه.

* مراد شیخ از (انّ التکلیف بذی المقدمه غیر محرّز... الخ) روشن تر بیان کنید؟

مراد شیخ این است که دلیل جناب حرّ نه تنها مربوط به شبهات حکمیه نیست، بلکه در شبهات موضوعیه هم تام و تمام نیست. چرا که تمامیت و عقاب آور بودن بیان بدین صورت است که:

۱- موضوع (صغرای قضیه) محرّز شود. فی المثل: هذا خمر.

۲- حکم (کبرای کلی قضیه) محرّز شود. فی المثل: کلّ خمر حرام.

در نتیجه: فهذا حرام.

حال:

۱- احراز این دو مقدمه در موارد علم تفصیلی و علم اجمالی است.

۲- در موارد شک بدوی (که مورد بحث ماست) و لو کبری معلوم باشد ولی صغری مشکوک است.

در نتیجه: اجتناب از فرد مشکوک نه واجب نفسی است مثل موارد علم تفصیلی و نه واجب مقدمی است مثل موارد علم
اجمالی.

ص: ۱۳۵

أنه لا شك في حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا، حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصاله الإباحه، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره (١)، بل يلزم أزيد ممّا ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض. و التبعض بحسب الموارد، و استحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال - أيضا - مشكل، لأن تحديده في غايه العسر، فيحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات.

و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخلّ بالنظام، و يدلّ على هذا: العقل بعد ملاحظه حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليته الاختلال. و يحتمل التبعض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه في نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى، يحتاط فيه، و إلا فلا. و يدلّ على هذا: جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، و أنه شديد، و أنه يكون منه الولد (٢).

منها: ما تقدّم من قوله صلى الله عليه و آله: «لا تجمعا على النكاح بالشبهه»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أن امرأه أرضعتك» - إلى أن قال: «إنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (٣).

و قد تعارض هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال و التويخ عليه (٤)، و عدم قبول قول من يدعى حرمة المعقوده مطلقا (٥) أو بشرط عدم كونه ثقه (٦)، و غير ذلك (٧).

و فيه: أن مساقها التسهيل و عدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب. و يحتمل التبعض بين مورد الأماره على الإباحه و موارد لا يوجد فيها إلا أصاله الإباحه، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعيه على الإباحه، فإنّ الأمارات في الموضوعات بمنزله الأدله في الأحكام مزيله للشبهه، خصوصا إذا كان المراد من الشبهه ما يتخيّر في حكمه و لا بيان من الشارع لا عموما و لا خصوصا

١- أي الشيخ الحرّ العاملي.

٢- الوسائل ١٤: ١٩٣- الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، حديث ٣- ١.

٣- الوسائل ١٤: ١٩٣، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الحديث ٢.

٤- الوسائل ١٤: ٢٢٧، الباب ٢٥ من أبواب عقد النكاح.

٥- الوسائل ١٤: ٢٢٦، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأول و الثالث.

٦- نفس المصدر، الحديث الثاني.

٧- انظر الوسائل ١٤: ٤٥٧، الباب ١٠ من أبواب المتعه.

بالنسبه إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، و هذا بخلاف أصله الإباحه، فإنها حكم في مورد الشبهه لا مزيله لها. هذا، و لكن أدله الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ «الشبهه»، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا. فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا- يلزم منه الحرام. و ما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصوره لزوم الاختلال عسر، فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

ترجمه:

تنبیه سوم: احتیاط نام موجب اختلال در نظام زندگی است

اشاره

در حکم عقل و نقل به خوبی و رجحان احتیاط، به طور مطلق تردیدی وجود ندارد حتی در شبهاتی که در آن شبهات اماره بی نیازکننده (ما) از اصله الاباحه باشد، جز اینکه بلا شک احتیاط در تمام (شبهات موضوعیه) موجب اختلال نظام (زندگی) است، چنانکه شیخ حرّ عاملی در گذشته به این مطلب اشاره نمود، بلکه از (احتیاط در تمام شبهات موضوعیه) زیادتر از آنچه شیخ فرموده (عسر و حرج) لازم می آید (یعنی مستلزم عسر و حرج شدید، تکلیف ما لا یطاق، و تکلیف به محال لازم می آید) پس امر به چنین احتیاطی (و لو استحبابا) از جناب مولای حکیم جایز نیست، چرا که با غرض (از خلق انسان و استفاده او از نعمات) منافات دارد (و خلاصه نقض غرض است) پس (احتیاط هم خوب است و هم بد و لکن برای تشخیص این خوب و بدی چه باید کرد؟).

راههای تشخیص حسن و قبح احتیاط در موضوعات مختلفه

۱- تبعیض (قائل شویم) به حسب مراتب (یعنی بگوئیم که) احتیاط مستحب است تا آن مرتبه ای که اختلال در نظام لازم آید، این طریق نیز مشکل است (همان طور که احتیاط در تمام شبهات موضوعیه مشکل بود) چرا که تعیین حدود این مطلب (که روزانه با صدها شبهه موضوعیه روبرو می شویم) در نهایت دشواری است.

۲- امکان دارد (قائل شدن به) تبعیض به حسب احتمالات، پس در مطنونات احتیاط می شود (یعنی هرکجا که ظن غیر معتبر بر حرمت داری احتیاط خوب است).

- و اما احتیاط در (موضوعاتی که) شک (شما متساوی الطرفین است) چه رسد به ضمیمه کردن موهومات به این مشکوکات، حرجی است که مخّل نظام زندگی است و دلالت می کند بر این تبعیض حکم عقل (البته) پس از در نظر گرفتن: ۱- خوب بودن احتیاط مطلقا (که احتیاط بطور کلی خوب است) ۲- و

مستلزم مخّل بودنش در نظام را (یعنی از طرفی می بینیم که اگر مرجوح را مقدم بر راجح بداریم قبیح است).

پس باید راجح را مقدم بر مرجوح بدانیم. بدین معنا که هر کجا ظنّ است احتیاط و هر کجا که شک و وهم داریم لا احتیاط).

۳- ممکن است (قائل شدن) به تبعیض به حسب محتملات، پس حرام محتمل اگر از امور بسیار بسیار مهم است شرعاً مثل دماء و فروج و بلکه مطلق حقوق الناس (یعنی اموال و اعراض و نفوس)، نسبت به حقوق الهیّه احتیاط بهتر است و الّا فلا. و دلالت دارد بر این تبعیض تمام روایاتی که تأکیدکننده (اموری) در امر نکاح اند در حالی که نکاح مسئله بسیار مهمی است و منشأ (تولید) فرزند است. و از جمله این ادلّه این سخن امام علیه السّلام است که در صورت شبهه اقدام به نکاح نکنید تا آنجا که امام علیه السّلام (در معنای شبهه در اینجا) فرموده اند که پس اگر (توسط کسی) به تو برسد که فلان زن شیردهنده (زمان کودکی) توست (هرچند حجت نیست و می توانی ازدواج کنی) ولی بهتر است احتیاط کنی.

و گاهی (به نظر برخی) تعارض می کند این (حدیثی که نقل شد و گفته شد که احتیاط خوب است) با آن احادیثی که دلالت بر عدم وجوب سؤال عند الازدواج و تقبیح و سرزنش (فرد به خاطر سؤال و تفحص پیرامون همسرش پس از ازدواج) و قبول نکردن سخن کسی که ادعای حرمت آن زن معقوده (بر شما) دارد، حال به طور مطلق و یا به شرط اینکه ادعاکننده مورد وثوق نباشد.

در مورد این احادیث بعدی (سخن این است که) سیاق این احادیث تسهیل امر و عدم وجوب احتیاط (بر بندگان) است، در نتیجه تنافی با استحباب ندارد.

۴- ممکن است (قائل شدن به) تبعیض میان شبهات موضوعیه (همراه با) اماره حلیّت و میان شبهات موضوعیه ای که هیچ اماره ای جز اصاله الاباحه در آن ها یافت نمی شود. پس حمل می شود احادیث (قف عند الشبهه و ...) وارد شده بر اجتناب از شبهات بر دوّمی (یعنی آنجایی که اماره حلیّت وجود ندارد) و نه بر اوّلی (که اماره بر حلیّت وجود ندارد). به دلیل صدق نکردن شبهه پس از (قیام) اماره معتبره بر اباحه (یعنی آنجا که اماره معتبره وجود دارد دیگر شک معنا ندارد تا که قف عند الشبهه جاری شود). پس (وجود) امارات معتبره در موضوعات نازل منزله ادلّه هستند در شبهات حکمیّه که زائل کنند آن (شبهات) هستند.

به ویژه اگر مراد از شبهه سرگردانی در حکم آن (موضوع) است و بیانی از شارع نرسیده نه بیان عمومی (مثل ید المسلم که حجت است و اگر باشد تحیری باقی نمی ماند) و نه بیان خصوصی (مثل الماء حلال که اگر به ما برسد دیگر جائی برای تحیر وجود ندارد) و به عبارت دیگر (اگر شبهه به معنای تحیر باشد امارات ورود دارند و اگر شبهه به معنای شک باشد، امارات حاکم اند). نه اینکه مطلق هر چیزی که در آن احتمال است (و شبهه به معنای شک است).

و این (شبهات موضوعیه ای که همراه با اماره نیستند) به خلاف موردی است که اصله الاباحه (جاری می کنیم)، زیرا که اینجا (اصاله الاباحه) حکمی است (ظاهری و تعبّدی) در مورد شبهه که آن (شبهه را) از بین نمی برد.

و لکن ادله احتیاط منحصر در لفظ و کلمه شبهه نیست تا شما بگوئید شبهه به چه معناست؟ بلکه عقل مستقل است به حسن احتیاط حتّی در شبهه موضوعیه ای که اماره بر حلّیت آن قائم شده پس مستحب است حکم به احتیاط در هر موضعی که از آن حرام لازم نیاید و آنچه ذکر شد مبنی بر اینکه محدود کردن استحباب به صورت لزوم اختلال عسر است در وجوب احتیاط مضرّ است و نه در حسن الاحتیاط.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در تنبیه قبلی چه بود؟

این بود که در شبهات موضوعیه تحریمیّه نیز مثل شبهات حکمیه تحریمیّه احتیاط واجب نیست.

* غرض از بیان تنبیه سوّم چیست؟

تعیین حدود احتیاط در موضوعات است.

* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که اگرچه احتیاط واجب نیست، لکن تردیدی وجود ندارد که احتیاط کردن عند الشبهه عقلا و نقلا امری نیکو و راجح است. به عبارت دیگر.

۱- عقل هر عاقلی احتیاط در امور را تحسین کرده و بی احتیاطی در کارها را ناپسند می شمارد.

۲- نقلا- هم روایات بی شماری همچون (قف عند الشبهه) و (احتط لدینک) و ... که ما را امر به احتیاط نموده اند حد اقل رجحان احتیاط را به ما گوشزد می کنند. پس احتیاط در شبهات موضوعیه نیز عقلا و نقلا و به طور مطلق حسن است چه اماره ای از امارات معتبره در موضوعات مثل قاعده ید، بینه، سوق المسلمین، اصله الصّحّه، اصله الطهاره و ... بر حلّیت فلان شیء جزئی خارجی قائم شده باشد یا نه.

* مراد از (ألا أنّه لا ریب فی أنّ الاحتیاط فی الجمیع ...) چیست؟

اشاره به بیان جناب حرّ است که فرمود: بدون تردید احتیاط کردن در تمام موارد شبهات موضوعیه که مستلزم عسر و حرج شدید و اختلال در نظام زندگی است مورد نظر شارع نمی باشد، چرا که برای اکثر مردم قابل تحمّل نبوده و سبب دین گریزی می شود.

* مراد از (لمنافاته للغرض ...) چیست؟

این است که احتیاط در تمام موارد شبهه نیز نقض غرض است. چرا؟ زیرا غرض شارع این است که

ص: ۱۳۹

بندگان او از نعمتهای حلال و طیب دنیا استفاده نمایند و نه خود را محروم سازند.

* پس مراد از (و التبعیض بحسب الموارد) چیست؟

این است که برای رهایی از این مشکل باید احتیاط را تبعیض و تقسیم نمود. چرا که احتیاط در تمام موارد شبهه نه تنها حسنی ندارد، بلکه مستلزم قبح هم می باشد و لذا جناب شیخ در مقام چنین تقسیمی چهار طریق را پیشنهاد فرموده است.

* مراد از (و استحباب الاحتیاط حتی یلزم الاختلال...) چیست؟

بیان طریقه اول است مبنی بر اینکه احتیاط تا آنجائی بجا و حسن است که مستلزم اختلال در نظام زندگی نشود و الّا بی جا و مشکل ساز است.

* اشکال طریقه مزبور چیست؟

دو اشکال در طریقه فوق وجود دارد:

۱- تعیین چنین حدّ و مرزی که تا کجا موجب اختلال است و تا چه مرحله ای نه بسیار سخت و دشوار است چرا که مفهوم اختلال نظام مبهم و قابل تفاسیر متفاوت است.

۲- نقض غرض است، چرا که غرض از خلقت بهره مندی و برخوردارى بندگان خدا از نعمتها است و حال آنکه احتیاط تا چنین مرحله ای مانع از چنین برخوردارى است.

* پس مراد از (فیحتاط فی المظنونات...) چیست؟

این است که اگر استحباب الاحتیاط حتی یلزم الاختلال مشکل، پس هرکجا که احتمال حرمت مظنون است به یک ظنّ غیر معتبر یعنی احتمال حرمت قوی و راجح است احتیاط حسن است.

بنابراین آنجا که احتمال حرمت و عدم حرمت مساوی است (یعنی شك) و آنجا که احتمال حرمت ضعیف و احتمال عدمش قوی تر است (یعنی وهم)، احتیاط حسنی ندارد.

* دلیل شیخنا بر طریق مزبور چیست؟

۱- احتیاط مطلقاً حسن دارد چه مظنونات، چه در مشکوکات و چه در موهومات.

۲- بلاشک اجرای احتیاط به طور مطلق، مستلزم اختلال در نظام است پس باید تقسیم شود.

۳- ترجیح مرجوع بر راجح عقلاً قبیح است، پس باید احتمال راجح را اخذ و احتیاط مساوی و مرجوح را رها نمود. پس باید احتمال راجح را اخذ کرده و احتمال مساوی و مرجوح را کنار گذاشت.

* مراد از (فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمه ...) چیست؟

این است که:

۱- احتیاط در امور و موضوعاتی که عند الشارع از اهمیت بسزائی برخوردار بوده و مسامحه در آنها

ص: ۱۴۰

جایز نیست مثل امور مربوط به جان های مردم و یا امور مربوط به اعراض و نوامیس آن هاست حسن و نیکوست فی المثل:

الف: شک داریم که آیا فلان شخص واجب القتل است یا نه؟

ب: شک داریم که آیا ازدواج و آمیزش با فلان زن جایز است یا نه بلکه این حسن احتیاط در مطلق اموری که مربوط به حقّ الناس است و شارع مقدّس نسبت به آنها عنایت ویژه دارد، وجود دارد.

۲- احتیاط در اموری که پای حقّ الناس در آنها در میان نیست مثل حقوق الهی محض که شارع مقدّس باب استغفار و آمرزش را در آنها باز گذاشته است، احتیاط حسنی ندارد مثل گوشت مشکوکی که در راه افتاده و مکلف آن را می خورد و حال آنکه در واقع نجس و یا حرام بوده است.

* دلیل شیخنا بر طریقه مزبور چیست؟

تأکیدات شدید است که در آیات و روایات بر حقوق مردم وارد شده است و از جمله این روایات، روایتی است از امام علیه السلام که در رابطه با امر نکاح فرموده اند:

لا تجامعوا علی النکاح بالشبهه ... الی ان قال- فانّ الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه.

* پس مراد از (و قد تعارض هذه بما دلّ علی عدم وجوب السؤال ...) چیست؟

این است که ما در مقابل روایت مزبور که دلالت دارد بر شبهات موضوعیه، روایاتی داریم که دلالت دارند بر عدم وجوب سؤال و تحقیق در این امور و عدم قبول سخن کسی که می گوید: این زنی را که شما برای خود عقد کرده ای بر شما حرام است. حال این گونه روایات معارض با احادیث احتیاط در امور مربوط به حقّ الناس اند و لذا طریقه مذکور قابل قبول نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض فوق چیست؟

این است که سیاق این روایات تسهیل و آسان گرفتن و عدم وجوب سؤال است و نه حرمت آن و این مسئله هیچ گونه تنافی با استحباب ندارد. چرا؟

زیرا سؤال مشقّت آور است و برای رفع این مشقّت و زحمت فرموده اند که سؤال نکنید.

* حاصل این پاسخ چیست؟

۱- اگر روایات احتیاط می گفت احتیاط واجب است، پس باید سؤال کرد تا احتیاط نمود و این روایات بگوید سؤال و احتیاط واجب نیست، تعارض حاصل می شود.

۲- اگر روایات احتیاط می گفت سؤال جایز و احتیاط حسن است و این روایات بگوید سؤال حرام است باز تعارض حاصل

می شود.

و لکن مطلب این گونه نیست، بلکه روایات احتیاط دلالت بر حسن و استحباب احتیاط می کنند و این

ص: ۱۴۱

روایت دلالت بر عدم وجوب سؤال. حال آیا عدم وجوب با استحباب تنافی دارد.

* مراد از (و یحتمل التبعض بین مورد الاماره علی الاباحه و مورد لا لوجد الا...) چیست؟

تقسیم احتیاط است بر حسب موارد شبهات موضوعیه بدین معنا که بگوئیم در موارد شبهه موضوعیه:

۱- گاهی اماره معتبره بر حلیت وجود دارد مثل قاعده (ید) و سوق المسلمین.

۲- و گاهی اماره معتبره ای بر حلیت وجود ندارد مثل مایعی خارجی که مردّد است بین خلّ و خمر و یا طهارت و نجاست.

حال نسبت به مواردی که اماره معتبره ای بر حلیت وجود ندارد و تنها می توان اصل اباحه را جاری کرد می گوئیم احتیاط حسن است.

و نسبت به مواردی که معنای شبهه تحیر است و اماره معتبره بر حلیت آن مورد، وجود دارد بگوئیم احتیاط حسنی ندارد، چرا که اماره معتبره بر اصول دیگر مثل احتیاط ورود دارد و موضوع تحیر را نابود می کند و دیگر جایی برای آن وجود ندارد.

و نسبت به مواردی که شبهه به معنای شک است و شاک وجود دارد. اگرچه اماره معتبره (و یا غیر علمیه ای) هم بر حلیت مورد وجود داشته باشد باز براءت جاری می کنیم، چرا که امارات و ادله غیر علمیه شک انسان را از بین نمی برد که در بند بعدی نیز به آن اشاره خواهد شد.

* چرا شیخ می فرماید در مواردی که اماره بر حلیت وجود دارد احتیاط حسنی ندارد؟

زیرا همان طور که با قیام اماره در احکام، شبهه ما رفع می شود، همین طور هم با قیام اماره در موضوعات نیز شبهه ما رفع می شود چون در هر دو صورت اماره نازل منزله علم است.

در نتیجه موضوع احتیاط از بین رفته و جایی برای احتیاط باقی نمی ماند تا حسن باشد به ویژه اگر شبهه به معنای تردّد در حکم باشد.

* مراد از عبارت (خصوصا اذا كان المراد من الشبهه ما يتحیر فی حکمه و لا بیان...) چیست؟

بیانی بر مطلب فوق بدین معنا که شبهه دارای دو معناست:

۱- گاهی به معنای تحیر و تردید است به طوری که فرد مردّد نمی داند چه بکند.

۲- و گاهی به معنای عدم العلم است یعنی فی المثل یقین و قطع به حرمت وجود ندارد.

حال اگر شبهه به معنای تحیر باشد با قیام اماره اطمینان حاصل شده و شبهه از میان می رود و لذا موضوعی برای احتیاط و یا به عبارت دیگر اصل باقی نمی ماند.

و اگر شبهه به معنای عدم العلم باشد با قیام اماره نیز عدم العلم به حال خود باقی است و احتیاط حسن است چرا که اماره علم آور نمی باشد.

ص: ۱۴۲

* پس مراد از (و هذا بخلاف اصالة الاباحه، فانها حكم في مورد الشبهه لا مزيله لها ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه اگر با قیام اصالة الاباحه هم شبهه زائل می شود پس چرا احتیاط در شبهه به معنای تحیر حسن نباشد؟ و لذا چون اصالة الاباحه در مورد شبهه جاری می شود نه اینکه از بین برنده آن باشد، می فرماید احتیاط حسنی ندارد.

* حاصل مطلب در (و لكن أدله الاحتیاط لا تنحصر فی ما ذکر ...) چیست؟

بیان اشکال در طریقه مزبور است مبنی بر اینکه اگر ادله حسن احتیاط منحصر بود به مواردی که لفظ شبهه در آنها آمده است تفصیل مذکور درست بود، ولی عقل حکم بالاستقلال دارد بر اینکه (الاحتیاط حسن مطلقا حتی فی اماره الحلیه).

* مراد از (فالاولی، الحکم بر جحان الاحتیاط فی کلّ موضع لا یلزم منه الحرام) چیست؟

این است که طریق اول از طرق مذکوره صحیح است. یعنی احتیاط تا مرحله عسر و حرج حسن است، لکن به مرحله اختلال نظام که رسید دیگر قبیح است.

* پس مراد از (و ما ذکر من انّ تحدید الاستحباب ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است مبنی بر اینکه مگر شما به طریق اول اشکال وارد نکردید و گفتید که تحدید به عسر و حرج و اختلال نظام نقض غرض است، حال چطور شد که دوباره طریق اول را برگزیدید؟

و لذا شیخ پاسخ می دهد که اگر احتیاط واجب بود آن اشکالات ما بر طریق اول وارد بود، لکن احتیاط مستحب است و مستحب تکلیفی سهل و آسان است هر که بخواهد بدان عمل می کند و هر که نخواهد مجبور نیست که به آن عمل نماید.

* خلاصه مطالب در این تنبیه چیست؟

۱- احتیاط در شبهات موضوعیه ای که همراه با اماره اند خوب نیست و لکن احتیاط در شبهات موضوعیه ای که مجرد از اماره اند احتیاط خوب است. چرا؟

زیرا با بودن امارات معتبره، ادله احتیاط استحبابی:

۱- یا مورداند، چرا که حسن الاحتیاط جایش تحیر است و با بودن اماره معتبره تحیری باقی نمی ماند.

۲- و یا محکوم اند، چرا که امارات معتبره (غیر علمیه) شک را از میان نبرده و احتیاط خوب است و لذا برای تشخیص این محدوده ها قائل به تبعیض و تقسیم می شویم.

۱- یحتمل التبعیض بحسب المراتب

٢- يحتمل التبعض بحسب الاحتمالات

٣- يحتمل التبعض بحسب المحتملات

٤- يحتمل التبعض بحسب الموارد.

و شيخ احتمال و تبعض اول را مى پذيرد.

ص: ١٤٣

متن:

الرابع:

إباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصه بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل و النقل، و قوله عليه السّلام في ذيل روايه مسعده بن صدقه: «و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنه» (١)، فإنّ ظاهره حصول الاستبانة و قيام البيّنه لا التحصيل، و قوله: «هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان» (٢).

لكن هذا و أشباهه - مثل قوله عليه السّلام في اللحم المشتري من السوق: «كل و لا تسأل» (٣)، و قوله عليه السّلام: «ليس عليكم المسأله، إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم» (٤)، و قوله عليه السّلام في حكاية المنقطعه التي تبين لها زوج: «لم سألت» (٥) - و ارده في موارد وجود الأماره الشرعيه على الحلّيه، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أن المسأله غير خلافية، مع كفايه الإطلاقات.

ترجمه:

تنبیه چهارم

اختصاص نداشتن اباحه به کسی که ناتوان از سؤال است

حلال بودن موضوعی که احتمال حرمت در آن داده می شود به فرد ناتوان از استعلام (و فحص) اختصاص ندارد، بلکه (اصل براءت و حلّیت) شامل توانای بر تحصيل علم هم می شود (و این اباحه و عدم وجوب فحص در شبهه و جوبیه) ۱- به دلیل عمومیت و اطلاق ادله عقلی و نقلی (اصاله البراءه مثل قبح عقاب بلا بیان و حدیث کلّ شیء لك حلال و ...) ۲- به دلیل این سخن امام علیه السّلام در ذیل روایت مسعده ابن صدقه که فرمودند:

تمام اشیاء محکوم به حلّیت اند تا زمانی که حلال نبودن آن به خودی خود برای تو روشن شود و یا بیّنه ای بر این عدم حلّیت اقامه گردد، پس ظاهر مطلب روشن شدن و اقامه بیّنه بطور خودبه خودی است

ص: ۱۴۴

- ۱- الوسائل ۱۲: ۶۰، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.
- ۲- الوسائل ۱۷: ۹۱، الباب ۶۱ من أبواب الأطحمه المباحه، الحدیث ۲.
- ۳- الاستبصار ۴: ۷۵، الباب ۴۸ من کتاب العتق، الحدیث الأوّل.
- ۴- الوسائل ۲: ۱۰۷۱، الباب ۵۰ من أبواب النجاسات، الحدیث ۳.
- ۵- الوسائل ۱۴: ۴۵۷، الباب ۱۰ من أبواب المتعه، الحدیث ۳ و ۴، مع تفاوت.

نه به سبب کسب و تحصیل (توسط شما)، ۳- و به دلیل این سخن امام علیه السلام که فرمودند:

آن (پنیر) برای تو حلال است تا دو شاهد بر (از میته بودن مایه آن) برای تو شهادت دهند. (و لذا مادامی که بینه و شاهد اقامه نگردیده پنیر مزبور محکوم به حرمت است).

لکن این دو حدیث (مذکور) و امثال آن (همچون فرموده امام علیه السلام راجع به گوشت خریداری شده از بازار که فرمود: بخور و سؤال نکن و این فرمایش امام علیه السلام که این ها برای شما مشکلی ندارد، چرا که یهود و نصاری خود را به مضیقه انداخته اند و این قول امام علیه السلام (که برای چه سؤال کردی) در حکایت آن زن (عقد شده به صیغه) موقت که بعد روشن می شود که دارای شوهر است، وارد شده اند جهت مواردی که (علاوه بر اصاله البراءه) اماره شرعیه بر حرمت آنها وجود دارد (مثل ید المسلم، سوق المسلمین و ظاهر حال مسلم).

پس (این احادیث) شامل ما نحن فیه (یعنی شبهات موضوعیه ای که اماره بر حرمت آن وجود ندارد و تنها می خواهیم اصاله البراءه در آن جاری کنیم) نمی شود، جز اینکه این مسئله اجماعی است (که شبهه موضوعیه فحص نمی خواهد) و اطلاقات و عمومات احادیث در این مسئله کافی است.

(تشریح المسائل)

* جهت یادآوری بفرمایید آیا جاهل به حکم معذور است یا نه؟

در مرحله اول خیر، بلکه موظف است به فحص پیرامون حکم مشتبه پردازد و علم به حکم و یا احکام حاصل نماید. بنابراین بدون فحص حق ندارد مشتبه الحکم به شبهه حکمیه را مرتکب شود. لکن در مرحله یأس بعد الفحص اگر دست یابی به دلیل معتبر بر حرمت می تواند خود را بر بریء الذمه کرده و اصاله البراءه را جاری نموده و مرتکب شود. حال چه این یأس بعد الفحص در اثر فقدان نص باشد یا تعارض نصین و یا اجمال نص.

* جاهل به موضوع چطور آیا معذور است یا نه؟

بله، معذور است و لو متمکن از سؤال و تحقیق نیز باشد. چرا که سؤال و تفحص در موضوع بر او واجب نیست. بنابراین فرد جاهل مجاز به ارتکاب امر مشتبه است تا اینکه در اثر تصادف یا تذکی برایش یقین به حرمت مورد مشتبه حاصل شود که در این صورت باید اجتناب کند.

* دلیل جناب شیخ بر مدّعی فوق چیست؟

۱- اقوال و ادله عقلیه و نقلیه عمومی:

مثل قبح عقاب بلاییان، که مفهومش عدم قبح عقاب در صورت بیان است پس تا روزگاری که بیانی نرسیده مکلف حق

ارتکاب دارد و مثل کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال، چه مکلف قادر بر

ص: ۱۴۵

استعلام باشد چه نباشد و مثل الاشیاء کلهها علی هذا حتی یستبین لک غیر هذا. او تقوم به البینه که علم به حرمت از روی تصادف و اقامه بینه است و نه سؤال و تفحص.

۲- اقوال و ادله خصوصی: مثل هو لک حلال حتی یجئک شاهدان، راجع به پنیر مشکوکی که منبع ساخت و تولید آن معلوم نبود و امام فرمودند برای تو حلال است تا اینکه بر حسب تصادف، دو فرد عادل بر حرمت آن شهادت دهند. و مثل کل و لا تسئل که امام راجع به گوشت خریداری شده از بازار فرمودند.

و مثل لیس علیکم المسأله، در پاسخ به کسی که پوست حیوانی را از بازار خریده بود و در آن تردید می کرد. و مثل لم سألت، در پاسخ به مردی که زن شوهردار را به خیال اینکه شوهر ندارد صیغه کرده بود و بعد از سؤال کردن فهمیده بود که زن شوهردار است.

* پس مراد شیخ از (وارده فی موارد وجود الاماره الشرعیه علی الحلیه) چیست؟

این است که در تمام موارد مذکور امارات معتبره بر حلیت داریم، فی المثل:

۱- در مثال اول، دوم و سوم قانون سوق المسلمین بر این حلیت دلالت دارد.

۲- در مثال چهارم، اصل عدم المانع را.

* پس مراد از (فلا یشمل ما نحن فیه الا ان المسأله ...) چیست؟

این است که روایات مزبور شامل مسئله مورد بحث ما یعنی موارد شبهه موضوعیه نمی شود بدین معنا که این روایات دلیل بر این نمی شود که در مواردی هم که شبهه موضوعیه است و اماره ای هم بر حلیت وجود ندارد مکلف حق دارد مرتکب شود، خیر اگر مرتکب شود معذور نیست و لذا باید سؤال کند، الا- اینکه در شبهات موضوعیه احتیاط بالاجماع واجب نیست و اطلاقاتی همچون کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال برای ما کافی است.

* به طور خلاصه بفرمائید در مطلب اول چه گذشت؟

مطلب اول که در رابطه با شبهات تحریمیّه بود:

۱- در سه مسئله اش یعنی فقدان نصّ، اجمال نصّ و تعارض نصّین میان اخباریها و اصولیها اختلاف بود.

الف: مشهور اصولیین اصاله البرائتی بودند.

ب: و مشهور اخباریین اصاله الاحتیاطی.

۲- و در مسئله چهارم یعنی شبهه موضوعیه اخباری و اصولی اصاله البرائتی بودند و کسی قائل به وجوب احتیاط نبود.

في دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام و فيه- أيضا- مسائل:

الاولى:

فيما اشتهب حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النصّ المعتبر

كما إذا ورد خير ضعيف أو فتوى جماعه بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤيه الهلال، و كالاستهلال في رمضان، و غير ذلك.

و المعروف من الأخباريين هنا موافقه المجتهدين في العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط، قال المحدث الحرّ العاملي- في باب القضاء من الوسائل:- إنه لا خلاف في نفى الوجوب عند الشك في الوجوب، إلّا إذا علمنا اشتغال الذمّه بعباده معينه و حصل الشك بين فردين، كالقصر و التمام و الظهر و الجمعة و جزاء واحد للصيد أو اثنين و نحو ذلك، فإنّه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معا، للنصّ، و تحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه، عملا بأحاديث الاحتياط(١)، انتهى موضع الحاجة.

و قال المحدث البحراني- في مقدّمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما:

أنّها عبارة عن نفى وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتّى يقوم دليل على الوجوب: و هذا القسم لا خلاف في صحّه الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إنّ الأصل الوجوب(٢).

و قال في محكّي كتابه- المسمّى بالدرر النجفيّه:- إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف و لا إشكال في انتفائه حتّى يظهر دليله، لاستلزام التكليف بدون الدليل الحرج و التكليف بما لا يطاق(٣)، انتهى.

ص: ١٤٧

١- الوسائل ١٨: ١٢٠-١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٢٨.

٢- الحدائق ١: ٤٣.

٣- انظر الدرر النجفيّه: ٢٥، و الحاكي هو الشيخ محمّد تقى في هدايه المسترشدين: ٤٤٤.

مطلب دوم: در دوران حکم عقل میان وجوب و غیر حرمت

اشاره

و در این شبهه (وجوبیه) نیز چهار مسئله وجود دارد.

مسئله اول: در امری است که حکم شرعی کلی آن به دلیل نبود نصّ معتبر (بر ما) مشتبه شده است

اشاره

و در صورتی که خبری ضعیف یا فتوای گروهی بر وجوب آن امر به (ما) برسد، مثل دعاء عند رؤیه الهلال و مثل استهلال در اول ماه رمضان و غیر آن. مشهور از اخباریین در این مسئله، توافق با حضرات اصولیین است در عمل به اصاله البراءه و عدم وجوب احتیاط.

۱- مرحوم شیخ حرّ عاملی در باب قضاء و شهادات کتاب وسائل می فرماید: در نفی وجوب احتیاط و اجرای اصل برائت عند الشک، اختلافی وجود ندارد مگر (در جائی که اجمالا بدانیم ذمه ما به عبادتی مشغول است (که عند الله معین است (و عندنا غیر معین) و شک میان دو فرد آن حاصل شده است مثل قصر و اتمام و ظهر و جمعه و جزاء واحد (برای دو نفر) که باهم شکار کرده اند) و یا دو جزاء (برای هریک بطور علی حده) و نحو ذلک. پس واجب است جمع میان دو عبادت (بدین معنا که احتیاط در اینجا واجب است فی المثل آن دو نفر هریک باید به طور علی حده کفاره بدهد) به خاطر حرام بودن ترک هر دو عبادت باهم و به خاطر وجود نصّ و به خاطر عمل به احادیث احتیاط). (نکته: مطالب مذکور به جز همان جمله اول محدث که مورد نظر شیخ بود، مربوط به شک در باب مکلف به است).

۲- و مرحوم محدث بحرانی در مقدمات کتاب حدائقش بعد از اینکه اصل برائت را به دو قسم تقسیم می کند (یکی در رابطه با شبهه تحریمیّه و دیگری مربوط به شبهه وجوبیه) می فرماید: یکی از این دو قسم از برائت، نفی و برداشتن وجوب فعل وجودی است (مثلا- اگر شک شود که دعاء عنه رؤیت الهلال واجب است یا نه، این وجوب را با برائت از میان برمی داریم) بدین معنا که اصل، عدم الوجوب است تا اینکه دلیل معتبر بر وجوب آن اقامه شود.

و (در صحت) این قسم (استدلال از اصاله البراءه در شبهه وجوبیه) اختلافی وجود ندارد چرا که احدی نگفته است که اصل (در اینجا) وجوب است. (البته قسم دیگر اصاله البراءه در شبهه تحریمیّه است که اخباریها در آنجا احتیاطی هستند).

و ایشان در کتاب دیگرشان که «درر النجفیه» نامیده می شود فرموده است: و اگر دلیل حکم مشکوکی (که شما دلیلی بر وجوب آن ندارید) فی الواقع وجوب بود، اختلافی در نفی این وجوب (و اجرای اصاله البراءه) وجود ندارد تا مادامی که دلیل

وجوبش پیدا شود، چرا که تکلیف بدون دلیل مستلزم حرج و تکلیف به ما لا یتطاق است می باشد.

ص: ۱۴۸

* مطلب دوم از مطالب سه گانه شبهات بدویّه مربوط به چه امری است؟

مربوط به شبهات وجوبیه حکمیّه یعنی دوران امر میان وجوب و غیر حرمت از احکام پنجگانه دیگر از قبیل استحباب، اباحه و کراهت می باشد که این مطالب نیز دارای چهار مسئله است.

* مسائل چهار گانه مطلب دوم در رابطه با شبهه وجوبیه حکمیّه چه مسائلی هستند؟

۱- شبهه وجوبیه حکمیّه و فقدان نصّ

۲- شبهه وجوبیه حکمیّه و اجمال نصّ

۳- شبهه وجوبیه حکمیّه و تعارض نصین

۴- شبهه وجوبیه موضوعیه

* مسئله اوّل پیرامون چه مسئله ای است؟

پیرامون شبهه وجوبیه است که منشأ آن شبهه فقدان نصّ باشد.

* مراد از (کما اذا ورد خبر ضعیف او فتوی جماعه ... الخ) چیست؟

این است که اگر در وجوب فعلی از افعال اختیاری ما و یا عنوانی از عناوین کلیه شک نمائیم مثل دعا عند رؤیه الهلال و استهلال در ماه رمضان و منشأ شک ما هم فقدان نصّ معتبر باشد، اتفاق نظر اصولی و اخباری بر اجرای اصالة البراءة و عدم وجوب احتیاط است و نه عمل به اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقها.

* در تبیین اخبار ضعیفه و فتوای برخی از فقهاء در ما نحن فیه مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- روایتی ضعیف و غیر معتبر بر ما وارد شده است مبنی بر اینکه: در اوّل هر ماه در هنگام دیدن هلال ماه بر شما واجب است که دعا کنید و لذا ما شک می کنیم که آیا واقعا عند الاسلام دعا عند رؤیت الهلال واجب است یا نه.

۲- برخی از فقهاء فتوی داده اند که استهلال در ماه رمضان واجب است بدین معنا که شب اوّل ماه رمضان هر کسی باید اقدام به رؤیت هلال کند، در نتیجه برای ما شک حاصل می شود که آیا استهلال در ماه رمضان شرعا واجب است یا نه؟

* دلیل شیخ بر اصالة البراءة در شبهه وجوبیه چیست؟

همان ادله اربعه بر اصالة البراءه در شبهه تحريميه است كه شواهدى را نيز از مشاهير اخباريين در اين زمينه آورده است.

* اولين شاهد شيخ بر اصالة البراءه در شبهه وجوبيه چيست؟

بيان شيخ حر عاملى است در وسائل الشيعه، مبحث قضا و شهادات است مبني بر اينكه در موارد احتمال وجوب:

ص: ۱۴۹

۱- گاهی شبهه بدویه است بدین معنا که شک ما در اصل وجوب است در چنین مواردی لا خلاف فی نفی الوجوب و یا به عبارت دیگر جریان اصاله عدم الوجوب.

۲- و گاهی شبهه مقرون به علم اجمالی است بدین معنا که قطع داریم به اینکه خطابی از شارع رسیده و برای ما اشتغال ذمه درست کرده نسبت به یک عبادت معینه ای و لکن ما در متعلق (و یا افراد) تکلیف و یا مکلف به شک داریم.

حال شک در متعلق تکلیف و یا مکلف به خود بر دو قسم است:

۱- آنجا که دوران امر میان دو امر متباین است یعنی اگرچه علم به خطاب کلی (صلّ) داریم و می دانیم که برعهده ماست، لکن نمی دانیم به قصر تعلق گرفته یا اتمام به ظهر تعلق گرفته یا جمعه؟

۲- آنجا که دوران امر میان اقل و اکثر است که در هر حال اقل قدر متیقن است لکن اقل و اکثر خود بر دو نوع است: الف: اقل و اکثر استقلالی؛ ب- اقل و اکثر ارتباطی.

* منظور از اقل و اکثر ارتباطی چیست؟

این است که اگر در واقع، اکثر متعلق تکلیف باشد انجام دادن اقل لغو و فاسد است و به درد نمی خورد فی المثل اقل در شبهه وجوب طاعت محسوب نمی شود و در شبهه تحریمیه معصیت به حساب نمی آید.

مثال: گاهی مکلف، به یک تکلیف وجوب مثلاً نماز علم دارد، لکن شک می کند که متعلق این تکلیف نماز با سوره است (یعنی اکثر) و یا نماز بی سوره است (یعنی اقل) پس در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلق آن مردّد است میان اقل و اکثر.

* در اقل و اکثر ارتباطی تکلیف چیست؟

۱- جناب شیخ قائل به جریان براءت عقلی و نقلی در مورد تکلیف به اکثر یعنی نماز با سوره و جزئیت سوره برای نماز است.

۲- برخی از متأخرین و گروهی از قدما قائل به عدم جریان براءت بطور مطلق نه عقلی و نه نقلی بوده و بلکه قائل به احتیاط شده و اکثر را می آورند.

* نظر جناب شیخ حرّ در این مسئله چیست؟

قائل به احتیاط در موارد علم اجمالی است لکن:

۱- در دوران میان متباینین به جمع هر دو.

۲- و در اقل و اکثر به اتیان و انجام اکثر است.

* دلیل جناب حرّ بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی چیست؟

این است که در این مسئله چهار حالت و یا صورت بیشتر متصور نیست:

ص: ۱۵۰

۱- احتیاط و یا موافقت قطعی در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را اتیان کنیم.

۲- احتیاط و یا مخالفت عملیه قطعی در موارد علم اجمالی بدین معنا که هر دو طرف شبهه را ترک نماییم.

۳- موافقت و مخالفت احتمالی بدین معنا که از روی تخییر یک طرف را حتما اتیان کنیم.

۴- التزام به یکی از آن دو طرف تعینا و نه از روی اختیار.

* کدامیک از احتمالات فوق باطل و کدامیک صحیح است؟

احتمال دوم، سوم و چهارم باطل و احتمال اول درست و صحیح است.

* چرا احتمال دوم باطل است؟

اولا: علم اجمالی مثل علم تفصیلی منجز واقع است و مخالفت قطعی آن جایز نیست.

ثانیا: در اینجا نص وجود دارد و با وجود نص مخالفت جایز نیست.

* چرا احتمال سوم باطل است؟

زیرا مخالف اخبار احتیاط است چون در اخبار احتیاط بحث از وجوب احتیاط است و اینجا سخن از تخییر.

* چرا احتمال چهارم باطل است؟

زیرا ترجیح بلامرجح است و دلیل شرعی بر چنین ترجیحی وجود ندارد. در نتیجه: احتمال اول که همان وجوب احتیاط است تعیین یافته و مطلوب ما حاصل شده است.

* دومین شاهد شیخ اعظم بر وجود اخبار ضعیفه چیست و بر چه امری دلالت دارد؟

بیان مرحوم محدث بحرانی صاحب حدائق است در مقدمه کتاب حدائق مبنی بر اینکه: اصل براءت بر دو نوع است: ۱- براءت ذمه از وجوب؛ ۲- براءت ذمه از حرمت.

* منظور صاحب حدائق از براءت ذمه از وجوب چیست؟

نفی یک فعل وجودی است که همان وجوب و اتیان العمل باشد الا بالدلیل.

* منظور ایشان از براءت ذمه از حرمت چیست؟

نفی یک امر عدمی است که همان حرمت و ترک است.

* مراد محدث از این تقسیم چیست؟

این است که:

۱- اگر شک نمودیم که آیا وجود فلان فعل واجب است یا نه اصل برائت جاری می کنیم.

۲- و اگر شک نمودیم که آیا عدم فلان فعل واجب است و وجودش حرام یا نه؟ اصل برائت از وجوب عدم و یا حرمت فعل جاری می کنیم، مگر اینکه دلیلی بر یک طرف آورده شود.

ص: ۱۵۱

* نتیجه گیری محدث از بیان خودش چیست؟

این است که:

قسم اول که جریان براءت در شبهات وجوبیه است مورد پذیرش بوده و محل اختلاف نیست.

قسم دوم که جریان براءت از وجوب عدم یا حرمت فعل است محل اختلاف و نزاع است.

* سومین شاهد شیخ چیست؟

نقل بیان دیگری است از همین محدث بحرانی در درر النجفیه مبنی بر اینکه:

۱- اگر حکمی که مشکوک است وجوب باشد و لکن دلیلی بر اثبات آن قائم نشده باشد، بلاشک اصل براءت جاری کرده و حکم به عدم وجوب آن می کنیم تا زمانی که دلیل بر وجوب آن اقامه شود.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب فوق چیست؟

این است که:

۱- تکلیف بلا بیان تکلیف بما لا یطاق است و قصد امتثال ممکن نیست.

۲- تکلیف ما لا یطاق قییح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

ص: ۱۵۲

متن:

لكنه قدس سره في مسأله وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

إن منه ما يكون واجبا، و منه ما يكون مستحبا:

فالأول: كما إذا تردد المكلف في الحكم، إما لتعارض الأدلة، أو لتشابهها و عدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكليه بناء على نفى البراهه الأصلية، أو لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومه الحكم، أو نحو ذلك.

و الثاني: كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا إلى بعض الأسباب المجوزه، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحه شىء و حليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الأسباب أنه ممّا حرّمه الشارع و إن لم يعلم به المكلف.

و منه جوائز الجائر، و نكاح امرأه بلغك أنها ارتضعت معك الرضاع المحرم إلّا أنه لم يثبت ذلك شرعا، و منه أيضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه. اما إذا لم يحصل ما يوجب الشك و الرّيبه، فإنّه يعمل على ما ظهر له من الأدله و إن احتمل النقيض باعتبار الواقع، و لا يستحب له الاحتياط هنا، بل ربّما كان مرجوحا، لاستفاضه الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين.

ثم ذكر الأمثله للأقسام الثلاثه لوجوب الاحتياط، أعنى اشتباه الدليل و تردده بين الوجوب و الاستحباب، و تعارض الدليلين، و عدم النص، قال: و من هذا القسم: ما لم يرد فيه نص من الأحكام التي لا يعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراهه الأصلية، فإن الحكم فيه ما ذكر، كما سلف، انتهى.

ترجمه:

شبهه وجوبيه و قول محدث برای در وجوب احتياط

اشاره

ولى جناب محدث بحرانی رحمه الله در مسأله وجوب احتياط پس از قطع به رجحان و خوبی احتياط فرموده است: در برخی از موارد احتياط واجب است و در برخی موارد مستحب.

الأول: (آنجایی که احتياط واجب است) مثل هنگامی که مکلف در حکم مردّد است (و آن را نمی داند).

۱- یا به خاطر تعارض ادله؛

۲- یا به خاطر تشابه ادله و عدم وضوح (یعنی اجمال آن)؛

۳- و یا به خاطر عدم دلیل است به طور کلی بنا بر نفی (جریان) براءت اصلیه (در این گونه شبهات)؛

۴- و یا به خاطر بودن یک فرد و مصداق در تحت برخی از عمومات و کلیات است (مثلاً حکم کلی این

ص: ۱۵۳

است که الغنی حرام، حال ما مردّد هستیم که صوت مطرب مصداق غنا هست یا نه که این مربوط به شبهات تحریمیّه است) و (یا حکم کلی این است که به الخمر حرام، ما مردّدیم که خمر بی خاصیت مصداق این خمر هست یا نه.

الثانی (آنجایی که احتیاط مستحب است) مثل آنجایی که شک حاصل شود به احتمال وجود نقیض (یعنی هم احتمال وجوب بدهیم نسبت به یک امر، هم احتمال حرمت) برای آن چیزی که دلیل شرعی بر آن اقامه شده و احتمال که مستند است به برخی از اسباب عقلائیّه، همان طور که مقتضای دلیل شرعی بر اباحه شیء و حلیت آن است (مثلا دلیل شرعی گفته تن حلال است) و لکن به خاطر برخی از اسباب مجوّزه (همچون خبر غیر معتبر) احتمال نزدیک داده می شود که این از آن اموری است که شارع حرامش کرده است.

و از جمله ای (اسباب عقلائیّه) جوائز (سلطان) ستمگر (که علی الظاهر مالش از طریق چپاول است) و نکاح زنی که به تو خبر می رسد که با تو شیر خورده لکن شرعا ثابت نشده است.

و از جمله (اسباب عقلائیّه در جاهائی که احتیاط مستحب است) دلیل (وارد ای است) که از نظر فقیه مرجوح و غیر جالب است.

لکن اگر احتمالی که موجب شک و ریبه است حاصل نشد، به آنچه از ادله روشن می شود عمل می گردد و چنانچه احتمال نقیض هم در واقع داده شود، احتیاط در آن مستحب نیست، بلکه شاید مرجوح هم باشد و (این) به دلیل اخبار مستفیضه است که نفی کننده سؤال است هنگام خرید در بازار مسلمین.

و سپس برای اقسام ثلاثه وجوب احتیاط مثال های ذکر نموده یعنی:

۱- اشتباه دلیل یا اجمال نصّ که امر مردّد است میان وجوب و استحباب (یعنی امر شده به یک عملی لکن ما نمی دانیم که این امر برای وجوب است یا برای استحباب که (امثله آن در شرح آمده است).

۲- تعارض نصین

۳- عدم و یا فقدان نصّ

۴- برای مورد چهارم و پنجم مثال نیاورده که در شرح به این مطلب پرداخته شده است.

سپس فرمود: و از جمله (مواردی که) در این قسم (که احتیاط واجب است) موردی است که نصّی از احکام در آن وارد نشده (چه حرمت چه وجوب) یعنی احکامی که عند من لم یعمد علی البراءه الاصلیه عام البلوی نیستند (و آنان که براءت اصلیه را دارای ارزش می دانند، احتیاط را واجب نمی دانند).

* خلاصه و رئوس مطالب مورد بحث ما در شکوک چیست؟

۲۴ شک است که ۱۲ تا آن شک در تکلیف و ۱۲ تا آن شک در مکلف به است از ۱۲ تا شک در تکلیف:

۱-۴ تا شبهه تحریمیه است که منشأ آن یا فقدان نصّ یا تعارض نصین یا اجمال نصّ و یا شبهه موضوعیه است.

۲-۴ تا شبهه وجوبیه است.

۳- و ۴ تا دوران بین المحذورین است.

قسمت اول یعنی شبهه تحریمیه و چهار مسئله آن مورد بحث قرار گرفت که حضرات اصولیین در هر چهار مسئله برائتی و اخباریها در مسئله اول، دوم و سوم (یعنی شبهات حکمیّه) احتیاطی و در مسئله چهارم (یعنی شبهات موضوعیّه) برائتی بودند.

و اینک در این مطلب قسمت دوم یعنی شبهه وجوبیه و چهار مسئله مربوط به آن بررسی می شود.

* خلاصه مطلب در مسئله اول شبهه وجوبیه چیست؟

۱- این است که اگر ما در یک موردی به خاطر فقدان نصّ و ورود اخبار ضعیفه احتمال وجوب دادیم چه کنیم که حاصل پاسخ از جانب اخباری و اصولی جریان اصل برائت است.

۲- سپس شیخ اقدام به نقل عبارتی از اخباری می کند مبنی بر اینکه در شبهات وجوبیه برائتی هستند لکن دوباره به نقل عبارتی از آنها می پردازد که ثابت می کند آنها حتی در شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاطاند، همان طور که در شبهه تحریمیه احتیاط را واجب می دانستند و در اینجا امثله ای ذکر می شود.

۳- سپس به ذکر موارد استحباب می پردازد بدین معنا که:

الف) گاهی اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم حرمت و یا اماره و دلیل معتبره داریم بر عدم وجوب که با بودن دلیل و اماره معتبره دیگر نوبت به اجرای اصل نمی رسد.

ب) و گاهی در برابر دلیل و اماره معتبره یک دلیل و اماره غیر معتبره قرار گرفته و با آن تعارض می کند فی المثل برخلاف آنچه ادله معتبره گفته اند می گوید: فلان شیء حلال است یا حرام.

در اینجا احتیاط واجب نیست چرا که دلیل معتبر وجود دارد، لکن به خاطر وجود دلیل غیر معتبر چنانچه احتیاط بشود بی مورد نبوده و مستحب است.

۴- و در شبهات موضوعیّه ای که اماره بر حلیّت آن وجود دارد وجوب احتیاط بی معناست و لکن در شبهات موضوعیّه ای که اماره وجود ندارد بد نبوده و مستحب است و نه واجب بالاجماع.

ص: ۱۵۵

حاصل مطلب اینکه: حضرات اخباری همان طور که در شبهه تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط بودند، در برخی از شبهات وجوبیه هم قائل به وجوب احتیاط بوده اند لکن مشهور میان اصولیین و اخباریین اتفاق بر عدم وجوب احتیاط است.

* مراد شیخ از (و لکنّه رحمه الله فی مسأله وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

این است که اگرچه مشهور نظر اخباریها در شبهه وجوبیه، اصل برائت است لکن از عبارات برخی بزرگان آنها استفاده می شود که این حضرات حتی در شبهه وجوبیه هم قائل به احتیاطاند و به عنوان شاهد دو عبارت از آنها را نقل می نماید.

* مراد از (انّ منه ما یکون واجبا و منه ما یکون مستحبا) چیست؟

این است که جناب بحرانی پس از اعتراف به حسن احتیاط در تمام موارد شبهه فرموده: احتیاط بر دو قسم است: احتیاط واجب؛ احتیاط مستحب.

* حاصل مطلب در (فالاوّل ... الخ) چیست؟

تبیین موارد است که به نظر محدث بحرانی احتیاط در آنها واجب است:

۱- تمام موارد شبهات حکمیّه چه وجوبیه باشد و چه تحریمیّه که منشأ شبهه در آنها:

(الف) فقدان نصّ باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال و یا شرب تن و ...

(ب) اجمال نصّ باشد مثل امر مردّد میان وجوب و استحباب و نهی مردّد میان حرمت و کراهت.

(ج) تعارض نصین باشد مثل اینکه احد الدلیلین دلالت کند بر حرمت و دیگری بر کراهت.

۲- و موارد شبهات مردّد مثل اینکه نمی دانیم آیا غناء در مراثنی نیز داخل در غناء حرام است یا نه و مثل خمر بی خاصیت که شک داریم و نمی دانیم که مصداق الخمر و حرام می شود یا نه.

۳- و نحو ذلک مثل مواد علم اجمالی که احتیاط در آنها واجب است مطلقا چه در موضوعات و چه در احکام، البته احتیاط مطلقا در موارد شبهات حکمیّه واجب است بنا بر اینکه منکر و نافی اصالت البراءه اصلیه شویم.

* حاصل مطلب در عبارت (و الثانی کما اذا حصل الشک ...) چیست؟

تبیین مواردی است که به نظر ایشان احتیاط در آنها مستحب است:

۱- تمام موارد شبهات موضوعیه، چه وجوبیه باشند و چه تحریمیّه مثل جائزه ای که سلطان ظالم به طرف می دهد و از یک طرف احتمال داده می شود که غصبی و یا از مال حرام باشد و از طرف دیگر (ید) در اینجا اماره ملکیت است. در اینجا تا زمانی که حرمت چنین مالی شرعا ثابت نشود شخص حق ارتکاب دارد و می تواند از آن استفاده کند هرچند احتیاط خوب و

مستحب است.

ص: ۱۵۶

۲- زنی که با او ازدواج کرده و یا قصد ازدواج با او را دارید لکن فرد غیر معتبری به شما خبر می دهد که او خواهر رضاعی شماست و لذا احتمال می دهید که شاید خواهر رضاعی شما باشد.

در اینجا تا دلیل معتبر و بیّنه بر این مطلب اقامه نشود، می توانید اصل عدم یعنی عدم تحقق مانع برای نکاح جاری کرده و حکم به حلّیت این نکاح کنید.

نکته اینکه مثال های مزبور مربوط به شبهه موضوعیه تحریمیّه است و نه وجوبیه آن هم شبهات تحریمیّه ای که با قطع نظر از اصل براءت، اماره بر حلّیت آن وجود دارد که در اینجا می گوید بد نیست و مستحب است که احتیاط شود.

* پس مراد از (و منه ایضا الدلیل المرجوح عند الفقیه ...) چیست؟

این است که اگر دلیل معتبری بر اباحه مطلبی دلالت کند و خبر ضعیفی بر حرمت آن باز هم احتیاط مستحب است و نه واجب، چرا که دلیل معتبر بر اباحه وجود دارد.

* پس مراد از (هذا کله ...) چیست؟

این است که تمام این موارد مربوط به مواردی است خبری احتمال حرمت بیاورد مثل شبهه غصبت و محرمیت.

* مراد از (اما اذا لم يحصل ما یوجب الشک و الرّیبه ... الخ) چیست؟

این است که اگر احتمالی عقلائی نباشد که موجب شک و تردید مکلف شود، به همان ظواهر ادله و امارات عمل می شود و اگر چنین احتمالی بر حرمت باشد ولی ضعیف باشد، نباید بدان اعتماد نمود و نه تنها در اینجا احتیاط مستحب نیست شاید مرجوح و ناپسند هم باشد.

* دلیل جناب بحرانی بر مطلب اخیر چیست؟

روایاتی است که نهی از سؤال کرده که می فرمود: کل و لا تسئل و یا لم سألت.

* حاصل مطلب در (و من هذا القسم ما لم یرد فیه نصّ ... الخ) چیست؟

این است که اگر در مواردی نصّی وارد نشده باشد و مسئله عام البلوی نباشد از همین موارد وجوب احتیاط است لکن در مواردی که نصّ وارد نشده و مورد عام البلوی است احتیاج واجب نیست البته بنا بر اینکه ما براءت اصلیه را جاری ندانیم و گرنه نوبت به احتیاط نمی رسد.

متن:

و مَن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدث الأسترابادي، حيث حكى عنه في الفوائد المدنيه، أنه قال:

إن التمسك بالبراءه الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الدين، و أما بعد تواتر الأخبار بأن كل واقعه محتاج إليها فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى، فلا يجوز قطعاً، و كيف يجوز؟

و قد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف في ما لم يعلم حكمها، معللين:

بأنه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعه عن حكم قطعي وارد من الله تعالى، و بأن من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون.

ثم أقول: هذا المقام مما زلت فيه أقوام من فحول العلماء، فحري بنا أن نحقق المقام و نوضحه بتوفيق الملك العلام و دلالة أهل الذكر عليهم السلام، فنقول: التمسك بالبراءه الأصلية إنما يتم عند الأشاعره المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، و كذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام، و هو الحقّ عندى.

ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده، إلا على مذهب من جوز من العامه خلو الواقعه عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال: بقى هنا أصل آخر، و هو أن يكون الخطاب الذى ورد من الله تعالى موافقا للبراءه الأصلية. لأننا نقول: هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب، لأنّ خطابه تعالى تابع للحكم و المصالح، و مقتضيات الحكم و المصالح مختلفه.

إلى أن قال: هذا الكلام مما لا يرتاب فى قبحه، نظير أن يقال: الأصل فى الأجسام تساوى نسبه طبائعها إلى جهه السفلى و العلوى، و من المعلوم بطلان هذا المقال.

ترجمه:

محدث استرآبادى و وجوب احتياط در شبهه وجوبه

اشاره

و از جمله كسانى كه از (عبارات) او وجوب احتياط در ما نحن فيه (شبهه وجوبه فقدان نص) ظاهر مى شود محدث استرآبادى است از آن جهت كه حكايه شده از ايشان مطلبى در فوائد المدنيه كه مى فرمايد: استفاده نمودن از براءت اصلية قبل از اكمال دين جايز است لکن پس از (رسیدن) اخبار متواتره به اينكه تمام وقايعى كه الى يوم القيامه نیازمند به اويند در مورد آنها خطاب قطعى از جانب خداى

تعالی وارد شده است، پس (بعد از اكمال دین) قطعا (استفاده از براءت اصلیه) جایز نیست.

چگونه (می شود براءت اصلیه جاری کرد) درحالی که وجوب توقّف در مورد چیزی که حکمش معلوم نیست، متواترا از ائمه علیهم السّلام رسیده است و علّت آورده اند به اینکه بعد از کامل شدن شریعت هیچ واقعه ای از حکم قطعی رسیده از جانب خدای تعالی خالی نیست و کسی که حکم کند به غیر آنچه خدای تعالی حکم کرده، کافی است.

سپس می گویم: (استرآبادی)

این مقام (و مسئله که ما در هنگام شك احتیاط کنیم یا براءت جاری کنیم) از جمله مسائلی است که قدمهای اقوامی از فحول علماء در آن لغزیده است.

پس جای دارد که ما در این مقام تحقیق کنیم و آن را با توفیق ملک علام و راهنمایی ائمه علیهم السّلام توضیح دهیم.

پس می گویم: استفاده از براءت اصلیه امکان دارد:

۱- عند الأشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی افعال اند.

۲- و نزد کسانی که (اگرچه) قائل به حسن و قبح ذاتی (افعال) اند و لکن قائل به وجوب و حرمت ذاتیه (یعنی ملازمه میان حکم عقل و شرع) نیستند، چنانکه از کلام ائمه علیهم السّلام هم همین عدم ملازمه استفاده می شود و حق از نظر من همین است.

سپس می فرماید:

بنابراین دو مذهب (اشاعره و اخباری) استفاده از براءت اصلیه قبل از اكمال دین ممکن بود و نه بعد از آن، مگر بنا بر مذهب کسانی از عامّه که خالی بودن وقایع را از حکم خدا جایز می دانند.

اعتراض نشود (که آقای استرآبادی) اصل دیگری در اینجا باقی مانده و آن عبارت است از اینکه حکم وارده (از جانب شارع) در واقع موافق با جریان براءت اصلیه است. زیرا که ما خواهیم گفت:

این سخن (شما) از جمله سخنانی است که هیچ عاملی به آن راضی نیست، زیرا حکم خدای تعالی تابع مصالح و حکم است و مقتضیات مصالح و حکم مختلف است (یعنی یک وقت مطابق با قبل است و یک وقت مخالف با قبل) تا آنجا که می گوید:

این کلام (اخیر) از جمله حرفهایی است که تردیدی در قبح آن نیست و مثل این است که کسی بگوید:

قاعده کلی در هر جسمی، مساوی بودن بالا و پائین رفتن از نظر طبیعتش است که بطلان این مطلب از جانب علوم معلوم است.

* مبنای اشاعره پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی ندارد یعنی هیچ فعلی ذاتا و با قطع نظر از بیان شارع حسنی ندارد و یا اینکه ذاتا قبحی ندارد بلکه هر چیزی را که شارع تحسین کرد حسن است و هر چه را که تقبیح نمود قبیح است به عبارت دیگر:

كَلَّمَا حَسَّنَهُ الشَّارِعَ وَ أَمْرٌ بِهِ فَهُوَ حَسَنٌ وَ كَلَّمَا قَبَّحَهُ الشَّارِعَ وَ نَهْيٌ عَنْهُ فَهُوَ قَبِيحٌ فِي الْمَثَلِ:

ظلم ذاتا قبیح نیست لکن چون شارع آن را ناپسند شمرده، ناپسند و قبح است.

عدل ذاتا حسن نیست لکن از آنجا که شارع آن را تحسین نموده حسن است.

پس زمام حسن و قبح افعال و امور در ید شارع است.

* مبنای اخباریین شیعه پیرامون حسن و قبح عقلی و ملازمه حکم عقل با حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال حسن و قبح ذاتی دارند و لکن ملازمه ای میان حکم عقل و حکم شرع وجود ندارد. به عبارت دیگر اینجا می گویند:

ممکن است چیزی ذاتا قباح داشته باشد و لکن این امکان وجود دارد که شارع به این قبح اعتنائی نداشته باشد و انجام آن را نیز واجب دانسته باشد.

و یا اینکه چیزی ذاتا حسن و پسندیده باشد و لکن شارع آن را حرام کرده باشد چرا؟

زیرا که احکام خدا تابع مصالح و مفسد ذاتیه نیست، بلکه تابع مشیت اوست به عبارت دیگر می گویند: این گونه نیست که اگر عقل ما فعلی را حسن دانست مستلزم این باشد که شارع هم آن را واجب کرده، بدان امر کند.

* مبنای شیعه و معتزله پیرامون حسن و قبح ذاتی و ملازمه حکم عقل و حکم شرع چیست؟

این است که اشیاء و افعال ذاتا دارای حسن و قبح اند و میان حکم شرع و حکم عقل ملازمه برقرار است.

* برائت اصلیه و اصل برائت از وجوب و حرمت از نظر قدماء حجت است یا نه؟

از آنجا که اصل برائت را از امارات ظنیه می دانستند و به حکم عقل و به مناط ظنّ به واقع آن را حجت می دانستند و لذا قبل از آمدن شریعت عقل حکم می نمود به اینکه در فلان امر آزادی و الاصل فی الاشیاء الاباحه.

حال پس از آمدن شریعت اگر شك کنیم که آیا فلان عمل که قبل از آمدن شریعت مباح بود همچنان مباح است و فعل و

ترک آن مساوی است و یا تحریم شده یا واجب؟

ص: ۱۶۰

در پاسخ به این شبهه عقل می گوید قبل از آمدن شریعت آزاد بودی اکنون هم ان شاء الله آزادی.

* آیا اصل براءت از نظر متأخرین نیز حجت است یا نه؟

تعبدا حجت است و عقل حکم می کند به اینکه:

بعد الفحص و الیأس آزادی چرا که عقاب بلا بیان قبیح است و لذا اصل براءت جاری کن و آن فعل مشکوک الحکم را انجام بده و کاری به حالت سابقه نداشته باش.

* سخنان محدث استرآبادی بر مبنای قدما و یا متأخرین؟

بر مبنای قدما می باشد.

* حاصل سخنان استرآبادی در اینجا چیست؟

این است که استفاده از براءت اصلیه قبل از اكمال دین متصوّر بود لکن پس از اكمال شریعت چنین استفاده ای بی معناست.

* با توجه به مقدمه مزبور به نظر استرآبادی کدامیک از دیدگاههای فوق می توانند از براءت اصلیه استفاده کنند؟

اشاعره و اخباریین می توانند در مقام احتمال و جوب یا حرمت از براءت اصلیه استفاده کنند و نفی و جوب یا حرمت کنند و لکن معتزله و امامیه نمی توانند از این اصل استفاده کنند.

* دلیل اشاعره بر استفاده از براءت اصلیه چیست؟

اگر در حلیت و حرمت شرب تنن شک کردیم می گوئیم:

اولا: شرب تنن قبل از شریعت حلال بود.

ثانیا: از جانب شارع نیز بیانی بر منع نرسیده.

ثالثا: ذاتا هم که اشیاء قبیحی ندارند. استصحاب می کنیم عدم حرمت را و می گوئیم الآن هم حلال است و ارتکاب آن مشکل ندارد.

* دلیل اخباریها بر استفاده از براءت اصلیه چیست؟

این است که فی المثل اگر از آنها پرسیم تنن حلال است یا حرام می گویند:

۱- نمی دانیم تنن ذاتا قبیح است، بلکه احتمال می دهیم که چنین باشد چون محل بحث ما مشکوکات است.

۲- سلّما که قبحی هم داشته باشد معلوم نیست که عند الشارح هم مؤثر باشد.

پس: برای ما ظنّ حاصل می شود به اینکه حرمتی برای تن وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۶۱

۱- در شرب تنن احتمال قبیح ذاتی می دهیم.

۲- قبیح ذاتی مستلزم حرمت شرعی نیست.

۳- بیانی هم که در حرمت تنن از شارع نرسیده.

۴- قبل از اكمال دین هم که شرب تنن حلال بود.

در نتیجه برائت حاصل شده می گوئیم همان طور که قبلا حلال بود اکنون هم حلال است.

و یا فی المثل اگر شك کند که دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ می گوید:

احتمال داده می شود که دعاء دارای حسن ذاتی باشد.

سَلْمَنَا که حسن ذاتی داشته باشد از کجا که چنین حسنی عند الشارع مؤثر باشد.

فیظنّ به اینکه دعاء عند رؤیت الهلال لیس بواجب، فالاصل، البراءة الأصلية.

* چرا به نظر استرآبادی امامیه و معتزله نمی توان در هنگام شك از برائت اصلیه استفاده کنند؟

زیرا هم حسن و قبیح ذاتی را قبول دارند هم ملازمه میان حسن و قبیح عقلی و حکم شرعی را.

فی المثل اگر شك پیدا کنند که شرب تنن حلال است یا حرام؟ می گوید:

احتمال می دهیم که شرب تنن قبیح ذاتی داشته باشد

میان قبیح ذاتی (حکم عقل) با حکم شرع ملازمه وجود دارد.

پس: همان طور که شرب تنن عقلا قبیح است شرعا هم قبیح است و در نتیجه حرام.

و یا فی المثل اگر شك کند که دعاء عند رؤیت الهلال عند الشارع واجب است یا نه؟ می گوید:

درست است که از جانب شارع وجوبی نرسیده لکن:

- احتمال داده می شود که دعاء عند رؤیت الهلال مصلحت ذاتیه داشته باشد.

- آنچه عقلا مصلحت ذاتیه دارد شرعا هم دارای مصلحت ذاتیه است.

پس: دعا عند رؤیه الهلال دارای مصلحت ذاتیه است عند الشارع.

به عبارت دیگر: هر کجا عقلا احتمال مصلحت یا مفسده در فعلی برود براساس قانون ملازمه شرعا هم احتمال وجوب و حرمت می رود. در نتیجه هرگز ظنّ به براءت سابقه پیدا نمی شود و با این شرایط ظنّ به نفی تکلیف واقعیّه پیدا نمی شود.

* خلاصه مطلب و مراد جناب استرآبادی چیست؟

این است که اخباریین و اشاعره که قادر بر تمسّک به براءت اصلیه بودند مربوط به قبل از اکمال دین بود، لکن پس از اکمال دین قادر بر چنین استفاده ای نیستند، چرا که عدم الوجدان دلیل بر عدم الوجود نمی باشد.

ص: ۱۶۲

بنابراین اگر کسی فی المثل شک کند که شرب تنن حلال است یا حرام و یا دعاء عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ یجب الاحتیاط.

* مراد از عبارت (لا یقال: بقی هنا اصل آخر و هو ...) چیست؟

اشکالی است بر جناب محدّث مبنی بر اینکه:

ما نیز قبول داریم که پس از اكمال دین همه وقایع تبیین شده است و لکن اصل دیگری داریم به نام اصاله الموافقه یعنی اصل این است که خطاب وارده از شارع در فلان واقعه موافق و مطابق با همان اصل برائت است و لذا پس از اكمال دین هم می توان از برائت اصلیه استفاده نمود.

* پاسخ جناب محدّث به اشکال مزبور چیست؟

می فرماید: این سخن و اشکال شایسته هیچ عاقلی نیست، چرا که ما:

۱- احکام الهی دائر مدار مصالح و مفاسد است.

۲- مقتضیات حکمتها یکسان نیست، گاهی مقتضی وجوب و گاهی مقتضی حرمت است لذا نمی توان گفت: الاصل موافقه ما صدر من الشارع لما حکم به العقل من البراءه.

به عبارت دیگر اگر حکمت فعل مصلحت ملزمه باشد واجب می شود و اگر مفسده لازم الاحتراز در آن باشد، حرام.

ص: ۱۶۳

متن:

ثم أقول:

الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثه (١)،

و حديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» (٢) و نظائرهما، أخرج كل واقعه لم يكن حكمها بيننا عن البراءه الأصلية، و أوجب التوقف فيها.

ثم قال- بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، و قد يكون في محتمل الحرمة-:

إن عاده العامه و المتأخرين من الخاصه جرت بالتمسك بالبراءه الأصلية، و لما أبطنا جواز التمسك بها في المقامين - لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا، و لعلمنا بأن كل واقعه يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض، و لعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه و آله مخزون عند العتره الطاهره عليهم السلام، و لم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءه الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه، و أوجبوا الاحتياط في بعض صوره- فعلينا: أن نبين ما يجب أن يفعل في المقامين، و سنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى. (٣)

و ذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوى احتمالى الأمر الوارد بين الوجوب و الاستحباب، و لو كان ظاهرا في الندب بنى على جواز الترك. و كذا لو وردت روايه ضعيفه بوجوب شىء، و تمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه»، و حديث: «رفع التسعه»، - قال-: و خرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه، لحديث التثليث (٤).

ص: ١٦٤

١- انظر الوسائل ١٨: ١١٨، الباب ٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣ و كنز العمال ١٥: ٨٥٥، الحديث ٤٣٤٠٣.

٢- الوسائل ١٨: ١٢٤ و ١٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٧١ و ٥٦.

٣- الفوائد المدنيه: ١٣٩- ١٣٨.

٤- انظر الفوائد المدنيه: ١٦٣- ١٦٢.

ادامه مقاله محدث استرآبادی در وجوب احتیاط

سپس می‌گوییم:

این حدیث متواتر میان عامّه و خاصّه که مشتمل بر حصر امور در سه قسم است (حلال بَین، حرام بَین، شبهات بَین ذلک) و یا حدیث دع ما یربیک (یعنی رها کن آنچه نگران کننده توست و دنبال کن آنچه تو را نگران نمی‌کند) و نظائر این‌ها خارج نمود هر واقعه‌ای را که حکمش (برای شما) روشن نیست از محدوده بَرائت اصلیه و واجب نمود احتیاط را.

سپس می‌گویید: بعد از اینکه احتیاط گاهی در شبهه وجوبیه و گاهی در شبهه تحریمیه است، عادت اهل سنت و جماعت و مجتهدین این است که (با ورود شک) بَرائت اصلیه جاری می‌کنند و اگر جواز تمسک به بَرائت اصلیه را در شبهه وجوبیه و تحریمیه ابطال نمودیم ۱- به دلیل علم و اطمینانمان به اینکه خدای تعالی دین ما را برای ما کامل نموده ۲- و به دلیل قطعمان به اینکه هر واقعه‌ای که نیازمند به اوست (در حکمش) خطاب قطعی از جانب خدای تعالی برای او وارد شده است درحالی که خالی از معارض است.

و قطع داریم به اینکه هر آنچه را که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله آورده نزد ائمه اطهار محفوظ است، درحالی که (این بزرگواران) اجازه تمسک به بَرائت اصلیه را به ما نداده‌اند بلکه توقف در هر امری را که حکمش معلوم نیست واجب کرده‌اند و احتیاط را در برخی صور شبهه واجب نموده‌اند.

پس بر ما واجب است که روشن کنیم آنچه را که در این دو مقام باید انجام شود و بزودی محقق می‌کنیم این وظیفه را در آنچه که ان شاء الله می‌آید.

نقل تحقیق انجام شده استرآبادی توسط شیخ

اشاره

و گفته است در (آن تحقیق) مطلبی را که حاصلش این است که وجوب احتیاط در زمانی است که امر وارده میان وجوب و استحباب متساوی الطرفین باشد (یعنی همان اجمال نصّ).

و اما اگر (امر مزبور) ظاهر در استحباب بود (یعنی از وجوب خارج شود) بنا را بر جواز ترک می‌گذاریم.

و همچنین (بنا را می‌گذاریم بر جواز ترک) اگر یک روایت ضعیفه‌ای بر وجوب چیزی وارد شود (یعنی منشأ شک فقدان نصّ است) و تمسک کردیم در این (عدم وجوب احتیاط) به حدیث (ما حجب الله علمه) و حدیث (رفع ما لا یعلمون ...) و

خارج شد از تحت این دو حدیث هر فعل وجودی که قطع به جواز آن نداریم (یعنی شبهه تحریمیّه) به دلیل حدیث تثلیث.

ص: ۱۶۵

* حاصل و خلاصه فرموده جناب استرآبادی در این قسمت چیست؟

۱- حدیث نبوی تثلیث و حدیث معروف دع ما یربیک و احادیثی که دال بر احتیاط و توقف عند الشبهه هستند وظیفه ما را در وقایعی که مشکوک الحکم هستند روشن ساخته و توقف را بر ما واجب نموده اند.

۲- احتیاط گاهی در شبهه تحریمیّه و گاهی در شبهه وجوبیه است و لکن عادت دانشمندان اهل سنت و متأخرین از اصولیین شیعه بر این است که عند الشک به براءت اصلیه تمسک کنند.

که این تمسک به نظر ما باطل است، چرا که دین خدا کامل شد و در رابطه با تمام وقایع الی یوم القیامه از جانب شارع مقدّس خطابات بلا معارض وارد شده است.

۳- آنچه بر پیامبر نازل شده عند الائمه محفوظ و ائمه هم فرموده اند:

هر کجا ندانستید توقف کرده تا اینکه برسید و بدانید و لذا احتیاط را بر ما واجب کرده و هیچ کجا به ما اجازه نداده اند که به براءت اصلیه تمسک کنیم. سپس می گوید: وظیفه ما در شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه این است که:

۱- در شبهات حکمیّه تحریمیّه احتیاط کنیم و از امر مشتبه نگریزیم.

۲- در شبهات حکمیّه وجوبیه نیز اگر منشأ شبهه اجمال نصّ بود احتیاط نمائیم.

فی المثل اگر امری وارد شده که مردّد است میان وجوب و استحباب و این تردد، یا در اثر اشتراک لفظی یا معنوی است و یا در اثر فقدان نصّ و یا تعارض نصین است، باید احتیاط کرده و اقدام به انجام فعل کنیم.

۴- در شبهات موضوعیه احتیاط واجب نیست و در مواردی هم فرضاً امر مولی ظهور در استحباب دارد ترک جایز و احتیاط به فعل واجب نمی باشد و این به دلیل حدیث رفع و حدیث حجب است.

متن:

أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقق قدّس سرّه: أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، ولا- دخل لإكمال الدين و عدمه و لا لكون الحسن و القبح أو الوجوب و التحريم عقليين أو شرعيين، في ذلك.

و العمده في ما ذكره هذا المحدّث من أوّله إلى آخره: تخيله أنّ مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصليّه لنفي الحكم الواقعي، و لم أجد أحدا يستدلّ بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقاً أنّ ظاهر جماعه من الإماميه جعل أصل البراءة من الأدلّه الظنيّه، كما تقدّم في المطلب الأوّل استظهار ذلك من صاحبي المعالم و الزبيده.

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا- ينفي حصول الظنّ، لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقه ما جاء به النبي صلّى الله عليه و آله للبراءة. و ما ذكره من تبعيّه خطاب الله تعالى للحكم و المصالح لا ينافي ذلك.

لكن الإنصاف:

أن الاستصحاب لا يفيد الظن، خصوصاً في المقام- كما سيجيء في محله- و لا أماره غيره يفيد الظن.

فالاعتراض على مثل هؤلاء إنّما هو منع حصول الظن، و منع اعتباره على تقدير الحصول، و لا دخل لإكمال الدين و عدمه و لا للحسن و القبح العقليين في هذا المنع.

و كيف كان:

فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعه، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، و صار آخرون إلى لزومه، و فصل آخرون (١)، انتهى.

و حكى عن المعالم نسبه إلى جماعه.

فالظاهر أن المسأله خلافيه، لكن لم يعرف القائل به بعينه، و إن كان يظهر من الشيخ (٢) و السيدين (٣) التمسك به أحياناً، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل.

و الأقوى فيه: جريان أصله البراءة للأدلّه الأربعة المتقدّمه، مضافاً إلى الإجماع المركب.

ص: ١٦٧

١- المعارج: ٢١٦.

٢- المبسوط ١: ١٥ و ٥٩.

٣- الانتصار: ١٠٣، ١٤٣، ١٤٦ و ١٤٨ و الغنيه: ٥٥، ٥٨، ٥٩ و ٦٣.

پاسخ شیخ به گفتار عریض و طویل محدث بحرانی

از آنچه در نقل کلام محقق گذشت فهمیدی که تمسک (مجتهدین) به اصاله البراءه منوط است به یک دلیل عقلی که آن (دلیل عقلی) قبح تکلیف بما لا طریق الی العلم (و یا همان قبح عقاب بلایان) است (یعنی هدفشان تحصیل علم به نفی تکلیف فعلی است) و این (قاعده اینست که) نه اکمال دین و یا عدم اکمال در آن مدخلیتی دارد و نه حسن و قبح و یا وجوب و تحریم عقلی و شرعی (دخیل) در آن می باشد و عمده مطلب در آنچه این محدث (استرآبادی) از اوّل تا به آخر فرمود: خیال ایشان است مبنی بر اینکه تلاش مجتهدین در تمسک به براءت اصلیه به خاطر (تحصیل ظنّ است) در نفی حکم واقعی و حال آنکه (من شیخ) احدی (از مجتهدین را) نیافتم که (صراحتاً) استدلال کند با (براءت اصلیه) به نفی حکم واقعی.

بله قبلاً فهمیدی که ظاهراً (و نه صراحتاً) گروهی از امامیه اصل براءت را از ادله ظنیه قرار داده اند چنانکه در مطلب اوّل (یعنی شبهه تحریمیّه) استظهار این مسئله از صاحب معالم و صاحب زبده (شیخ بهائی) گذشت.

نارسایی مطلب استرآبادی در پاسخ به صاحب معالم و زبده

اما آنچه محدث استرآبادی از (جهت) اکمال دین فرمود: منافی تحصیل ظنّ نمی باشد، به سبب امکان ادّعی صاحب معالم و زبده (در مقابل سخن ایشان) مبنی بر اینکه ظنّ حاصل شده به واسطه استصحاب و یا غیر آن (مثل غلبه مباحات و یا عدم الدلیل دلیل العدم)، موافقت حکم نبی صلی الله علیه و آله است با آن براءت سابقه (چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله مجبور نیست که همیشه قانونی مخالف قانون قبلی بیاورد بلکه چه بسا ممکن است قانون جدید مطابق قانون قبلی باشد و یا نه، نباشد). و آنچه جناب استرآبادی ذکر نمود که احکام خدای تعالی تابع حکم و مصالح است منافاتی با آن (حالت سابقه) ندارد.

پاسخ خود شیخ به صاحب معالم و زبده

انصاف این است که استصحاب مفید ظنّ نمی باشد به ویژه در این مقام، چنانچه در محلّ بحث از استصحاب خواهد آمد ان شاء الله و غیر از استصحاب هم اماره ای نداریم که مفید ظنّ باشد، پس اعتراض بر مثل این (مطلب صاحب معالم و زبده) این است که ظنّ حاصل نمی شود و (به فرض حصول، چنین ظنّی) حجّت نیست و برای اکمال دین و عدم اکمال دین و برای حسن و قبح عقلی مدخلیتی در این منع (که گفته شد ظنّ حجّت نیست) وجود ندارد.

قول محقق در معارج الاصول و وجوب احتیاط در این مقام

پس از عبارت محقق رحمه الله در معارج قول به وجوب احتیاط در این مقام (یعنی شبهه وجوبیه فقدان نص) از جماعتی، معلوم می شود آنجا که (محقق) می گوید:

احتیاط واجب نیست و دیگرانی (طرفدار) وجوب آن شده اند و عده ای هم (آن را) تفصیل داده اند (به اینکه احتیاط در شبهه تحریمیّه واجب است و در شبهه وجوبیه واجب نیست). و از صاحب معالم حکایت شده که ایشان وجوب احتیاط در ما نحن فیه را به جماعتی نسبت داده اند.

حاصل مطلب اینکه: به حسب ظاهر این مسئله اختلافی است ولی قائل به این قول (که صراحتاً در شبهه وجوبیه احتیاط را واجب بدانند) به عینه شناخته شده نیست اگرچه از شیخ مرتضی و سید بن طاوس و سید بن زهره گاه گاهی تمسک به احتیاط دیده می شود. لکن روش و سیره این بزرگان (در برائتی بودن) از بیشتر مسائل (موجود در کتبشان) مشخص می شود.

و اقوی در این مسئله (شبهه وجوبیه) اجرای اصل برائت است (و نه اجرای احتیاط) به دلیل ادله اربعه علاوه بر اجماع مرکب.

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در این مقوله چیست؟

این است که منظور مجتهدین از اصالة البراءة در شبهه تحریمیّه و در شبهه وجوبیه این است که: قطع پیدا کنند به نفی تکلیف فعلا- و نه ظنّ به نفی تکلیف واقعا. چرا که ظنّ فاقد ارزش است اگر پرسیده شود چرا مجتهدین به دنبال علم به نفی تکلیف فعلی هستند و نه واقعی، می گوئیم: چون ملا-ک طاعت و معصیت، ملا-ک تجزی و انقیاد، ملاک ثواب و عقاب حکم فعلی است و نه واقعی.

اگر سؤال شود این علم به نفی تکلیف فعلی از کجا حاصل می شود می گوئیم: از طریق قبح عقاب بلا بیان و به عبارت دیگر: التکلیف من دون علم تکلیف بما لا- یطاق. خلاصه اینکه بحث های محدث استرآبادی دخالتی در این مطالب ندارد. البته از عبارات برخی از علماء مثل صاحب معالم و زبده برمی آید که ایشان در باب اصالة البراءة به دنبال ظنّ به نفی تکلیف واقعی هستند.

اما شیخنا می فرماید: مطالب استرآبادی نمی تواند پاسخی بر ادعای این دو بزرگوار باشد و خود پاسخ می دهد که استصحاب مفید ظنّ نبوده و به فرض هم که مفید ظنّ باشد دلیلی بر حجیت ظنّ وجود ندارد و ظنی که دلیل بر حجیتش نیست ملحق به شک می شود.

* مراد از (اقول: قد عرفت فیما تقدّم فی نقل کلام المحقق ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ انصاری است به مطالب جناب استرآبادی مبنی بر اینکه:

ص: ۱۶۹

۱- یک اصل برائت داریم که به مجرد شک در حکم، بدون لحاظ حالت سابقه، جاری می شود.

۲- یک برائت اصلیه و یا استصحاب البراءه و یا استصحاب حال عقل داریم که با لحاظ و در نظر گرفتن حالت سابقه جاری می شود. منتهی در زمان قدماء این دو نوع برائت از هم جدا نشده بود و لکن اکنون از هم جدا شده اند.

۳- برائت اصلیه و اصل برائت هر دو عند القدماء از امارات ظنیه بودند و لکن عند المتأخرین از اصول عملیه تعبیه اند.

* مراد از (ان التمسک باصل البراءه منوط بدلیل عقلی...) چیست؟

این است که مشهور علماء در اثبات اصاله البراءه به حکم عقل تمسک می نمایند که می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است و کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود. پس مخالفت با تکلیفی که بلا بیان است عقاب ندارد و این همان معنای برائت است.

لکن در این حکم عقلی فرقی میان قبل اكمال دین و بعد اكمال دین وجود ندارد، پس اکنون هم که دین کامل شده است حکم عقل این است که اگر بعد الفحص و البحث مثلا- بیانی بر وجوب و یا حرمت نیافتی، آزادی و چنانچه مرتکب شدی عقابی در کار نیست.

نکته اینکه:

۱- حکم عقل تخصیص بردار نیست و مربوط به همه ازمنه است و نه زمان خاصی چه قبل از اسلام، چه صدر اسلام چه در زمان ائمه و چه در زمان ما.

۲- در تمام موارد مذکور عقل می گوید: وجود واقعی تکلیف کافی نبوده، بلکه اصل کارساز است یعنی فرض بر این است که بیان به ما نرسیده و ما آزادیم.

* اگر اخباریها بگویند سخن ما از عموم اخبار توقف و احتیاط است شیخ چه پاسخ می دهند؟

می فرماید:

اولا: اگر ائمه اخبار توقف و احتیاط را فرموده اند، اخبار برائت را نیز فرموده اند.

ثانیا: اخبار احتیاط چنانکه قبلا هم استدلال نمودیم حمل بر ارشاد مشترک می شوند و در شبهات بدویه بر رجحان و استحباب. پس تفصیل شما از نظر زمانی درست نیست.

* مراد شیخ از (و العمده فیما ذکره هذا المحدث من اوله الی آخره تخلیه...) چیست؟

این است که جناب محدث خیال کرده که ما با اجرای اصل برائت و یا برائت اصلیه نفی حکم واقعی کرده بگوئیم ظن به عدم

حکم واقعی پیدا می کنیم و حال آنکه ما کاری به واقع نداشته و تنها منظورمان نفی تنجّز تکلیف است و این هم یک دلیل عقلی است.

ص: ۱۷۰

* پس مراد از (نعم قد عرفت سابقاً أنّ ظاهر جماعه من الإمامیه ...) چیست؟

این است که از ظاهر عبارات برخی اصولیین مثل جنابان صاحب معالم و شیخ بهائی در زبده استفاده می شود که اصل براءت و یا براءت اصلیه از جمله امارات ظنیّه بوده و مفید ظنّ به واقع می باشد و لذا ظنّ به نفی حکم واقع پیدا می شود بدین معنا که فلان مسئله عند الله حکمی ندارد.

و لذا ممکن است کسی بگوید اعتراض محدّث به این دو بزرگوار وارد است.

* پس مراد از (لکن ما ذکره من اکمال الدین لا ینفی ... الخ) چیست؟

این است که مطالب جناب محدّث نمی تواند نافی حصول ظنّ به عدم الحکم فی الواقع باشد. زیرا احتمال قوی می دهیم که ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله نیز موافق با همان حکم عقل بوده است پس چه اشکالی دارد که پس از اکمال دین هم برای ما ظنّ به براءت پیدا شود.

* مراد از (بجواز دعوی أنّ المظنون بالاستصحاب او غیره ...) چیست؟

این است که این ظنّ به عدم الحکم الواقعی و جریان براءت از راههای زیر برای ما ممکن است.

۱- استصحاب ۲- عدم الدلیل دلیل العدم ۳- الظنّ یلحق الشیء بالاعمّ الاغلب.

* پس مراد از (و ما ذکره من تبعیه خطاب الله تعالی للحکم ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به محدّث که می فرمود: چون احکام الهی دائر مدار حکمت ها یعنی مصالح و مفسدات است پس از اکمال دین راه برای ظنّ به براءت به روی ما بسته شده است.

* شیخ چه پاسخی به این بیان جناب محدّث می دهد؟

می فرماید: اینکه احکام الله دائر مدار مصالح و مفسدات بحثی نیست. لکن تطبیق این کبرای مسلم بر مسئله مورد بحث ما درست نیست. چرا؟

زیرا ممکن است همان حکمتی که در فعل هست در مورد شبهه هم همان باشد مثلاً اگر حکمت در فعل اباحه و یا مصلحت غیر ملزومه و یا مفسده غیر الزامی است در مورد شبهه نیز همین حکمت وجود داشته باشد. و لذا باز هم احتمال حرمت مقرون با احتمال اباحه است و لذا بر مبنای امارات مزبور ظنّ به عدم ممکن است پس اعتراض و اشکال جناب محدّث به این دو بزرگوار نیز وارد نمی باشد.

* حاصل مطلب شیخنا در (لکن الانصاف: ان الاستصحاب لا ینفی الظنّ ... الخ) چیست؟

اعتراض دیگری است از جانب شیخنا بر صاحب معالم و شیخ بهائی رحمه الله مبنی بر اینکه:

اولاً: اصل براءت و براءت اصلیه از امارات ظنیّه نبوده و مفید ظنّ به عدم هم نمی باشند، بلکه به نظر ما از اصول عملیه تعبیه هستند. ثانیاً: سلّمنا که مفید ظنّ باشند چنین ظنی حجّیت ندارد چرا که اصل اولی در باب ظنون حرمت عمل به ظنّ است الا ما خرج بالدلیل.

ص: ۱۷۱

* پس مراد از (و كيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط ... الخ) چیست؟

این است که اصله البراءه از امارات باشد و یا از اصول، از عبارات جناب محقق در کتاب معارج الاصول به دست می آید که در شبهات وجوبیه هم اتفاق بر براءت نمی باشد، چرا که در این مقام یعنی مسئله شبهات وجوبیه:

۱- جماعتی احتیاط را غیر لازم دانسته و اصله البرائتی هستند.

۲- جماعتی نیز احتیاط را لازم دانسته اند مطلقاً.

۳- و جماعتی میان شبهات تحریمیّه و وجوبیه قائل به تفصیل شده اند یعنی در شبهات تحریمیّه احتیاطی و در شبهات وجوبیه براءتی و از جناب صاحب معالم حکایت شده که برخی نیز در شبهات وجوبیه قائل به وجوب احتیاط هستند.

* حاصل مطلب در (فالظاهر انّ المسأله خلافیه ...) چیست؟

این است که از شهادت صاحب معالم و شیخ بهائی و مطالب آن دو محدث آشکار می شود که مسئله عدم وجوب احتیاط در شبهات وجوبیه ای که منشأ آنها فقدان نصّ است، اجماعی نیست منتهی مخالف این مطالب شناخته شده نیست.

* پس مراد از (و ان كان يظهر من الشيخ و السيدین التمشك به ...) چیست؟

این است که اگرچه جناب شیخ طوسی و سید مرتضی و سید بن زهره در مواردی احتیاط کرده اند، لکن مذهب آنها در این مسئله در اکثر فتاوی آنها روشن بوده و براءتی هستند.

* پس مراد از (و الاقوی فیه جریان اصله البراءه للأدله الاربعه ...) چیست؟

نظر خود جناب شیخ انصاری است مبنی بر اینکه در شبهه وجوبیه فقدان نصّ اصله البراءه جاری می شود و دلیل ایشان بر این مدعا:

۱- همان ادله اربعه است که در شبهه تحریمیّه و فقدان نصّ بحث آن گذشت.

۲- علاوه بر ادله مزبور اجماع مرکب اقامه شده بر اینکه:

در شبهه تحریمیّه براءتی است در شبهه وجوبیه هم براءتی است، آن هم بدون تفصیل و کسی که در شبهه تحریمیّه احتیاطی شده در شبهه وجوبیه نیز براءتی شده است، بدون تفصیل.

* نتیجه مطلب شیخ چیست؟

کسی نمی گوید: در شبهه تحریمیّه براءت و در شبهه وجوبیه احتیاط است و حال آنکه ما در شبهه تحریمیّه براءتی هستیم و در شبهه وجوبیه نیز براءتی می شویم تا طرق اجماع لازم نیاید.

متن:

و ینبغی التنبیه علی امور:

الأول أنّ محلّ الكلام فی هذه المسأله هو احتمال الوجوب النفسی المستقلّ، و أمّا إذا احتمل كون شیء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر، فهو داخل فی الشكّ فی المكلف به، و إن كان المختار جریان أصل البراءه فيه أيضاً، كما سیجی ء إن شاء الله تعالی، لكنّه خارج عن هذه المسأله الاتفاقیه.

ترجمه:

[تنبيهات]

تنبيه اول

اشاره

محلّ بحث ما در این مسئله (یعنی شبهه وجوبه فقدان نصّ)، احتمال وجوب نفسی مستقل است (مثل استهلال در اول رمضان و یا دعاء عند رؤیه الهلال).

اما اگر شك در جزء بودن و یا شرط بودن شیئی برای واجب دیگری باشد (فی المثل شك بکنیم که آیا وضوء شرط نماز و یا قنوت جزء نماز هست یا نه؟) چنین شکی داخل در شك در مکلف به (یعنی اقلّ و اکثر) است اگرچه مختار (و قول ما) در اقلّ و اکثر نیز جریان اصاله البراءه است (که در اقلّ واجب و در اکثر براءت جاری می شود) لکن این (یک مسئله اختلافی است که) خارج از بحث این مسئله اتفاقی (یعنی شبهه وجوبه فقدان نصّ) است که در جای خودش ان شاء الله خواهد آمد.

(تشریح المسائل)

* حاصل و خلاصه این متن چیست؟

این است که شیخ و حضرات مجتهدین اگرچه احتیاط را در شبهه وجوبه واجب نمی دانند و لکن منکر رجحان الاحتیاط هم نیستند.

فی المثل اگر سؤال شود که آیا استهلال در اول رمضان واجب هست یا نه؟ پاسخ می دهند که احتیاط واجب نیست و لکن حسن و استحباب آن را نیز در برخی موارد منکر نیستیم. استحبابی که در اینجا مطرح است، ارشادی بوده که می دانیم استحباب ارشادی تأثیری در ثواب و عقاب ندارد.

اگر از ایشان سؤال شود که اگر کسی استهلال کند آیا مستحقّ ثواب هست یا نه؟ پاسخ می دهند که هر چند امر به احتیاط ثواب آور نیست، لکن اگر خود موضوع با قطع نظر از امر به آن یک مسئله نورانی است

ص: ۱۷۳

طاعت حکمیه به حساب می آید و به عبارت دیگر احتیاط عند العقلاء طاعت حکمیه است.

حال همان طور که طاعت حقیقیه امثال واجب است و ثواب دارد طاعت حکمیه نیز دارای ثواب است پس احتیاط هم دارای ثواب است. سپس می فرماید: ثواب دادن خدای تعالی بر احتیاط مستحب اولی است از عقاب کردن به خاطر ترک احتیاط واجب. فی المثل:

۱- می دانیم که در هنگام شک در جهت قبله برای خواندن نماز، باید از روی احتیاط به هر چهار طرف نماز خوانده شود حال اگر شخص این احتیاط را انجام نداد و ترک احتیاط واجب کرده به یک یا دو یا سه طرف نماز خواند، مورد عقاب واقع می شود.

۲- چنان که قبلاً گفته شد اگر مکلف در دعا عند رؤیت الهلال شک نمود، مستحب است که دعا کند و این احتیاط مستحب ثواب دارد.

در اینجا حرف در این است که: ثواب دادن بر انجام این احتیاط مستحب اولی و سزاوارتر است از عقاب بر ترک آن احتیاط واجب. اگر شما سؤال کنید این طاعت حکمیه است و آن معصیت حکمیه و لذا مساوی اند پس چرا این اولی بر آن است پاسخ می دهند که؟

* عملی که در شبهات وجوبیه محتمل الوجوب است بر چند نوع است؟

بر دو نوع است: ۱- توصلی؛ ۲- تعبّدی.

مراد از توصلی بودن یک عمل این است که اگر این عمل فی الواقع هم واجب باشد تحقق خارجی عمل واجب است بدون قصد قربت مثل استهلال در اول ماه رمضان، دفن و یا کفن میت کافر، چرا که بدون قصد قربت مفید فایده ای است که منظور نظر مولی است.

مراد از تعبّدی بودن یک عمل این است که اگر فلان عمل در واقع و عند الله واجب است، باید با قصد قربت انجام شود و بدون قصد قربت کالعدم است و خالی از فایده.

* حاصل و خلاصه این تنبیه چیست؟

این است که: شبهه وجوبیه ای که منشأ آن فقدان نصّ است مربوط به جایی است که شک مادر تکلیف وجوبی مستقل است فی المثل آیا دعا، عند رؤیت الهلال واجب است یا نه؟ آیا استهلال در اول رمضان واجب است یا نه؟

حال اگر شک ما در تکلیف وجوبی غیر مستقل بود یعنی شک در جزئیت در عبادت و یا شک در شرطیت در عبادت بود فی المثل شک کنیم که:

آیا قنوت در هنگام نماز واجب است یا نه؟

آیا خواندن سوره پس از حمد واجب است یا نه؟

ص: ۱۷۴

آیا غسل مس میت برای خواندن نماز کافی است یا علاوه بر آن یک وضو هم لازم است؟

آیا غسل های سه گانه نفاس، حیض و استحاضه به تنهایی برای نماز زنان کافی است یا نه باید وضو هم بگیرند. چنین شکی داخل در شك در مکلف به است و نه داخل در باب شك در تکلیف و حال آنکه بحث ما در اینجا مربوط به شك در تکلیف است.

* واجب به چه امری اطلاق می شود؟

اگر فعل و یا ترک چیز متعلق طلب اکید و بعث شدید قانون گذار باشد آن را واجب می گویند.

* چه تفاوتی میان واجب و وجوب می باشد؟

وجوب، حکمی است از احکام خمسسه تکلیفیّه، ولی واجب، فعلی است که حکم وجوب به آن تعلق گرفته است.

* واجب به اعتبار ویژگیهایی که دارد بر چند قسم است؟

عینی و کفائی، تعیینی و تخییری، نفسی و غیره، موقت و غیر موقت، مطلق و مقید، تعبدی و توصیلی، معلق و منجز، اصلی و تبعی.

* مراد از واجب عینی و کفائی چیست؟

واجب عینی واجبی است که از همه مکلفین، الزاما خواسته شده و اگر بعضی آن را انجام دهند از عهده دیگران ساقط نمی شود مثل نماز و روزه.

واجب کفائی واجبی است که اگر برخی آن را انجام دهند، وجوب از عهده دیگران ساقط می شود مثل کفن و دفن.

* مراد از واجب تعیینی و تخییری چیست؟

واجب تعیینی آن است که مأمور به، به عینیه واجب است مثل بیشتر واجبات از نماز، روزه و ...

واجب تخییری، واجبی که مکلف از میان دو یا چند امر یکی را باید انجام دهد مثل کفاره ماه رمضان.

* مراد از واجب نفسی و غیره چیست؟

واجب نفسی آن است که مصلحت و وجوب در خود آن است مثل نماز، روزه.

واجب غیره آنست که مصلحت و وجوب در غیر آن قرار دارد مثل وجوب وضو نسبت به نماز.

* مراد از واجب موقت و غیر موقت چیست؟

واجب موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط شده است مثل نماز، حج، روزه و ...

واجب غیر موقت آنست که شرعا وقت مخصوصی برای آن شرط نشده است مثل وجوب قضای نماز فوت شده و وجوب ازاله نجاست از مسجد و وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

ص: ۱۷۵

* واجب موقت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

۱- موسّع، که زمان آن بیشتر و وسیع تر از زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

۲- مضیق، که زمان منظور شده برابر با زمانی است که انجام فعل نیازمند آن است.

* واجب غیر موقت بر چند قسم است؟

بر دو قسم: فوری و غیر فوری

فوری مثل ازاله نجاست از مسجد، جواب سلام، امر به معروف

غیر فوری مثل خمس، زکات، قضای نماز.

* مراد از واجب مطلق و مقید چیست؟

واجب مطلق آنست که وجوب آن مشروط به شرطی نباشد مثل نماز واجب.

واجب مقید یا مشروط آنست که وجوب آن مشروط به شرطی است مثل وجوب حج که مشروط به تحقق استطاعت است. البته از آنجا که مطلق و مقید از امور اضافی هستند ممکن است واجب نسبت به امری، واجب مشروط باشد و نسبت به امری دیگر، واجب مطلق. فی المثل نماز نسبت به دخول وقت واجب مشروط است.

* مراد از واجب تعبّدی و توصلی چیست؟

واجب تعبّدی آنست که باید به قصد قربت یا به قصد امتثال امر انجام شود مثل عبادات واجب توصلی آنست که نیازی به قصد قربت و نیت ندارد و هر کس آن را انجام دهد از عهده مکلف ساقط است مثل پاک کردن جامه نجس برای خواندن نماز در آن.

* مراد از واجب معلق و منجز چیست؟

واجب معلق، فعلی است که وجوب، فعلاً به آن تعلق گرفته و حصول آن فعل:

۱- یا بر امری غیر مقدور بستگی دارد و تفاوتی ندارد که آن امر نامقدور، زمان باشد یا غیر زمان مثل اینکه شما در ماه شوال مستطیع شوی و خطاب حج متوجه شما شود ولی نمی توانی در سؤال آن را اتیان کنی بلکه نیاز به گذشت زمان دارد تا ذی حجه برسد.

۲- و یا بر امر مقدوری بستگی دارد که انجام آن واجب نیست فی المثل مولی به شما می گوید: اگر خانه خریدی زید را اکرام کن.

واجب منجز، فعل واجبی است که به امر غیر مقدوری وابسته نباشد مثل وجوب نماز پس از اینکه وقت آن فرارسیده باشد و یا وجوب حج پس از استطاعت و پس از حلول و دخول وقت آن.

ص: ۱۷۶

* مراد از واجب اصلی و تبعی چیست؟

واجب اصلی آن است که کلام مستقلا مفید و خوب آن باشد مثل نماز که أقيموا الصلاة مستقلا آن را واجب نموده است.

واجب تبعی آن است که کلام مستقلا، و خوب آن را نمی رساند بلکه از توابع و جویی است که از کلام قصد شده است مثل مقدمه واجب نسبت به واجب.

فی المثل اگر مولی خریدن گوشت را واجب کرده باشد و گوشت در بازار باشد، رفتن به بازار برای خرید آن و خوب تبعی است.

* واجب تبعی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: غیری، ضمنی.

* مراد از واجب غیری و ضمنی چیست؟

واجب غیری که در مقابل واجب نفسی است مثل مقدمه نسبت به ذی المقدمه.

واجب ضمنی که در مقابل واجب نفسی استقلالی قرار دارد بدین معناست که هر جزئی و خوب ضمنی و در ضمن کل خودش دارد مثل و خوب سوره در نماز.

* با حفظ مقدمه مزبور مسئله مورد بحث در این تنبیه چیست؟

این است که: ۱- گاهی شک ما در و خوب نفسی استقلالی است مثل دعا عند رؤیت الهلال.

۲- گاهی شک ما در و خوب تبعی است که از آن به شک در شرطیت و یا شک در جزئیت تعبیر می شود. مثل شک در و خوب وضو برای نماز و یا و خوب سوره در نماز.

* مراد از (انّ محلّ الکلام فی هذه المسأله ...) چیست؟

این است که محل بحث ما راجع به شک در و خوب نفسی استقلالی بود.

* پس مراد از (و اما اذا احتمل کون شیء واجبا لکونه جزء و شرطا ...) چیست؟

شک در و خوب تبعی یعنی شرک در جزئیت و یا شرطیت. چیزی برای نماز، در حقیقت داخل در باب علم اجمالی و شک در مکلف به است.

* دلیلتان بر این مدعی چیست؟

این است که ما یقین داریم به اینکه ذمه ما مشغول به نماز است و لکن آیا با این شرط و یا بدون این شرط؟ و یا با این جزء یا بدون این جزء؟

نکته اینکه: این بحث همراه با اقل و اکثر ارتباطی در محلّ خود خواهد آمد و اکنون به بحث مورد نظر در تنبیه دوم می پردازیم.

ص: ۱۷۷

الثانی: أنه لا- إشكال فی رجحان الاحتیاط بالفعل حتی فی ما احتمال کراهته. و الظاهر ترتب الثواب علیه إذا أتى به لداعی احتمال المحبوبيه، لأنه انقیاد و إطاعه حکمیته، و الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتیاط اللزوم، بناء على أنه فی حکم المعصیه و إن لم يفعل محرماً واقعیاً. و فی جریان ذلك فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب و جهان: العدم، لأنّ العباده لا بدّ فیها من نیه التقرب المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما فی كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه قبله. و ما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا یوجب تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقیادا للشارع و العبد معه فی حکم المطیع، بل لا یسمی ذلك ثواباً.

و دعوی: أن العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت «بحکم الملازمه» الأمر به شرعاً.

مدفوعه، لما تقدّم فی المطلب الأول: من أنّ الأمر الشرعی بهذا النحو من الانقیاد- كأمره بالانقیاد الحقیقی و الإطاعه الواقعیه فی معلوم التكلیف- إرشادی محض، لا- یتربّ على موافقته و مخالفته أزيد ممّا یتربّ على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادیه، فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادی، و لا ینفع فی جعل الشیء عباده، كما أن إطاعه الأوامر المتحققه لم تصر عباده بسبب الأمر الوارد بها فی قوله تعالى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ)* (١).

ترجمه:

تنبیه دوّم: رجحان احتیاط و ترتب ثواب بر آن

اشاره

این است که در حسن و رجحان احتیاط بالفعل (در شبهه وجوبیه و احتیاط بالترك در شبهه تحریمیّه) هیچ اشکالی وجود ندارد، حق در جائی که شک در وجوب و کراهت است. و ظاهراً اگر (محتاط) احتیاط مستحب را به انگیزه احتمال محبوبیت و مطلوبیت (فعل عند المولی) انجام دهد، ثواب بر آن مترتب است.

چرا که این عمل انقیاد و اطاعت حکمیّه (و مطیع مولى بودن است).

حکم به ثواب در (اتیان احتیاط مستحبی) اولی از حکم به عقاب، بر ترک کننده احتیاط واجب است.

بنا بر اینکه ترک احتیاط واجب در حکم معصیت حکمیّه است، اگرچه حرام واقعی را انجام ندهد (اما به خاطر تجرّی که کرده عقاب دارد).

و در جریان حسن الاحتیاط در عبادات، هنگامی که امر دائر شود میان وجوب و استحباب دو قول وجود دارد:

۱- قول قوی تر، عدم احتیاط (در عبادات محتمله) است، چرا که عبادت نیازمند به قصد قربتی است که متوقف بر علم و آگاهی به امر شارع است، چه تفصیلاً (به این احتیاط امر شده باشد) و چه اجمالاً (مثل خواندن نماز به چهار طرف در اشتباه در جهت قبله).

راه‌های پیشنهادی جهت خروج از این معنا

۱- و آنچه ما در ترتب ثواب بر این فعل (احتیاط) گفتیم، موجب تعلق امر به احتیاط نمی‌شود، بلکه ثواب به خاطر انقیاد محتاط در برابر شارع است و بنده با احتیاط، در حکم مطیع است، بلکه اصلاً ثواب نامیده نمی‌شود (و تفضّل است).

۲- و این ادعا که وقتی عقل (در حکم) به حسن احتیاط مستقل است، امر به احتیاط شرعاً از باب ملازمه ثابت می‌شود، دفع می‌شود به واسطه (آن) مطلبی که در مطلب اول (یعنی شبهه تحریمیّه) گذشت (و گفته شد که) امر شارع به این گونه انقیاد مثل امر اوست به انقیاد حقیقی و اطاعت واقعی در تکلیف معلوم (مثل (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ)*)، ارشادی محض است و مترتب نمی‌شود بر موافقت و یا مخالفت آن (امر ارشادی) چیزی زیادتراً از نتیجه‌ای که مترتب است بر وجود (خود) مأمور به و یا عدم مأمور به است (یعنی باید دید خود عمل و یا ترک آن چه ثمره‌ای دارد) چنانکه شأن او امر ارشادی است.

پس اطاعتی برای این امر ارشادی وجود ندارد و در قرار دادن مأمور به عنوان عبادت سودی ندارد، چنانکه اطاعت او امر متحققه (مثل أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)*) به وسیله این امر وارده (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ)*) در قول خدای تعالی، عبادت نمی‌شوند و جریان (احتیاط در عبادات) محتمل است بنابراین نظر که این مقدار از حسن عقلی (بدون قصد قربت) در عبادت و منع توقف عبادت بر وجود امر، (در عبادی بودن آن) کافی است.

۴- بلکه انجام عبادت به احتمال مطلوب بودن آن و مبغوض بودن ترکش، در عبادیت آن کافی است و لذا مستقرّ شده سلیقه و سیره علماء فتوی و صلحا عملاً- بر اعاده عبادات، بخاطر خروج از مخالفت با نصوص غیر معتبره و فتاوی نادره (که فی المثل مدتها نماز را بدون استعاذ خوانده سپس مثلاً حدیث ضعیفی بدستشان می‌رسد دالّ بر اینکه استفاده جزء نماز است، احتیاطاً نمازها را تکرار می‌کنند).

(تشریح المسائل)

* مقدمه صور شبهه وجوبیه را مشخص کنید؟

۱- دوران میان وجوب و استحباب

۲- دوران میان وجوب و اباحه

۳- دوران میان وجوب و کراهت

۴- دوران میان وجوب، استحباب و اباحه

۵- دوران میان وجوب، استحباب و کراهت

۶- دوران میان وجوب و اباحه و کراهت

۷- دوران میان وجوب، استحباب، اباحه و کراهت.

* حال بفرمائید مراد از (أنه لا اشکال فی رجحان الاحتیاط ...) چیست؟

این است که بلا تردید احتیاط کردن در شبهه وجوبیه نیز نیکو و بایستنی است و عقلا و شرعا رجحان دارد.

* چه تفاوتی در احتیاط میان شبهه وجوبیه و شبهه تحریمیّه وجود دارد؟

در شبهه تحریمیّه احتیاط به ترک مشتبه است و در شبهه وجوبیه احتیاط به انجام مشتبه است.

* احتیاط در کدامیک از صور مذکور بجا می باشد؟

در تمام صور مزبور احتیاط بجا می باشد.

* چرا در دوران میان وجوب و کراهت احتیاط فعل حسن است؟

ممکن است این فعل در واقع واجب باشد و دارای مصلحت ملزمه که از دست دادن چنین مصلحتی به صلاح ما نیست.

۲- و ممکن است در واقع این فعل مکروه باشد و دارای مفسده غیر ملزمه که در نتیجه انجام آن مفسده مهم نمی باشد.

البته جلب منفعت ملزمه محتمله عقلا اولی از دفع مفسده غیر ملزمه است.

* حاصل پاسخ مزبور چیست؟

این است که وقتی احتیاط در شبهه ای که یک طرف آن کراهت است حسن است پس در تمام صور هفتگانه مزبور حسن است.

* پس مراد از (و الظاهر ترتب الثواب علیه اذا اتى به لداعی احتمال المحبوبيه) چیست؟

در حقیقت پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه: آیا احتیاط کردن و انجام دادن فعل به انگیزه

ص: ۱۸۰

احتمال محبوبیت علاوه بر حسن عقلی از نظر شرعی نیز حسن و دارای ثواب است یا نه؟ که پاسخ می دهد: بله زیرا:

۱- بر احتیاط کردن و انجام عمل به انگیزه احتمال محبوبیت و مطلوبیت ثواب مترتب است.

ثواب دائر مدار اطاعت است چه اطاعت حقیقیه و چه اطاعت حکمیّه.

۳- احتیاط یک نوع اطاعت حکمیّه است.

پس بر احتیاط ثواب مترتب است.

* مراد از (و الحكم بالثواب هنا اولی من الحكم بالعقاب علی تارك الاحتیاط اللازم) چیست؟

این است که همان طور که اگر کسی در موارد علم اجمالی که احتیاط واجب است احتیاط نکند و همه اطراف شبهه را انجام ندهد و تنها به یک طرف اکتفاء کند، هر چند در واقع آنچه را که انجام داده همان واقع باشد و او تنها در ترک احتیاط بر محتمل الوجوب تجزی کرده باشد و به قول برخی به خاطر این تجزی مستحق عقاب باشد.

همین طور در ما نحن فیه نیز فاعل احتیاط غیر واجب به انگیزه احتمال مطلوبیت به طریق اولی مثاب یعنی مستحق ثواب است.

* مراد از (بناء علی أنّها فی حکم المعصیه...) چیست؟

بیان وجه این اولویت است بدین معنا که:

در امر عقاب دقت و حد اکثر عدالت و انصاف در آن رعایت شده است و لذا به این آسانی عقاب نمی آید و حال آنکه در امر ثواب بنا بر مسامحه و آسان گرفتن است.

* چه شاهد مثالی بر این تسامح و اولویت دارید؟

این سخن قرآن که می فرماید:

(مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا).

نتیجه اینکه: امر در طرف ثواب آسان تر از طرف عقاب است و لذا اگر تجزی در آنجا عقاب آور باشد، احتیاط و انقیاد در اینجا به طریق اولی ثواب دارد.

پس اگر معصیت حکمیّه عقاب دارد، اطاعت حکمیّه به طریق اولی ثواب دارد.

* اگر در واجباتی مثل استهلال اول رمضان، دفن یا کفن میت، نجات غریق یا حریق شک کنیم، احتیاط ممکن است یا نه؟

۱- از آنجا که استهلال یک امر توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می توان روی بلندی رفت و پیکره عمل را انجام داد و مستحقّ ثواب شد.

ص: ۱۸۱

۲- و چون دفن یا کفن میت کافر نیز واجب توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد احتیاط ممکن است یعنی می توان پیکره این عمل را انجام داد.

۳- و چون نجات غریق یا حریق هم از واجبات توصلیه اند، احتیاط در آنها ممکن و می توان شکل عمل را انجام داده مستحق ثواب شد بدون قصد قربت.

* چه نتیجه ای از امثله مزبور گرفته می شود؟

هرجا که یک واجب، واجب توصلی باشد، احتیاط ممکن و حسن است و محتاط ثواب می برد.

* با توجه به نتیجه فوق اگر شک کنیم که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ آیا احتیاط ممکن و یا حسن است یا نه؟

رأی ابتدائی شیخ انصاری این است که خیر، چرا که دعا یک واجب تعبّدی است.

* مهم ترین مسئله و معما در اینجا چیست؟

این است که معنای احتیاط را بفهمیم.

* معنای احتیاط چیست؟

در حقیقت احراز واقع و یا به دست آوردن واقع است، احاطه پیدا کردن به تمام جوانب مسئله است.

* با توجه به معنای احتیاط انما الکلام در چیست؟

این است که آیا احتیاط در تعبّدیات نیز ممکن و حسن است یا نه؟ که گفتیم شیخ در رأی ابتدائی خویش فرمود، خیر.

* چرا احتیاط در توصلیات ممکن و حسن است؟

زیرا در توصلیات تحقّق فعل لازم است و نیازی به امر دیگری مثل قصد قربت ندارد تا اینکه بگوئیم محقّق شده یا نه.

* پس چرا احتیاط در تعبّدیات ممکن و حسن نیست؟

چون موضوع احتیاط محقّق نمی شود فی المثل اگر شما در دعا عند رؤیت الهلال که یک فعل تعبّدی است شک کنی که آیا احتیاط در آن واجب است یا نه؟ چه می کنید.

اگر بروید و دعاء بخوانید بدون قصد قربت، دعاء محقّق نشده و احتیاط صورت پذیرفته چرا که دعاء یک عمل تعبّدی است و انجام آن به شرط قصد قربت است و اگر دعاء بدون قصد قربت خوانده شود، موضوع احتیاط به طور کامل محقّق نگردیده است.

* آیا اگر دعاء را به قصد قربت انجام دهیم باز هم موضوع احتیاط تحقق نمی یابد؟

خیر، زیرا اگر دعاء را به قصد قربت بخوانید تشریح است، همان طور که بدون قصد قربت ملعبه است.

ص: ۱۸۲

* چرا خواندن دعاء به قصد قربت تشریح است؟

زیرا اتیان الفعل به قصد قربت، نیازمند امر مولى است، آیا امر به قصد قربت را احراز کرده اید یا بدون احراز امر دعاء را به قصد قربت اتیان نمودید؟ قطعاً پاسخ می دهید.

بدون احراز امر به قصد قربت دعاء را به قصد قربت خوانده اید. چرا که اگر احراز کرده بودید دیگر شک و شبهه ای ایجاد نمی شد.

و اصلاً شبهه و جویبه یعنی اینکه آیا مسئله امر دارد یا نه؟ اگر دارد باید محرز شود که دلالت بر وجوب دارد یا نه؟

* با توجه به مطالب فوق اصل مسئله در اینجا چیست؟

این است که احتیاط را در عبادات مشکوک که چگونه انجام می دهید تا احتیاط حسن باشد و موجب ثواب. آیا با قصد قربت انجام دادید یا بدون قصد قربت؟ اگر عبادت را با قصد قربت انجام دادید آیا احراز امر کرده بودید یا نه. اگر امر را احراز نکرده بودید می شود تشریح چرا که ادخال ما لم يعلم من الدین فی الدین است.

* قبل از پرداختن به راه حل‌های این مسئله و معماً بفرمائید عبادت یک عمل متوقف بر چه امری است؟

۱- برخی عبادت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقف بر این می دانند که امری به آن تعلق گرفته باشد و ما عمل را به داعی امثال آن امر انجام دهیم آنگاه عمل عبادت پیدا کرده و مقرب است. در اینجا قصد قربت جزمی است.

۲- برخی عبادت یک عمل و قصد قربت به آن را متوقف بر احراز مطلوبیت ذاتیه عمل عند المولى می دانند هر چند امر فعلی به آن در کار نباشد. در اینجا نیز قصد قربت جزمی است.

۳- و برخی عبادت یک عمل و قصد قربت به آن را به صرف احتمال مطلوبیت می دانند که شاید انجام فعل مطلوب و ترک آن مبعوض مولى باشد که در اینجا قصد قربت به عنوان احتیاط و احتمال است.

* نظر ابتدایی شیخ در غیر راجح بودن احتیاط در تعبدیات براساس کدام یک از سه مبنای فوق است؟

بر مبنای اول است، چرا؟ زیرا فرمود:

اگر عمل را بدون قصد قربت انجام دادید احتیاط محقق نشده چرا که عبادت قصد قربت می خواهد و اگر با قصد قربت انجام دادید باز هم احتیاط نبوده و تشریح است، چرا که قصد قربت نیازمند امر است و علم به آن امر تفصیلاً (مثل اقم الصلاه) و یا اجمالاً- (مثل چهار نماز به چهار طرف) در قبله مجهوله، لازم است تا بتوان عمل را به قصد امثال امر اتیان نمود و الا بدعت است.

پس احتیاط در تعبدیات ممکن نبوده و لذا رجحانی هم ندارد.

* مراد از عبارت (و ما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به ...) چیست؟

پاسخ به اولین راه حل پیشنهادی است مبنی بر اینکه:

۱- شما گفتید: احتیاط ثواب دارد.

۲- ما می گوییم: ثواب فرع بر امر است و لذا از راه ترتب ثواب کشف می کنیم یک امور مولوی استجابی را.

در نتیجه عمل را به قصد امتثال آن امر انجام می دهیم. پس ما می توانیم دعاء عند رؤیت الهلال را به دلیل کشف این امر مولوی به قصد قربت انجام دهیم.

* پاسخ شیخ به این راه حل چیست؟

این است که:

۱- آن ثوابی که ما گفتیم موجب کشف یک امر مولوی نبوده و مربوط به امتثال امر به احتیاط نمی باشد، بلکه به خاطر نفس عنوان احتیاط بما هو احتیاط و اطاعت حکمیه است. به عبارت دیگر:

ثواب در اینجا تفضلی است و موضوعش احتیاط است یعنی:

- هر کجا که احتیاط محقق شود این ثواب هم محقق می شود و هر کجا که احتیاط محقق نشود ثوابی هم وجود نخواهد داشت.

- احتیاط به دلیل تحقق موضوع در توصلیات ممکن و در تعبدیات به دلیل عدم تحقق موضوع غیرممکن است.

پس: احتیاط در توصلیات راجح و دارای ثواب و در تعبدیات غیرممکن و بدون ثواب است.

۲- چون اتیان العمل در اینجا با قصد قربت انجام شود تشریح و بدون قصد قربت انجام شود ملعبه است ثوابی در کار نیست، چرا که استحقاق ثواب فرع بر وجود امر منجز است و ما در اینجا فاقد چنین امری هستیم.

نکته: این پاسخ اصلی و اساسی شیخ به این راه حل نیست و پاسخ اصلی را بعدا خواهند داد.

* مراد از عبارت (و دعوی انّ العقل اذا استقلّ بحسن هذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دومین راه حل و پیشنهادی است که ادعا می کند که:

۱- قبول دارید که عقل در رجحان و حسن احتیاط (یعنی عمل محتمل الوجوب) مستقل است.

۲- قبول دارید که کَلِّمًا حکم به العقل حکم به الشرع.

پس: وقتی عقل احتیاط را تحسین کنید، مستلزم این است که شرع بدان امر نماید.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۸۴

- احتیاط حسن است عقلا.

- از حسن احتیاط کشف می کنیم امر مولوی را شرعا.

پس: عبادت محتمله را به قصد این امر استکشاف شده، انجام داده احتیاط محقق می شود.

در نتیجه احتیاط هم در تعبدیات صحیح است هم در توصلیات.

* پاسخ شیخ به این راه حل و یا اشکال چیست؟

آن را صحیح و یا تمام نمی داند چرا که آیا وقتی عقل در موردی گفت حسن، شارع هم فرمود آن را اتیان کن، این امر شارع مولوی است و یا ارشادی خواهید گفت ارشادی. چرا؟ زیرا:

- هر امری که روی معلولات برود ارشادی است.

- احتیاط معلول تکالیف است (چرا که اگر واجب و یا مستحبی نباشد، احتیاط معنایی ندارد).

پس: احتیاط امر ارشادی است.

حال:

- احتیاط امر ارشادی است.

- امر مولوی مستلزم قصد قربت است و نه امر ارشادی.

پس: امر ارشادی مستلزم قصد قربت نیست.

* عبارت اخرای پاسخ شیخ چیست؟

می فرماید: همان طور که أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ* اوامر شرعیّه ارشادی هستند و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

همین طور هم این اوامر شرعی به احتیاط و انقیاد نیز که شما از راه ملازمه به دست می آورید ارشادی بوده و اطاعت و عصیان مستقل ندارند.

و همان طور که اطاعت های حقیقه از قبیل صوم و صلاه ... با اوامر اطاعت در اطیعوا الله عبادیت نیافته اند و عبادیت آنها از ناحیه امر دیگری مثل صلّ و با اجعل صلاتک بقصد القربه می باشد.

همین طور هم اوامر مثل امر به احتیاط که شما از راه ملازمه کشف کردید سبب عبادیت، عبادت نمی باشند، بلکه عبادیت

عمل از ناحیه یک امر واقعی است و نه این امر استکشاف شده.

در نتیجه این امر به احتیاط اثری نداشته و نمی توان عمل را به قصد امتثال این امر انجام داد.

* حاصل نظر شیخ درباره رجحان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی تا به اینجا چیست؟

تقویت این نظر که جریان احتیاط در محتمل الوجوب عبادی هیچ حسن و رجحانی ندارد.

ص: ۱۸۵

و يحتمل الجريان، بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة و منع توقفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً، و لذا استقرت سيره العلماء و الصالحاء - فتوى و عملاً - على إعادته العبادات لمجرد الخروج من مخالفته النصوص الغير المعتمده و الفتاوى النادره. و استدلل في الذكرى (١) - في خاتمه قضاء الفوائت - على شرعيته قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ (٢)، اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ (٣)، و قوله تعالى: وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ (٤). و التحقيق: أنه إن قلنا بكفايه احتمال المطلوبيه في صحه العباده فيما لا يعلم المطلوبيه و لو إجمالاً، فهو، و إلا فما أورده قدس سره في الذكرى - كأوامر الاحتياط - لا يجدى في صحتها، لأن موضوع التقوى و الاحتياط - الذى يتوقف عليه هذه الأوامر - لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العباده على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العباده حتى تبه التقرب، و إلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربه المنويّه فيها. اللهم إلا أن يقال - بعد النقص بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعيه بالعبادات مثل قوله تعالى: أقيموا الصلاه و آتوا الزكاه (٥)، حيث إن قصد القربه مماً يعتبر في موضوع العباده شرطاً أو شرطاً، و المفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها - إن المراد من الاحتياط و الاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا تبه القربه، فمعنى الاحتياط بالصلاه الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربه، فأوامر الاحتياط يتعلّق بهذا الفعل، و حينئذ: فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر. و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل و إن لم يعلم المقام كون هذا الفعل ممماً شكك في كونها عباده و لم يأت به بداعى احتمال المطلوبيه، و لو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقى و هو إتيان الفعل لداعى احتمال المطلوبيه، لم يجز للمجتهد أن يفتى باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعى الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيره أهل الفتوى على خلافه. فعلم: أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا تبه الداعى.

ص: ١٨٦

١- الذكرى ٢: ٤٤٤.

٢- التغابن: ١٦.

٣- آل عمران: ١٠٢.

٤- المؤمنون: ٦٠.

٥- البقره: ٤٣.

پنجمین راه حل جهت حل معمای مزبور**اشاره**

۵- و شهید رحمه الله در کتاب ذکری در پایان قضاء فوائت استدلال کرده بر شرعی بودن قضاء (و تکرار) نماز به مجزّد احتمال خلل و عیب در آن (و این سخن شهید به دلیل) این آیات الهی است که:

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ.

تحقیق مطلب از نظر شیخ انصاری

این است که اگر (در باب نیت) قائل شویم به کافی بودن احتمال امر (و مطلوبیت) در صحت (و تمام بودن) عبادت، در جایی که علم به امر (و مطلوبیت) نداریم و لو به صورت اجمالی پس همان احتمال امر (تصحیح کننده عبادت بوده) و درست است (یعنی می توان عبادت محتمله و مشکوکه را به قصد احتمال امر انجام داد). و گرنه (اگر احتمال امر را کافی ندانید)، آنچه شهید در «ذکری» آورده مثل اوامر احتیاط قادر بر تصحیح (و تکمیل) عبادت نیست. زیرا (این گونه اوامر ارشادی بوده و امر ارشادی موجب قصد قربت نمی شود) و موضوع تقوی (برای اتقوا) و موضوع احتیاط (برای احتط)، که اوامر مزبور بر آن متوقف اند (چون که حکم بی موضوع قابل تصوّر نیست) متحقق نمی شود مگر پس از انجام محتمل العباده به نحوی که جمع بشود در آن تمام اجزاء و شرایط لحاظ شده در عبادت حتی نیت قصد قربت، و الا (اگر پیکره عمل بدون نیت صورت پذیرد)، احتیاط نیست (و عبادت صورت نگرفته) پس جایز نیست که این اوامر منشأ قصد قربت منویّه در عبادت باشند (چرا که مستلزم دور است یعنی نیت حاصل نمی شود جز با امر احتط و امر احتط درست نمی شود مگر با نیت).

پاسخ نقضی شیخ به اشکال دور در سخن شهید

مگر اینکه گفته شود، عین این نقض در اوامر واقعیّه در عبادات مثل این فرموده خدای تعالی (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ...) * نیز وارد است چرا که قصد قربت از جمله اموری است که در موضوع عبادت (مثل نماز) معتبر است چه جزء عبادت باشد چه شرط آن و حال آنکه فرض شما بر این است که ثبوت مشروعیت قصد قربت با خود این امر وارده (صل) است.

مراد از احتیاط و اتّقاء در این اوامر (تنها) پیکره و مجسمه عمل است (به نحوی که) مطابق با عبادت (مورد نظر مولی) باشد از تمام جهات به جز قصد قربت.

پس معنای احتیاط در نماز انجام نماز است با تمام آنچه در آن لحاظ شده است به جز قصد قربت (چرا که قصد قربت مراد امر نبوده).

پس اوامر احتیاط تعلق می گیرند به شکل (و پیکره) عمل و در این هنگام است که مکلف قصد می کند تقرب به خدا را به سبب اطاعت از این امر.

و از اینجا (و روی این محاسبات است) که جهت می یابد فتوای (مجتهد) به استحباب این فعل (و می گوید: دعا عند الهلال مستحب است و کلمه احتیاط را نمی آورد)، اگرچه مقلد نمی داند که این فعل (دعا عند الهلال) از جمله اموری است که مجتهد در عبادت بودنش شک نموده (سپس اصل براءت جاری کرده و بعد از امر احتط استفاده نموده است) و انجام ندهد (مقلد) این فعل را به انگیزه احتمال مطلوبیت (و بلکه به قصد استحباب به جای آورد).

و اگر اراده شده باشد از احتیاط در این اوامر، معنای حقیقی آن یعنی انجام فعل به قصد احتمال مطلوبیت، برای مجتهد جایز نیست که فتوای به استحباب دهد مگر با مقید کردن انجام فعل به انگیزه احتمال (بگویند به قصد احتمال اتیان کنید) تا اینکه عنوان احتیاط بر آن صدق نماید، در صورتی که سیره اهل فتوی برخلاف این است (یعنی اسم احتیاط را نیاورد، و به جای آن می نویسند استحباب).

پس معلوم می شود که مراد (از امر احتط) انجام (پیکره) عمل است با تمام مقارناتی که در آن لحاظ شده است.

* مراد از (و یحتمل الجریان بناء علی انّ هذا المقدار من الحسن العقلی ...) چیست؟

نظر نهایی شیخ است بر مبنای سوم که انجام عمل به مجرد احتمال مطلوبیت بود و لذا می فرماید:

حق این است که بگوییم:

عبادیت یک عمل دائر مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر نیست، بلکه کافی است که ما احتمال بدهیم که انجام فلان عمل مطلوب مولی بوده و ترکش مبعوض اوست.

در اینجاست که می توانیم عمل مزبور را به انگیزه همین احتمال انجام دهیم و آن عمل مقرب باشد و این معنای احتیاط است. پس در تعبّدیات هم احتیاط ممکن و حسن است.

* نکته قابل توجه در اینجا نظر شیخ چیست؟

این است که اینجا عبادت را به داعی امر انجام ندادم که تشریح شود، بلکه به احتمال الامر انجام می دهیم، و در عبادت احتمال امر کافی است و لذا احتیاط در اینجا تمام است چرا که اگر دعاء را به قصد قربت اتیان کرده چیزی از آن کم نگذاشته تا بدهکاری داشته باشد.

* پس مراد از (و لذا استقرت سیره العلماء ...) چیست؟

ارائه شاهی بر مطلب فوق و نظر نهائی شیخ است مبنی بر اینکه:

با مراجعه به سیره علماء و صلحا متوجه می شویم که هم بر این طریقه فتوی داده اند و هم خود به آن عمل کرده اند فی المثل مدت‌ها عبادتی را انجام داده اند لکن در اثر برخورد به یک روایت ضعیف و یا یک فتوای نادری که در آن آمده فلان جزء و یا فلان شرط نیز در عبادت معتبر است، تمام عبادت را اعاده می کرده اند. اگرچه امر مزبور امری محرز نبوده است. ولی به احتمال اینکه شاید آن جزء و یا شرط مزبور دخیل در عبادت بوده باشد، رعایت احتیاط می نمودند. پس انجام عمل به داعی احتمال مطلوبیت در عبادت عبادت کافی است و این همان احتیاط است.

* اگر گفته شود سلّمنا که عبادت دائر مدار امر فعلی و قصد امتثال آن امر باشد ولی ما در لسان قرآن آیاتی داریم که ما را امر به تقوی نموده و می فرمایند که: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ بَدِينِ مَعْنَا که حد اکثر تقوا را داشته باشید و حد اکثر تقوی به این است که مشتبّه الوجوب را هم انجام دهیم و نیز روایاتی وجود دارد که امر به احتیاط کرده است مثل احتط لدینک، حال چه اشکال دارد که محتمل الوجوب عبادی را نیز به قصد امتثال این اوامر انجام دهیم؟ شیخ چه پاسخ می دهند؟

شیخ پاسخ می دهد که:

اگر همان احتمال مطلوبیت را در صحت عبادت کافی بدانیم، احتیاط در عبادت هم ممکن است و اشکالی وجود ندارد و لکن اگر قصد امر معتبر باشد خیر این اوامر کافی نمی باشند.

* چرا که شیخ می فرماید اگر قصد امر در عبادت معتبر باشد قصد امتثال این اوامر کافی نیست و اصولاً اشکالات راه حل پنجم چیست؟

می فرماید:

اولاً: اتقوا و امثال آن از اوامر ارشادیه اند و امر ارشادی موجب طاعت و یا معصیت نمی شود تا اینکه آن را به قصد امتثال انجام دهیم.

به عبارت دیگر خواندن نماز به قصد امتثال امر ارشادی معنا ندارد چرا که امر ارشادی امتثال علی حده ندارد و این امر مولوی است که امتثال دارد چرا که مولی بما آنه مولی آن را از ما خواسته است.

ثانیاً: استفاده از این اوامر در صحت عبادت مستلزم دور است، چرا؟ زیرا:

۱- موضوع این اوامر، تقوی و احتیاط است.

۲- بلا تردید تا موضوع درست نشود، حکم روی آن نمی رود چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

۳- احتیاط در باب عبادت، اتیان عمل با تمام اجزاء و شرایط است از جمله قصد قربت.

۴- قصد قربت در رتبه متأخر از امر قرار دارد، نه در خود امر و لذا تا این قصد قربت متصور نشود موضوع تمام نمی شود تا امر روی آن بیاید.

۵- شما می خواهید قصد قربت را با خود این امر ارشادی و یا مولوی درست کنید که امری محال است چرا که دور است. یعنی صدور این امر از جانب شارع متوقف بر تحقق موضوع احتیاط و تقوی است و تحقق موضوع نیز متوقف بر صدور این امر است. هذا دور و الدور باطل.

* عبارت اخرای دلیل شیخ به زبان ساده تر چیست؟

این است که:

۱- صدور یک حکم متفرع بر موضوع است. چرا که بدون معروض کیف یتصور العارض.

پس حکم عارض است و موضوع معروض.

حال اگر از شما پرسند در امر احتط موضوع چیست چه پاسخ می دهید؟

خواهید گفت: احتیاط.

پس شارع باید احتیاط را تصوّر کند و سپس امر احتط را بر آن بار نماید.

حال بفرمائید موضوع احتیاط با قطع نظر از امر احتط در کجا متصوّر است، توصلیات و یا تعبدیات.

خواهید گفت در توصلیات. چرا؟

ص: ۱۹۰

زیرا که در یک امر توصلی مثل استهلال با اتیان ذات الفعل تمام موضوع احراز می شود، چون شاکله و پیکره عمل خود احتیاط است.

در حالی که تصور این احتیاط در انجام دعاء عند رؤیت الهلال ممکن نیست زیرا دعا یک عمل عبادی است و عبادت نیازمند قصد قربت است و قصد قربت مترتب بر امر مولی است و نه در خود امر اخذ می شود و نه قبل از آن.

و لذا احتیاط به عنوان یک موضوع فاقد جزء قصد قربت است چون باید پس از امر مکلف عمل را به قصد امتثال آن امر انجام دهد.

حال سؤال این است که شما چگونه با امر احتط، احتیاط در عبادت درست می کنید؟

طریق شما دور است به این معنا که احتیاط بودن دعاء عند الهلال موضوع باشد برای احتط (چرا که با آمدن احتط می شود نیت را به عنوان موضوع درست کرد) و آمدن احتط مترتب باشد بر نیت.

به عبارت دیگر در عبادیات آمدن موضوع مترتب است بر آمدن حکم و آمدن حکم مترتب است بر آمدن موضوع.

* مراد از (اللهم اَلَا ان یقال ...) چیست؟

پاسخ خود شیخ است از اعتراض دور چه نقضا و چه حلاً.

* پاسخ نقضی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که این دور اختصاص به عبادات مشکوکه و محتمله ندارد، بلکه در عبادات معلومه و مسلمه که امر دارند مثل نماز و زکات هم وجود دارد.

چرا که صلاه و زکاه نیز بدون قصد قربت عبادیت نخواهند داشت و تا عبادت نشوند امر عبادی به آنها تعلق نمی گیرد.

حال:

۱- امر اقیموا و اتوا از جانب مولی نسبت به نماز و زکات، متوقف است بر عبادیت آنها.

۲- و تحقّق قصد قربت در نماز نیز متوقف است بر صدور و تعلق امر اقیموا، چرا که تا امری نباشد عبادیت و قصد قربت به عمل معنا ندارد، چرا که عبادیت دائر مدار امر، امر امر فعلی و قصد امتثال آن امر است و هذا دور مصرّح چرا که دو چیز بدون واسطه متوقف بر یکدیگرند.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل: اگر از شما پرسند موضوع «صلّ» چیست؟ خواهید گفت: صلاه.

حال اگر خدای عالم بخواهد امر صلّ را روی صلّ ببرد چه باید بکند؟

ص: ۱۹۱

خواهید گفت که باید صلاه را تصوّر کند، چرا که صدور حکم بدون تصوّر موضوع ممکن نیست و یا عرض بدون معروض محال است.

پس ناگزیر است که صلاه را تصور کرده و سپس امر «صلّ» را بر آن بار کرده. حال اگر از شما سؤال شود که تصوّر صلاه توسط مولی، صلاه با نیت بوده و یا بی نیت؟

اگر بگوئید صلاه بی نیت بوده که موضوع محرز نشده و ناتمام است چون عبادت بی قصد قربت عبادت نیست. اگر بگوئید صلاه با نیت بوده که نمی شود چون نیت مربوط به مکلف است و قبل از امر محال و به عبارت دیگر تشریح.

حال بفرمائید صلاه تمام عیار با قطع نظر از امر مولی معقول و متصوّر است؟

خواهید گفت: خیر، صلاه با قطع نظر از امر یا ملعبه است یا تشریح.

در نتیجه باید گفت این امر است که صلاه را درست می کند.

حال دوباره از شما می پرسیم که پس چگونه صلاه را تصوّر نموده و امر «صلّ» را بر آن بار فرموده؟

آیا نماز را با جمیع مقارنات معتبره در آنکه قصد قربت نیز یکی از آنهاست تصوّر نموده و سپس امر را روی آن برده است.

و یا اینکه از مجموعه مقارنات که یازده تا است، نماز را با ده تا از مقارنات و بدون قصد قربت تصور کرده است؟ اگر بگوئید با تمام مقارنات تشریح است و اگر بگوئید با برخی مقارنات، موضوع متحقق نیست.

حال همان جوابی که شما در احتط دادید عینا در «صلّ» نیز مطرح است. یعنی عبادت قبل از امر تشریح است نه عبادت و بدون نیت غیر معقول است و غیر عبادت.

* چرا در تمام مطالب گفته شد قصد قربت را نمی توان قبل از امر تصوّر کرد؟

زیرا فی المثل از ۱۱ مقارن در نماز، ۱۰ تا علت (صدور) امراند و یکی که قصد قربت است معلول امر است حال تصوّر آنی که معلول امر است قبل از امر محال است. به عبارت دیگر:

از یازده تا مقارن ۱۰ تا شرط مأمور به است و یکی شرط امتثال از جانب مکلف. خلاصه شیخ در این جواب نقضی می فرماید: و الحلّ الحلّ.

یعنی: هر طوری که در اوامر حقیقیّه عبادت را درست می کنید در اطاعت های حکمیه هم عبادت را همان طور درست کنید.

* مقدمه بفرمائید احتیاط به چه معناست؟

۱- به معنای حقیقی کلمه انجام عمل است به انگیزه احتمال مطلوبیت.

۲- و به معنای اعم کلمه، انجام ذات العمل است بدون قصد قربت.

ص: ۱۹۲

* از کجا باید فهمید که یک عمل توصلی است و یک عمل تعبدی است؟

از طریق عقل: این عقل است که می گوید امر مولی است و شاید انجام عمل در حد پیکره و بدون قصد قربت مطلوب او را حاصل نکند پس با قصد قربت انجام بده تا چیزی کم و کسر نیاید.

لکن همین عقل در دفن میت می فهمد که پنهان کردن جسد و حفظ مردم از بوی آن مدّ نظر است و انجام عمل در حد پیکره و شکل کافی است.

* آیا شارع نمی تواند قصد قربت را به مکلف امر بکند؟

با امر واحد خیر. چرا که دور لازم می آید ولی با امر متعدد چرا مثلاً اول بفرماید: صلّ و سپس بفرماید:

مخلصین. خلاصه قانون کلی این است که شرایطی را که نمی شود تحت الامر تحکیم کرده جداگانه به آنها حکم می شود.

* با توجه به معانی فوق مراد از (انّ المراد من الاحتیاط و الاتقاء ... الخ) چیست؟

پاسخ حلّی است به اعتراض دور مبنی بر اینکه:

۱- در اوامر حقیقیه:

امر صلّ با قطع نظر از قصد قربت به ذات العمل تعلق گرفته است.

یعنی مولی پیکره عمل را با تمام اجزاء و شرائطش جز قصد قربت و روح عمل در نظر گرفته و امر «صلّ» را بر آن بار نموده است، پس تحقّق موضوع متوقف بر صدور امر نمی باشد.

پس از صدور امر و ابلاغ آن به مکلف، او طبق دلیل عقل و یا دلیل خاصّ دیگری آن عمل را به قصد امتثال آن امر اتیان می کند و لذا عبادیت متوقف بر امر است. پس تحقّق موضوع متوقف بر امر نیست ولی عبادیت متوقف بر امر است و لذا دور مرتفع می شود.

۲- و در اوامر احتیاط:

مراد از احتیاط که موضوع این اوامر است همان شاکله و پیکره فعل یعنی عمل محتمل الوجوب با تمام اجزاء و شرایط است به جز قصد قربت.

پس:

امر احتیاط روی ذات العمل می رود و متوقف بر عبادیت و تحقّق قصد قربت نمی باشد، بلکه پس از رسیدن امر مکلف آن عمل محتمل را به قصد امتثال همان امر انجام می دهد و عبادیت درست می شود.

پس موضوع که احتیاط باشد متوقف بر صدور امر نیست و لکن صدور امر متوقف بر تحقق موضوع است. خلاصه اینکه توقف طرفینی نیست تا دور لازم بیاید، چرا که احتیاط در این گونه موارد به معنای حقیقی کلمه نیست بلکه به همان معنای اعم است.

ص: ۱۹۳

* حاصل و خلاصه جواب حلی شیخ به اعتراض دور چیست؟

این است که در کلیه عبادات آنچه را که شارع قبل از امر تصوّر می فرماید پیکره عمل است پس از امر نیز یا به دلیل عقل و یا به دلیل خاصّ، روح عمل و یا قصد قربت حاصل می شود. فی المثل در مسئله صلاه ده تا از مقارنات که پیکره نماز را تشکیل می دهند قبل از امر تصوّر می شوند و یازدهمین مقارن که قصد قربت است و مربوط به مکلف پس از امر حاصل می شود.

علت این مسئله هم این است که چگونه می شود بدون وجود امر از مکلف بخواهیم که او قصد امتثال امر کند، باید امر صادر شود تا مکلف قصد امتثال آن امر را بکند.

* حاصل مطلب در (و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل ... الخ) چیست؟

آوردن شاهدهی است بر پاسخ حلی خود مبنی بر اینکه، با مراجعه به فتوای علماء متوجه می شویم در مواردی که عمل محتمل العبادت است فتوی داده اند به اینکه انجام فلان عمل مستحب است، چه مکلف بدان که این عمل فی الواقع مشکوک العبادت است چه ندانند، چه آن را به داعی احتمال مطلوبیت انجام دهند و چه به انگیزه استحباب مسلم به جای آورند. چرا؟ زیرا اگر احتیاط در اوامر احتیاط به معنای حقیقی کلمه بود یعنی انجام عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت بود، مجتهد نمی تواند بطور قاطع و بدون قید و شرط فتوای به استحباب بدهد. بلکه باید عمل را مقید می کرد به انگیزه احتمال مطلوبیت تا عنوان احتیاط حقیقی بر آن صدق نماید.

و حال آنکه این برخلاف سیره علماء است که به قول مطلق فتوای به استحباب می دهند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که وقتی مجتهد شک می کند که آیا مثلاً دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

ابتدا اصل برائت جاری می کند که خیر پس از آن به سراغ احتط رفته می بیند که احتط گفته مستحب است که دعای مزبور را به جا آوری، موضوع احتط هم احتیاط است، مراد از احتیاط پیکره عمل است استحباباً، فقهاء نیز عین پیکره یعنی دعاء عند الهلال مستحب است را در رساله خود می نویسند.

(قاعده التسامح فى أدله السنن) ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفه إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعى دون الإرشاد العقلى، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب: كصحيحه هشام بن سالم- المحكيه عن المحاسن- عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

«من بلغه عن النبى شىء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له و إن كان رسول الله لم يقله»(١).

و عن البحار بعد ذكرها: أن هذا الخبر من المشهورات، رواه العامه و الخاصه بأسانيد(٢).

و الظاهر: أن المراد من «شىء من الثواب»- بقرينه ضمير «فعمله»، و إضافه الأجر إليه- هو الفعل المشتمل على الثواب. و فى عدّه الداعى عن الكلينى قدس سره: أنه روى بطرقه عن الأئمه عليهم السلام أنه:

«من بلغه شىء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه و إن لم يكن الأمر كما بلغه»(٣).

و أرسل نحوه السيد فى الإقبال عن الصادق عليه السلام، إلّا أن فيه: «كان له ذلك»(٤). و الأخبار الواردة فى هذا الباب كثيره(٥)، إلّا أن ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، و إن كان يورد عليه أيضاً. تاره: بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعى. و أخرى: بما تقدّم فى أوامر الاحتياط: من أن قصد القربه مأخوذ فى الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هى المصححه لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقق الاستحباب، و كون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعيه الفعل. و ثالثه: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضاً أو مع الثواب. لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر.

و يردّ ما قبله ما تقدّم فى أوامر الاحتياط. و أما الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل- و يؤيده:

تقييد العمل فى غير واحد من تلك الأخبار(٦) بطلب قول النبى صلى الله عليه و آله و التماس الثواب الموعود- و من المعلوم أن العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب.

ص: ١٩٥

١- المحاسن ١: ٩٣، الحديث ٢، و الوسائل ١: ٦٠، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

٢- البحار ٢: ٢٥٦، ذيل الحديث ٣، و حكاه عنه فى هدايه المسترشدين: ٤٢٣.

٣- عدّه الداعى: ١٢، و الكافى ٢: ٨٧، باب من بلغه ثواب على عمل، الحديث الأوّل، و الوسائل ١: ٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٨.

٤- إقبال الأعمال ٣: ١٧١، و الوسائل ١: ٦١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٩.

- ٥- راجع الوسائل ١: ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.
- ٦- الوسائل ١: ٥٩، الباب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ٤ و ٧.

راه حل ششم:

انجام افعال مشکوک به حکم اخبار من بلغ

سپس می فرماید:

اگر منشأ احتمال وجوب (مثلاً دعاء عند الهلال)، خبری ضعیف (و یا فتوای چند فقیه) باشد نیازی به اخبار احتیاط (در راه حل پنجم) و دشواری اثبات این مطلب که امر به احتیاط برای استحباب شرعی (امر مولوی استحبابی) و نه ارشاد عقلی، نمی باشد.

به دلیل ورود برخی اخبار به مستحب بودن انجام آنچه در آن، احتمال ثواب می رود مثل صحیح هاشم بن سالم به نقل از کتاب محاسن از امام صادق علیه السلام که می فرماید:

کسی که برسد به او از نبی صلی الله علیه و آله چیزی از ثواب، پس انجام دهد آن را اجر و ثواب آن برای اوست، اگرچه رسول الله صلی الله علیه و آله آن را نفرموده باشد و پس از نقل مثل این خبر از بحار می گوید: این خبر (و امثال آن از اخبار من بلغ) از مشهوراتی است که عامه و خاصه آن را روایت کرده اند.

پاسخ شیخ به یک اشکال مقدر

این است که مراد از شیء در (عبارت شیء من الثواب) به قرینه ضمیر (ه) در فعله و به قرینه اضافه (کلمه) اجر به آن، همان فعلی است که مشتمل بر ثواب است (مثل دعا عند الهلال) و در کتاب «عدّه الداعی» از مرحوم کلینی روایت کرده از ائمه علیهم السلام که کسی که برسد به او چیزی از خیر، پس عمل کند به آن خیر، آن مقدار از ثواب که به او رسیده (مثلاً اگر فلان نماز را بخوانی چهل بار ثواب می بری)، برای او خواهد بود. اگرچه امر چنانکه به او رسیده است نباشد.

و روایت نموده سید رحمه الله مثل این حدیث را در کتاب «الاقبال» از امام صادق جز اینکه در پایان نوشته است کان له ذلک.

و اخبار رسیده در این باب فراوان است جز اینکه آنچه ما گفتیم دلالتش واضح تر است از آنچه در اینجا آمده است. اگر (استفاده از اخبار من بلغ) مورد ایراد واقع شود به اینکه:

۱- ثبوت ثواب، دلالت نمی کند بر امر مولوی استحبابی (و لذا به درد ما نحن فیه نمی خورد و معماً به حال خود باقی است).

۲- و دیگر اینکه در مطالب قبلی پیرامون اوامر احتیاط، گفته شد که قصد قربت در آن فعلی اخذ شده که مأمور به این اخبار من بلغ است (مثل واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصیلات مشکوک).

پس جایز نیست که این اخبار (من بلغ) مصحح آن فعل باشند (و قصد قربت درست نمایند) و الا مورد اخبار من بلغ اختصاص می یابد به صورت مستحبات و واجبات معلومه (منظور این است که هر جا که خیر خودبه خود محقق است اخبار من بلغ شامل آن می شود و هر جا که محقق نیست مشمول این اخبار هم نیست).

پاسخ شیخ به دو اشکال مزبور

آن خبر رسیده در من بلغ، آن ثواب خاص (و عجیب) است پس همان خبری است که در آن مسامحه شده است و نه اینکه اصل شرعی فعل (یا مأمور به بودن را) مورد مسامحه قرار دهد.

اشکال سوم

اشاره

اخبار من بلغ (تنها) در جایی ظهور دارند که تنها ثواب محض (به ما) برسد (مثل مستحبات مشکوکه) و نه عقاب محض (مثل شرب تن) و یا (ثواب) همراه با عقاب (که مثلاً- رسیده باشد که فلان عمل واجب است که در صورت اتیان ثواب و بخاطر ترکش عقاب می شویم). (پس اخبار من بلغ شامل مورد و محل بحث ما نمی شود).

پاسخ شیخ به اشکال سوم

اما رد می شود این منع ظهور (که شما ادعا نمودید) با اطلاق خبر و رد می شود آن اشکال قبلی با مطالبی که در اوامر احتیاط گذشت (پس اخبار من بلغ هم روی پیکره عبادت می رود).

و اما ایراد اول:

انصاف این است که ایراد اول خالی از وجه نیست، چرا که ظاهر اخبار من بلغ این است که (انجام) عمل متفرع است بر رسیدن (به گوش) بلکه (اتیان العمل از روی احتیاط و احتمال وجود امر است) داعی بر عمل همین بلوغ است (آنگاه ثواب تفضلی است و نه استحقاقی).

و مؤید این گفتار ما (که مراد از عمل احتیاط) مقید کردن عمل است در بیشتر این اخبار به امید اینکه نبی صلی الله علیه و آله خواسته و یا به امید ثواب موعودی.

و این روشن است که عقل در حکم به استحقاق ثواب چنین فاعلی مستقل است (و ثواب تفضلی دارد و لذا به درد ما نحن فیه نمی خورد).

* در مباحث مزبور از چه نکته نباید غافل شد:

۱- اینکه یگانه طریق از طرق ارائه شده برای تصحیح احتیاط در عبادت طریق چهارم است که عبارت بود از اینکه برای قصد قربت احتمال امر کافی است و نه احراز امر.

۲- هر یک از طرق ارائه شده باید به صورت مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد و مباحث را به یکدیگر خلط نکنیم.

طریق پنجم دارای دو اشکال بود که اشکال اول توسط شیخ پاسخ داده شد و لکن اشکال اول به حال خود باقی است.

* مراد از تسامح در ادله سنن چیست؟

این است که مستحبات با دلیل ضعیف نیز قابل اثبات اند و حتی برخی این تسامح را به مکروهات نیز سرایت می دهند.

* بر چه اساسی علماء قائل به این تسامح اند؟

براساس روایات من بلغ.

* مگر روایات من بلغ چه می گوید؟

می گوید اگر فی المثل به تو رسید که اگر فلان عمل را انجام بدهی چندین هزار ثواب به تو می دهند و تو به امید دست یابی به آن ثواب عمل مزبور را انجام دادی آن ثواب وعده داده شده را به تو می دهند اگرچه این ثواب بالغ از طریق غیر معتبر باشد.

* اشکال و جوابهای مذکور در مطالبی که گذشت مربوط به کدامیک از شبهات بود؟

مربوط به شبهات وجوبی ای بود که منشأ شبهه و احتمال وجوب یک خیر ضعیف نباشد.

و لذا همه تلاش کردند تا ثابت نمایند که در محتمل الوجوب عبادی هم احتیاط میسور و حسن است.

* حاصل مطلب در (ثم ان منشأ احتمال الوجوب اذا كان خيرا ضعيفا...) چیست؟

ارائه ششمین راه حل در ما نحن فیه و معمای مورد بحث است مبنی بر اینکه اگر منشأ شبهه وجود خیر ضعیفی بر وجوب یک چیزی باشد:

۱- نیازی به اوامر احتیاط و اتقاء نیست تا بحث کنیم که این اوامر مولوی شرعی اند و یا ارشادی عقلی.

۲- و نیازی نیست که عمل به انگیزه احتمال مطلوبیت باشد.

۳- و نیازی نیست تا از راه برهان ائی و لمی امر مولوی را اثبات کنیم.

* دلیشان بر مدّعی فوق چیست؟

ص: ۱۹۸

روایات فراوانی است تحت عنوان اخبار من بلغ که دلالت دارند بر استحباب هر عملی محتمل الثواب باشد و لذا عمل محتمل را به قصد ثواب انجام می دهیم.

* روشن ترین اخبار من بلغ از حیث دلالت کدامین روایات اند؟

۱- صحیح هاشم ابن سالم از امام صادق علیه السلام که می فرماید:

من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله لم یقله.

۲- روایتی که از کلینی در عده الداعی آمده و سندش را به ائمه علیهم السلام نسبت داده که فرموده اند:

من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر كما فعله.

۳- روایتی است مثل روایت فوق از سید بن طاوس در کتاب اقبال از امام صادق علیه السلام که به صورت مرسل نقل شده است با این تفاوت که به جای کان له الثواب، کان له ذلک آمده است.

* حاصل مطلب و منظور از آوردن اخبار من بلغ در ما نحن فیه چیست؟

این است که برخی خواسته اند در تصحیح عبادت از این اخبار استفاده کنند.

* کیفیت استدلالشان به اخبار من بلغ چگونه است؟

۱- عبادت قصد قربت می خواهد.

۲- قصد قربت امر می خواهد.

۳- اخبار من بلغ در برابر عمل به عبادت محتمله به شما وعده ثواب می دهد.

۴- وعده ثواب مستلزم استکشاف امر مولوی استجابی است چون تا امر نباشد وعده ثواب نیست.

پس: محتمل الوجوب عبادی را به قصد امتثال همین امر کشف شده انجام می دهیم و مشکل رفع می شود. به عبارت دیگر احتیاط و انجام عمل محتمل الوجوب در تعبدیات مطلقا ممکن و حسن و موجب ثواب است.

* مراد از (و الظاهر ان المراد من (شیء من الثواب) بقرینه ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال مقدر است مبنی بر اینکه:

۱- چون فاعل من بلغ در این روایت، مقصدار معینی از ثواب است فی المثل ثواب فلان عمل برابر با ثواب آزاد کردن یک بنده

است، اصل ثواب و ثواب داشتن مسلم است.

۲- ثواب مسلم مربوط به واجبات و مستحباتی است که اصل الوجوب او الاستحباب در آنها مسلم است.

۳- ما نحن فيه در رابطه با مسئله ای است که اصل ثواب مشکوک است.

پس: این ثواب در ما نحن فيه کشف از امر نمی کند و ربطی به بحث ما ندارد.

ص: ۱۹۹

* حاصل پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: ۱- درست است که فاعل بلغ علی الظاهر، ثواب است.

۲- لکن تعبیر و یا تقدیر کلام این است که من بلغه عمل له ثواب یعنی عمل فاعل است پس حدیث مزبور به درد ما نحن فیه می خورد فی المثل می گوئیم:

- دعا عند رؤیه الهلال براساس خبر ضعیف رسیده ثواب دارد و واجب است.

- من بلغه عمل له ثواب فعمله کان له ذلک.

پس: دعا عند رؤیه الهلال ثواب است.

* چرا شیخ می فرماید که عمل در حدیث مزبور در تقدیر است؟

زیرا:

۱- در حدیث آمده است فعمله یعنی کسی که انجام دهد آن را برای او ثواب است، بلاشک ضمیر (ه) به ثواب بر نمی گردد، چرا که ثواب چیزی نیست که انسان آن را انجام دهد، بلکه نتیجه عمل انسان است.

پس ضمیر (ه) و اسم اشاره (ذلک) به عمل بازمی گردد.

۲- کلمه (اجر) در کان له اجر ذلک نمی تواند به ثواب بازگشت کند چرا که ثواب خود ثواب و اجر ندارد بلکه اجر و ثواب دو لغت مترادف و هم معنا هستند که به عمل بازمی گردند عملی که خود مشتمل بر ثواب است.

* دومین اشکال به راه حلّ ششم کدام اشکال است؟

این است که اخبار من بلغ می گوید:

۱- هر کس عملی را به امید ثواب (یعنی احتیاطاً) انجام دهد، ثواب می برد.

۲- احتیاط ثواب تفضلی دارد و نه استحقاقی.

۳- ثواب تفضلی کاشف از امر مولوی استجابی نیست.

پس: شما نمی توانید بگوئید عبادت محتمله را به قصد امتثال یک امر مولوی انجام می دهید.

در نتیجه اخبار من بلغ به درد ما نحن فیه نمی خورد و مصحح عبادت نمی باشد.

به عبارت دیگر اخبار من بلغ می گوید: هر کجا احتیاط ممکن است ثواب می بری و هر کجا احتیاط ممکن نیست ثواب نمی بری. حال احتیاط در توصلیات ممکن است و فرد ثواب می برد و لکن در تعیّدیات غیر ممکن می باشد. زیرا اگر عبادت را با نیت به جا آوری تشریح و اگر بی نیت انجام دهی ملعبه است.

* ثواب در برابر انجام عملی که محتمل الوجوب و یا استحباب است چگونه ثابت می شود؟

یا باید يك امر بالفعل در خارج باشد بر اینکه فلان عمل را انجام دهید فلان مقدار ثواب در برابر عمل

ص: ۲۰۰

به آن داده می شود که ما عمل را به داعی امتثال آن امر انجام می دهیم و در حقیقت ثواب امتثال آن امر را می بریم. و یا باید ما عمل محتمل را از روی احتیاط یعنی به داعی احتمال امر انجام دهیم که در این صورت ثواب تفضّلی خواهد بود و نه استحقاقی و چنین ثوابی کاشف از امر مولوی نیست. و لذا در اشکال دوم می خواهد بگوید آنچه از اخبار من بلغ استفاده می شود این صورت دوّم است و نه اوّل.

* پاسخ شیخ به اشکال دوّم چیست؟

پاسخی به اشکال مزبور نداده و بر اساس همین اشکال از خیر اخبار من بلغ گذشته است.

* سوّمین اشکال بر راه حلّ ششم چیست؟

این است که در (من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر)، موضوع خیر است. به عبارت دیگر موضوع در اخبار من بلغ خیر است.

حال بفرمائید خیر از خارج احراز می شود و یا از خود اخبار من بلغ؟ خواهید گفت: از خارج.

اگر پرسیده شود چگونه و چه خیری تاکنون در خارج احراز کرده اید؟

خواهید گفت:

واجبات معلومه، مستحبات معلومه و توصّلیات. حال از شما می پرسیم:

آیا احتیاط در عبادات محتمله نیز خیر است تا اخبار من بلغ شامل آن بشود؟ فی المثل اگر شک کردید که آیا دعاء عند الهلال خیر است یا نه چه پاسخ می دهید؟

خواهید گفت: موضوع در عبادت محتمله محرز نیست چرا که نمی دانی با نیت بخوانی و یا بی نیت و لذا این اخبار بر آن بار نمی شود و نمی توان گفت: این دعایی که من با نیت یا بی نیت می خوانم خیر است تا به آن ثواب داده شود.

مگر اینکه موضوع و حکم هر دو را با اخبار من بلغ درست کنید که مستلزم دور است چرا؟

زیرا اخبار من بلغ موقوف است بر خیر بودن و خیر بودن موقوف است بر اخبار من بلغ.

* در تبیین اشکال فوق مثال بزنید؟

اگر به شما برسد که فلان عمل واجب است، با رسیدن وجوب به گوش شما سؤال این است که:

این بلغه ثواب هست یا بلغه عقاب؟

خواهید گفت هر دو. چرا؟ زیرا که واجب عملی است که اگر انجام دادیم ثواب می بریم و اگر ترک کردیم عقاب می شویم
حال سؤال این است که اخبار من بلغ گفته ثواب یا عقاب یا ثواب و عقاب؟

خواهید گفت ثواب پس تنها به درد شبهه استجابیه می خورد یعنی در یک عملی که احتمال دارد مستحب باشد.

ص: ۲۰۱

و حال آنکه محل بحث ما شبهه وجوبیه است و این شبهه، بلغه ثواب و عقاب می خواهد.

* شیخ چه پاسخی از این اشکال می دهد؟

می گوید، اخبار من بلغ شامل ثواب و عقاب هر دو می شود چون که ثواب و عقاب توأم با یکدیگرند.

* اشکال را به گونه ای بیان کنید که به لسان متن نزدیکتر باشد؟

موضوع اخبار من بلغ خیر است. خیریت باید محرز باشد.

آنچه خیریت در آن محرز است مستحبّ مسلّم و قطعی است.

مورد اخبار من بلغ مستحبّ مسلّم و معلوم است.

حال: اگر اخبار من بلغ بخواهد شامل محتمل العباده شود، دور لازم آید. چرا؟

زیرا:

۱- شمول اخبار من بلغ بر محتمل العباده متوقف بر احراز استحباب آن است و

۲- استحباب هم متوقف بر شمول این اخبار بر محتمل العباده و دلالتشان بر استحباب آن.

این دور است، دور هم باطل است.

پس اخبار من بلغ مختصّ به مستحبات مسلمه است.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که اگرچه موضوع اخبار من بلغ خیر است، لکن مراد از خیر معنای حقیقی آن یعنی چیزهایی که استحبابشان مسلّم است، نمی باشد بلکه محتمل العباده را نیز شامل می شود. به عبارت دیگر مراد از خیر مجرد عمل است با جمیع جهات به جز قصد قربت که پس از ورود امر قصد قربت هم می آید.

* مقدمه مشخص کنید بلوغ ثواب از راه خبر ضعیف چگونه است؟

۱- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می کند بر اینکه فلان عمل مستحب یا دارای ثواب است.

۲- گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می کند بر اینکه ترک فلان عمل عقاب دارد که بالملازمه انجامش ثواب دارد.

۳- و گاهی یک خبر ضعیفی دلالت می کند بر اینکه فلان عمل واجب است یعنی در انجامش ثواب و در ترکش عقاب می

باشد.

* چهارمین اشکال به راه حلّ ششم چیست؟

اخبار من بلغ تنها شامل محتمل الاستحباب می شوند، پس شامل محتمل الوجوب نمی شوند تا اتیان آن به قصد امتثال این امر صحیح باشد، چرا؟

زیرا فرموده: من بلغه ثواب و این ظهور در ثواب محض دارد و نه ثواب توأم با عقاب.

ص: ۲۰۲

و حال آنکه ما نحن فيه شبهه وجوبیه است و این شبهه بلغه ثواب و عقاب می خواهد.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- اثبات شیء نفی مساعد نمی کند پس وعده ثواب نافی وعده عقاب بر ترک نمی باشد.

۲- اطلاق روایات من بلغ این اشکال را رد می کند، چرا که بلوغ ثواب شامل هر سه وجه مذکور شده و اختصاص به فرض اول ندارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

این است که بلوغ ثواب اعم است از اینکه بالمطابقه باشد یا بالملازمه.

* حاصل مطلب در (و اما لا یراد الاوّل، فالانصاف أنّه لا یخلو عن وجه ...) چیست؟

این است که انصافاً ایراد اول بر دلالت اخبار من بلغ وارد است، چون ظاهر این اخبار این است که عمل متفرع بر بلوغ است. چرا؟

زیرا گفته بلغه سپس با فاء تفریع گفته فعمله و بلوغ داعی بر عمل است.

یعنی چون به ما رسیده که فلان کار ثواب دارد ما به داعی احتمال امر (یعنی احتیاطاً) این کار را انجام می دهیم و نه به عنوان دیگر.

* پس مراد از (و یؤیّده تقييد العمل في غير واحد من تلك الاخبار ...) چیست؟

این است که تقييد عمل به طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ يَا التَّمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابُ ...

در بسیاری از روایات گواهی بر تفریع عمل بر بلوغ است.

* نتیجه این تفریع چیست؟

کاشف از استحباب شرعی و امر مولوی ندبی نمی باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود.

حال وقتی مفاد اخبار من بلغ این باشد که محتاط ثواب دارد می گوئیم:

عقل در حکم به اینکه احتیاط موجب مدح و ثواب است و فاعلی که به امید ثواب اتیان عمل کرده ممدوح است، استقلال

دارد.

ص: ۲۰۳

متن:

و حينئذ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكده لحكم العقل بالاستحقاق، و أما طلب الشارع لهذا الفعل:

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور، و هو عين الأمر بالاحتياط.

و إن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب، لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبهه قوله تعالى: (وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي) (١). إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقيه، و ما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكميه، و هو الفعل المأدى يعدد معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نيه الخير التي يعدد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

و أما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيره المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» (٢).

فمدفوع: بأن الاستفاده هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقه أو حكما، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعه الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالا إيتيا.

و مثل ذلك استفاده الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكميه، فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلا، فلا يدل على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر- كأوامر الاحتياط- تأييد حكم العقل، و الترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزله المطيعين.

و إن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو و إن كان مغايرا لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل- بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك

ص: ٢٠٤

١- النساء: ١٣.

٢- انظر الوسائل ١: ٤٢٩، الباب ٧٦ من أبواب آداب الحمام، الحديث الأول.

الثواب المسموع الداعى إلى الفعل، بل قد يناقش في تسميه ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثوابا وإن كان نوعا من الجزاء و العوض - إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، و هو أيضا ليس لازما لأمر شرعى هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) (١) ملزوم لأمر إرشادى - يستقل به العقل - بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ترجمه:

تأكيد اخبار من بلغ در حکم عقل

اشاره

در این صورت اگر اصل ثواب به وسیله این خبار ثابت باشد، پس از دو جهت مؤکد حکم عقل اند:

۱- بالاستحقاق (یعنی عقل می گوید احتیاط ثواب دارد، اخبار من بلغ هم می گوید ثواب دارد).

۲- طلب شارع این فعل (احتیاطی را).

پس اگر (این طلب) بر وجه ارشاد باشد برای تحصیل این ثواب (که خداوند تفضلا) وعده داده است پس این (طلب) لازمه استحقاق ثواب است و این لزوم (تحصیل) همان امر به احتیاط است (که مؤکد حکم عقل است و امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلبد).

و اگر (این طلب) بر وجه طلب شرعی باشد که از آن تعبیر به استحباب مولوی می شود. پس این (چنین وعده ثوابی) مستلزم حکم (یا امر) به تنجز به ثواب نیست. زیرا این حکم (شرع به تنجز ثواب) تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب (که لازمه اش امر ارشادی است) پس ما نحن فيه (اخبار من بلغ) شبیه به این سخن خدای تعالی است که می فرماید:

کسی که اطاعت کند خدا و رسولش را داخل می کند خدا او را در بهشت هایی که جاری است ... جز اینکه (مورد) این آیه وعده (ثواب) بر اطاعت حقیقیه است و مورد بحث ما (اخبار من بلغ) وعده ثواب بر اطاعت حکمیه (یعنی احتیاط) است و این همان فعلی است که عبد (با انجام آن) در حکم مطیع به حساب می آید (و نه واقعا مطیع).

پس ما نحن فيه (اخبار من بلغ) از باب وعده ثواب بر نیت خیرست که فرد با (انجام) نیت خیر در حکم مطیع به شمار می آید، از این جهت که انقیاد کامل دارد (و جزم بر انجام).

ص: ۲۰۵

اما اینکه توهم می شود که استفاده استحباب شرعی در اخبار من بلغ، مانند استفاده استحباب شرعی از اخبار وارده کثیره است که در آنها اکتفا به ذکر وعده ثواب شده (ولی امر نشده) مثل این سخن امام علیه السلام که: هر کس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد، دفع می شود به اینکه استفاده (امر مولوی) در اینجا (یعنی اخبار من سرح لحيته)، به اعتبار این است که ثواب مترتب نیست مگر با طاعت حقیقیه و یا حکمیه.

پس بازگشت اخبار (من سرح) به این است که ثواب در اثر اطاعت خدای سبحان است به خاطر انجام فعل، پس ثواب در اینجا کشف می کند از تعلق امری مولوی به تسریح لحيه از جانب شارع. در نتیجه ثواب موعود (در تسریح اللحيه) مستلزم امری است که استدلال می شود به آن به صورت آنی (یعنی از معلول پی به علت می بریم) و مثل همین مثال است:

استفاده وجوب (واجبات) و حرام بودن (محرمات) از ادله ای که اکتفا شده در آن ادله بر فعل یا بر ترک (که مثلا اگر این عمل را انجام دهی فلان درجه بهشت را داری و اگر آن را ترک کنی فلان عقاب را خواهی داشت و این کاشف از امر و یا نهی است). و امّا ثوابی که در این اخبار (من بلغ) داده شده به اعتبار طاعت حکمیه است، پس این ثواب لازمه خود احتیاط است (و نه مال امر مولوی)، احتیاطی (عملی) که متفرع است بر شنیدن و احتمال صدق و راستی و لو امر دیگری هم بر آن وارد نشده باشد پس (اخبار من بلغ) بر طلب شرعی دیگری دلالت ندارند. بلکه لازمه وعده ثواب طلب ارشادی است جهت به دست آوردن این ثواب پس مراد از این اوامر (من بلغ) مثل اوامر احتیاط تأیید حکم عقل است و تشویق به تحصیل آنچه خدا وعده داده است به بندگانش که به منزله مطیعین اند (یعنی طاعت حکمیه). و اگر خصوص ثواب بالغ به وسیله این اخبار (من بلغ) مورد نظر باشد و (نه اصل ثواب) چنانکه ظاهر بعضی اخبار من بلغ چنین است (آنی که وعده داده اند، می دهند). اگرچه مغایر حکم عقل باشد (که حکم عقل) اصل ثواب است نسبت به انجام این عمل بنا بر اینکه عقل حکم نمی کند به استحقاق آن ثواب شنیده شده (که مثلا فلان عمل برابر با چهل سال عبادت است) که انگیزه بر انجام این فعل است. بلکه گاهی مناقشه می شود در نامگذاری آن ثوابی که این فاعل مستحق آن می شود. به خاطر احتمال امر احتیاط (یعنی استحقاقی نیست، بلکه تفضلی است) و بلکه اگرچه نوعی از جزا و عوض است. جز اینکه مدلول این اخبار خبر دادن از تفضّل خدای سبحان بر عامل به همان ثواب شنیده شده. اگر این چنین باشد؛ این نیز مستلزم امری شرعی که موجب این ثواب است، نیست بلکه آن نظیر این سخن خدای تعالی است که من جاء بالحسنه فله عشر امثالها، و ملزوم امر ارشادی است که عقل در تحصیل آن ثواب مضاعف به دنبال شرع است.

* حاصل مطلب (و حیثند فان كان الثابت بهذه الاخبار...) چیست؟

این است که وقتی مفاد اخبار من بلغ این شد که محتاط ثواب دارد، عقل نیز در حکم به اینکه فاعل احتیاط ممدوح است مستقل است، آنگاه این اخبار از دو جهت مؤکد حکم عقل اند:

۱- یا دلالت دارند بر اصل ثواب؛ ۲- یا دلالت دارند بر ثبوت ثواب بالغ.

* دلالت اخبار من بلغ بر اصل ثواب با المطابقه است یا بالملازمه؟

وقتی اجمالاً- دلالت می کنند بر اینکه فرد محتاط و فاعل به دنبال بلوغ ثواب، مثاب است معنای مطابقی آنهاست که مؤکد حکم عقل نیز می باشند.

حال وقتی این اخبار بالمطابقه دلالت کردند بر ثبوت ثواب و لو بر عنوان احتیاطکاری پس بالملازمه دلالت دارند بر طلب شارع آن فعل احتیاطی را. منتهی این طلب از دو حال خارج نیست.

* مراد از (فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب...) چیست؟

این است که این طلب:

۱- اگر طلب ارشادی باشد و ما را ارشاد کند به تحصیل همان ثوابی که تفضلاً خدای تعالی به ما وعده داده، پس لازمه استحقاق ثواب است.

یعنی وقتی عقل و شرع حکم به استحقاق دادند، لازمه اش یک امر ارشادی به تحصیل آن ثواب است. لذا چنین طلبی عین امر به احتیاط در اوامر احتیاط است که مؤکد حکم عقل اند لکن این امر، امر مولوی نیست تا قصد امتثال بطلد.

۲- و اگر طلب مولوی استجابی باشد می گوئیم: وعده ثواب مستلزم امر استجابی مولوی نیست، چرا که حکم شرع به تنجز ثواب تصدیق همان حکم عقل است به تنجز ثواب و لازمه این مطلب امر ارشادی است و نه مولوی و ما نحن فیه شبیه این آیه شریفه است که می فرماید:

(مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي) * که عقل نیز در حکم به این معنا استقلال دارد لکن با این تفاوت که: مورد آیه وعده ثواب بر اطاعت حقیقیه است و مورد بحث ما وعده ثواب بر اطاعت حکمی یعنی احتیاط است که بنده با انجام آن در حکم مطیع است و نه واقعا مطیع.

در نتیجه ما نحن فیه شبیه وعده ثواب بر نیت خیر است که فرد با نیت خیر در حکم مطیع است از این جهت که انقیاد کامل دارد و تعمیم قطعی بر انجام فعل گرفته است.

* حاصل مطلب در (و اما ما يتوهم من: انّ استفاده الاستحباب ...) چیست؟

این است که برخی توهم کرده اند که اخبار من بلغ شبیه اخبار من سرّح لحيته می باشد. و لذا حضرات

ص: ۲۰۷

فقهاء در بیشتر موارد از راه وعده ثواب، کشف می کنند استحباب را. فی المثل در حدیث آمده است که:

۱- هر کس محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۲- ثواب عقلا مستلزم امر است، یک امر مولوی استحبابی.

حال چه اشکال دارد که بگوئیم ما نحن فیه نیز چنین است یعنی چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- ثبوت ثواب بر فلان عملی که بلغ الینا مستلزم استحباب و امر مولوی ندبی است.

۲- عمل را به قصد امتثال این امر ندبی انجام می دهیم.

پس: احتیاط در عبادت نیز درست می شود.

* قبل از پرداختن به پاسخ شیخ بفرمائید چه تفاوتی میان طاعت حقیقیه و طاعت حکمیّه وجود دارد؟

در اطاعت حقیقیه اگر عمل به انگیزه امر مسلم و معلوم انجام شود ثواب دارد.

در اطاعت حکمیّه اگر عمل به انگیزه احتمال امر انجام شود، ثواب دارد.

* پاسخ شیخ به توهم مذکور چیست؟

این است که بین ما نحن فیه یعنی اخبار من بلغ با اخبار تسریح لِحیه تفاوت است.

* مراد از تفاوت مزبور چیست؟

این است که اخبار تسریح لِحیه دلالت نمی کنند بر اینکه ثواب بر اطاعت حکمیّه مترتب است و لذا اگر تسریح لِحیه را به داعی احتمال امر انجام دهی ثواب دارد.

و این دلیل بر آنست که ثواب مترتب بر اطاعت حقیقیه است، اطاعت حقیقیه هم مستلزم امر مولوی است و حال آنکه اخبار من بلغ دلالت می کنند بر ترتب ثواب بر اطاعت حکمیّه که همان احتیاط است.

و این کاشف از یک امر مولوی نیست تا امتثال به قصد انجام آن درست باشد، بلکه کاشف از یک امر ارشادی است. پس این یک قیاس مع الفارق است و درست نیست.

* حاصل توهم و پاسخ آن را به زبان ساده تر بیان کنید؟

این است که خدای تعالی چند جور وعده ثواب داده است و ما می خواهیم ببینیم اخبار من بلغ از کدام قبیل ثواب است فی

المثل:

۱- یکجا وعده ثواب داده است به اینکه: نیه المؤمن خیر من عمله.

بدین معنا که اگر عمل نمود ۱۰ ثواب و اگر تنها نیت نمود ۱ ثواب دارد.

۲- و یکجا وعده ثواب در کارهای شخصی و خصوصی داده و فرموده: اگر کسی محاسن خود را شانه کند فلان مقدار ثواب دارد.

۳- و یا یکجا وعده ثواب مضاعف داده و فرموده:

ص: ۲۰۸

من جاء بالحسنه فله عشر امثالها.

حال سؤال این است که اخبار من بلغ از کدام سنخ است؟

مستدل که طریق ششم را جهت تصحیح عبادت پیشنهاد کرده بود خیال کرده بود که از قبیل وعده ثواب به کارهای خصوصی است و لذا می گفت:

اگر کسی به محاسنش شانه بزند فلان مقدار ثواب دارد.

این شانه زدن به محاسن طاعت حکمیه نیست.

وقتی شانه زدن به خاطر طاعت حکمیه نبوده لا بد به خاطر طاعت حقیقیه است.

طاعت حقیقیه امر می خواهد چنانکه بیشتر مستحبات از این قبیل اند.

پس از این ثواب در برابر عمل شخصی، کشف می کنیم امر مولوی استجابی را.

* وعده ثواب بر نیت الخیر مستلزم چگونه امری است؟

فی المثل:

۱- بر نیت خیر وعده ثواب داده شده است شرعا.

۲- کارهای خیر که حسنش مسلم است مثل واجبات و مستحبات مسلمه. شخص به نیت می گذارند عقلا.

۳- نیت کردن خود طاعت حکمیه است، چرا که نیت کننده مطیع و منقاد مولی است.

۴- طاعت حکمیه دارای ثواب است.

۵- ثواب مترتب بر طاعت حکمیه مستلزم امر ارشادی است.

پس:

- شارع وعده ثواب بر نیت الخیر می دهد.

- ثواب مستلزم امر است.

از وعده ثواب شارع بر نیت الخیر کشف می کنیم امر ارشادی را.

* حال اگر از شما بپرسند اخبار من بلغ از قبیل من سرّح لحيته است و يا از عدّ الثواب علی نبيّه الخیر چه پاسخ می دهید؟

خواهید گفت از قبیل نيه الخیر فله ثواب. چرا؟ چون اخبار من بلغ می گوید:

۱- آدم محتاط ثواب می برد.

۲- احتیاط، طاعت حکمیه است همان گونه که نيه الخیر طاعت حکمیه بود.

۳- ثواب مترتب بر طاعت حکمیه تفضلی است.

۴- ثواب تفضلی کاشف از امر ارشادی است و نه مولوی.

ص: ۲۰۹

* اگر کسی بگوید اخبار من بلغ وعده ثواب موعود می دهد چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم اخبار من بلغ مثلا می گوید:

اگر فلان کار را بکنی ثواب عبادت چهل ساله را می بری.

ما به عنوان مستمع آن را به امید آن ثواب موعود انجام می دهیم.

این اتیان عمل به خاطر ثواب موعود احتیاط است.

احتیاط ثواب تفضلی دارد و نه استحقاقی.

ثواب تفضلی کاشف از امر مولوی نیست، بلکه کشف از امر ارشادی می کند.

در نتیجه وقتی اخبار من بلغ وعده ثواب موعود را می دهد و چنین ثوابی کاشف از امر ارشادی است دیگر نمی تواند مؤکد حکم عقل باشد، چرا؟

زیرا عقل توان درک و صدور چنین حکمی را ندارد و لذا در اینجا باید تابع شرع باشد.

* چرا عقل توان صدور چنین احکامی را ندارد؟

زیرا اگر اخبار من بلغ نبود عقل نمی توانست بگوید انجام فلان کار ثواب ۴۰ ساله دارد. به عبارت دیگر عقل می تواند بگوید کار نیک دارای ثواب است و لکن نمی تواند بگوید فلان کار ثواب یک ختم قرآن دارد.

بنابراین اگر اخبار من بلغ وعده موعود می دهد و نه مسموع، دیگر مؤکد حکم عقل نیست.

و لذا در چنین جایی عقل باید تابع شرع باشد، اگرچه در بیان قبلی گفتیم شرع تابع عقل است.

* چرا در بیان قبلی گفته شد که شرع تابع عقل است؟

زیرا:

- طاعت حکمیه ثواب دارد.

- ثواب عقلا امر دارد.

پس: اخبار من بلغ برای تأکید حکم عقل آمده است.

و الحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا- على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات. ثم إن الثمره بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعيه المترتبه على المستحبات الشرعيه، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلّا استحقاق الثواب عليه، ولا- يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل. وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحيه في الوضوء من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح ببلله و إن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا، فافهم.

ترجمه:

حاصل مطلب اینکه:

برای متوهم (که می خواست از اخبار من بلغ امر مولوی شرعی بدست آورد) شایسته بود که اخبار من بلغ را با آنچه وارد شده در رابطه با ثواب بر نیت خیر مقایسه کند (یعنی با ثواب تفضلی که در برابر اطاعت حکمیه است) و نه با آن اخبار وارد شده در بیان ثواب مستحبات (مثل من سرح لحيته ...).

ثمره مترتب بر بحث در اخبار من بلغ

اشاره

سپس می فرماید: ثمره میان آنچه ما گفتیم (که اخبار من بلغ امر مولوی شرعی برای ما نیاورده اند) و میان استحباب شرعی (که توهم کننده بگوید: اخبار من بلغ امر شرعی آورده) ظاهر می شود در ترتب آثاری که مترتب می شود بر مستحبات شرعیه (که مأمور به شرعی هستند) مثل رفع حدث (و یا اباحه نماز) که مترتب است بر وضویی که مأمور به شرعی است (یعنی شرع به آن امر فرموده).

پس به صرف ورود یک خبر غیر معتبر در امر به آن (وضو) تنها موجب استحقاق ثواب بر انجام آن می شود و لکن اثر رفع حدث بر آن مترتب نمی شود (چرا که اخبار من بلغ در اینجا امر شرعی نیاورده، بلکه امرش ارشادی است). پس در این مطلب تأمل کن که: (۱- وضویی هم داریم که مأمور به شرعی هست و لکن رافع حدث نیست مثل وضوی مسلوس و یا مبطون و یا مستحاضه). همچنین است حکم به استحباب شستن آن مقدار راه شده محاسن در وضوء که تنها از باب احتیاط است (ولی امر شرعی محرز ندارد) و سبب جواز مسح با رطوبت آن نمی شود. بلکه احتمال قوی داده می شود که مسح با رطوبت آن قسمت از محاسن ممنوع باشد اگرچه ما قائل شویم به مستحب شرعی شدن آن (به اینکه اخبار من بلغ امر مولوی استحبابی آورده باشند) پس بفهم (که ما مأمور به اصلی داریم و مأمور به تبعی و باید از رطوبت مأمور به اصلی مسح شود).

* مراد از (و الحاصل انه كان ينبغي للمتوهم ان يقيس ...) چیست؟

این است که بهتر می بود که متوهم اخبار من بلغ را با وعده ثواب مضاعف که فرمود: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) مقایسه می کرد و نه «من سرّ لحيته».

حاصل مطلب اینکه از راه اخبار من بلغ نیز نمی توان پیش آمد و در تصحیح عبادیت عبادت از آنها استفاده نمود.

* ثمره این بحث که اخبار من بلغ ارشادی است و یا مولوی در کجا ظاهر می شود؟

در اینجا که: اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی بکند، می توان عبادات محتمله را به قصد امتثال چنین امری اتیان نمود.

و اگر اخبار من بلغ کشف از امر مولوی نکند، بلکه کاشف از امر ارشادی باشد به درد تصحیح عبادت نمی خورد. به عبارت دیگر: ثمره این بحث در آثاری که بر مستحبات شرعی مترتب می شود ظاهر می گردد یعنی مستحبات شرعی به طور علی حده دارای آثاری است.

و لذا اگر به دلیل ضعیفی به ما رسید که فلان عمل دارای ثواب است و یا مستحب است، اخبار من بلغ شامل آن می شود.

حال: اگر گفتیم که اخبار من بلغ مؤکد حکم عقل اند اثر شرعی بر آن اخبار بار نمی شود در حالی که به قول متوهم این اثر بار می شود.

فی المثل:

۱- وضویی که مأمور به اذا اقمتم الی الصلاه فاغسلوا دارای اثر است و اثر آن رفع حدث و اباحه صلاه است. حال اگر وضو امر شرعی نداشته باشد و وجوب و استحباب آن ثابت نشده باشد تنها از طریق خبر ضعیفی به گوش ما رسیده که مثلاً وضو برای خواب مستحب بوده و دارای ثواب است و اخبار من بلغ نیز بر این مورد منطبق شود:

بر مبنای ما (شیخ) این وضو مستحب شرعی نشده و آثار وضوی شرعی را نیز نداد تا رافع حدث و مبیح نماز باشد و لکن بر مبنای متوهم چنین آثاری را دارد.

به عبارت دیگر: از آنجا که چنین وضویی مأمور به نیست یعنی امر شرعی ندارد. آثار شرعی رفع حدث و اباحه نماز بر آن مترتب نمی شود هر چند ثواب هم دارد.

* پس مراد از عبارت (فتأمل) چیست؟

شاید اشاره دارد به عدم ملازمه میان استحباب شرعی و رافعییت حدث چون وضوهایی وجود دارد که

مأمور به شرعی هستند ولی رافع حدث نمی باشند. مثل:

۱- وضوی شخص مسلوس یعنی کسی که مبتلا به سلسله البول است.

۲- وضوی فرد مبطن یعنی کسی که مبتلا به مرض بطن است.

و یا وضوی زن مستحاضه که مرتب در حال خون دیدن است و ...

نکته: وضوی فرد مسلوس، مبطن و مستحاضه مبیح صلاه هست ولی وضوی زن حائض مبیح نماز هم نیست. پس نمی توان گفت که بر مبنای متوهم آثار شرعی بر چنین وضویی بار می شود.

* مراد از (و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية ...) چیست؟

این است که آنچه در وضو و در قسمت سر مأمور به است و باید شسته شود به جز مسح سر آن مقدار از محاسن که در محدوده صورت است، لکن آن مقدار از محاسن که رها شده است یعنی خارج از حد صورت است. منتهی از طرق اخبار ضعیفه به ما رسیده که شستن آن مقدار مسترسل ثواب دارد و لذا شمول اخبار من بلغ نیز واقع می شود.

حال اگر برای کشیدن مسح رطوبت دست شما خشک شده باشد وظیفه شما چیست؟

خواهید گفت رطوبت را از اعضای دیگر گرفته و مسح می کشیم.

می پرسیم که آیا می توانید از آن مقدار محاسن مسترسل رطوبت بگیرید یا نه؟

بر مبنای ما (شیخ) که استحباب شرعی این غسل ثابت نشده یعنی عضو وضوء نشود، خیر.

و لکن بر مبنای متوهم که وعده ثواب کاشف از استحباب شرعی است و این غسل نیز عضوی از اعضاء وضو است اگرچه عضو مستحب، بله می توان برای کشیدن مسح از رطوبت آن استفاده نمود.

به عبارت دیگر: اگر اخبار من بلغ امر مولوی برای ما در این مسئله آورد، بله و اگر امر مولوی نیاورد خیر.

* پس مراد از (فافهم) در پایان مطلب چیست؟

شاید اشاره به این است که وجه احتمال مذکور را بفهم.

* وجه احتمال مزبور چیست؟

این است که به فرض استحباب شرعی هم:

اولاً مسح باید به وسیله بلل اعضاء وضو باشد و عضویت محاسن مسترسل مسلم نیست و شاید مستحب علی حده باشد.

ثانیاً: گرفتن رطوبت باید از عضو واجب باشد و حال آنکه شستن محاسن مسترسل از اعضاء واجبه نمی باشد. در نتیجه: به فرض استحباب شرعی هم گرفتن چنین رطوبتی جهت مسح کفایت نمی کند.

ص: ۲۱۳

متن:

الثالث:

أن الظاهر: اختصاص أدله البراءه بصوره الشكّ في الوجوب التعييني، سواء كان أصلياً أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار، أما لو شكّ في الوجوب التخيري و الإباحه فلا تجرى فيه أدله البراءه، لظهورها في عدم تعيين الشئ المجهول على المكلف بحيث يلتزم به و يعاقب عليه.

و في جريان أصاله عدم الوجوب تفصيل:

لأنه إن كان الشكّ في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه و بين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصاله عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلي و الفرد، فتعين هنا إجراء أصاله عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل هذا المشكوك.

و أمّا إذا كان الشكّ في وجوبه بالخصوص، جرى أصاله عدم الوجوب و أصاله عدم لازمه الوضعي، وهو سقوط الواجب المعلوم به إذا شكّ في إسقاطه له، أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، و شكّ في كونه واجبا مسقطاً للواجب الآخر أو مباحا مسقطاً لوجوبه - نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم - فلا مجرى للأصل إلّا بالنسبه إلى طلبه، و تجرى أصاله البراءه عن وجوبه التعييني بالعرض إذا فرض تعدّد ذلك الواجب الآخر.

ترجمه:

تنبیه سوّم عدم جريان اصاله البراءه در شك وجوب تخيري

اشاره

ظاهر این است که ادله براءت اختصاص دارند به آن صورتی که شک در وجوب تعیینی است (مثل دعاء عند الهلال و ...) خواه (این وجوب تعیین مشکوک) اصلی باشد و یا عرضی مثل واجب تخیری تعیین یافته بخاطر منحصر بودنش.

و امّا اگر شک شود در وجوب تخیری و (یا) مباح بودن (عملی مثلاً اینکه آیا در کنار اطعام، صیام واجب تخیری است و یا نه مستحب یا مباح است)، ادله براءت (چه عقلی و چه شرعی) در این (شک در وجوب تخیری) جاری نمی شوند، به دلیل ظهورشان در عدم تعیین شئ مجهول برعهده (مکلف به گونه ای که (مکلف) ملزم به آن باشد و (در اثر مخالفت با آن مورد عقاب شود، چون که هدف این ادله رفع حرج و مضيقه است.

ص: ۲۱۴

و در (امکان اجرای) استصحاب عدم الوجوب تفصیلی وجود دارد، زیرا:

۱- اگر شک در وجوب (فردی مثل صیام) ضمن کلی مشترک (مثل کفر) میان صیام و غیر آن (همچون اطعام) باشد و یا (این شک) در وجوب آن غیر (یعنی اطعام) بالخصوص باشد (که همان شک در وجوب تخییری عقلی است).

پس جریان استصحاب عدم وجوب اشکال دارد، زیرا در اینجا تنها یک وجوب (از جانب شرع وجود دارد) که مردّد است میان کلی (کفر) و فرد (اطعم) ولی (راجع به صیام امری نیامده و در نتیجه نمی توان استصحاب عدم وجوب جاری کرد).

پس (وقتی استصحاب راجع به مسقط بودن یا نبودن، تعیینی بودن یا نبودن جاری نشود) در اینجا اجرای اصاله عدم سقوط آن فردی که وجوبش به واسطه انجام این فعل مشکوک (مثل صیام) یقینی است، تعیین می یابد (یعنی اگر شک کردم که با انجام صیام تکلیف از عهده من ساقط است یا نه؟ اصل عدم سقوط است).

۲- و اما اگر شک در وجوب تخییری شرعی باشد که (آیا شارع فرموده: اطعم و بعد از آن فرموده أو صم یا نه نفرموده أو صم)، استصحاب عدم وجوب و اصالت عدم لازمه وضعی آن جاری می شود و این (اصالت عدم لازمه وضعی) سقوط همان واجب معلوم است (یعنی که اگر من صیام را که واجب معلوم است انجام دادم اطعام ساقط می شود یا نه؟ که اصل در اینجا عدم سقوط است)، البته اگر در مسقط بودن صیام نسبت به اطعام شک شود.

اما اگر قطع حاصل شود به مسقط بودن واجب معلوم (مثل نماز جماعت که مسقط افراد است) و شک شود در اینکه آیا (این مسقط) واجب است و (در عین حال) مسقط واجب دیگر و یا نه مباح است و مسقط وجوب واجب دیگر، مثل سفر مباح (در روزه ماه رمضان) که مسقط وجوب روزه (رمضان) است (به دلیل قطعی بودن مسقطیتش). محلّ جریان اصلی نمی باشد، مگر نسبت به (وجوب) تعیینش و نسبت به جریان اصل براءت به خاطر واجب تعیینی بالعرض بودنش آنجا که تعیینی فرض شود به سبب تعدّر طرف دیگر (که در اینجا اصل، عدم تعیین است).

* چه تفاوتی میان واجب تعینی و واجب تخییری وجود دارد؟

واجب تعینی بلا بدیل و واجب تخییری ذو بدیل است.

یعنی در واجب تعینی خود عمل معینا واجب است و نمی توان فعل دیگری را به جای آن انجام داد مثل نماز. و لکن در واجب تخییری می توان واجب را رها کرده و عدل آن را انجام داد مثل خصال کفاره در ماه رمضان که مکلف مخیر است بین اطعام شصت مسکین و یا شصت روز روزه گرفتن پی در پی.

* واجب تعینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تعینی بالاصاله؛ ۲- تعینی بالعرض.

* واجب تعینی بالاصاله چگونه واجبی است؟

واجبی که از ابتدای صدور از جانب شارع وجوب روی آن رفته و معینا واجب بوده است مثل نماز صبح.

* واجب تعینی بالعرض چگونه واجبی است؟

واجبی است که در زمان صدورش از جانب شارع جزء مصادیق مورد اختیار بود و لکن چون برخی از افراد متعذر گردید و عمل منحصر شد در این افراد، بالعرض وجوب تعینی پیدا کرد.

فی المثل اگر در خصال کفار عتق رقبه و صیام شهرین تعذر پیدا کنند، اطعام ستین بالعرض تعین می یابد و لذا وظیفه منحصر می شود در اطعام.

* واجب تخییری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- تخییر عقلی؛ ۲- تخییر شرعی.

* چه تفاوتی میان تخییر عقلی و شرعی وجود دارد؟

در تخییر عقلی امر مولی روی کلی رفته است لکن کلی دارای افراد و مصادیق مختلفه ای است و لذا عقل ما را مخیر می کند میان هر فردی از افراد که کلی بر آن منطبق می شود مثل اکرم المتقین.

ولی در تخییر شرعی دلیل خود می گوید: افعال احد هذه الامور فی المثل می گوید: صم او اطعم و ...

* با توجه به اقسام واجب شک ما در شبهات وجوبیه به چه وجوبی تعلق می گیرد؟

۱- گاهی شك ما در وجوب تعیینی بالاصاله است که آیا فلان عمل واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد آیا وجوبش تعیینی بالاصاله است یا بالعرض. فی المثل:

- آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه، اگر واجب است وجوبش بالاصاله است یا بالعرض.

- آیا صلوات هنگام ذکر نام حضرت نبی صلی الله علیه و آله واجب است یا نه.

۲- و گاهی شك ما در وجوب تعیینی بالعرض است مثل جائی که واجب تخییری تبدیل شود به واجب

ص: ۲۱۶

تعیینی فی المثل صیام شهرین و عتق رقبه برای مکلف ممکن نیست و لکن اطعام میسور است.

لکن شک دارد که آیا اطعام از اصل به نحو تخیر بر او واجب بوده است تا الآن به نحو تعیین بر او واجب باشد یا نه؟

۳- و گاهی شک ما در وجوب تخیری است. فی المثل: مکلف می داند که در کفاره ماه رمضان اطعام بر او واجب است و لکن شک دارد که آیا تعیین واجب است و یا اینکه میان اطعام و صیامی که هر دو برای او امکان دارند مخیر است؟

و لذا اکنون شک دارد که آیا صوم بعنوان واجب تخیری بر او واجب است یا نه؟ به طور کلی اگر هر دو طرف اطعام و صیام ممکن باشد، الشک فی وجوب التخیری و اگر یک طرف متعذر و یک طرف ممکن است، الشک فی وجوبه التعینی. منتهی بالعرض.

* در کدامیک از شکوک مزبور اصاله البراءه جاری می شود؟

قبلا گفته شد که جای جریان اصاله البراءه آن جایی است که شک ما در وجوب تعیینی یک شیء باشد. چه شک در وجوب تعیینی بالاصاله باشد مثل دعاء عند رؤیت الهلال. و چه در شک در وجوب تعیینی بالعرض باشد، مثل آنجا که اطعام متعذر شده و من نمی دانم که صیام وجوب تعیینی بالعرض دارد یا نه. به عبارت کوتاه تر: الشک فی وجوبه التعینی. محل اجرای اصل براءت است چه بالذات و چه بالعرض. و لذا آنجایی که شک در وجوب تخیری است اصاله البراءه جاری نمی شود.

* مراد از (اما لو شک فی الوجوب التخیری و الاباحه ...) چیست؟

این است که اگر شما شک داشته باشی که آیا صوم به عنوان واجب تخیری بر شما واجب است یا نه؟

نمی توانی اصاله البراءه از وجوب تخیری صوم جاری کنی چه عقلی و چه نقلی. به عبارت دیگر:

گاهی شما در وجوب تعیینی بالذات و بالعرض شک نداری بلکه در وجوب تخیری شک داری، فی المثل شارع فرموده است: اگر فلان عمل را انجام دادی باید شصت مسکین را اطعام کنی.

حال شما نمی دانی که اطعام ستین را معینا بر شما واجب فرموده و یا نه مخیر نموده میان شصت روز روزه و یا شصت اطعام. در اینجا شک شما در وجوب تخیری صیام است، چه باید بکنید؟ آیا می توانید اصل براءت جاری کنید؟

اقتضای قاعده این است که: خیر. حق ندارید براءت جاری کنید چه عقلی و چه نقلی.

* مراد از (عبارت (لظهورها فی عدم تعیین المجهول علی المكلف بحیث ...) چیست؟

علت عدم اجرای اصل براءت از وجوب تخیری صیام است مبنی بر اینکه اجرای اصل براءت برای رفع کلفت و مشقت است و لکن از آنجا که در ما نحن فیه تخیر داریم بدون جریان اصل هم مضیقه ای در

کار نیست، چرا که مکلف مختار است و می تواند صیام را ترک کند و اطعام را انتخاب کند، پس اصل فایده ندارد. بلکه اگر اصل براءت جاری شود خود سبب مضیقه می شود و این نقض غرض است چرا؟ زیرا اصل براءت از صیام سبب وجوب تعیینی اطعام بر مکلف می شود و این خود مضیقه است.

* به عبارت روشن تر بفرمائید چرا در شک در وجوب تخیری نمی توان براءت عقلیه جاری نمود؟

زیرا محلّ اجرای براءت عقلیه مربوط به آنجایی است که ما شک بکنیم که عقابی در کار هست یا نه؟

که گفته می شود عقاب بلا بیان قبیح است و خود را بری ء الذمه می کنیم لکن در ما نحن فیه شکی در وجود عقاب نمی باشد. چرا؟

چون که اگر ما همین صیام را که شک در وجوب تخیریش داریم انجام ندهیم و یا بدل آن یعنی اطعام را به جای نیاوریم، یقیناً عقاب خواهیم شد، چرا؟ زیرا تعییناً و یا تخیراً یک عمل بر ما واجب بوده و ما هیچ یک را انجام نداده ایم البته: اگر صیام را ترک کرده، اطعام را انجام دهیم عقابی نخواهیم داشت به عبارت دیگر: اصلاً در اینجا شک در عقاب و عدم عقاب معنا ندارد، بلکه یا یقین به عدم عقاب است و یا نه یقین به وجود عقاب. خلاصه کلام اینکه:

ترك الصيام مع ترك الاطعام، وجوب عقابش یقینی است.

ترك الصيام مع اتیان الاطعام عدم عقابش یقینی است.

در نتیجه حالت شک عقاب در اینجا متصوّر نیست تا قبح عقاب مطرح شود و اصل براءت جاری.

* چرا در شک در وجوب تخیری براءت شرعی جاری نمی شود؟

زیرا هدف ادله براءت شرعیه مثل رفع ما لا یعلمون و ... رفع کلفت و مشقت از دوش مکلف است و این مربوط به واجب تعیینی است، چرا که وجوب تخیری کلفت آور نیست به خاطر اینکه یکی را با دلیل ترک و دیگری را انجام می دهد. بلکه برداشتن وجوب تخیری با اصل براءت سبب کلفت و زحمت می شود. چرا؟

زیرا اگر صیام را با این اصل برداریم، اطعام واجب می شود آن هم به صورت تعیینی به عبارت دیگر وقتی از دو عمل یکی را برداشتیم وجوب متراکم می شود در دیگری و این خود کلفت است.

* حاصل دو مطلب اخیر چیست؟

این است که اگر شک ما در وجوب چیزی بود تخیراً نه براءت عقلیه در آن جاری می شود و نه شرعیه.

چون که نه شکی در عقاب وجود دارد و نه کلفتی در میان می باشد.

* پس مراد از (و فی جریان اصاله عدم الوجوب تفصیل، ...) چیست؟

این است که حال که دست ما در شک در وجوب تخییری کوتاه شد آیا می توانیم استصحاب عدم وجوب را جاری کنیم یا نه؟

ص: ۲۱۸

به عبارت دیگر آیا می توان نسبت به وجوب تخییری صیام استصحاب عدم وجوب جاری کرد؟ به اینکه بگوئیم زمانی صوم به عنوان کفاره وجوب تخییری نداشت و اکنون ما در وجوب آن شک داریم، در نتیجه استصحاب عدم وجوب جاری می کنیم که در پاسخ می فرماید: باید میان تخییر عقلی و شرعی تفصیل قائل شد.

حال پاسخ:

اگر در وجوب تخییری عقلی آن شک داری حق استصحاب عدم وجوب نداری.

و اگر در وجوب تخییری شرعی آن شک داری حق اجرای استصحاب عدم وجوب را نداری.

* حاصل مطلب در (لأنه ان كان الشك في وجوبه في ... الخ) چیست؟

بیان تفصیل مورد نظر است در پاسخ به سؤال قبلی مبنی بر اینکه:

۱- گاهی شک ما در وجوب تخییری عقلی است.

۲- و گاهی شک ما در وجوب تخییری شرعی است.

* حال بفرمائید مراد از اینکه شک ما در وجوب تخییری عقلی است چیست، این تخییر عقلی چگونه پیدا می شود؟

این است که اگر این صیام در واقع هم واجب تخییری باشد، به حکم عقل وجوب تخییری است و نه به حکم شرع.

فی المثل شما شک می کنید که آیا کلی کفاره واجب است که قدر جامع صیام و اطعام و عتق است و یا خصوص اطعام که یکی از مصادیق کلی کفاره است واجب است که در حقیقت دوران میان تعیین و تخییر است. به عبارت دیگر نمی دانم که شارع فرموده: کفر و یا اینکه فرموده: اطعم.

اگر فرموده باشد اطعم، اطعام کردن می شود واجب تعیینی و صیام که یکی از مصادیق کلی کفاره است نه تعیینی است و نه تخییری.

و اگر فرموده باشد: کفر (کفار بده) خوب یک فرد کفار صیام است و فرد دیگرش اطعام و لذا شما مخیر می شوید میان یکی از این دو و این تخییر عقلی است.

اما اینکه کجا تخییر را عقلی می گویند؟ خواهیم گفت هر کجا که: امر مولی به کلی له افراد، العقل یخیرنا بین الافراد. بنابراین نسبت به خصوص صیام که شک در وجوب تخییری آن دارم استصحاب عدم وجوب جاری نمی شود.

* مراد از (اذ لیس هنا الا وجوب واحد متردد ...) چیست؟

دلیل بر عدم اجرای استصحاب عدم نسبت به خصوص صیام است که شک در وجوب تخییری آن

دارم مبنی بر اینکه یک وجوب بیشتر نیست آن هم امرش مردد است میان اینکه آیا به کلی کفاره تعلق گرفته و یا به فرد معین اطعام.

در نتیجه نسبت به خصوص صیام وجوبی تعلق نگرفته یقیناً و آنکه متعلق وجوب است یا کلی کفاره است و یا خصوص اطعام که در این دو نیز نمی توان استصحاب عدم وجوب جاری نمود، زیرا علم اجمالی مانع از جریان اصل است.

پس نوبت می رسد به دوران امر میان تعیین و تخییر.

حال اگر اطعام را تعیناً انجام دهم امثال امر صورت گرفته و لکن اگر فرد دیگر را اختیار کنم شک دارم که امر کفاره از عهده من ساقط می شود یا نه؟

در اینجا اصاله عدم السقوط جاری کرده و همان فرد را انجام می دهم و جایی برای استصحاب عدم الوجوب باقی نمی ماند.

* عبارت اخرای پاسخ فوق چیست؟

این است که اگر شارع فرموده باشد کفر و یک فرد کفاره صیام باشد و فرد دیگرش اطعام من مخیر می شوم میان صیام و اطعام.

در اینجا نمی توانم استصحاب عدم وجوب را جاری کنم و بگویم صیام قبلاً واجب نبود پس حالا هم واجب نیست، چرا؟

زیرا من یقین دارم به اینکه شارع تکلیفی را واجب کرده لکن شک دارم که فرموده: اطعم و یا کفر، پس یقین دارم که نفرموده صم. حال آیا می توانم در اینجا استصحاب عدم وجوب جاری کنم؟ خیر، چرا که شک ندارم. منتهی اگر شارع فرموده باشد کفر، صیام می شود واجب تخییری عقلی و نه شرعی.

و لذا همان طور که در واجب تخییری عقلی برائت عقلی جاری نمی شود. استصحاب عدم وجوب هم جاری نمی شود.

* اگر واجب تخییری ما عقلی نبود و شرعی بود چنانکه در پاسخ به سؤال اول گفته شد چه؟

فی المثل می دانم که شارع فرموده: اطعم و لکن نمی دانم آیا پشت سر اطعم فرموده: أو صم یا نه؟

چه پاسخ می دهید؟

اگر شارع فرموده باشد: اطعم أو صم، صوم می شود واجب تخییری شرعی.

و اگر تنها فرموده باشد: اطعم، شک من شک در وجوب تخییری شرعی است.

و لذا در اینجا می توان از استصحاب عدم وجوب صوم استفاده کرد. به عبارت دیگر در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد: ۱- نسبت به حکم تکلیفی؛ ۲- نسبت به حکم وضعی.

* اجراء اصل نسبت به کدامیک از دو حکم مزبور بلامانع است؟

۱- نسبت به حکم تکلیفی یعنی وجوب تخییری صیام بلامانع است چرا؟

زیرا که ارکان استصحاب نسبت به وجوب تخییری صیام کامل است یعنی زمانی بود که صیام با وجوب تخییری بر من واجب نبود و آن زمان، زمان قبل از افطار عمدی و بار شدن کفاره بود، لکن اکنون در وجوب شک دارم پس استصحاب می کنم عدم وجوب آن را.

۲- و اما نسبت به حکم وضعی یعنی سقوط واجب معلوم که اطعام باشد مسئله دو صورت پیدا می کند.

به عبارت دیگر بحث بر این است که اگر من فرد مشکوک یعنی صیام را انجام دادم آیا واجب معلوم از عهده من ساقط می شود یا نه؟

آیا در اینجا اصل اصاله عدم السقوط جاری می شود یا نه؟ مسئله دو صورت دارد:

۱- گاهی شک من در این است که آیا فرد مشکوک الوجوب می تواند مسقط فرد معلوم الوجوب باشد یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم لازم وضعی اجراء می شود.

۲- و گاهی یقین دارم به اینکه فرد مشکوک الوجوب مسقط است، پس اگر آن را انجام دهم، آن فرد معلوم از عهده من ساقط می شود.

لکن شک دارم که آیا این فرد، یکی از دو فرد واجب تخییری است و مسقط است و یا اینکه یک عمل مباح ولی مسقط واجب دیگر است؟

در اینجا استصحاب عدم السقوط فرد واجب جاری نمی شود، چرا که در سقوط آن شک ندارم و لذا یکی از ارکان استصحاب از بین می رود.

خلاصه کلام اینکه اگر واجب تخییری باشد مسقط است و اگر واجب تخییری نیست مسقط نیست.

و ربّما يتخيّل من هذا القبيل: ما لو شكّ في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة و تعلّمها، بناء على رجوع المسأله إلى الشكّ في كون الائتمام مستحبًا مسقطًا أو واجبا مخيّرًا بينه و بين الصلاه مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكنّ الظاهر أن المسأله ليست من هذا القبيل، لأنّ صلاه الجماعه فرد من الصلاه الواجبه، فتتّصف بالوجوب لا محاله، و اتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن و خرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاه منفردا. لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكّن من الصلاه منفردا بلا-قراءه، لسقوطها عنه بالتعدّر كسقوطها بالائتمام، فتعيّن أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح قول والده قدّس سرّهما: «و الأقرب وجوب الائتمام على الأميّ العاجز»:

وجه القرب تمكّنه من صلاه صحيحه القراءة. و يحتمل عدمه، لعموم نصّيين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلّم. و الثاني: ندبيّه الجماعه. و الأوّل أقوى، لأنّه يقوم مقام القراءة اختيارا فيتعيّن عند الضروره، لأنّ كلّ بدل اختياري يجب عينا عند تعدّر مبدله، و قد بيّن ذلك في الأصول. و يحتمل العدم، لأنّ قراءه الإمام مسقطه لوجوب القراءة على المأموم، و التعدّر أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلّا منهما سبب تامّ. و المنشأ: أنّ قراءه الإمام بدل أو مسقط؟ (1) انتهى.

و المسأله محتاجه إلى التأميل. ثمّ إنّ الكلام في الشكّ في الوجوب الكفائي - كوجوب ردّ السلام على المصلّي إذا سلّم على جماعه و هو منهم - يظهر ممّا ذكرنا، فافهم.

ذکر یک فرع برای شک در وجوب تخییری با علم به مسقطیت

اشاره

چه بسا پنداشته شود که از قبیل ما نحن فیه (دوران امر میان وجوب تخییری و استحباب) است، آنجائی که اگر شک شود در وجوب یقینی (نماز جماعت) برای کسی که عاجز است از خواندن قرائت و یادگیری آن در نماز فرادی (و این شک)، بنا بر رجوع و برگشت این مسئله به شک در این است که (آیا نماز جماعت که مسقط حمد و سوره در نماز فرادی است) مستحب مسقط است و یا نه، واجب تخییری مسقط است میان نماز فرادی بدون قرائت و نماز جماعت همراه با قرائت (که ثمره این بحث نیز در عاجز از قرائت ظاهر می شود). که دفع می شود وجوب تخییری آن به واسطه (جریان) اصل استحباب (که می گوئیم الاصل، عدم الوجوب التخییری) یعنی استحباب عدم وجوب.

نظر شیخ اعظم راجع به این پندار غلط

اما ظاهر مسئله از قبیل (دوران میان وجوب تخییری و استحباب) نیست، زیرا نماز جماعت (نیز) فردی از نماز واجب (یعنی کلی) است، پس (وقتی که کلی واجب شود) لا محاله (تک تک افرادش) متّصف به وجوب (تخییری عقلی) می شود و اتصاف نماز جماعت به استحباب (عند المسلمین) از باب افضل الفردین (بودنش) است (یعنی واجب تخییری و مستحب تعیینی است).

پس (واجب تخییری بودن و یا مستحب بودنش) اختصاص دارد به آنجائی که مکلف امکان خواندن غیر جماعت (یعنی فرادی مع القراءه) را داشته باشد.

پس اگر (مکلف) ناتوان است (از فرادی مع القراءه) تعیین می یابد (برای او نماز جماعت و به عبارت دیگر می شود واجب تعیینی و مستحب تعیینی که واجب و مستحب یکجا جمع) و از مجرد استحباب خارج می شود. همان طور که گاهی مانع دیگری او را از نماز فرادی بازمی دارد (مثل اینکه شما بنده را تهدید کنید که نباید نماز را فرادی بخوانی که جماعت برای اینجانب تعیین پیدا می کند).

بیان احتمالی دیگر از جانب شیخ اعظم

لکن منع عجز و ناتوانی در باب نماز (از جانب کسی) امکان دارد، چرا که مکلف مصّلی قادر بر خواندن نماز فرادی بدون حمد و سوره می باشد، به دلیل سقوط حمد و سوره از عهده او در صورت تعذر، مثل سقوط آن در هنگام جماعت (یعنی

دارای دو مسقط است). پس تعیین یکی از دو مسقط (و کنار گذاشتن دیگر مسقط) نیازمند به دلیل است.

ص: ۲۲۳

فتوای علامه و وجه اقریب در فتوای ایشان

فخر المحققین در کتاب ایضاح در شرح این سخن پدرش رحمه الله که می فرماید:

اقریب برای فرد امّی و عاجز (از خواندن حمد و سوره) و جوب (نماز) جماعت است (می فرماید): وجه این اقریب قدرت اوست (بر) نماز صحیح با حمد و سوره.

بیان احتمالی دیگر توسط علامه

و احتمال داده می شود عدم تعیین جماعت (و لذا از این جهت گفتم اقریب)، به دلیل عمومیت دو نص:

۱- یکی از آن دو نص، اکتفاء و قناعت (فرد عامی است) به آنچه با توانائی و قدرت یادگیریش تناسب دارد (چه جماعت برایش امکان داشته باشد و چه امکان نداشته باشد).

۲- و نص دیگر، مستحبی بودن نماز جماعت است (چه قرائت بداند و چه نداند).

تأیید فخر المحققین از قول علامه لکن با بیان علتی دیگر

و قول اوّل (که پدرم فرمود به نظر من نیز قول) قوی تر است، چرا که نماز جماعت قائم مقام حمد و سوره است در نماز فرادی از روی اختیار (یعنی بدل اختیاری است درحالی که نماز بدون حمد و سوره بدل اضطراری است). پس تعیین می یابد (بدل اختیاری) در هنگام ضرورت، چرا که هر بدل اختیاری هنگام تعذر مبدلش (که متعدّد است)، واجب می شود عیناً و این قاعده (کلّ بدل اختیاری) در علم اصول روشن شده است.

بیان احتمالی دیگر توسط فخر المحققین

عدم تعیین (نماز جماعت نیز) احتمال داده می شود، چرا که قرائت امام مسقط و جوب قرائت توسط مأموم است (و نه بدل آن) در حالی که تعذر نیز مسقط است. پس وقتی یکی از مسقطین و جوب پیدا شود، مسقط دیگر معین و جوب نخواهد داشت. زیرا فرض این است که هریک را که فرض کنیم علت تاّمه سقوط است و منشأ (همه بحثها این است که آیا) قرائت امام بدل است و یا تنها مسقط.

شیخ اعظم می فرماید: مسئله نیازمند به تأمل است (و باید ادله فقهی مسئله را بررسی نمود).

سپس می فرماید: کلام بعدی که در شک در وجوب کفائی است مثل وجوب کفائی پاسخ سلام بر نمازگزار (ی که در جماعت است) وقتی سلام (توسط واردشونده ای) داده می شود و این نمازگزار یکی از آن جماعت است، از آنچه ما گفتیم

روشن می شود.

ص: ۲۲۴

* حاصل مطلب در بحث قبلی چه بود؟

۱- این بود که اگر شك کردیم که فلائن عمل وجوب تخیری دارد یا نه؟ و آیا آثار وجوب تخیری بر او مترتب می شود یا نه؟ اصله البراءه جاری نمی شود (چه عقلی و چه شرعی) و اما: استصحاب عدم وجوب:

اگر شك در وجوب تخیر عقلی داشتیم، استصحاب عدم وجوب جاری نمی شود.

و اگر شك در وجوب تخیر شرعی داشتیم استصحاب عدم وجوب جاری می شود.

۲- راجع به آثار وجوب تخیری بود که دارای دو اثر است:

الف: مسقط بودن؛ ب: تعین عند تعدّر الآخر حال:

۱- نسبت به تعین اصله البراءه جاری می شد. فی المثل اگر طرف دیگر متعذر شد آیا صیام بر ما متعین می شود یا نه؟ که در اینجا اصله البراءه جاری می شد، چون برائت مربوط به واجبات تعینیه است چه بالذات و چه بالعرض.

۲- و نسبت به مسقط بودن، الاصل، عدم سقوط الآخر بفعل هذا بود و لذا بحث قبل مربوط بود به موردی که شك ما در مسقط بودن بود.

* حاصل مطلب در این متن چیست؟

سَلَمْنَا که مسقط بودن مسلم باشد اما واجب تخیری بودن مشکوک است، چرا؟

چون مسقط بودن منحصر به واجب تخیری بودن نیست و چه بسا عمل مباح هم مسقط واجب باشد که اینجا نمی توان اصل عدم مسقطیت جاری نمود، چرا که فرض این است که می دانیم که مسقط است و اثر مسقطیت بار می شود و لکن نمی توانیم بگوئیم چون مسقط است پس حتما واجب تخیری هم هست و یا اینکه نمی توانیم بگوئیم چون مسقط است پس هنگام تعدّر دیگری تعین می یابد.

فی المثل اگر شما نماز ظهر خود را با جماعت بخوانید تکلیف حمد و سوره از عهده شما ساقط می شود.

یعنی نماز مع الجماعه بدون ذکر القراءه مسقط نماز فرادای مع القراءه است قطعاً. امّا آیا نماز جماعت یک واجب تخیری مسقط است؟ و یا یک مستحبّ مسقط است؟

* ثمره بحث مذکور با این مثال در کجا ظاهر می شود؟

آنجایی که مکلفی از یک طرف معذور شود، مثلاً نتواند نماز فرادای مع القراءه بخواند. آیا نماز جماعت نسبت به او تعیین می
یابد یا نه؟

حاصل پاسخ این است که:

اگر نماز جماعت واجب تخییری باشد و مسقط، یتعیّن عند تعدّر الآخر.

ص: ۲۲۵

و اگر نماز جماعت مستحب باشد و مسقط، لا یتعیّن بتعدّر الآخر، یعنی اگر نماز فرادای مع القراءه متعدّر شده، نماز جماعت متعیّن نخواهد شد، چون واجب تخییری نیست که اگر یک طرف متعدّر شد، طرف دیگر متعیّن شود. مثل سفر مباح که مسقط و خوب روزه رمضان است، لکن آیا عند تعدّر الآخر یتعیّن، یعنی اگر مکلف نتوانست روزه بگیرد حتما باید مسافرت کند؟ در نتیجه اگر مسقط بودن روی واجب تخییری بودن است، یک طرف که متعدّر شد طرف دیگر متعیّن می شود. و اگر مسقط بودن براساس واجب تخییری بودن نیست، با تعدّر یک طرف، طرف دیگر متعیّن نمی شود.

* مقدمه بفرمائید مورد بحث در ما نحن فیه چیست؟

قطعا موردی است که مشکوک الوجوب است لکن مسقط واجب دیگر است.

* فرع مورد ادّعی متخیل چیست؟

این است که انسان در حال اختیار مخیر است میان نماز فرادای مع القراءه و یا نماز جماعت بدون قرائت. لکن در اینجا که آیا این نماز جماعت عند الاختیار، مستحبی است که مسقط از یک واجب تعینی، یعنی نماز مع القراءه است.

و یا اینکه نماز جماعت عند الاختیار یکی از دو فرد واجب تخییری است که مسقط از یک واجب تعینی، یعنی صلاه مع القراءه است.

* با توجه به دو مبنای فوق، نماز جماعت برای مکلف مضطر از نماز فرادی واجب تعینی بالعرض می شود یا نه؟

۱- بنا بر مبنای اول که عند الاختیار، مستحب است که مسقط واجب است عند الاضطرار واجب تعینی بالعرض نمی شود، بلکه مکلف میان جماعت و فرادای بدون قرائت مخیر است، چرا.

زیرا که هر یک از آن دو مسقطیت دارند و تعیین یکی از آن دو دلیل می خواهد.

۲- ولی بر مبنای دوم که جماعت عند الاختیار واجب تخییری است که مسقط، آن فرد دیگر از واجب که نماز فرادی است متعدّر شده و امر منحصر می شود در فرد دیگر که جماعت است و این فرد است که وجوب تعینی بالعرض پیدا می کند.

* شک مورد نظر متخیل چیست؟

این است که: ۱- آیا نماز جماعت با وجود امکان مکلف از خواندن فرادی، یک مستحب مسقط است و یا یک واجب تخییری مسقط؟

۲- آیا نماز جماعت عند الضروره واجب تعینی می شود یا اینکه نه می توانیم اصاله عدم وجوب جاری کنیم؟

* پاسخ متخیل به این دو سؤال چیست؟

این است که نسبت به مسقط بودن اصاله العدم جاری نمی شود، چرا که مسقطیت در این ها قطعی است و لکن نسبت به وجوب تعیینی بالعرض شدن، اصاله البراءه جاری می کنیم.

* حال بفرمائید ادّعی متخیل در اینجا چیست؟

این است که این فرع فقهی و مثال مزبور از قبیل ما نحن فیه یعنی عملی است که مشکوک الوجوب است و لکن مسقط بودن آن از واجب دیگر قطعی.

* شك مورد نظر متخیل را دوباره ذکر کنید؟

شك داریم که آیا نماز جماعت مع القراءه مستحب و مسقط است و یا واجب تخییری و مسقط است به عبارت دیگر او می گوید:

اگر کسی نتوانست نماز فرادی مع القراءه بخواند، حتما باید نماز جماعت مع القراءه بخواند و یا اینکه می تواند نماز فرادی بدون قرائت بخواند؟ و این شك و شبهه را از قبیل ما نحن فیه می داند.

* پاسخ شیخ به این پندار چیست؟

این است که این فرع و یا این مثال مربوط به شك در وجوب تخییری با علم به مسقطیت نیست بلکه مثال برای یقین به وجوب تخییری است.

* مراد شیخ را توضیح دهید؟

مولی فرموده: اقم الصلاه، امر مولی روی کلی و قدر جامع صلاه رفته که خود دارای دو فرد است ۱- صلاه فرادی ۲- صلاه جماعت. حال هرکجا که امر روی کلی آمده باشد، عقل مکلف را مخیر می کند میان هریک از دو فرد مزبور و هریک از این دو متّصف می شوند به وصف وجوب یعنی نماز واجب بر هریک منطبق می شود. لذا وقتی وجوب تخییری شد با تعدّر یک فرد مثلا نماز فرادی مع القراءه فرد دیگر که جماعت است متعیّن می شود.

در نتیجه ما در وجوب تخییری جایی برای شك کردن نداریم تا که استصحاب عدم وجوب کنیم.

به عبارت دیگر وقتی مولی فرمود: نماز صبح بخوان، اطلاق مطلب به ما می فهماند که می توانیم نماز را در خانه بخوانیم یا در مسجد و یا در جای دیگر به جماعت بخوانیم و یا فرادی.

و لذا بدون شك همه افراد کلی، از واجبات تخییره عقلیه اند.

بنابراین آقای متخیل اشتباه کرده که گفته است شک داریم که آیا نماز جماعت مع القراءه مستحبّ مسقط است یا واجب
تخیری مسقط؟ چرا که به او می گوئیم: مسلم بدان که واجب تخیری مسقط است، منتهی واجب تخیراً، مستحبّ تعییناً.

ص: ۲۲۷

* چرا شیخ فرمود (و اتصافها بالاستحباب من باب افضل فردی الواجب)؟

زیرا چه بسا کلی دارای افرادی است که از نظر وجوب همه یکسان اند و لکن شاید از نظر استحباب برخی بر برخی دیگر افضل باشند. فی المثل نماز فرادی و نماز جماعت در نماز صبح هریک واجب تخییری هستند و لکن نماز جماعت از نظر استحباب تعیین مستحب است.

به عبارت دیگر واجب است تخییراً، مستحب است تعییناً. در نتیجه اگر کسی نتواند نمازش را فرادی بخواند مع القراءه نماز جماعت تعیین پیدا می کند برای او وجوباً.

به عبارت دیگر:

وصف نماز جماعت به استحباب در اینجا از باب این است که هر کجا کلی دارای دو فرد باشد و یکی از آن دو افضلیت داشته باشد آن فرد واجب تخییری و مستحب تعیینی است مثل اعتق رقبه. که رقبه مؤمنه افضل الفردین است.

در ما نحن فیه نیز اتصاف نماز جماعت به استحباب از این باب است و البته عقل ما را مخیر می کند و لکن این فرد افضل را اتیان کنیم بهتر است.

* پس مراد از (فیختصّ بما اذا تمکن المکلف من غیره) چیست؟

این است که وقتی اتصاف به استحباب از این باب شد، این اتصاف اختصاص پیدا می کند به مواردی که مکلف قادر باشد بر هریک از دو فرد و آنگاه که یکی از آن دو (غیر افضل) متعذر شد، ناگزیر فرد افضل تعیین می یابد و دیگر جای استحباب نیست.

* مراد از (کما اذا منعه مانع آخر عن الصلاه منفرداً) چیست؟

ارائه یک تنظیر است مبنی بر اینکه مکلف دارای اختیاری که توانای بر قرائت است میان فرادی و جماعت مخیر است لکن جماعت افضل است. اما اگر مانعی از خارج او را ملزم کرد به جماعت و مانع شد از انجام فرادی ناگزیر جماعت متعین می شود و دیگر جای استحباب نیست.

* مقدمه بفرمائید واجبات تخییری از نظر بدل بر چند قسم اند؟

بر دو قسم:

۱- گاهی بدل اضطراری دارند

۲- گاهی بدل اضطراری ندارند.

آنجا که بدل اضطراری در کار نیست مثل باب اطعام و صیام است، چرا؟

زیرا چیز دیگری جهت جایگزینی آنها وجود ندارد و لذا عند الاختیار و الاضطرار حکم همین است، در نتیجه با تعدُّر یکی دیگری تعیین می یابد.

و آنجا که بدل اضطراری در کار هست مثل ما نحن فیه که به مجرد تعدُّر نماز فرادی مع القراءه

ص: ۲۲۸

نمی توان گفت جماعت تعیین می یابد چرا که بدل اضطراری وجود دارد که همان نماز فرادی بدون قرائت است، پس امر دائر می شود میان احد المسقطین.

۱- جماعت که مسقط از فرادی است.

۲- فرادی بدون قرائت.

لذا یقین احد المسقطین نیازمند دلیل است.

* حاصل سخن شیخ در این مطلب چیست؟

این است که با تعذر احدهما نیز شک می کنیم که آیا دیگری واجب تعیینی می شود یا نه؟ اصل برائت جاری می کنیم.

* عباره اخرای مطلب فوق و نقض ابرام شیخ از مطلب قبلی را به بیان ساده تر بفرمائید؟

شیخ در مطلب قبلی فرمود: نماز جماعت یکی از افراد نماز است و واجب تخییری و در صورتی که آن طرف متعذر شد، این می شود تعیینی.

لکن سپس می فرماید: اینجا برای واجب تخییری ما دو بدل وجود دارد و وقتی واجب تخییری دو بدل داشت، اگر خود متعذر شد نمی توان گفت طرف دیگر که فرادی است متعین می شود، چون در طرف دیگر یک بدل نماز مع القراءه است و یک بدل نماز بدون قرائت است.

به عبارت دیگر شما نماز را فرادی می خوانی با حمد و سوره، اگر این نماز مع القراءه متعذر شد وظیفه ات چیست؟

خواهید گفت: اینجا دو بدل وجود دارد.

۱- اینکه نماز را فرادی بخوانم لکن بدون حمد و سوره چرا که بلد نیستم.

۲- اینکه بروم و نماز را به جماعت بخوانم با حمد و سوره.

* حاصل مطلب چیست؟

این است که شما نمی توانید بگوئید تو که حمد و سوره بلد نیستی حتما باید بروی و نماز را با جماعت بخوانی، خیر می توانم فرادی و بدون حمد و سوره بخوانیم.

و لذا اینجا دو مسقط وجود دارد که در صورت تعذر یکی می توان از دیگری استفاده نمود.

پس نمی شود گفت اگر فرادی نشد، جماعت متعین است و مسقط.

* فتوای علامه رحمه الله در ما نحن فيه چیست؟

این است که وقتی کسی عاجز است از خواندن حمد و سوره، اقرب این است که باید نمازش را با جماعت بخواند یعنی نماز جماعت برای او تعیین پیدا می کند.

ص: ۲۲۹

* نظر فخر المحققین فرزند علامه رحمه الله در وجه این اقریبیت چیست؟

این است که حمد و سوره امام بدل است از حمد و سوره مأوم، به عبارت دیگر وقتی که امام قرائت می خواند گویا خود مأوم است که دارد حمد و سوره می خواند.

و لذا مکلف عاجز از حمد و سوره متمکن است از نماز صحیح به واسطه جماعت، پس نوبت به فرادای بدون قرائت نمی رسد.

* پس مراد از (و یحتمل عدمه ...) چیست؟

این است که احتمال مقابل این نظر هم وجود دارد و لذا ممکن است خواندن نماز به جماعت برای عاجز از قرائت و جوب تعیینی نداشته باشد. بلکه او می تواند به جماعت بخواند و الا فرادی و بدون حمد و سوره می خواند.

و به خاطر همین احتمال مقابل است که علامه با تردید فرموده: الأقوی و قاطع فتوی نداده.

* دلیل چنین احتمالی چیست؟

وجود دو نصّ عام:

یک نصّ عام داریم که نماز مع الجماعه چنین و چنان فضیلتی دارد که چون مطلق است هم شامل کسانی می شود که قادر بر حمد و سوره اند و هم شامل کسانی می شود که عاجزاند.

یک نصّ عام هم داریم مبنی بر اینکه کسانی که قادر بر حمد و سوره نیستند می توانند نمازشان را بدون حمد و سوره بخوانند که این نیز عام است یعنی چه قدرت شرکت در نماز جماعت داشته باشی و چه نداشته باشی.

و لکن باز هم علامه فرموده: بهتر است نماز را به جماعت بخوانید چون قرائت امام قرائت مأوم به حساب می آید، اگرچه احتمال مقابل را نیز نادیده نگرفته است.

* پس مراد از (و الاوّل اقوی ...) چیست؟

نظر خود فخر المحققین است مبنی بر اینکه یتعین علیه الصلاه مع الجماعه. لکن نه از آن جهت که پدرم علامه فرمود که قرائت امام، قرائت مأوم به حساب می آید.

* جهت اقریبیت نماز جماعت برای عاجز از قرائت به نظر فخر چیست؟

این است که وقتی یک عملی دو بدل داشت یکی بدل اختیاری و یکی بدل اضطراری. چنانچه خود (عمل) متعذر شد، می رویم سراغ بدل اختیاری، چرا که بدل اضطراری مال زمان اضطرار است و این کاری به حالت اختیاری ندارد و کسی هم که اختیار دارد کاری به اضطرار ندارد.

به عبارت دیگر مکلف ناچار می تواند نماز فرادای بدون حمد و سوره بخواند. اما او که چاره دارد و

ص: ۲۳۰

مضطرب نیست، نه لازم نیست فرادی و بدون حمد و سوره بخواند بلکه می تواند به فرادی بخواند مع القراءه و یا به جماعت بخواند.

* منشأ تردید فخر المحققین چیست که قول اقوی را پذیرفت و به قطع حکم به تعیین جماعت برای فرد عاجز از قرائت نکرد؟

این است که این احتمال در اینجا می رود که در اینجا دو مسقط وجود داشته باشد و لذا وقتی عمل متعذر شود، فرد می تواند به سراغ هریک از این دو مسقط که بخواهد، برود.

یک مسقط این است که اگر با جماعت بخواند، جماعت مسقط حمد و سوره اوست.

یک مسقط این است که عاجز است و این عاجز بودن مسقط حمد و سوره اوست.

* مراد شیخ از (و المسأله محتاجه الی التأمل) چیست؟

این است که مسئله بدلیت قرائت امام از قرائت مأوموم و یا مسقطیت آن نیازمند به تأمل و اندیشه بیشتر در روایات است، چرا که از برخی روایات بدلیت استفاده می شود و از برخی دیگر مسقطیت که جای این بررسی هم در فقه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان الکلام فی الشک فی الوجوب الکفائی، کوجوب ...) چیست؟

این است که تمام مباحث مربوط به شک در وجوب تخییری، در شک در وجوب کفائی نیز می آید.

* مقدمه بفرمائید چه تفاوتی میان واجب عینی و کفائی وجود دارد؟

عینی بر تک تک مکلفین واجب و با انجام بعضی افراد از عهده بعضی دیگر ساقط نمی شود مثل نمازهای یومیه.

واجب کفائی ابتداء بر همه مکلفین واجب است، لکن با قیام من به الکفایه از عهده دیگران ساقط می شود.

* واجب عینی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- عینی بالاصاله مثل نماز و روزه ۲- عینی بالعرض.

* مراد از واجب عینی بالعرض چگونه واجبی است؟

هر واجب کفائی است که من به الکفایه نداشته باشد و امرش منحصر شود در یک مکلف چنانچه او انجام ندهد، معطل می ماند.

فی المثل قضاوت تعیین پیدا کرده در فلان آقا که اگر نپذیرد کار مردم بر زمین می ماند.

* واجب كفائی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- كفائی عقلی ۲- كفائی شرعی

ص: ۲۳۱

* واجب کفائی عقلی چگونه واجبی است؟

واجبی است که امر به کلی تعلق گرفته، لکن عقل می گوید هریک از مکلفین که اقدام به آن نمایند کفایت می کند.

* واجب کفائی شرعی چگونه واجبی است؟

واجبی است که خود شارع فرموده یکی از شماها باید انجام دهید.

* چه تفاوتی میان واجب تخییری و واجب کفائی وجود دارد؟

در واجب تخییری، تخییر در مکلف به است و در واجب کفائی تخییر در مکلف است.

* با توجه به تقسیمات و مقدمات مزبور مراد شیخ از (یظهر ممّا ذکرنا...) چیست؟

این است که اگر بخواهی تکلیف خود را در شک در وجوب کفائی بداننی باید مطالبی را که در شبهات قبلی گفته شد بررسی کنی تا به پاسخ این مسئله بررسی و لذا می گوئیم:

اگر شک مان در وجوب عینی بالاصاله مثل دعاء عند رؤیه الهلال باشد، به حکم ادله اربعه اصاله البراءه جاری می کنم.

و اگر شک من در وجوب عینی بالعرض باشد مثل آنجا که نمی دانم دفن یا کفن میت کافر واجب است یا نه؟ که البته اگر واجب باشد کفائی است، لکن اکنون جز من کسی نیست یعنی بالعرض بر من معین گردید ولی باز هم شک دارم که در اینجا نیز برائت جاری می کنم.

و اگر شک من این بود که صیام توأم با اطعام واجب تخییری است یا نه؟ جای جریان برائت نیست نه عقلی و نه شرعی.

لکن گفته شد که اگر تخییر عقلی باشد استصحاب عدم الوجوب جایز نیست اما اگر شرعی باشد جایز است. حال اگر شک من در وجوب کفائی عملی بود بر خودم چه؟ در اینجا نیز ادله برائت جاری می شود.

* در تبیین مطلب مثال بزنید؟

فی المثل شما وارد محلی می شوید که در کنار من جمعی نشسته اند، سلام می کنید، من نمی دانم و متوجه نمی شوم افراد این جمع پاسخ شما را دادند یا نه؟

در اینجا از قاعده قبح عقاب بلا بیان استفاده کرده اصل برائت را جاری و خودم را بریء الذمه می کنم.

چرا؟ زیرا اگر من پاسخ سلام را ندادم به احتمال اینکه دیگران پاسخ داده اند و حال علم به پاسخ آنها ندارم احتمال عقابی در حق من نمی رود. چرا که عقاب در اینجا بلا بیان است.

* چه آثاری بر واجب کفائی مترتب است؟

اگر مصلى دید که دیگران پاسخ سلام ندادند و شک کرد که آیا پاسخ برای من واجب کفائی بود تا که

ص: ۲۳۲

حالا عینی بشود یا نه؟ می گوید: اصلا واجب کفائی نبود که اکنون عینی بشود. یعنی الاصل، البراءه.

۲- اگر یک نفر انجام داد از عهده دیگران ساقط می شود.

۳- اگر مصلی پاسخ سلام را داد و دیگران شک کردند که آیا پاسخ سلام از عهده آنها برداشته شده یا نه؟ الاصل، عدم السقوط. یعنی برای مصلی که پاسخ داده: الاصل عدم التعین. ولی برای آن جمع الاصل عدم السقوط.

* پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) چیست؟

شاید اشاره دارد به اینکه قیاس شک در وجوب کفائی با شک در وجوب تخیری مع الفارق است، چرا؟

زیرا در شک در وجوب تخیری اصل براءت نقض غرض است و جاری نمی شود و لکن در اینجا موجب توسعه و آزادی برای مصلی است و لذا پاسخ بر او واجب نمی باشد.

ص: ۲۳۳

المسألة الثانية فيما اشبهه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ «الأمر» بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدّم عن المحدّث العاملى فى الوسائل: أنّه لا خلاف فى نفي الوجوب عند الشكّ فى الوجوب، ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج (١).

لكن تقدّم من المعارج - أيضا - عند ذكر الخلاف فى وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، وقد صرح صاحب الحدائق - تبعا للمحدّث الأسترابادى (٢) - بوجوب التوقّف و الاحتياط هنا، قال فى الحدائق بعد ذكر وجوب التوقّف:

إنّ من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

وفيه: أولا: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصليّة فى الأحكام الشرعيّة.

و ثانيا: أنّ مرجع ذلك إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقته البراءة، و من المعلوم أنّ أحكام الله تعالى تابعه للمصالح و الحكم الخفيّة. و لا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المصلحة موافقه البراءة الأصليّة، فإنّه رجم بالغيب و جرأه بلا ريب، (٣) انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ القائل بالبراءة الأصليّة إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلا عن تعليل ذلك بالبراءة الأصليّة.

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظنّ فحديث تبعيّة الأحكام للمصالح و عدم تبعيتها - كما عليه الأشاعرة - أجنبيّ عن ذلك، إذ الواجب عليه إقامه الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بحكم الله الواقعي، الصادر عن المصلحة أو لا عنها على الخلاف.

و بالجمله: فلا - أدرى وجها للفرق بين ما لا نصّ فيه و بين ما اجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتّى لو جعل مناط الظنّ عموم البلوى، فإنّ عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينه الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، و إلّا لنقل مع توقّف الدواعى، بخلاف الاستحباب، لعدم توقّف الدواعى على نقله.

ص: ٢٣٤

١- المعارج: ٢٠٨.

٢- انظر الفوائد المديّة: ١٦٣.

٣- الحدائق ١: ٦٩ و ٧٠.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم. نعم، الأخبار المتقدمه في من بلغه الثواب لا يجرى هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحه لم يدخل في مواردنا، لأن المفروض احتمال الإباحه فلا يعلم بلوغ الثواب. و كذا لو دار بين الوجوب و الكراهه.

و لو دار بين الوجوب و الاستحباب لم يحتج إليها، و الله العالم.

ترجمه:

مسئله دوم در مورد شیئی که حکم شرعی اش به جهت اجمال نصّ مشتبّه شده است

اشاره

مثل آنجا که ما قائل به اشتراك لفظ امر میان وجوب و استحباب یا اباحه شویم مشهور در این نحوه از شبهه عدم وجوب احتیاط است و قبلا- از قول محدث عاملی در «وسائل» گذشت که اختلافی در عدم وجوب احتیاط هنگام شك در تکلیف وجود ندارد و اجماع «معارض» نیز شامل این (شك در تکلیف) می شود.

ولی در معارج محقق نیز هنگام ذکر اختلاف در وجوب احتیاط روشن شد که قائل به وجوب احتیاط، در ما نحن فیه نیز وجود دارد.

اشکال محدث بحرانی بر اصولیین در اجرای اصل برائت در ما نحن فیه

اشاره

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در کتاب حدائق به پیروی از محدث استرآبادی پس از آنکه تصریح به وجوب توقف و احتیاط در اجماع نصّ نموده است می فرماید:

کسی که (در این مسئله) بر اصله البراءه اعتماد می کند، آن را در اینجا مرجح استحباب قرار می دهد. و در این مسئله دو اشکال وجود دارد:

۱- ممنوعیت اعتماد و تمسک به برائت اصلیه در احکام شرعیه (پس از اکمال دین).

۲- برگشت این مطلب (شما که به برائت اصلیه تمسک کرده و آن را مؤید استحباب قرار می دهید) به این است که خدای تعالی به خاطر موافقت با برائت اصلیه حکم به استحباب (فلان عمل) نموده است و حال آنکه احکام الهی تابع مصالح و حکم است (و نه حالت سابقه).

پس نمی توان گفت: مقتضای مصلحت، موافقت با برائت اصلیه است، چرا که این اظهارنظر، سنگ پرانی به عالم غیب و

جسارت است بلاشك.

ص: ۲۳۵

در این (مطالب صاحب حدائق) ایراداتی وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست. زیرا قائل به اصاله البراءه: ۱- اگر رجوع و تمسک (به این اصل) از باب حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان (و یا حدیث رفع یا حدیث سعه و ...) باشد، پس (این رجوع و تمسک) برگشت ندارد به اینکه حکم الله واقعی استحباب است چه رسد به کردن (آن) به اصاله البراءه.

۲- و اگر رجوعش به (این اصل) از باب ادعای حصول ظنّ است (چه به ملاحظه حالت سابقه و چه به ملاحظه عدم الدلیل دلیل العدم فیما یعمّ به البلوی). داستان تبعیت احکام از مصالح و حکم و عدم تبعیت آنها چنانکه اشاعره بدان قائل اند بیگانه از ادعا و اظهار نظر این ها (یعنی صاحب معالم و زبده) است.

زیرا (به نظر شیخ) واجب است بر او (صاحب معالم) اقامه دلیل بر حجیت این ظنّی که تعلق گرفته است به حکم الله واقعی صادر شده از مصلحت یا از لا مصلحت.

خلاصه اینکه هیچ وجهی جهت تفاوت میان شبهه ای که منشأش فقدان نصّ است و شبهه ای که منشأش اجمال نصّ است نمی بینیم، خواه قائل به اعتبار و حجیت اصل برائت من باب حکم عقل باشیم و یا از باب ظنّ، حتی اگر مناط ظنّ، عدم الدلیل، دلیل العدم یعمّ به البلوی قرار داده شود (و نه استصحاب).

زیرا (وقتی صلاه عند ذکر النبی که یک مسئله) که عام البلوی است در ما نحن فیه موجب ظنّ به عدم وجود قرینه بر وجوب (صلوات) در کلام مجمل مذکور می شود، و الا (اگر قرینه ای بر وجوب بود) به خاطر عام البلوی بودنش و فراوانی انگیزه ها نقل می شد (و به ما می رسید) به خلاف استحباب که انگیزه زیادی بر نقل آن وجود ندارد.

سپس می فرماید: آنچه ما از حسن (جریان) احتیاط گفتیم، در این مسئله نیز جریان دارد لکن سخن در مستحب شرعی بودنش همان گونه است که گفته ایم، بله آن اخبار من بلغ (یعنی طریق ششم) در ما نحن فیه (که نصّ مجمل است) جریان ندارد، زیرا این امری (که به ما رسیده و مجمل است) اگر مردّد شد میان وجوب و اباحه دیگر داخل در موارد وجوب و اباحه نمی شود، زیرا فرض این است که احتمال، اباحه است پس بلوغ ثواب معلوم نیست. و همچنین اگر (صیغه افعال) مردّد شد میان وجوب و استحباب احتیاجی به این (اخبار من بلغ) نمی باشد.

* مراد از مسئله دوم در اینجا کدام مسئله، از کدام مطلب و پیرامون چه شبهه ای است؟

مسئله دوم از مسائل چهارگانه مطلب دوم و پیرامون شبهه وجوبیه این است که منشأ شبهه اجمال نصّ باشد.

فی المثل امر شده است به استهلال در اوّل ماه رمضان، لکن به دلیل اجمال مطلب ما می دانیم که استهلال واجب است یا مستحب یا مباح؟

به عبارت دیگر فرض این است که صیغه افعال مجمل و مردّد است میان وجوب و استحباب. یعنی ما نمی دانیم که افعال در اینجا در وجوب استعمال شده است و یا در استحباب، چرا که صیغه افعال یا مشترک لفظی است یا مشترک معنوی.

* مراد شیخ از (و المعروف هنا عدم وجوب الاحتیاط...) چیست؟

این است که معروف میان اخباریین و اصولیین در این نحو از شبهه اصالة البراءة است، همان طور که در مسئله اوّل احتیاط را واجب ندانسته و قائل به اجرای براءت شدند. لکن همان طور که در مسئله اول گروهی از اخباریین مثل محدث بحرانی و محدث استرآبادی مخالفت کرده قائل به توقف و احتیاط شدند، در این نحو از شبهه نیز، این دو محدث قائل به وجوب احتیاط و توقف شده اند.

البته تمام مباحث در مسئله اوّل که منشأ شبهه فقدان نصّ بود مطرح و مدعیات پاسخ داده شد و لذا ضمن جلوگیری از تکرار آنچه گذشت به ذکر خلاصه ای از بیانات این دو محدث آن هم از لسان صاحب حدائق پرداخته و پاسخ ایشان را خواهیم داد.

* نظر صاحب حدائق در این شبهه چیست؟

به تبع و پیروی از جناب استرآبادی قائل به وجوب احتیاط و توقف شده است. سپس می فرماید:

کسانی که در این مسئله یعنی باب اجمال نصّ به اصل براءت اعتماد می کنند، مرادشان این است که جانب استحباب را بر جانب وجوب ترجیح داده و استحباب واقعی را نتیجه بگیرند.

* اشکال جناب بحرانی صاحب حدائق به این رأی اصولیین چیست؟

این است که این رأی به دو دلیل باطل است:

۱- پس از اكمال دین و بیان احکام همه وقایع تمسّک به اصل براءت در احکام شرعی جایز نیست.

۲- بازگشت سخن شما اصولیین این است که حکم واقعی الهی موافق با براءت اصلیه است یعنی همان را که براءت می گفت خدا فرموده است و این رأی باطل است.

احکام خدا دائر مدار حکمتها، مصالح و مفاسد است نه تابع حالت سابقه و ای چه بسا حکمت در فلان

ص: ۲۳۷

عمل مقتضی وجوب باشد و نه استحباب.

پس نمی توان ادعا نمود که حکم الله واقعی موافق با برائت اصلیه است.

* حاصل مطلب در (و فيه ما لا يخفى، فان القائل بالبراءه ...) چیست؟

اشکال شیخ بر مطالب جناب بحرانی است مبنی بر اینکه آیا حضرات مجتهدین که قائل به جریان برائت اند از باب تعبد است یا از باب حصول ظن.

به عبارت دیگر حضرات مجتهدین یا اصل برائت را از باب تعبد و براساس حدیث رفع و حدیث سعه و قاعده عقاب بلا بیان حجّت می دانند و یا اینکه نه از باب ظنّ حجّت دانسته و آن را از ملاحظه حالت سابقه بدست می آورند.

به این معنا که چون این عمل قبلاً تکلیف نبوده اگر الآن شک کنیم که تکلیف است یا نه؟ ظن پیدا می کنیم که خیر تکلیف نیست.

و یا اینکه آن را از طرق دیگر مثلاً عدم الدلیل دلیل عدم الیعم به البلوی به دست می آورند.

* حاصل پاسخ شیخ به جناب اخباری چیست؟

این است که:

۱- مجتهدینی که اصل برائت را من باب تعبد جاری می کنند به دنبال نفی حکم واقعی به وسیله این اصل نیستند و نمی خواهند آن را مرجح استحباب قرار دهند.

و لذا ادعای شما اخباری ها نسبت به حضرات مجتهدین شباهت به افتراء دارد.

۲- و پاسخ حضراتی مثل صاحب معالم و زبده که اصل برائت را من با ظنّ حجّت می دانند این نیست که شما فرمودید جریان برائت مربوط به قبل از اكمال دین بوده است.

بلکه پاسخ همان است که ما قبلاً به آنها دادیم و گفتیم:

سَلَمْنَا كَمَا أَنَّ ظَنِّي حَاصِلٌ كَمَا أَنَّ دَلِيلِي بِرِجَائِي فِي ظَنِّي وَجُودٌ دَارِدٌ؟

* پس مراد از (و بالجمله، فلا ادري وجهها للفرق بين ما لا نصّ فيه و من ما اجمل فيه النصّ ...) چیست؟

این است که شیخ می فرماید به نظر ما میان مسئله اول که فقدان نصّ بود با مسئله دوم که اجمال نصّ است تفاوتی وجود ندارد چه بر مبنای مشهور و چه بر مبنای صاحب معالم.

به عبارت دیگر چه اصل براءت را من باب حکم عقل و تعبداً حجّت بدانیم و یا من باب ظنّ.

* پس مراد از (حَتَّىٰ لَوْ جَعَلَ مَنَاطَ الظَّنِّ عَمومَ البلوی ...) چیست؟

این است که و لا- فرق میان مسئله اول و مسئله دوم در اینکه منشأ ظن به جواز واقعی قانون براءت اصلیه یا استصحاب البراءه باشد و یا قانون عموم البلوی.

ص: ۲۳۸

* چرا؟

زیرا عدم دست یابی به قرینه دلالت کننده بر وجوب به علاوه عام البلوی بودن مسئله (دوم) موجب ظنّ به عدم وجود قرینه وجوب می شود و الّا با آن همه دقت و اهمیتی که ائمه اطهار و اصحاب ایشان در بیان احکام واجبات داشتند در صورت وجود، چنین قرینه ای به دست ما می رسید.

همان طور که قانون عموم البلوی در مسئله اول موجب ظنّ به عدم الدلیل علی الوجوب بود و الّا به دلیل فراوانی انگیزه ها به ما منتقل می شد.

* پس غرض از (بخلاف الاستحباب، لعدم توفّر الدواعی علی نقله) چیست؟

این است که دواعی و انگیزه ها در نقل مستحبات مثل واجبات فراهم و یا فراوان نبوده است و لذا قابل قیاس نیستند. البته عام البلوی نبودن و عدم وجود قرینه دلیل بر نبود مستحبات نیست.

* حاصل مطلب در (ثم ان ما ذکرنا من حسن الاحتیاط جار هنا) چیست؟

تنبیه بر این مطلب است که: همان طور که در مورد فقدان نصّ گفتیم احتیاط واجب نیست و لکن دارای حسن بوده و رجحانش قابل انکار نیست، در اجمال نصّ نیز قائل به همان مطلب هستیم.

* پس غرض از (و الکلام فی استحبابه شرعا کما تقدّم) چیست؟

این است که اگر بگوئید که:

آیا احتیاط دارای استحباب شرعی نیز هست تا کاشف از امر مولوی استجابی باشد یا نه؟ خواهیم گفت در مسئله اول پاسخ این مسئله را دادیم، با این تفاوت که اخبار من بلغ نیز در مسئله اول قابل جریان بود و در اینجا نه.

با این وجود از هیچ یک استفاده استحباب شرعی نمی شود.

* پس مراد از (لان الامر لو دارد بین الوجوب و الاباحه لم یدخل فی مواردها) چیست؟

دلیل بر عدم جریان اخبار من بلغ در مسئله اجمال نصّ است مبنی بر اینکه:

۱- اگر دوران امر میان وجوب و غیر استحباب باشد، با احتمال اباحه و یا کراهت دیگر بلوغ ثواب محرز نمی باشد اگرچه از طرق ضعیفه. پس اخبار من بلغ در اینجا موضوع ندارد.

۲- و اگر دوران امر میان وجوب و استحباب باشد چون یقین به ثواب و طلب مولوی و لو وجوب آن یقین داریم باز نیازی به اخبار من بلغ نمی باشد.

المسألة الثالثة فيما اشتبته حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين و هنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتياط. و المعروف عدم وجوبه هنا، و ما تقدم في المسألة الثانية: من نقل الوفاق و الخلاف، آت هنا. و قد صرح المحدثان المتقدمان (١) بوجوب التوقف و الاحتياط هنا (٢)، و لا مدرك له سوى أخبار التوقف، التي قد عرفت ما فيها: من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه. مع أنها أعم مما دل على التوسع و التخير. و ما دل على التوقف في خصوص المتعارضين و عدم العمل بواحد منهما، مختص - أيضا - بصوره التمكّن من إزاله الشبهه بالرجوع إلى الإمام عليه السلام (٣).

و أقيا روايه عوالي اللآلى المتقدمه الأمره بالاحتياط و إن كانت أخص منها، إلّا أنك قد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صوره التمكّن من الاستعلام.

و منه يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيحه ابن الحجاج المتقدمه الوارده في جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها - باعتبار المناط - لما نحن فيه.

و مما يدل على الأمر بالتخير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة:

التوقيع المروى في الاحتجاج عن الحميرى، حيث كتب إلى الصاحب - عجل الله فرجه:

«يسألني بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأول إلى الركعه الثالثه، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيره، و يجوز أن يقول بحول الله و قوته أقوم و أقعد. الجواب: في ذلك حديثان، اما أحدهما، فإنه إذا انتقل عن حاله إلى اخرى فعليه التكبير، و اما الحديث الآخر، فإنه روى: أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام، فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و التشهد الأول يجرى هذا المجرى، و بأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا ... الخبر» (٤).

ص: ٢٤٠

١- يعنى الاسترأبادى و البحرانى.

٢- انظر الفوائد المدنيه: ١٦٣ و الحدائق ١: ٧٠.

٣- كمقبوله عمر بن حنظله المرويه فى الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث الأول.

٤- الاحتجاج ٢: ٣٠٤، و الوسائل ٤: ٩٦٧، الباب ١٣ من أبواب السجود، الحديث ٨.

مسئله سوم در امری که حکم شرعی اش به دلیل تعارض نصین مشتبّه است

اشاره

و در اینجا (تعارض نصین)، بحث‌ها وجود دارد لکن مراد ما در این مسئله (فقط یک نکته است و آن) اثبات عدم وجوب توقف و احتیاط است.

و نظر مشهور (حتی میان اخباریها) در این مسئله عدم وجوب احتیاط است و آنچه از نقل و بیان اتفاق و اختلاف (آراء) در مسئله دوم گفته آمد در این مسئله نیز جاری است.

و آن محدثین متقدمین (بحرانی و استرآبادی) تصریح نموده اند به وجوب احتیاط در این مسئله و حال آنکه دلیل و مدرکی (در اثبات این ادعا)، جز اخبار احتیاط (یعنی احتط لدینک) و اخبار توقف (مثل قف عند الشبهه) که عدم دلالت آنها را بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه فهمیدی وجود ندارد، علاوه بر اینکه اخبار توقف و احتیاط اعم مطلق است از حدیث که دلالت نموده (و دستور داده) بر توسعه و تخییر (در متعارضین) یعنی (قف عند الشبهه و یا احتط لدینک شامل تمام موارد شبهه است ولی اذن فتخیر مربوط به تعارض نصین است).

و آنچه دلالت بر توقف در خصوص متعارضین و عمل نکردن به یکی از آن دو دارد، اختصاص دارد به آن صورتی که امکان رفع شبهه و یا رجوع به امام (و ازاله شبهه) وجود دارد.

و اما روایت عوالی اللیالی که آمر به احتیاط است (و فرموده: خذ وافق منهما الاحتیاط) اگرچه اخصّ از احادیث تخییر و توسعه است (به خاطر اینکه این احادیث مربوط به مطلق متعارضین است و این مربوط به متعارضینی است که احتیاط ممکن باشد) و لکن آنچه (از ضعف و عدم دلالت آنها بر این مدّعی بود) دانستی علاوه بر اینکه حمل این حدیث بر صورت تمکن از استعمال و سؤال (از محضر امام) ممکن است.

و از این پاسخ، عدم جواز تمسک به صحیحه ابن حجاج نیز که در جزاء صید آمده روشن می شود، بنا بر حصول شمولش بر ما نحن فیه به اعتبار تنقیح مناط (که پاسخ این حدیث نیز این است که این حدیث مربوط به کسی است که علم دارد).

دلیل شیخ و حضرات اصولیین بر تخییر در تعارض نصین

اشاره

و از جمله احادیث که دلالت می کند بر امر به تخییر در خصوص ما نحن فیه، یعنی اشتباه وجوب به غیر حرمت (از اباحه و استحباب، به خاطر تعارض نصین، توقیع روایت شده در احتجاج طبرسی است از حمیری آنجا که نوشته است به محضر مبارک

صاحب الامر (عج).

ص: ٢٤١

برخی از فقهاء از من سؤال کرده اند در رابطه با نمازگزارى (که پس) از تشهد اول قیام می کند برای رکعت سوم که آیا تکبیر بر او واجب است یا نه (می تواند بحول الله بگوید) درحالی که برخی از اصحاب ما (شیعیان) قائل اند که لا یجب علیه تکبیره و جایز است که بگوید بحول الله و قوته اقوم و اقعد.

پاسخ امام (عج) به حمیری

اشاره

در این مورد دو حدیث وجود دارد:

یکی از آن دو حدیث فرموده: وقتی نمازگزار از حالتی به حالت دیگر منتقل می شود بر او واجب است که تکبیر بگوید.

و اما حدیث دیگر فرموده است: هنگامی که سرش را از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت سپس نشست و پس از آن قیام نمود، در این قیام بعد القعود در رکعت دوم، تکبیر بر او واجب نیست و تشهد اول جاری مجرای (همین قیام بعد القعود) است و تکبیر ندارد.

حال به هریک از دو حدیث مزبور از باب تسلیم اخذ و عمل نمائید درست است (و این یعنی تخییر) الی آخر الخبر.

ص: ۲۴۲

فإنّ الحديث الثانی و إن كان أخصّ من الأوّل، و كان اللازم تخصيص الأوّل به و الحكم بعدم وجوب التكبير، إلّا أنّ جوابه- صلوات الله و سلامه عليه- بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السّلام بالمعنى، و أراد شموله لحاله الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادته ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه السّلام بالتخير.

ثمّ إنّ وظيفه الإمام عليه السّلام و إن كانت إزاله الشبهه عن الحكم الواقعيّ، إلّا أنّ هذا الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، و ليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب في ما ليس بواجب، من جهة كفايه قصد القربه في العمل.

و كيف كان: فإذا ثبت التخير بين دليلى وجوب الشىء على وجه الجزئيّه و عدمه، ثبت في ما نحن فيه- من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقلّ- بالإجماع و الأولويّه القطعيّه.

ثمّ إنّ جماعه من الأصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرّر(١)، و حكى عن الأ-كثر ترجيح الناقل(٢). و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب و المفيد للإباحه، و ذهب جماعه إلى ترجيح الأوّل(٣). و ذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحه و المفيد للحظر(٤)، و حكى عن الأكثر- بل الكلّ- تقديم الحاضر(٥)، و لعلّ هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

ص: ٢٤٣

١- انظر المعارج: ١٥٦ و نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥٨ و المعالم: ٢٥٣.

٢- حكاه في نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥٨ و انظر مفاتيح الأصول: ٧٠٥.

٣- انظر نهايه الوصول (مخطوط): ٤٦٠ و مفاتيح الأصول: ٧١٠.

٤- انظر المعارج: ١٥٧ و نهايه الوصول (مخطوط): ٤٥٩.

٥- انظر مفاتيح الأصول: ٧٠٨.

پاسخ شیخ به اولین سؤال پیرامون توقیع شریف

اگرچه حدیث دوم اخصّ (مطلق) است از حدیث اوّل و تخصیص حدیث اول به وسیله حدیث دوّم و حکم به عدم وجوب تکبیر لازم است لکن پاسخ امام (عج) این است که اخذ یکی از دو حدیث از باب تسلیم است و این دلالت دارد بر اینکه امام (عج) حدیث اوّل را نقل به معنا فرموده و شمول آن را بر حالت انتقال از قعود به قیام اراده نموده است به نحوی که امکان اراده فرد و حالت دیگری غیر از این حالت را نداشته، پس پاسخ داده اند (عج) به تخییر.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر

سپس می فرماید: اگرچه وظیفه امام رفع شبهه از حکم واقعی است، لکن شاید این جواب یاد دادن طریق عمل (به مکلفین است) در هنگام تعارض (دو نصّ)، علاوه بر اینکه تکبیر عند الامام در واقع واجب نبوده است. لذا در این پاسخ جنبه اغراء به جهل از جهت اینکه اشخاص قصد وجوب کنند در آنچه واجب نیست، وجود ندارد.

و (شاید) از جهت قصد قربت و کفایت آن در عمل بوده است.

پاسخ شیخ به یک سؤال مقدر دیگر

پس وقتی در تعارض دو نصّی که یکی می گوید تکبیر واجب است و دیگری آن را واجب نمی داند، تخییر ثابت شد پس در باب شک در تکلیف یعنی ما نحن فیه قطعاً تخییر حاکم است و نه احتیاط هم به دلیل اجماع مرکب و هم به دلیل اولویت قطعیه.

سپس می فرماید:

جمعی از حضرات اصولیین در باب تعادل و تراجیح، اختلاف (میان علماء) را در ترجیح ناقل یا مقرّر عنوان نموده اند (که آیا ناقل را مقدم بداریم که مؤسس است یا مقرّر را مقدم بداریم که مؤکد است).

و از اکثر حضرات رجحان ناقل حکایت شده و ذکر نموده اند تعارض خبری که مفید وجوب است و خبری که مفید اباحه است (و نوعاً دال بر وجوب را مقدم دانسته اند) و همچنین ذکر نموده اند تعارض خبری که مفید اباحه است با خبری که مفید خطر است (و نوعاً حاضر را مقدم داشته اند).

و از اکثر و بلکه همه تقدیم الحاضر حکایت شده است و شاید این نظر با قطع نظر از اخبار است که صحبتی از تخییر در اینجا نشده است.

* سومین مسئله از مسائل اربعه شبهه وجوبیه چیست؟

شبهات وجوبیه و حکمیّه ای است که منشأ شبهه، تعارض نصّین باشد.

فی المثل یک نصّ فرموده: دعاء عند الهلال واجب لکن نصّ دیگری فرموده لیس بواجب این تعارض سبب شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که آیا دعا عند الرؤیه در اسلام واجب است یا نه؟ و لذا بحث در این است که وظیفه مکلف در اینجا چه می باشد؟

* مراد از عبارت (و هنا مقامات، لکن المقصود هنا اثبات عدم وجوب الاحتیاط) چیست؟

این است که در این مسئله تعارض نصّین جهات مختلفی از بحث وجود دارد از جمله اینکه آیا اصل در متعارضین تساقط است یا توقف است و یا احتیاط است و یا اینکه جای جریان اصل برائت است؟

به عبارت دیگر اصل اولی در متعارضین چه چیزی را اقتضاء می کند؟ اصل ثانوی چه مطلبی را ایجاب می کند. لکن آنچه در اینجا مورد نظر است نفی وجوب احتیاط در این شبهه است و به عبارت دیگر می خواهیم ببینیم که آیا در شبهه وجوبیه ای که ناشی از تعارض نصّین است احتیاط لازم هست یا نه؟

* پاسخ شیخ به این مسئله چیست؟

مشهور در میان اخباری ها عدم وجوب احتیاط است و مثل اصولیین قائل به برائت هستند به عبارت دیگر همان طور که در اجمال نصّ احتیاط واجب نبود در تعارض نصّین هم لا یجب الاحتیاط.

* پس مراد از (و ما تقدّم فی المسأله الثانیه من نقل الوفاق و الخلاف آت هنا) چیست؟

این است که آنچه از اظهار نظرها در دو مسئله قبل مطرح و پاسخ آنها داده شد در اینجا نیز مطرح بوده و قابل طرح و بررسی است فی المثل:

۱- اوامر احتیاط را مطرح نمودند، آنها را حمل بر قدر مشترک نمودیم.

۲- اخبار توقف مطرح شد، آن را به موارد تمکن سؤال از امام بودیم.

۳- حدیث عوالی اللئالی را که گفت: (خذ ما وافقهما الاحتیاط...) مورد خدشه قرار دادیم و لکن باید در متعارضین به آن احادیث که فرموده: اذن فتخیر، توجه و دقت نمود.

* نظر محدث بحرانی و استرآبادی در این مسئله چیست؟

در این مسئله نیز قائل به وجوب توقف و احتیاط شده و مجموعاً به چهار دسته دلیل تمسک نموده اند.

* اولین دلیل جناب بحرانی و استرآبادی در اثبات وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

عمومات اخبار و روایاتی است که دلالت دارند بر وجوب احتیاط مثل قف عند الشبهه و یا الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه. به عبارت دیگر مضمون این روایات این بود که عند الشبهه باید

ص: ۲۴۵

احتیاط نمود، چه منشأ شبهه، فقدان نصّ باشد، چه تعارض نصّین باشد و چه شبهه تحریمیّه و یا وجوبیّه باشد و لذا عموم این اخبار شامل شبهه وجیه تعارض نصّین هم می شود.

* پاسخ شیخ اعظم به این دلیل اخباری ها چه بود؟

۱- روایات احتیاط را باید بر مطلق طلب ارشادی و یا ارشاد مشترک حمل نمود. چون حمل این اخبار بر خصوص طلب وجوبی و یا استحبابی مستلزم تخصیص اکثر است. حال اگر در موردی قرینه بر وجوب قائم شد اخبار مزبور را حمل بر وجوب کنیم چنانکه در موارد علم اجمالی چنین می کنیم.

و اگر در موردی قرینه بر استحباب اقامه شد این اخبار را حمل بر طلب ندبی می کنیم چنانکه در موارد شبهات بدویه بعد الفحص و الیاس چنین می کنیم.

۲- اخبار احتیاط نوعاً مقید به موارد تمکن از رجوع به امام یا دلیل معتبر و رفع شبهه اند که در فرض تمکن از رجوع و تا دست یابی به امام و یا دلیل معتبر می گفت: توقف و یا احتیاط کن.

و حال آنکه مورد بحث ما در فرض عدم تمکن از رجوع به امام علیه السّلام و عدم تمکن از ازاله شبهه است بعد الفحص و الیاس.

پس اگر در فرض تمکن توقف واجب باشد چه دلیلی بر وجوب آن در فرض عدم تمکن وجود دارد.

۳- سلّمنا که عموم این روایات دلالت بر وجوب احتیاط کند مطلقاً. یعنی چه شبهه ما بدویّه باشد چه مقرون به علم اجمالی، چه در فرض تمکن از رجوع به امام و ازاله شبهه و چه در فرض عدم تمکن، عموم این اخبار دلالت بر وجوب احتیاط دارد. لکن باید بدانید که اگر اخبار احتیاط اعم مطلق اند، این عمومیت نسبت به اخبار توسعه و تخییر است چرا؟

چون که اخبار توسعه و تخییراند که در خصوص متعارضین شما را مخیر می کنند که به هر یک که می خواهید عمل کنید و وجوب احتیاط را برمی دارند.

اما اخبار احتیاط که بطور مطلق دلالت بر احتیاط دارند شامل تعارض نصّین هم می شوند.

حال قاعده اولیه در اینجا چیست؟ این است که یقَدّم الخاص علی العام.

پس ما نیز در متعارضین به اخبار تخییر و توسعه، اخذ و عمل می کنیم.

* دومین دلیل اخباری ها بر وجوب احتیاط در تعارض نصّین چیست؟

مقبوله عمر بن حنظله است که در خصوص متعارضین دلالت بر وجوب توقف دارد.

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که این روایت نیز مربوط به فرض تمکن از رجوع به امام و ازاله شبهه و تحصیل علم است و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکن از رجوع به امام است.

ص: ۲۴۶

* سومین دلیل اخباریها بر وجوب احتیاط در تعارض نصین چیست؟

صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که پیرامون کفاره صید در حال احرام بود.

* کیفیت استدلال حضرات به این صحیحه چگونه است؟

می گویند: ما قبول داریم که حدیث مزبور مربوط به فقدان نصّ است، لکن با تنقیح مناط شامل مورد بحث ما نیز می شوند، چرا؟ زیرا مناط وجوب احتیاط در حدیث مزبور حیرت است و سرگردانی چرا که فرمود: اذا اصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا، فعلیکم الاحتیاط. حال همین مناط در مسئله مورد بحث ما یعنی تعارض نصین نیز هست. در نتیجه در اینجا نیز باید احتیاط نمود.

* پاسخ شیخ به این دلیل حضرات چیست؟

این است که حدیث مزبور نیز به فرض تمکن از استعمال اختصاص دارد.

* دلیل شیخ بر این مطلب چیست؟

حتّی تسألوا و تعلموا قرینه بر این مدّعاست و حال آنکه فرض مورد بحث ما عدم تمکن از رجوع و سؤال است.

حال اگر احتیاط در صورت تمکن واجب است چه دلیلی دارد که در صورت عدم تمکن هم واجب باشد.

* حاصل مطلب در ادله اخباریها و پاسخ های شیخ به آنها چه می شود؟

این می شود که خیر احتیاط در تعارض نصین واجب نیست.

* پس مراد شیخ از (و ممّا يدلّ علی الامر بالتخیر فی خصوص ما نحن فیه ... الخ) چیست؟

این است که در خصوص محل بحث یعنی متعارضین در شبهه وجوبیه می توان به حدیثی تمسّک نمود دائر بر اینکه: احتیاط واجب نبوده و مخیر هستید که به هریک از دو حدیثی که یکی دال بر وجوب است و دیگری دال بر عدم وجوب اخذ و عمل نمائید.

* این حدیث مورد تمسّک قائلین به تخیر کدامین حدیث است؟

روایت خاصّه ای است که مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج از حمیری از امام عصر (عج) نقل نموده است و ماجرا بدین قرار است که:

حمیری در طی نامه ای که به امام عصر (عج) می نویسد عرضه می دارد که:

آیا شخص نماز گزار پس از اتمام تشهد در رکعت دوم، باید تکبیر بگوید و قیام کند برای رکعت سوم یا نه؟ می تواند بحول الله بگوید و مکفی است.

چرا که برخی از اصحاب ما (شیعه) می گویند: تکبیر واجب نبوده و بحول الله کافی است و لکن برخی متحیرانند و از من خواسته اند که از محضر شما کسب تکلیف نمایم.

ص: ۲۴۷

* نکته مورد توجه در اینجا چیست؟

این است که سؤال در مورد شبهه وجوبیه است چرا که می خواهد بداند که تکبیر واجب است یا نه؟

* پاسخ امام (عج) به سؤال مذکور چیست؟

امام علیه السلام در توقیع شریف می فرماید: فی ذلک حدیثان، در این مورد دو حدیث باهم تعارض دارند:

۱- حدیثی می گوید که مصلی باید در تمام حالات انتقال تکبیر بگوید، که این دلالت عام بوده و شامل بعد از تشهد اول و انتقال به قیام نیز می شود.

۲- حدیث دیگر می گوید که مصلی می تواند در قیام بعد العقود و یا قیام بعد التشهد بحول الله و قوته اقوم و اقعده بگوید و تکبیر واجب نیست.

به عبارت دیگر می فرماید وقتی مصلی سر از سجده دوم برداشت و تکبیر گفت و نشست و سپس برای رکعات بعدی قیام نمود، برای چنین قیامی که بعد از قعود است تکبیر واجب نیست.

سپس فرمود: تشهد اول از این قبیل است یعنی پس از آن برای برخاستن تکبیر در آن لازم نیست.

سپس فرمود: تو مخیری به هر کدام که می خواهی عمل نمائی و مانعی وجود ندارد.

* حاصل و نتیجه این توقیع چیست؟

۱- امام فرمودند در تعارض نصین احتیاط کنید بلکه فرمودند مخیر هستید.

۲- بیان امام هرگونه شک را از بین برده و جای بحث نمی گذارد.

پس در مسئله سوم یعنی شبهه وجوبیه ناشی از تعارض نصین احتیاط واجب نیست.

* غرض از عبارت (فان الحدیث الثانی و ان کان اخص من الاول ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است از امام (عج) در رابطه با حدیث مزبور مبنی بر اینکه شما فرمودید: فی ذلک حدیثان:

حدیث اول گفت: در تمام حالات نماز برای انتقال از حالی به حال دیگر باید تکبیر بگوید که این عام مطلق است.

حدیث دوم گفت: در قیام بعد العقود تکبیر لازم نیست و این خاص مطلق است پس نسبت این دو حدیث به هم عموم و خصوص مطلق است و نه عموم و خصوص من وجه حال سؤال ما از محضر مبارک شما این است که اگر عام و خاصی باهم تعارض کنند چه باید کرد؟ طبق قاعده خواهید فرمود که خاص را مخصص عام قرار می دهیم خواهیم گفت پس در اینجا نیز

باید حدیث دوم را که اخصّ مطلق است مخصّص حدیث اوّل قرار داد که عام مطلق است. در نتیجه تکبیر در قیام بعد العقود پس به واجب و در سایر انتقالات واجب. حال چرا شما چنین نکرده و بلکه فرمودید: بایّهما اخذت من باب التسليم و سمعک.

ص: ۲۴۸

* شیخ چه پاسخی از این سؤال می دهد؟

می فرماید: پاسخ امام قرینه ای است بر اینکه امام حدیث اول را نقل به معنا و مختصر فرموده.

* مراد از این نقل به معنا چیست؟

این است که حدیث در واقع هم چنین بوده است که: هم در حالت بعد از سجده ثانیه و پس از تشهد اول و هم در سایر حالات تکبیر را واجب می داند یعنی تکبیر را فقط در سایر حالات واجب ندانسته بلکه بر وجوب آن در این حالت نیز تصریح نموده است. و حال آنکه در حدیث دوم تصریح به خلاف شده یعنی در خصوص این حالت فرموده: تکبیر واجب نمی باشد.

حال سؤال این است که نسبت این دو حدیث در رابطه با این حالت خاص چه نسبتی است؟

خواهید گفت: نسبت تباین است و نه عام و خاص مطلق.

می گوئیم: قانون در متباینین تخییر است و امام علیه السلام نیز همین را بیان فرموده اند.

* در تبیین این نقل به معنا تنظیم ساده تری بیاورید؟

فی المثل مولی می گوید: اکرم النحاه و سایر العلماء سپس می گوید: لا تکرّم النّحاه.

حال سؤال می کنیم این چگونه تعارضی است؟

خواهید گفت: سایر العلماء که معارضی ندارد لکن نسبت میان اکرم النحاه و لا تکرّم النحاه نسبت تباین وجود دارد. حال دو حدیث مورد نظر امام علیه السلام نیز چنین وضعیتی دارند.

* پس مراد از (انّ وظيفه الامام و ان کانت ازاله الشبهه ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدّر دیگر است راجع به حدیث از امام علیه السلام مبنی بر اینکه این سؤال کننده حکم واقعی را نمی دانسته و سؤالش از حکم واقعی و رفع شبهه بوده است نه از حکم ظاهر یعنی وظیفه عند التعارض. به عبارت دیگر سائل می خواسته بداند که آیا در قیام بعد العقود در رکعت دوم تکبیر واجب است یا نه؟ و وظیفه شما در قبال این سؤال بیان حکم واقعی و ازاله شبهه از اوست، شما که حکم واقعی را می دانستید چرا بیان نفرمودید و بلکه به بیان حکم ظاهری پرداخته و فرمودید: مخیر هستید.

آیا این پاسخ سبب ترک واجب نمی شود؟

جناب شیخ در پاسخ به این سؤال می فرماید: شاید سر مطلب در این باشد که چون امام می دانسته که تکبیر در ما نحن فیه واجب نیست نیازی به بیان ندیده است و لکن به تناسب خواسته است راه و رسم عمل به متعارضین را به مکلفین بیاموزد و لذا

فرمایش امام اخلال در وظیفه نبوده و موجب مخالفت حکم الهی نشده است.

* پس مراد از (و ليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ...) چیست؟

ص: ۲۴۹

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدر دیگر است از امام علیه السلام مبنی بر اینکه:

آیا چنین پاسخی از جانب امام علیه السلام اغراء به جهل نیست؟

یعنی وقتی امام می فرماید: شما مخیر هستید به هر یک که می خواهید عمل کنید، اگر کسی رفت و آن را که دلالت بر وجوب تکبیر در ما نحن فیه دارد اختیار کرد و در مقام عمل آن را به نیت وجوب انجام داد و حال آنکه فی الواقع واجب نبود، سبب تشریح نمی شود؟

و لذا شیخ اعظم می فرماید: قصد وجه معتبر نبوده و دلیلی ندارد تا مکلف قصد آن بکند و لذا هر شنونده ای وقتی شنید که امام فرموده یکی را انتخاب کن می فهمد که حکم واقعی وجوب نیست.

اگر کسی هم جانب وجوب را اختیار کند از باب احد الخبرین است نه از باب اینکه فی الواقع واجب است و یا اگر قصد قربت هم بکند از آن جهت است که ذکر الله حسن علی کل حال.

* پس مراد از (کیف کان فاذا ثبت التخییر بین دلیلی وجوب الشیء ...) چیست؟

این نیز پاسخ به یک سؤال مقدر است از خود شیخ اعظم رحمه الله مبنی بر اینکه جناب شیخ مورد بحث این حدیث آن جایی است که اصل تکلیف فی الجمله ثابت است و ما شک در وجوب تکبیر داریم به عنوان جزء نماز که این شک در اقل و اکثر است و حال آنکه مورد بحث در ما نحن فیه جائی است که اصل تکلیف مشکوک است حال اگر در باب اول و اکثر، امام حکم به تخییر فرموده چه دلیلی وجود دارد که در ما نحن فیه نیز حکم به تخییر شود؟ به عبارت دیگر جناب شیخ شما با این توقیع شریف استدلال می کنید که تخییر ربطی به ما نحن فیه ندارد چرا که: مورد این توقیع شریف شک در جزئیت است، شک در اقل و اکثر است که آیا مثلاً تکبیر در نماز واجب است یا نه؟ پس سؤال از وجوب جزئی است و نه وجوب مستقل و حال آنکه در ما نحن فیه یعنی شبهه وجوبیه، وجوب مستقل مورد بحث می باشد.

فی المثل سؤال از این است که دعاء عند الهلال واجب است یا نه، صلوات عند ذکر النبی واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر بحث از تعارض نصّین در مورد وجوب مستقل است و نه وجوب جزئی و حال آنکه توقیع شریف در مورد وجوب غیر مستقل است. پس جناب شیخ این توقیع ربطی به بحث ما ندارد و باید در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت از آن بحث کنید.

* پاسخ شیخ به سؤال و اشکال مزبور چیست؟

این است که بله این حدیث راجع به اقل و اکثر است و اگرچه مستقیماً مربوط به ما نحن فیه نیست، لکن از راه عدم القول بالفصل و از راه اولویت در ما نحن فیه کاربرد دارد. به عبارت دیگر:

اگر در باب اقل و اکثر ارتباطی تخییر حاکم باشد نه وجوب احتیاط و توقف، در باب شک در تکلیف که مورد بحث ماست نیز تخییر حاکم است و نه احتیاط و این ادعا هم به دلیل اجماع مرکب است و هم به

دلیل اولویت قطعیه.

* منظور شیخ از عدم القول بالفصل و یا اجماع مرکب در این مدعی چیست؟

عدم القول بالفصل این است که علماء تفاوتی در باب متعارضین قائل نشده اند یعنی چه این متعارضین در شبهه تحریمی باشند چه در باب شک در مکلف به و یا در ... باشند حکم در همه جا یکسان و یکنواخت است. یعنی اگر کسی احتیاطی است در کلیه موارد احتیاطی است و چنانچه کسی اختیاری است در کلیه موارد تخییری است. به عبارت دیگر احدی از علماء نگفته است و تفصیل نداده که در برخی موارد از تعارض نصین احتیاط لازم است و در بعضی از موارد تخییر.

بلکه عده ای از علماء در متعارضین قائل به تخییر هستند مطلقاً و عده ای قائل به احتیاط مطلقاً، حال چه در اقل و اکثر باشد و چه در موارد دیگر.

پس وقتی امام علیه السلام فرمودند: اذن فتخیر، ما روی عدم القول بالفصل در همه جا قائل به تخییر شده و تفصیل نمی دهیم. به عبارت دیگر وقتی به حکم حدیث مزبور تخییر در اقل و اکثر ثابت شد، در ما نحن فیه نیز تخییر ثابت است و الا فرق اجماع مرکب لازم آید و این باطل است.

* مراد شیخ از اولویت قطعیه چیست؟

این است که وقتی در باب اقل و اکثر که شک در مکلف به است و ما نیز علم اجمالی به اصل تکلیف داریم امام بفرماید: اذن فتخیر، در ما نحن فیه که شک در تکلیف مستقل است به طریق اولی اذن فتخیر، چرا؟ زیرا شک در مکلف به برای احتیاط انصب از شک در تکلیف است که ما نحن فیه است.

* حاصل مطلب در (ثم ان جماعه من الاصولیین ... الخ) چیست؟

این است که شیخ می فرماید اگرچه ما در شبهه وجوبیه و یا تحریمی ای که منشأ شبهه تعارض نصین است قائل به تخییر شدیم، لکن برخی از حضرات اصولیین:

۱- در تعارض ناقل و مقزّر، نوعاً ناقل را که دال بر وجوب است مقدم داشته اند.

۲- و در تعارض مبیح و حاطر نوعاً حاطر را مقدم داشته اند.

۳- و در تعارض حدیث دال بر اباحه و دال بر وجوب نوعاً دال بر وجوب را مقدم داشته اند یعنی در هیچ یک قائل به تخییر نشده اند.

* سر مطلب چیست؟

شیخ می فرماید: شاید این نظر به ملاحظه اصل عقلی و با قطع نظر از اخبار باب متعارضین باشد و الا براساس ملاحظه ما جایی

برای تخییر نیست.

ص: ۲۵۱

المسألة الرابعة دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه في موضوع الحكم

و الحكم فيه البراءة، و يدلّ عليه جميع ما تقدّم في الشبهه الموضوعيّة التحريميّة: من أدلّه البراءة عند الشكّ في التكليف.

و تقدّم فيها- أيضا- اندفاع توهم أنّ التكليف إذا تعلّق بمفهوم وجب- مقدّمه لامثال التكليف في جميع أفراده- موافقته في كلّ ما يحتمل أن يكون فردا له.

و من ذلك يعلم: أنّه لا- وجه للاستناد إلى قاعده الاشتغال في ما إذا تردّدت الفائته بين الأقلّ و الأ-كثر- كصلاطين و صلاه واحده- بناء على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضى لزوم الاتيان بالأكثر من باب المقدّمه.

توضيح ذلك- مضافا إلى ما تقدّم في الشبهه التحريميّة-: أنّ قوله: «أقض ما فات» يوجب العلم التفصيليّ بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقلّ، و لا يدلّ أصلا على وجوب ما شكّ في فوته و ليس فعله مقدّمه لواجب حتّى يجب من باب المقدّمه، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا- يقتضى إلّما وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم- حتّى يقال: إنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم- بل من جهة: أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلا إلّا على ما علم صدق الفائت عليه، و هذا لا يحتاج إلى مقدّمه، و لا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمه العلميّه.

و الحاصل: أنّ المقدّمه العلميّه المتّصفه بالوجوب لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي.

نعم، لو أجرى في المقام أصله عدم الاتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، و سيجي ء الكلام عليه.

مسئله چهارم امر دائر شده میان وجوب و عدم وجوب به دلیل اشتباه در موضوع حکم**اشاره**

و دلالت می کند بر (جریان) اصل براءت، همه آنچه (دلالت می کرد بر براءت) در شبهه موضوعیه تحریمیه از کتاب و سنت و عقل در شک در تکلیف (چه شبهه تحریمیه، چه موضوعیه و چه حکمیّه).

و گذشت در شبهه موضوعیه تحریمیه، دفع این توهم که تکلیف وقتی تعلق گرفت به معنا و مفهومی (مثل الخمر حرام و قضاء ما فات واجب) واجب است موافقت با آن در تمام افراد و مصادیقی که احتمال دارد فردی از افراد آن مفهوم باشند.

و از اینجا روشن شد که دلیلی برای استناد به قاعده اشتغال در آنجا که امر فوت شده مردّد است میان اقلّ و اکثر مثل یک نماز یا دو نماز بنا بر اینکه امر (شارع) به قضاء تمام آنچه واقعا فوت شده است اقتضاء می کند انجام اکثر را از باب مقدمه علمیه، وجود ندارد.

توضیح شیخ از ردیه بر این توهم

توضیح این مطلب، علاوه بر توضیحی که در شبهه تحریمیه گذشت این است که این سخن خدای تعالی که: اقص ما فات، وجب علم تفصیلی به وجوب قضاء آن نمازی که فوتش مسلم است (یعنی آنی که تکلیف را منجز می کند) و آن همان اقلّ است و منجز نمی کند ابدأ وجوب آنی را که در فوتش شک داشتید (و فرقی نمی کند که این شک بدوی باشد یا انحلالی) و انجام آن فعل مشکوک مقدمه برای واجبی نیست تا از باب مقدمه واجب باشد (که البته آن علم اجمالی لا ینحل در متباینین است که مقدمه برای واجب است). پس امر به قضاء آنچه واقعا فوت شده، تقاضا نمی کند مگر وجوب آن مقداری را که فوتش مسلم و معلوم است، نه از جهت دلالت لفظ (وضع شده) بر معانی معلومه تا گفته شود الفاظ ناظر به معانی واقعیه اند بدون مقید شدن به علم، بلکه (سخن من) از این جهت است که امر به قضاء فوت شده واقعی، دلیل منجز واقعی به حساب نمی آید مگر آن مقداری که فوت شدن بر آن صدق می کند.

و این (مقدار اتیان) نیاز به مقدمه ندارد و از (این دلیل) علم به وجوب چیز دیگری که نیاز به مقدمه علمیه داشته باشد حاصل نمی شود (یعنی ما فات واقعی را بر ما منجز نمی کند تا مقدمه علمیه بخواهد).

حاصل مطلب اینکه مقدمه علمیه ای که متصف به وجوب است وجود ندارد مگر با وجود علم اجمالی (همان علم اجمالی لا ینحل)، پس (این مسئله جای اصل براءت است نه اشتغال).

بله اگر اجری شود در این مقام اصل عدم انجام فعل (یعنی استصحاب) در وقت، پس قضای آن بر او

واجب است، پس برای این ادعا وجهی است که بحث از آن خواهد آمد.

حاصل مطلب در مسأله چهارم اینکه:

۱- شبهه وجوبیه موضوعیه مورد بحث است. فی المثل شما می دانی که قضاء نماز فوت شده واجب است لکن نمی دانی نمازی از تو فوت شده یا نه؟ در این مسئله نیز شیخ برائتی است، چرا که تمام ادله برائت در این شبهه جریان دارد.

۲- توهمی که در شبهه موضوعیه تحریمیّه مطرح و پاسخ داده شد در این شبهه نیز مطرح می شود حاصل توهم این است که ادله برائت در شبهه وجوبیه موضوعیه جاری نیست.

دلیل متوهم بر این مدعی این است که این ادله مربوط به جائی است که بیانی از جانب شارع نرسیده باشد مثل شبهات حکمیه و حال آنکه در شبهات موضوعیه بیان به دست ما رسیده است. فی المثل شارع فرموده: الخمر حرام، این الخمر حرام شامل همه مصادیق خمر می شود چه خمر معلوم، چه خمر مظنون، چه خمر موهوم، چه خمر مغفول عنه و چه محتمل.

در نتیجه از باب مقدمه علمیه باید احتیاط کرده و نه تنها از خمرهای معلوم، بلکه از خمرهای محتمل نیز پرهیز نمود.

پس عدم البیان مربوط به شبهات حکمیه است مثل دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و در شبهات موضوعیه معنا ندارد. حال این توهم در شبهات وجوبیه موضوعیه نیز جاری است و لذا می گویند:

عدم البیان مربوط به شبهات حکمیه است مثل اینکه آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟ و نه مربوط به شبهات وجوبیه موضوعیه زیرا حکم کلی از جانب شارع مشخص شده چون فرموده اقض ما فات، و (ماء) موصوله شامل تمام ما فات است چه معلوم بالتفصیل، چه معلوم بالاجمال و چه محتمل و موهوم.

پس مطلب فرقی نکرده و تو باید معلوم الحکم، مظنون الحکم و محتمل الحکم را از باب مقدمه علمیه قضاء بکنی شیخ اعظم می فرماید:

با دانستن کبرای کلی بیان محقق نمی شود و شما باید هم کبری را بدانی و هم صغری را حال در اینجا حرمت خمر برای شما معلوم است اما اینکه این مایع خمر هست یا نه معلوم نیست در اینجا نیز شارع فرموده: اقض ما فات، پس وجوب قضای نماز فوت شده بر تو معلوم است لکن اینکه نماز صبح از تو قضاء شده یا نماز ظهر برای تو معلوم نیست و لذا بیان تمام نمی باشد پس در اینجا اصل برائت جاری می شود.

* چهارمین مسئله از مسائل شبهه و جوبیه پیرامون چه مطلبی است؟

پیرامون شبهات و جوبیه موضوعیه است بدین معنا که گاهی من و یا شما شک در حکم و جوبیه جزئی داریم و منشأ این شبهه نیز عوامل خارجی است و نه خطاب شارع مقدس.

فی المثل می دانیم که هر نماز واجبی که از ما فوت شود از نظر شارع باید آن را در خارج وقت ندارد نمائیم چرا که در روایات آمده است که: اقض ما فات کما فات.

پس حکم کلی قضا توسط مکلف از اداء روشن است و لکن ما شک داریم که آیا نمازی از ما فوت شده است تا مشمول این حکم کلی شویم یا نه؟ و این شبهه و جوبیه است.

به عبارت دیگر اکنون شک داریم در وجوب قضاء فلان نماز و منشأ این شک من هم یک سری عوامل خارجی از قبیل، نسیان و یا غفلت و ... است حال سؤال این است که در اینجا چه باید کرد.

* پاسخ جناب شیخ به چنین شبهه چیست؟

این است که:

۱- در شبهات و جوبیه موضوعیه نیز مثل مسائل شبهات و جوبیه و یا شبهه تحریمی موضوعیه، عند الشک اصالة البراءة از وجوب جاری می شود و ادله اربعه بر این مطلب دلالت دارند.

۲- اشکالات و پاسخهایی که در بحث شبهه موضوعیه تحریمی مطرح بود در این مسئله یعنی شبهه موضوعیه و جوبیه نیز مطرح است.

* مهم ترین اشکال در بحث شبهه موضوعیه تحریمی چه بود؟

این بود که ادله برائت شامل شبهات موضوعیه نمی شود و مخصوص شبهات حکمی است.

* مراد از مطلب اخیر به طور روشن چیست؟

این است که موضوع ادله برائت عدم البیان است و این موضوع در شبهات حکمی به روشنی محسوس است چرا که بعد الفحص و الیأس از بیان، اصالة البراءة را جاری می کنیم. لکن در شبهات موضوعیه حکم کلی بیان شده و ما به وجود حکم یقین داریم و نه شک. فی المثل شارع فرموده اقض ما فات، عقل وجوب قضای نماز فوت شده را از این خطاب می فهمد، چه تعداد نمازهای فوت شده برای من معلوم باشد و چه معلوم نباشد.

چرا؟ زیرا که الفاظ وضع شده اند برای معانی نفس‌الأمریه و نه معانی معلومه به قید علم.

۱- ما به حکم موجود در این خطاب شارع اشتغال یقینی پیدا می‌کنیم.

۲- اشتغال یقینی عقلاً مستدعی فراغت یقینیه است.

ص: ۲۵۵

و اشتغال یقینی به این است که آنچه را که یقین تفصیلی و یا علم اجمالی و یا حد اقل احتمال به فوتش داریم، انجام دهیم تا یقین حاصل شود.

۳- انجام محتمل الفوت مقدمه علمیه برای علم به امتثال است.

پس مقدمه علمیه واجب است.

* پاسخ شیخ از این اشکال چه بود؟

این بود که بیان باید تمام باشد تا مستلزم امتثال باشد و اشتغال بیاورد. تمامیت و منجزیت بیان هم در گرو احراز دو امر است:

۱- احراز صغری یعنی ثابت شود که در اینجا نماز یا نمازهایی از من فوت شده است تا کلی پیاده شود.

۲- احراز کبری کلی فی المثل در اینجا ثابت شود که قضای فائمه واجب است. حال:

۱- در شبهات موضوعیه کبرای کلی محرز است و لکن چون شک در موضوع جزئی است تطبیق آن بر صغری محرز نیست. پس اشتغال یقینی حاصل نشده است تا مستدعی فراغت یقینیه باشد و ما از باب مقدمه علمیه محتمل را انجام دهیم.

۲- در شبهات حکمیه صغری محرز است لکن کبرای کلی محرز نیست پس باز هم اشتغال یقینیه حاصل نشده تا مستدعی فراغت یقینیه باشد، بلکه اصل اشتغال مشکوک است و لذا نوبت به جریان اصل برائت می رسد.

* عباره اخرای پاسخ شیخ به زبان ساده تر چیست؟

می فرماید: بله درست است که شارع فرموده: الخمر حرام و در اینجا ما قبول داریم که:

۱- اسامی الفاظ وضع شده اند برای معانی واقعیه کلیه و لذا خمر یعنی خمر واقعی و دم یعنی دم واقعی نه اینکه خمر یعنی خمر معلومه و یا دم یعنی دم معلومه، خیر علم در موضوع خمریت اخذ نشده، یعنی چه بدانی چه ندانی آنچه خمر است، خمر است ... پس شارع نفرموده: معلوم الخمریه حرام بلکه فرموده:

الخمر حرام لکن تنها با دانستن کبرای کلی، بیان محقق نمی شود، بلکه وقتی بیان تمام است که هم کبرای کلی را بدانی و هم صغری را و حال آنکه در اینجا تو می دانی که الخمر حرام اما نمی دانی هذا خمر.

پس باید بدانی که هذا خمر و الخمر حرام فهذا حرام.

* مقدمه دوران امر میان متباینین در موارد علم اجمالی را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل امر دایر است میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام و من نمی دانم که ظهر بر من واجب است یا جمعه و یا در اثر مسافرت قصر بر من واجب است یا اتمام.

منتهی در چنین دورانی به دلیل نبود هرگونه قدر متیقن و یا قدر جامعی، نمی توان گفت علم اجمالی

ص: ۲۵۶

من منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به قدر متیقن و یک شک بدوی نسبت به ما زاد، بلکه علم اجمالی من به اینکه یکی از این دو بر من واجب است به حال خود باقی است، لذا:

۱- با آمدن علم اجمالی، اشتغال یقینی حاصل می شود.

۲- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- فراغت یقینیه با انجام دو طرف شبهه به دست می آید.

پس باید احتیاط نمود و از باب مقدمه علمیه هم ظهر را خواند و هم جمعه را. به عبارت دیگر:

۱- تو می دانی که یکی از دو نماز ظهر، مغرب یا عشاء از تو فوت شده.

۲- و می دانی قضاء فائت واجب است، پس قضاء یکی از دو نماز بر تو واجب است.

حال:

تکلیف در اینجا نسبت به یکی از دو نماز منجز است پس هر دو را باید انجام دهی، چرا؟

زیرا هر یک را کنار بزنی، احتمال عقاب دارد، دفع عقاب محتمل واجب است و این میسر نیست جز با انجام دو طرف.

* مقدمه دوران امر میان اقل و اکثر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل می دانم که نمازهایی از من فوت شده است لکن نمی دانم یک هزار نماز فوت شده یا دو هزار در چنین مواردی است که علم اجمالی من منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل که هزارتاست و یک شک بدوی نسبت به اکثر که دو هزارتاست.

حال وقتی علم اجمالی من منحل شد، دیگر نسبت به اکثر علم اجمالی ندارم تا که اشتغال یقینی نسبت به آن برای من حاصل شود، بلکه صرف شک بدوی است.

حال که شک من نسبت به اکثر یک شک بدوی است، علی القاعده مجرای اصل براءت است یعنی هزار نماز را که تفصیلاً معلوم است قضاء کرده و نسبت به ما زاد که مشکوک است به شک بدوی اصل براءت جاری می کنم.

یعنی فرقی نیست میان شک بدوی و شکی که همراه با علم اجمالی منحل به اکثر است.

پس شیخ در علم اجمالی منحل شده نیز براءتی است.

* با توجه به مقدمات مزبور مراد از (و من ذلك يعلم أنه لا وجه للاستناد...) چیست؟

این است که برخی گفته اند:

قبول داریم که موارد شبهات بدویه و شك در تکلیف چه موضوعی، چه حکمی، چه جویی و چه تحریمی به دلیل عدم احراز اشتغال یقینی جای قانون اشتغال نیست.

ص: ۲۵۷

لکن در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر جای قانون اشتغال و احتیاط هست و ما باید اکثر را به جا آوریم.

فی المثل شما علم اجمالی داری که یا یک نماز از شما فوت شده و یا دو نماز، در اینجا باید اکثر را به جا آوری، چرا که:

۱- با آمدن علم اجمالی خطاب اقض ما فات کما فات متوجه شما می شود و اشتغال یقینی به قضای ما فات پیدا می کنید.

۲- از طرفی الفاظ وضع شده اند برای معانی واقعیه و نفس الامریه. پس باید کاری کنی که یقین نمایی آن ما فات را انجام داده ای.

به عبارت دیگر:

۱- باید برای شما فراغ یقینی حاصل شود.

۲- فراغ یقینی به این است که اقل را که یقین دارید فوت شده قضاء کنید و نسبت به اکثر هم که شک دارید باید قضاء کنید تا یقین به امثال حاصل شود.

۳- لذا اتیان به اکثر مقدمه علمیه می شود برای علم به امثال.

۴- مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

پس اتیان به اکثر واجب است.

* نظر جناب شیخ به رأی مزبور چیست؟

می فرماید: این علم اجمالی شما باقی نمی ماند تا مقتضی احتیاط و اتیان به اکثر باشد، بلکه منحل می شود به.

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقل که در آنجا بیان ما حکما و موضوعا محرز و معلوم و تام است و امثال می طلبد.

ب: و یک شک بدوی نسبت به اکثر که در آنجا بیان موضوعا غیر تام بوده و نمی دانیم فوتی هست تا قضاء واجب شود یا نه؟

- وقتی بیان تام نباشد، اشتغال یقینی هم محرز نیست، بلکه مشکوک است.

- اشتغال یقینی که نبود، چیزی وجود ندارد که مستدعی امثال یقینی باشد.

در نتیجه: اتیان به اکثر نه استقلالاً واجب است و نه از باب مقدمه.

هذا، و لكنّ المشهور بين الأصحاب (١) - رضوان الله عليهم - بل المقطوع به من المفيد (٢) إلى الشهيد الثاني (٣): أنه لو لم يعلم كميّه ما فات قضى حتّى يظنّ الفراغ منها. و ظاهر ذلك - خصوصاً بملاحظه ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظنّ رخصه، و أنّ القاعده تقتضى وجوب العلم بالفراغ -: كون الحكم على القاعده. قال في التذكرة: لو فاتته صلوات معلومه العين غير معلومه العدد، صلّى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنّه الوفاء، لاشتغال الذمّه بالفائت، فلا يحصل البراءه قطعاً إلّا بذلك. و لو كانت واحده و لم يعلم العدد، صلّى تلك الصلاه مكرّراً حتّى يظنّ الوفاء. ثمّ احتمل في المسأله احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءه إلّا باليقين، و الثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأنّ الظاهر أنّ المسلم لا يفوت الصلاه. ثمّ نسب كلا الوجهين إلى الشافعيّه (٤)، انتهى.

و حكى هذا الكلام - بعينه - عن النهايه (٥)، و صرح الشهيدان (٦) بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، و صرح في الرياض (٧) بأنّ مقتضى الأصل القضاء حتّى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلاً للبراءه اليقينيّه. و قد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ في التهذيب، حيث قال:

أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها، فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، و إذا ثبت وجوبها و لا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلّا بأن يستكثر منها، و جب (٨)، انتهى.

و قد عرفت: أنّ المورد من موارد جريان أصاله البراءه و الأخذ بالأقلّ عند دوران الأمر بينه و بين الأكثر، كما لو شكّ في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أنّ الفائت منه صلاه العصر فقط أو هي مع الظهر، فإنّ الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، و كذا لو تردّد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمّله بالإجاره بين الأقلّ و الأكثر.

ترجمه:

قول مشهور در مسئله قضاء فوائت

اشاره

امّا مشهور و بلکه (رأى و نظر) قطعى و مسلم در میان اصحاب (و شيعيان) ما كه رضوان خدا بر آن ها باد، از زمان شيخ مفيد تا زمان شهيد ثانی این است كه: اگر (كسى) نمازهاى را كه از او فوت شده نداند،

ص: ٢٥٩

١- انظر مفتاح الكرامه ٣: ٤٠٦.

٢- المقنعه: ١٤٨ و ١٤٩.

٣- الروضه البهيّه ١: ٧٥٠.

٤- التذكرة ٢: ٣٦١.

٥- نهاية الاحكام ١: ٣٢٥.

٦- الذكرى ٢: ٤٣٨-٤٣٧ و المقاصد العلية: ٢١٧.

٧- الرياض ٤: ٢٨٩.

٨- التهذيب ٢: ١٩٨.

(باید آن مقدار از آنها) قضاء کند تا ظنّ به فراغ از آن فوت شده ها برای او حاصل شود. و ظاهر این فتوای مشهور (خصوصاً با در نظر گرفتن استدلال برخیشان به اینکه اکتفاء به ظنّ، ارفاق و اجازه ای است (به مکلف) و گرنه قاعده اقتضاء می کند وجوب علم به فراغ را) حکمی براساس قاعده است.

نظر علامه در تذکره پیرامون قضاء فوائت

اگر فوت شد از مکلف نمازهای معلومه العین (پنجگانه)، لکن عدد آن (فوت شده ها) معلوم نیست باید آن مقدار از آن نمازهای (معلومه العین) را بخواند تا غلبه پیدا کند وفای به عهد در گمان او، به دلیل اشتغال ذمه (اش) نسبت به فوت شده. پس براءت یقینیه حاصل نمی شود مگر با خواندن آن نماز. و اگر نماز فوت شده یکی باشد (مثلاً نماز صبح باشد) درحالی که تعداد آن را نمی داند باید آن نماز را مکرراً بخواند تا ظنّ به وفای به عهد پیدا کند. سپس می فرماید: در این مسئله دو احتمال دیگر نیز داده می شود.

۱- یکی از این دو احتمال، تحصیل علم است (و نه ظنّ)، زیرا براءت حاصل نمی شود جز به سبب یقین. ۲- احتمال دیگر انجام قدر متیقّن است، زیرا ظاهر این است که مسلمان نمازش را تقویت نمی کند و سپس این دو احتمال را به شافعیّه نسبت داده است. و این کلام (و رأی) عیناً از نهاییه شیخ نیز حکایت شده و شهیدان در صورت امکان، تصریح به تحصیل علم نموده اند. و در ریاض نیز تصریح کرده اند به اینکه مقتضای اصل، به جا آوردن قضاء (فوت شده) است تا آنجا که علم به وفا حاصل شود. اما آنچه که دلالت می کند بر اینکه واجب است که از آن نماز فوت شده بسیار بخواند همان قاعده ای است که می گوید: قضاء فوائت واجب است و هنگامی که وجوب قضاء ثابت شد، رهایی از آن برای او ممکن نیست، جز به کثرت اتیان آن نمازها و انتهی. و دانستی که این مورد (دوران میان اقلّ و اکثر) از موارد (و محل های) جریان اصل براءت و اخذ و (عمل) به اقلّ است.

شواهد شیخ بر مدّعی فوق

۱- همان طور که اگر شک شود در مقدار بدهی که قضاء آن واجب است (که باید اقلّ را پرداخت و در ما زاد براءت جاری نمود). ۲- و یا در نماز فوت شده از مکلف (که آیا) تنها نماز عصر است (فوت شده) و یا عصر همراه با ظهر است که ظاهر عدم فتوای ایشان است به وجوب قضاء ظهر (یعنی که قضاء همان عصر کافی است). ۳- و این چنین است اگر شک کند در آنچه (از نمازهایی که) فوت شده از پدر و مادرش (که اتیان اقلّ کافی است). ۴- و یا اینکه در نمازی که به سبب اجاره برعهده اوست (شک نماید) میان اقلّ و اکثر (که گفته اند اقلّ را انجام داده و در اکثر براءت جاری کنید) و لذا شیخ می گوید ما نحن فیه نیز از همین قبیل است.

* حاصل مطلب در متن مزبور چیست؟

این است که در این مسئله که دوران امر میان اقل و اکثر است و مکلف شک دارد که مثلاً یک نماز از او فوت شده یا دو نماز:

۱- مشهور علماء قائل به احتیاط شده اند و حال آنکه این مسئله محل جریان براءت است.

و لذا می گویند چون علم به فراغ حرج است باید مقداری نماز قضاء بخوانی که ظن به فراغت ذمه از آن فوت شده ها در تو حاصل شود و لذا در مثال مذکور باید دو نماز یعنی اکثر را بجا آوری. یعنی چون علم اجمالی داری نباید به حد اقل اکتفاء کنی بلکه باید بیشتر و اکثر را بخوانی.

۲- برخی گفته اند: خیر، ظن کافی نیست باید علم حاصل شود آن مقدار بخوان تا علم به فراغت ذمه در تو حاصل شود.

۳- متأخرین از علماء از زمان شیخ انصاری به بعد نسبت به اقل که یقین صددرصد به فوت داریم قضاء واجب است و نسبت به اکثر که مجرد شک است، براءت جاری می کنیم.

بنابراین قدر متیقن (اقل) را اخذ و عمل می کنیم و به ما زاد مشکوک اعتناء نمی کنیم. به عبارت دیگر:

شیخ اعظم و مشهور در مسئله چهارم قائل به اقل و در ما زاد براءتی شده اند.

برخی قائل به تحصیل ظن به فراغ شده اند چرا که علم به فراغ حرج است و لذا می گویند: صلی حتی یظن الفراغ.

برخی قائل به تحصیل علم به فراغ شده اند و لذا می گویند: صلّ حتی تتیقن الفراغ.

* اولین دلیل دو گروهی که قائل به تحصیل ظن و یا علم در دوران امر میان اقل و اکثر شده اند چیست؟

قاعده اشتغال است یعنی عقل می گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

فراغ یقینی از باب مقدمه علمیه به اتیان اکثر است.

* پاسخ حلّی شیخ به دلیل مزبور چیست؟

۱- علم اجمالی در دوران امر میان اقل و اکثر استقلال منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

۲- نسبت به اکثر اشتغال یقینی نیامده تا حکم عقل مستدعی فراغت یقینی باشد چون صرف یک شک بدوی است.

حال آنجا که نسبت به اقل علم تفصیلی وجود دارد، اقل را اتیان می کنیم لکن در شک بدوی که صرف شک است و مجرای اصل براءت، براءت جاری می کنیم.

ص: ۲۶۱

* پس محل اجرای قاعده اشتغال کجاست؟

۱- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر بین المتباینین است.

۲- آنجا که علم اجمالی وجود دارد و دوران امر میان اقل و اکثر استقلالی است.

* پاسخ نقضی شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که شما حضرات از اشباه و نظائر این مورد که همه آنها هم از قبیل اقل و اکثر استقلالی هستند، فتوی به اشتغال و انجام اکثر نداده و احتیاطی نشده اید بلکه قائل به انجام اقل و کفایت آن شده اید.

* مراد از عبارت (کما لو شك فی مقدار الدین الذی یجب قضاؤه) چیست؟

بیان اولین مورد از مسائل مشابه ما نحن فیه است که حضرات در آن برائتی شده اند و آن در باب دین است. فی المثل مکلف شک می کند که آیا ۱۰۰ تومان به فلان کس بدهکارم و یا ۲۰۰ تومان حضرات در اینجا می گویند:

شما مکلف به پرداخت اقل هستید که مورد یقین شماست و نسبت به ما زاد تکلیفی نداری. حال سؤال شیخ این است که مگر این مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی نیست که در آن برائتی شده اید.

* مراد از عبارت (او فی ان الفئات منه صلاه العصر فقط او هی مع الظهر) چیست؟

بیان دومین مورد از موارد اقل و اکثر استقلالی است که حضرات در اکثر برائتی شده اند فی المثل شما یقین داری که نماز ظهر امروزت قضاء شده لکن در مورد نماز عصر شک داری که آیا نماز عصر شما نیز قضاء شده یا نه؟ همین حضرات گفته اند اتیان اقل کافی است و باید نسبت به ما زاد اصل برائت جاری کن یعنی نماز ظهر را قضاء کن و قضاء عصر لازم نیست.

* مراد از (و کذا لو تردد فی ما فات عن ابویه) چیست؟

ارائه سومین مورد مشابه با ما نحن فیه است که حضرات در اکثر برائتی شده اند و آن این است که اگر پسر بزرگتر در مقدار نماز فوت شده از ویش شک کرد که آیا یک سال مثلا و یا پنج سال باید برای او قضاء بخواند حضرات می گویند یک سال را اتیان کن و در اکثر برائت جاری نما.

* پس مراد از (او فی ما تحمله بالاجاره بین الاقل و الاکثر) چیست؟

مورد مشابه دیگری است با ما نحن فیه در نمازهای استیجاری که گاهی اجیر شک می کند که آیا برای نماز و روزه یک ساله اجیر شده یا بیشتر، که حضرات قائل به اتیان اقل اند و در اکثر برائتی. حال سخن شیخ این است که چرا این جور جاها برائتی شده و در ما نحن فیه چنین سخن می گوئید.

و ربّما يظهر عن بعض المحققين (١): الفرق بين هذه الأمثله و بين ما نحن فيه، حيث حكى عنه (٢) - في ردّ صاحب الذخيره القائل بأنّ مقتضى القاعده فى المقام الرجوع إلى البراءه (٣) - أنه قال:

إنّ المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفا بقضاء هذه الفائته قطعاً، و كذلك الحال فى الفائته الثانيه و الثالثه و هكذا، و مجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات و الاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ و أى شخص يحصل منه التأمل فى أنّه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، و بمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ و إن أنكر حجّيه الاستصحاب فهو يسلم أنّ الشغل اليقينيّ يستدعى البراءه اليقينيّه.

إلى أن قال:

نعم، فى الصوره التى يحصل للمكلف علم إجمالى باشتغال ذمّته بفوائت متعدده يعلم قطعاً تعدّدها لكن لا يعلم مقدارها، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقّق الشغل بأزيد من المقدار الذى تيقّنه.

إلى أن قال:

و الحاصل: أنّ المكلف إذا حصل القطع باشتغال ذمّته بمتعدّد و التبس عليه ذلك كمّا، و أمكنه الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب، و إن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أمّا أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره فى الذخيره. و من هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعدّد فى فائته و علم أنّ صلاه صبح يومه فاتت، و أمّا غيرها فلا- يعلم و لا- يظنّ فوته أصلاً، فليس عليه إلّا الفريضه الواحده دون المحتمل، لكونه شكّاً بعد خروج الوقت، و المنصوص أنّه ليس عليه قضاؤها (٤)، بل لعلّه المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً، و لا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط فى نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءه فى أمثال ما نحن فيه ممّا لا يحصى.

ص: ٢٦٣

١- هو السيّد بحر العلوم فى المصاييح، كما سيأتى.

٢- الحاكي عنه هو السيّد العاملى فى مفتاح الكرامه ٣: ٤٠٩-٤٠٨.

٣- الذخيره: ٣٨٤.

٤- الكافى ٣: ٢٩٤، الحديث ١٠.

بحر العلوم از مشهور و ردّ نظر جناب سبزواری در ما نحن فيه

و چه بسا (از آراء) برخی محققین (مثل علامه بحر العلوم) تفاوت میان این امثله (که شیخ ذکر نمود) و ما نحن فيه (که دوران میان اقل و اکثر است) آشکار (و ادعا) می شود، آنجا که حکایت شده از ایشان در ردّ صاحب ذخیره (یعنی علامه سبزواری) که مثل شیخ اعظم قائل به این است که مقتضی قاعده در این مقام رجوع به اصل برائت است و فرموده:

مکلف و موظف به قضاء این فائده می شد و همچنین است حال (و وضعیت) در فائده دوم (در روز دوم) و فائده سوم (در روز سوم) و هکذا فوائت دیگر در روزهای دیگر یعنی (هر نمازی که از او در هر روز فوت می شد به خاطر علم تفصیلی که داشت، قضایش بر او منجز می شد).

و صرف عروض فراموشی (در اثر تراکم فوائت و گذر زمان) چگونه از بین می برد آن حکم ثابت (و تکلیف منجز شده) از اطلاعات (اقض ما فات) و استصحاب عدم اتیان و بلکه اجماع را.

و چه کسی ممکن است دچار تأمل بشود در اینکه نماز گزار تا قبل از عروض نسیان و فراموشی مکلف (به قضاء فائده) است و به صرف عروض فراموشی، آن تکلیف ثابت (شده) رفع می شود؟

و اگر کسی حجیت استصحاب را انکار کند، پس چنین کسی قبول دارد که اشتغال یقینیه استدعا دارد برائت یقینیه را، تا آنجا که می فرماید:

بله، در صورتی که دفعتا (و ابتداء)، برای مکلف، علم اجمالی به اشتغال ذمه اش به فوائت متعدّد، حاصل بشود (مثل ما فات عن ابویه) که تعدّد آنها را می داند لکن اینکه چه مقدار (و چند تا بوده) نمی داند.

پس در این صورت ممکن است گفته شود که: تحقق اشتغال به بیشتر از مقداری که به آن یقین دارد را قبول نداریم (یعنی نسبت به اقل اشتغال داریم و نه نسبت به اکثر) تا آنجا که می گوید:

حاصل اینکه اگر قطع به اشتغال به ذمه متعدّد (یعنی اکثر) برای مکلف حاصل شود، در حالی که چند روز بر این منوال گذرانده و امکان خروج از عهده این تکلیف وجود دارد، پس مطلب همین است که اصحاب (شیعه) بدان فتوی دادند (و گفتند: صلی حتی یظنّ الفراغ و یا صلی حتی یعلم الفراغ).

و اگر مطلب مذکور حاصل نشد، به خاطر اینکه تنها میان دو (نماز) و یا سه (نماز) مردّد است لکن بیشتر از آن (دو و سه) یقین ندارد، بلکه (از دو و سه به بالا) احتمالی است که او احتمال می دهد.

پس مطلب همان است که جناب سبزواری در ذخیره فرمود (یعنی همان دو و سه را که متیقّن است به جا بیاور و نه بیشتر).

سپس می فرماید:

و از اینجا معلوم می شود که اصلاً علم به متعدّد ندارد و می داند که نماز صبح امروزش فوت شده و اما

ص: ۲۶۴

(به فوت نماز) غیر از (نماز صبح امروزش) اصلاً نه تعلم دارد و نه ظنّ.

پس جز همان فریضه واحده (قضاء شده در آن صبحی که بدان علم دارد) اکثر برعهده او نیست چرا که آنها دیگر شک بعدالوقت اند و فرض این است که (اگر بعد الوقت شک نمود) قضاء آنها برعهده او نیست، بلکه فتوای همان است که بر آن داده شده است.

تمام شد کلام سخن بحر العلوم که رفع مقامه.

کلام جناب شیخ در وجه نظر بحر العلوم

اشاره

و وجه نظر در این (کلمات بحر العلوم) از آنچه ما در مطلب قبل گفتیم آشکار می شود (و آن این بود که وقتی علم اجمالی منحل شد، تمام ادله براءت نسبت به اکثر جاری می شود، چه شک مکلف دفعتا باشد و چه تدریجا). و من تاکنون حکم و فتوایی در وجوب احتیاط در مثل این مقام (یعنی اکثر) از اصحابمان ندیده ام. بلکه آنچه از ایشان ظاهر است اجرا اصل براءت است در امثال ما نحن فیه (که همان چهار مثال است که ذکر شد).

ص: ۲۶۵

* حاصل مطلب در (و ربّما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الأمثلة و بين ما نحن فيه) چیست؟

تفاوتی است که سید بحر العلوم در دفاع از مشهور میان امثله مذکور با ما نحن فيه یعنی علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر قائل شده است و می گوید قیاس شما در این امثله مع الفارق است.

* نظر ایشان در مقام فرق این امثله با ما نحن فيه چیست؟

این است که علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر بر دو گونه است:

۱- گاهی علم اجمالی من مسبوق به یک علم تفصیلی است یعنی آن زمان که نمازهای واجب من فوت می شد من می دانستم که چند نماز است و آیا از نمازهای صحیح است و یا ظهر و یا ... لکن به مرور زمان و عارض شدن غفلت و ... آن علم تفصیلی از بین رفته و اکنون آن حساب و کتاب از دستم رفته و اکنون میان اقل و اکثر مردّد شده ام.

۲- گاهی علم اجمالی من ابتدا به ساکن است یعنی الآمن متوجه شده ام که تعدادی از نمازهای من فوت شده و اکنون که متوجه شدم شک کردم میان اقل و اکثر و یا اکنون متوجه شدم که لباس من نجس بوده و چندین نماز را در روزهای گذشته در آن لباس خوانده ام لکن چند نماز است نمی دانم.

* به نظر ایشان تکلیف مکلف در هریک از دو دوران مذکور چیست؟

اگر علم اجمالی من و یا شما ابتدا به ساکن بود چنانکه در چهار مثال شیخ چنین بود، باید اقل را بجا آورم و نسبت به اکثر براءت جاری کنم چنانکه در انحلال علم اجمالی گذشت.

و اگر علم اجمالی ما مسبوق به علم تفصیلی باشد باید اکثر انجام شود و جای قانون اشتغال نیست.

چرا؟

زیرا آنجا که علم اجمالی من مسبوق به علم تفصیلی است، از راه اطلاعات اقص ما فات و استصحاب عدم اتیان تکلیف به اکثر برای من فعلیت پیدا کرده و لذا غفلت و نسیان عارض شده بعدی نمی تواند رافع این حکم ثابت شده باشد.

* نظر جناب شیخ در این مطلب بحر العلوم چیست؟

آن را تفاوتی بی وجه می داند و می گوید اقل را که متیقّن است اتیان کن و در ما زاد بر آن براءت جاری نما.

به عبارت دیگر از کجا که از اصل و اساس نسبت به اکثر چنین علم و اشتغالی حاصل شده باشد شاید از اول و در واقع ما نسبت به اقل وظیفه داشته ایم.

و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیہ: بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاه الواجبه، فيترتب عليه وجوب القضاء إلّا في صلاه علم الإتيان بها في وقتها.

و دعوى: ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الاتيان الثابت بالأصل، ممنوعه، لما يظهر من الأخبار(١) و كلمات الأصحاب(٢): من أنّ المراد بالفوت مجرد الترك كما بيناه في الفقه(٣). و أمّا ما دلّ على أن الشكّ في إتيان الصلاه بعد وقتها لا يعتدّ به، فلا يشمل ما نحن فيه.

و إن شئت تطبق ذلك على قاعده الاحتياط اللازم، فتوضيحه: أنّ القضاء و إن كان بأمر جديد، إلّا أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبيّ الصلاه من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف، غايه الأمر كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب، بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت و خارجه مطلوباً و كون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أنّ أداء الدّين و ردّ السلام واجب في أوّل أوقات الإمكان، و لو لم يفعل ففي الآن الثاني، و هكذا. و حينئذ: فإذا دخل الوقت وجب إبراء الذمه عن ذلك الكلّي، فإذا شكّ في براءه ذمته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقينيّ للبراءه اليقينيّ وجوب الإتيان، كما لو شكّ في البراءه قبل خروج الوقت، و كما لو شكّ في أداء الدّين الفوري، فلا يقال: إنّ الطلب في الزمان الأوّل قد ارتفع بالعصيان، و وجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، و كذلك جواب السلام.

و الحاصل: أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق و المقيد لا ينافي جريان الاستصحاب و قاعده الاشتغال بالنسبه إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءه.

ترجمه:

دومین دلیل مشهور برای فتوی به وجوب قضاء فوائت تا مرز علم و یا ظن

اشاره

و چه بسا توجیه شده است حکم در ما نحن فیہ به اینکه اصل، عدم انجام نماز واجب است (و اصل این است که این شخص نمازش را نخوانده) پس وجوب قضاء برآن مترتب است جز در نمازی که علم به انجام آن در وقتش وجود دارد.

ص: ۲۶۷

۱- الوسائل ۵: ۳۴۷، الباب الأوّل من أبواب قضاء الصلوات، باب وجوب قضاء الفريضه الفائتة بعمد أو ...

۲- ارشاد الأذهان ۱: ۲۷۰ و مفتاح الكرامه ۳: ۳۷۷.

۳- الرسائل الفقهيّه للمصنّف: ۲۲۴-۲۲۳.

پس ادعای اینکه وجوب قضاء بنا بر اینکه موقوف بر صدق فوتی باشد که با اصل ثابت نمی شود و نه بر صرف عدم انجام تکلیف) ثابت (شده) به وسیله اصل (استصحاب که شما درست می کنی) ممنوع است، چرا که از اخبار و کلمات اصحاب نشان می دهد که مراد از فوت، همان ترک است چنانکه در فقه بیان نموده ایم (و اقص ما لم تأت در زن حائض را آورده ایم).

و اما آنچه دلالت دارد بر اینکه شک در انجام نماز بعد از وقت، استصحاب درش جاری نمی شود (بلکه باید قاعده فراغ جاری کنی) شامل ما نحن فیه (که علم اجمالی است) نمی شود، بلکه (مربوط به شک بدوی است). و اگر می خواهید (و تمایل دارید) که این (اقل و اکثر) را تطبیق کنید بر قاعده احتیاط لازم (یعنی قاعده اشتغال) توضیح آن این است که (وجوب) قضاء (نماز فائمه) اگر به (سبب) امر جدید باشد (و نه امر اول)، این امر جدید کاشف از استمرار و بقای مطلوبیت نماز است از هنگام دخول وقتش تا آخرین زمانی که مکلف قادر بر انجام آن است.

نهایت امر (که شما پرسید پس چرا وقت برای آن معین شده) این است که: این استمرار از راه تعدد مطلوب است به اینکه آن (نماز فی المثل ظهر) کلی مشترکی است که در داخل وقت و در خارج وقت یک مطلوب است و انجام آن در این وقت تعیین شده مطلوبی دیگر است.

شاهد مثال و اشباه و نظائر مطلب مزبور

چنانکه دادن قرض (مردم) و پاسخ سلام در اولین وقت ممکن واجب است و چنانچه توسط مکلف در اول وقت انجام نشود در وقت دوم (باید انجام شود)، چرا که مقید ساقط است و نه کلی. و این چنین است که اگر وقت داخل شود، ابراء ذمه از آن کلی (یعنی نماز) واجب است (تا که مقید را امثال کرده باشد).

پس اگر (مکلف) بعد از وقت شک کند در براءت ذمه اش از آن نماز، مقتضای حکم عقل به علت اقتضاء اشتغال یقینی که مستدعی براءت یقینی است، وجوب انجام اکثر است. همان طور که اگر شک نماید در براءت ذمه اش (از نماز مزبور) پیش از اتمام وقت (قاعده اشتغال جاری می کند).

و همان طور که اگر در پرداخت فوری ادای دین شک کند، گفته نمی شود که طلب در زمان اول به سبب عصیان از بین رفته و وجود امر در زمان دوم هم مشکوک است (پس دیگر بدهی ندارم) و هکذا پاسخ و جواب سلام. حاصل مطلب اینکه:

تکلیف متعدّد به سبب (اینکه یکی) مطلق است (و دیگری) مقید، تنافی با جریان استصحاب و قاعده اشتغال ندارد، منتهی نسبت به مطلق (چرا که مقید از میان رفته است). پس این مقام مجرای اصل براءت نبود و باید قاعده اشتغال را پیاده کنی.

* مراد از (و ربّما یوجّه الحکم فیما نحن فیہ بانّ الاصل عدم الاتیان بالصلاه ...) چیست؟

دومین وجه و دلیل مشهور متأخرین در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمه و آن استصحاب عدم اتیان نماز واجب است.

* مراد از مطلب اخیر چیست، بیان کنید؟

بیان مطلب این است که می گویند:

۱- نسبت به اقلّ که قدر متیقّن است و باید قضاء شود نیازی به استصحاب نیست.

۲- و نسبت به اکثر گفته می شود که همان زمانی که وقت هر یک از این نمازهای فوت شده داخل می شد، می دانست که در اول وقت هر یک را انجام نداده، لکن پس از آن شک می کند که آیا هر یک از این فرائض را در وقت خودش انجام داده یا نه؟

در این صورت است که باید استصحاب کند عدم اتیان را تا آخر وقت، استصحاب هم که حجّت است پس قضاء این نمازها واجب است.

* پاسخ شیخ به نظر مزبور از مشهور متأخرین چیست؟

می فرماید:

اولاً: شما در باب دین مردّد میان اقلّ و اکثر و همچنین در باب ما تحمّله الأجير که استصحاب جاری می شد چرا انجام اکثر را واجب نکردید و در اینجا انجام اکثر را واجب می کنید؟ آیا این تناقض نیست؟

ثانیاً: این استصحاب اصل مثبت است و اصل مثبت حجّت نیست.

* مراد از مطلب ثانی چیست؟

این است که بر اساس روایات، موضوع وجوب قضاء فوت است چرا که فرموده:

«من فاتته فریضه فلیقضها».

لذا در ابتدا باید این موضوع ثابت شود تا وجوب قضا بیاید. اگر بخواهیم این موضوع را با اجراء استصحاب ثابت کنیم اصل مثبت می شود یعنی اثبات یک امر وجودی با نفی چیز دیگری، اصل مثبت است بدین معنا که حکم شرعی مع الواسطه ثابت

شده است و لذا حجّت نیست.

* پاسخ شیخ به اعتراض مزبور چیست؟

این است که سلّمنا که موضوع وجوب قضاء، فوت باشد لکن بر حسب آنچه از کلمات علماء به دست می آید. فوت همان ترک و عدم الاتیان است و وقتی امر عدمی شد استصحاب می کنیم عدم را و لذا وجوب قضاء که حکم شرعی است به طور مستقیم و بدون واسطه بر خود مستصحب ما بار می شود.

ص: ۲۶۹

۳- اگر استصحاب عدم اتیان را داریم، قانون تجاوز را نیز داریم که می گوید:

هرگاه پس از تجاوز از محلّ یا پس از تجاوز از وقت شك کردی به شك خود اعتناء نکن و در ما نحن فیه چنین است.

حال: قاعده تجاوز حاکم بر استصحاب و مقدّم بر آن است.

اینجا جای قانون تجاوز است و نه استصحاب.

در نتیجه به اتیان اقلّ اکتفا کرده و ملزم به انجام اکثر نمی باشی.

* پاسخ شیخ به اعتراض مذکور چیست؟

این است که قاعده تجاوز مربوط به شك در اصل تکلیف است و نه مربوط به موارد علم اجمالی.

* مراد شیخ از مطلب مذکور را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل یک وقت است که:

پس از غروب آفتاب شك می کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده اید یا نه؟

قانون تجاوز می گوید: به شك خود توجه نکن.

یک وقت است که علم اجمالی دارید که نمازهایی از شما فوت شده و باید قضاء کنید، لکن در اقلّ و اکثر این نمازها شك دارید.

و این شك در مکلف به است و نه شك در تکلیف و لذا جای قاعده تجاوز نیست، چون قاعده تجاوز مربوط به شك در اصل تکلیف است.

* مگر شیخ نفرمود علم اجمالی منحل می شود به اقلّ که قدر متیقّن است و شك بدوی نسبت به اکثر حال مگر اینجا جای قاعده تجاوز نیست؟

بله، درست است و این پاسخ شیخ به اعتراض فوق صحیح نمی باشد.

* مراد از عبارت (و ان شئت تطبیق ذلك علی قاعده الاحتیاط اللازم ...) چیست؟

سؤمین وجه و دلیل مشهور در فتوای به وجوب قضاء فوائت است تا مرز علم و یا ظنّ به فراغت ذمه و آن قاعده اشتغال است.

* مگر در دلیل اول قانون اشتغال را مطرح نکردند؟

بله، درست است و لکن این قاعده اشتغال که در اینجا آورده شده با آن قاعده اشتغال که به عنوان دلیل اوّل مطرح شد، فرق دارد.

* تفاوت این دو قاعده در دلیل اوّل و سوم در چیست؟

در این است که قاعده اشتغالی که به عنوان دلیل اوّل مطرح شد مربوط به باب علم اجمالی بود بدین

ص: ۲۷۰

معنا که اجمالا می دانیم که یا اقل واجب است و یا اکثر.

علم اجمالی منجز تکلیف بوده و موجب اشتغال ذمه است.

اشتغال مستدعی فراغت است.

پس اکثر از باب مقدمه علمیّه جهت حصول فراغت باید اتیان شود.

اما قاعده اشتغال دوم که در اینجا مطرح است، اختصاص به علم اجمالی نداشته و در شک بدوی نیز قابل اجراء می باشند بدین معنا که:

۱- امری از مولی صادر شده و اشتغال ذمه به نماز آورده لکن نمی دانم که نماز را به جا آورده ام یا نه؟

۲- قاعده مزبور می گوید:

باید نماز را بجای آوری چه شک تو در وقت باشد و چه در خارج از وقت. لذا از این قاعده به استصحاب اشتغال ذمه تعبیر می شود.

پس تا زمانی که انجام ندهی یقین به فراغت پیدا نکنی.

* باتوجه به مطالب فوق آیا قضا تابع اداست و یا به امر جدید نیازمند است؟

گاهی قضاء تابع ادا است و گاهی تابع امر جدید.

* کدام یک از دو مبنای فوق در ما نحن فیه اختیار می شود؟

۱- گاهی مبنای اول یعنی آنجا که قضاء تابع ادا است اختیار شده می گوئیم:

با همان امر اول در اقم الصلاة لدلوك الشمس الى عسق الليل، هم وجوب نماز در وقت هم وجوب قضاء آن در خارج وقت ثابت می شود، لکن از باب تعدد مطلوب یعنی دو مطلب مطلوب مولی است:

۱- اصل نماز با قطع نظر از وقت خاص

۲- تحقق نماز در همین وقت معین شده.

حال براساس این مبنا اگر کسی نماز را در این زمان معین انجام نداد عمدا و یا سهوا و یا جبرا یکی از دو مطلوب مولی که تحقق نماز در وقت معین باشد فوت شده است لکن تحقق اصل نماز در هر زمانی که فرصت پیدا شود ممکن است، و لذا عقل ما را به انجام آن می طلبد و باید انجام دهیم.

بنابراین در ما نحن فیه، در همان اوّل وقت اشتغال ذمه به نماز حاصل شد.

حال اگر قبل از اتمام وقت و یا پس از اتمام وقت شک کنیم که آیا قانون اشتغال حاکم است پاسخ بله، این است که حاکم است و باید نماز را اتیان کنی.

۲- و گاهی مبنای دوّم را اختیار می کنیم و می گوئیم:

قضاء نیازمند به امر جدید است که در این فرض نیز دو مبنا وجود دارد.

ص: ۲۷۱

* مبنای اوّل چیست؟

این است که:

۱- بگوئیم امر دوّم که به قضاء تعلّق گرفته، امری است جدید و لذا ارتباطی به امر اوّل ندارد.

۲- امر جدید مبین تکلیف جدید است و لذا قبول نداریم که دو مطلوب با به عنوان ذات العمل و کون العمل فی هذا الوقت وجود دارد، خیر با خروج از وقت امر اوّل مرتفع و از عهده ما برداشته می شود.

* مبنای مزبور چه ربطی به ما نحن فیه دارد؟

بر اساس مبنای مذکور، ما نحن فیه جای استصحاب اشتغال نیست، چرا که:

۱- امر اوّل و وجوب اوّل که اکنون منتفی شده و دیگر شک نداریم تا که استصحاب کنیم.

۲- امر دوم نیز که امر به قضاء می باشد اکنون مشکوک است، چرا که نمی دانیم اکثر فوت شده تا امر بیاید یا نه.

پس چون امر دوم از اوّل مشکوک است اصل براءت و یا عدم جاری می شود.

* مبنای دوّم چیست؟

این است که و لو قضای فائده با امر جدید باشد، لکن امر جدید کاشف از این است که آن مطلوبیتی که به واسطه امر اوّل در داخل وقت وجود داشت در خارج از وقت نیز مطلوبیت دارد و اتیان آن به قوت خود باقی است.

* حاصل مطلب در این مبنا چیست؟

این است که بگوئیم:

۱- هنگامی که وقت داخل شده هم امر به کلی نماز آمد و هم به بودن نماز در این وقت معین.

۲- با خروج وقت این مقید که نماز در این وقت باشد، از میان رفت لکن آن کلی سابق که یقین به آمدن آن داشته و اشتغال ذمه بر آن داشتیم به حال خود باقی است، لکن اکنون شک لاحق در انجام آن داریم. حال سؤال این است که: آیا اشتغال ذمه را برداشته ایم یا نه؟

بقاء اشتغال ذمه را استصحاب کرده می گوئیم: باید اکثر را بجا آوریم.

* مراد از (و کما لو شک فی اداء الدین الفوری فلا یقال: ...) چیست؟

بیان دو تنظیر است در تبیین مطلبشان.

۱- اینکه مورد اداء دینی که وقت آن تمام شده واجب فوری بوده و امر دارد.

حال در این مورد نیز دو مطلب مطلوب است یکی کلی مطلب، یکی تعجیل در ادای آن.

لکن این گونه نیست که اگر کسی فوراً دین خود را نداد و جواب اداء از عهده او ساقط شود بلکه کلی

ص: ۲۷۲

و جوب اداء مطلوب است و لو تا ابد.

۲- مورد ردّ سلام است که واجب فوری است که این نیز مثل اداء دین است.

* حاصل مطلب به اعتبار دیگر و لسان ساده تر در این مبحث چیست؟

نظر برخی بر این است که: اذا دار الامر بين الاقل و الاكثر، باید اکثر را بجا آورد.

اگر از این ها سؤال کنیم که چرا در اشباه و نظائر این مسئله شما در اکثر براءت جاری می کنید. فی المثل:

فی ما تحمله بالاجاره بین الأقل و الأ-کثر، می گوئید: اقل را اتیان و در اکثر براءت جاری کن و یا در شک فی مقدار الدین الذی یجب قضاؤه، می گوئید: اقل را انجام بده و در اکثر براءت جاری کن لکن در ما نحن فیه اکثر را واجب می کنید؟

می گویند: این مثال که من نمی دانم فی المثل چند روز نماز از من فوت شده و یا چند ماه با امثله مزبور فرق دارد.

اگر پرسیم فرقی چیست؟

می گوید:

۱- یک وقت هست که شما دفعتاً متوجه می شوید و همان موقع که متوجه شدید به شک افتادید. مثلاً دیروز پدر شما بدرود حیات گفت، شما یک دفعه متوجه شدی که نمازهای فوت شده ایشان به عهده توست و همان موقع نیز شک نمود که چه مقدار نماز از او فوت شده در اینجا اقل را اتیان و در اکثر براءت جاری کن.

۲- لکن اگر همین مسئله تدریجاً به عهده شما آمده باشد، مثلاً هر روز که به دلیلی نماز نمی خواندی، می دانستی که نمازت فوت شده و باید آن را قضا کنی، لکن در اثر گذشت زمان و تراکم، حساب آنها را کم کرده از دست تو خارج شد.

حال شک می کنی که آیا دو روز بود و یا ۱۰ روز و یا ۶ ماه و یا ...

در اینجا باید اکثر را بجای آوری.

خلاصه اینکه اگر دوران دفعتاً بود اقل را اتیان و در اکثر براءت جاری کن و اگر دوران تدریجی بود اکثر را بجای آور.

* اگر از این ها پرسیم دلالتان بر این نظر چیست؟

می گویند: هر روزی که نمازی از تو فوت می شد، تو توجه کامل بر فوت آن داشتی و لذا قضای آن بر گردن تو منجز می شد.

لذا تردید امروز تو سبب رفع تکلیف منجز شده نمی شود، پس احتیاط لازم است.

* پاسخ شیخ به این حضرات چیست؟

مطلب حضرات را ردّ می کند چرا که تفاوتی نمی کند که شما دفعتاً اشتغال ذمه پیدا کنی و یا تدریجاً، چرا؟ زیرا که ملاک بیان است.

یعنی وقتی تکلیف برای شما منجز می شود که مطلب برایتان بیان شود.

به عبارت دیگر به شما قبلاً توجه داشتی لکن اکنون علم تو منحل شده به اقلّ و اکثر. یعنی در اقلّ که یقین داری و نسبت به ما زاد شک و این یک شک بدوی است پس جای براءت است.

مثلاً-والدی که اکنون بدرود حیات گفته بر نمازهای فوت شده خودش علم داشته و لذا وجوب قضای آن بر او منجز بوده است ولی اکنون به عهده فرزند او آمد، لکن او اکنون در اقلّ و اکثر آن شک می کند چه باید بکند؟

اگر از حضرات پرسیم تکلیف او چیست آیا باید اکثر را اتیان کند؟

خواهند گفت خیر، باید قدر متیقّن را که اقلّ است اتیان و در اکثر براءت جاری کند می پرسیم. چرا؟

می گویند: چون علم او منحل می شود به اقلّی که قدر متیقّن است و اکثری که در آن شک داریم.

حال سؤال این است که چه فرقی میان این مورد و با امثله مذکور وجود دارد؟

اگر تفاوتی وجود ندارد پس این مورد نیز موجب احتیاط نمی شود.

* وجوه و دلائل دیگری که حضرات در فتوی به اتیان اکثر از آن استفاده کرده اند، چیست؟

۱- استصحاب است.

فی المثل شما می گوید: یک روز نماز از من فوت شده، لکن نمی دانم روز بعد هم فوت شده یا نه؟

تکلیف من چیست؟ اصل در اینجا چه می گوید؟

اتیان مشکوک را در گذشته نشان می دهد یا عدم اتیان را می گویند:

هر نمازی که انجام می شود در حقیقت از عدم به وجود مبدل می شود.

لکن اگر در نمازی شک کنی که از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ اصل، عدم است به عبارت دیگر:

آن اکثری که مراد شماست، اکثری است که شما شک دارید از عدم به وجود مبدل شده یا نه؟ و اصل در اینجا عدم تبدیل

است.

حال: به حکم استصحاب عدم اتیان اکثر، باید احتیاط کرده اکثر را که دو روز است قضاء کنی.

* چه اشکالی بر این استصحاب حضرات وارد کرده اند؟

ممکن است کسی به حضرات بگوید شما که با استصحاب، عدم اتیان را اثبات کردید؟ اثر این عدم اتیان چیست؟ خواهند گفت: اقص ما فات، بلند شو و اکثر را بجای آر.

ص: ۲۷۴

مستشکل می گوید: ولی شارع نفرموده عملی را که بجا نیاوردی قضا کن، بلکه فرموده: اقبض ما فات.

آنهایی را که فوت شده قضاء کن و این با عدم اتیان فرق دارد.

بله، عدم اتیان را با استصحاب احراز کنیم؟

به عبارت دیگر شارع فرمود: اقبض ما فات و نفرموده: اقبض ما لم تأت. خواهند گفت:

فوت مصلحتی را نیز با استصحاب احراز می کنیم، چرا که فوت امر وجودی است و نه عدمی.

به عبارت دیگر:

فوت مثل این است که دزد جیب شما را بزند و پول شما را ببرد. شما پول داشتید لکن با دزدیده شدن از شما فوت شد و حال آنکه عدم اتیان امری عدمی است.

سپس مستشکل می گوید:

موضوع وجوب قضاء از نظر شرع فات است و فات هم خودش مورد استصحاب نیست چرا که سابقه ندارد، مگر اینکه از راه عدم اتیان ثابت بشود که این هم می شود اصل مثبت یعنی با استصحاب عدم یک شیء وجود شیء دیگر را اثبات کنیم و حال آنکه این درست نمی باشد.

* پاسخ شیخ اعظم به این اشکال چیست؟

این است که: ۱- ما فات و لم تأت یکی است.

اگر شارع فرموده: اقبض ما فات، مرادش همان اقبض ما لم تأت است.

۲- در این ادعا شاهد نیز وجود دارد:

فی المثل شارع به زن حائض می فرماید: روزه هایی که از تو فوت شده قضاء کن.

حال از شما می پرسیم که این روزه زن حائض چه مصلحتی برای او داشته که فوت شده باشد خواهید گفت: روزه ادا در حال حیض مصلحتی ندارد، اگر مصلحتی داشت شارع بدان امر می فرمود و حال آنکه نهی فرموده.

خواهیم گفت: پس در قضای آن مصلحت برای او دارد که بدان امر فرموده است. به عبارت دیگر:

آنچه را او بجا نیاورده و اتیان نکرده فرمود: اقبض. پس تفاوتی میان ما فات و لم تأت وجود ندارد.

* دیگر اشکال وارده بر استصحاب عدم اتیان از جانب حضرات چیست؟

این است که ممکن است کسی بگوید: شما عدم اتیان را در ما نحن فیه استصحاب می کنید و حال آنکه در بعد از وقت باید قاعده فراغ را جاری کنید و نه استصحاب را.

فی المثل اگر شما پس از غروب آفتاب شک کردید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده اید یا نه؟

استصحاب عدم اتیان جاری می کنید و یا قاعده فراغ؟

ص: ۲۷۵

باید قاعده فراغ جاری کنید. چرا؟ زیرا در چنین جائی که شک بعد از وقت است و یا شک بعد از محلّ است، مسئله غیر قابل اعتنا می باشد.

حال چطور شما پس از چند سال که در آن اکثر شک می کنید و شک خارج از وقت و محلّ است، استصحاب و عدم اتیان جاری می کنی؟

آیا پس از چند سال، شک بعد از وقت نمی باشد؟ این چه استصحابی است؟ و آیا استصحاب مربوط به قبل از خروج وقت نیست؟

* شیخ چه پاسخی به اشکال فوق می دهد؟

می فرماید: خیر این گونه نیست که شما می فرمائید، چرا که:

۱- گاهی ما یک شک بدوی داریم و در شک بدوی استصحاب جاری نمی شود و بلکه قاعده فراغ جاری می گردد.

۲- لکن گاهی علم اجمالی داریم و در علم اجمالی قاعده فراغ جاری نمی شود.

فی المثل پس از غروب آفتاب شک می کنیم که آیا نماز ظهر و عصرمان را خوانده ایم یا نه؟ این شک یک شک بدوی بوده و جای قاعده فراغ است و نه استصحاب.

اما یک وقت هست که می دانی نمازی از تو فوت شده، لکن نمی دانی یک نماز است یا دو نماز، در اینجا دیگر قاعده فراغ جاری نمی شود و بلکه جای جریان استصحاب عدم اتیان است.

* عیب و اشکال دیگری که بر این استصحاب وارد شده، چیست؟

ممکن است کسی اشکال کند که چطور در اشباه و نظائر این مورد استصحاب جاری نکردید ولی در اینجا استصحاب عدم اتیان جاری کردید؟

فی المثل آنجائی که در اقلّ و اکثر نماز والدین شک کردید، استصحاب جاری نکردید و گفتید باید اقلّ را انجام داد ولی در اینجا می گوئید: اکثر را بجای آورید.

چه تفاوتی در اینجا و آنجا وجود دارد که چنین فتوائی می دهید؟ اگر استصحاب در آنجا قابل خدشه است در اینجا نیز قابل خدشه است.

* مقدمه بفرمائید چه تفاوتی در استصحاب و اشتغال وجود دارد؟

در استصحاب حالت سابقه را لحاظ می کنند، ولی در اشتغال مجرد اشتغال به ذمه را.

* قاعده اشتغال چه بود؟

این بود که ما اشتغال ذمه یقینی به یک امر پیدا می کنیم و اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی بود.

* دیگر دلیلی که حضرات در اثبات انجام اکثر در ما نحن فیه بدان تمسک کرده اند، چیست؟

ص: ۲۷۶

قاعده اشتغال است یعنی اگر شما قبل از غروب شک کنی که نمازهایت را خوانده ای یا نه؟ در اینجا باید قاعده اشتغال جاری کنی، حال در ما نحن فیه نیز مطلب چنین است. فی المثل شما هر روز اول وقت نماز ظهر و عصر را می خواندی، ولی امروز قبل از غروب شک کردید که آیا این دو نماز را خوانده ای یا نه؟ در اینجا اشتغال یقینیه وجود دارد، پس فراغت یقینیه می طلبد.

در نتیجه: باید نمازهای مورد نظر را بخوانی.

* اگر اشکال شود که قاعده اشتغال نیازمند امر است چه پاسخ می دهند؟

می گویند: امر اول که قطعاً ساقط شد، چرا که وقت آن سپری شد. امر دوم را نیز در حدوث و تحققش شک داریم، چرا که شک داریم که آیا اکثر را بجا آورده ایم یا نه؟

به عبارت دیگر اگر نمازها را بجا آورده باشیم که دیگر نه نیازی به امر وجود دارد و نه امر جدیدی حادث می شود و اگر نمازها را بجا نیاورده ایم امر جدید حادث می شود.

حال در اینجا چگونه قاعده اشتغال جاری می کنید.

مگر قاعده اشتغال مربوط به آنجائی نیست که شما می دانی امری از طرف مولی آمده است ولی نمی دانی که آیا این امر از شما ساقط شده یا نه؟

فی المثل قبل از غروب شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصر را خوانده ای یا نه؟

در اینجا می گوئی: شارع فرموده: اقم الصلاة لدلوك الشمس الی ...

لکن من نمی دانم که این امر از من ساقط شده یا نه؟ در اینجا قاعده اشتغال جاری می کنید حال بفرمائید ببینیم.

در ما نحن فیه به خاطر امر اول نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری می کنید یا بخاطر امر دوم اگر بگوئید به خاطر امر اول است که امر اول از بین رفته چرا که وقت آن تمام شده است. چرا که سبب های از بین رفتن امر مختلف است. ممکن است با اطاعت یا معصیت یا فناء موضوع امر از بین برود.

و اگر به خاطر امر جدید باشد که در حدوث آن شک داریم.

حال بفرمائید، زیر سایه کدام امر این قاعده اشتغال را جاری می کنید؟

* پاسخ جناب شیخ به این ایراد چیست؟

اولاً: امکان دارد کسی بگوید: امر اول ساقط نشده چرا که قضاء تابع اداء است در نتیجه کسانی که نماز فوت شده را قضاء می

کنند با همان امر اوّل قضاء می کنند؟ چرا؟

چون اقم الصلّاتی که وارد شده نماز ظهر را بر ذمه تو آورده و اگر صد سال هم بگذرد باید آن را بخوانی پس در چیزهایی که قضا وجود دارد با معصیت این امر ساقط نمی شود، چرا؟

ص: ۲۷۷

زیرا فرمود: نماز بخوان و در این وقت بخوان.

حال اگر وقت گذشت و تو آن نماز را نخواندی یکی از دو مطلب که نماز در وقت معین است ساقط شد، لکن نماز بخوان که از شما ساقط نشد. پس هر وقت که شد باید بخوانی.

فی المثل برای تنظیم می گوئیم:

مولی تشنه است به عبد می گوید: تنگ آب را آب کن و بیاور.

اگر تنگ آب شکسته بود عبد باید بدون آب بیاید و یا می تواند در ظرف دیگری مأموریت خود را انجام دهد. خواهید گفت چون مطلوب دو تاست یک آب در تنگ و یکی آوردن آب اگر تنگ نشد، در ظرف دیگر مطلوب دیگر که آب است را انجام خواهیم داد و لذا حضرات گفته اند: قضاء تابع اداء است و ما می توانیم بخاطر همان امر اول قاعده اشتغال را پیاده کرده و نمازها را اتیان کنیم.

* آیا به نظر حضرات امکان دارد در یکجا هم قاعده اشتغال جاری کرد و هم قاعده استصحاب؟

بله؟ مثلاً هنوز آفتاب غروب نکرده و شما شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصرتان را خوانده اید یا نه؟

۱- چون در قاعده استصحاب حالت سابقه لحاظ می شود، استفاده کرده می گوئید من که قبلاً این نماز ظهر و عصر را نخوانده بودم و نمی دانم که بعداً خوانده ام یا نه؟ می گوئید: الاصل عدم الاتیان. یعنی اصل این است که خیر من ظهر و عصر را بجا نیاورده ام.

۲- از قاعده اشتغال استفاده کرده، می گویی: من می دانم که از جانب مولی بر من امر شده که نماز ظهر و عصر را بخوان، لکن نمی دانم که این دو نماز از من ساقط شده است یا نه؟ حال می گویی اشتغال ذمه یقینی مستدعی فراغت یقینی از ذمه می خواهد و نه حالت سابقه، و لذا نمازت را می خوانی.

ص: ۲۷۸

هذا، و لكنّ الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أمّا أولاً: فلأنّ من المحتمل - بل الظاهر - على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كلّ من الأداء و القضاء تكليفا مغايراً للآخر، فهو من قبيل وجوب الشىء و وجوب تداركه بعد فوته - كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل (١) و أمر القضاء به بوصف الفوت (٢)، و يؤيّدّه: بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلا و هو قضاؤه، عدا الولاية - لا من باب الأمر بالكلّي و الأمر بفرد خاصّ منه، كقوله: صم، و صم يوم الخميس، أو الأمر بالكلّي و الأمر بتعجيله، كردّ السلام و قضاء الدّين، فلا مجرى لقاعده الاشتغال و استصحابه.

و أمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت (٣) لا يعتدّ به للمقام، خال عن السند. خصوصا مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشىء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ في شىء لم تجزه» (٤)، و مع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه إذا شكّ في مقدار ما فات منهما، و لا أظنّهم يلتزمون بذلك، و إن التزموا بأنّه إذا وجب على الميّت - لجهله بما فاتّه - مقدار معيّن يعلم أو يظنّ معه البراءة، و جب على الوليّ قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهراً على الميّت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان: فالتوجيه المذكور ضعيف.

و أضعف منه: التمسك في ما نحن فيه بالنصّ الوارد في: «أن من عليه من النافله ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتّى لا يدري كم صلّى من كثرته» (٥)، بناء على أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات و لم يحص، لا - أنّه مختصّ بالنافله. مع أنّ الاهتمام في النافله بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

ص: ٢٧٩

١- كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ (E)، الإسراء: ٧٨.

٢- انظر الوسائل ٥: ٣٥٠، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث الأول.

٣- الوسائل ٣: ٢٠٥، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، الحديث الأول.

٤- الوسائل ١: ٣٣٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٥- الوسائل ٣: ٥٥، الباب ١٨ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٢.

پاسخ شیخ از ادعای مشهور

اما انصاف این است که این توجیه حضرات (که قاعده اشتغال را در ما نحن فیه جاری کردند) ضعیف است به فرض که استناد اصحاب ما در این مقام که (اظهار می داشتند صلی حتی یظن الفراغ) به این قاعده اشتغال بوده باشد.

و اما دلایل شیخ اعظم بر این ضعف

اشاره

این است که: اولاً- احتمال دارد و بلکه ظاهر بنا بر اینکه قضاء به سبب امر جدید باشد، این است که وجود هر یک از اداء و قضاء تکلیفی مغایر و جدای از تکلیف دیگر است و این (امر به اداء و امر به قضاء) از قبیل امر به وجوب شیء و امر به وجوب تدارک آن شیء (یعنی بدل) است پس از فوتش.

همان طور که کشف می شود از آن (تغایر)، تعلق امر به اداء به نفس الفعل (یعنی خود نماز فی المثل ظهر) و امر به قضاء به نماز فوت شده. و تأیید می کند (تغایر این دو امر را) برخی احادیث که دلالت دارد بر اینکه برای هر یک از فرائض بدل و جایگزینی هست و آن عبارت است از:

قضاء آن فریضه به جز ولایت (که قابل بدل نیست و باید در اهلهش قرار داده شود) و نه از باب امر به کلی و امر به فرد خاص (مثل صم و صم فی الیوم الخمیس و ...)

پس (ما نحن فیه جای استصحاب و اشتغال نمی باشد).

ثانیاً: اینکه می گفتید قاعده فراغ که دلالت دارد بر اینکه شک در انجام (نماز) پس از خروج از وقت مربوط به ما نحن فیه نیست و خالی از استناد است.

* حاصل مطلب از شروع بحث تا بدین جا در ما نحن فیه چه بود؟

شروع بحث از اینجا بود که آیا شبهه وجوبیه موضوعیه جای براءت است و یا جای احتیاط؟ فی المثل اگر من ندانستم که آیا نمازی از من فوت شده تا قضاء بر من واجب باشد و یا فوت نشده تا اینکه چنین قضائی برعهده من نباشد تکلیف چیست؟ جناب شیخ فرمود: باید اصاله البراءه جاری کنید بدین معنا که چیزی از شما فوت نشده و قضائی بر شما واجب نمی باشد. سپس این بحث منجر شد به بحث اقل و اکثر.

شیخ در اینجا نیز فرمود: اگر اجمالا بداننی که نمازی از تو فوت شده، لکن نمی دانی اقل است و یا اکثر؟

اقل را که متیقن است اتیان و در اکثر براءت جاری نما. در اینجا بود که طرفین به بحث باهم پرداختند و نتیجه نظر شیخ این شد که: علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی در اکثر که اقل را اتیان و در اکثر براءت جاری می شود و مشهور علماء مخصوصا تا زمان شهیدین معتقد بودند که: قضاء حتی یظن الفراغ و یا قضی حتی یعلم الفراغ.

* حال شیخ به دنبال این بود که ببیند وجه این مطلب مشهور چیست و پاسخ آن چه می باشد؟ و لذا چهار وجه برای این فتوای حضرات ذکر نمود. تقریر وجه اول فتوای مشهور توسط شیخ چگونه بود؟

می فرماید حضرات مشهور می گویند: علم اجمالی داریم، لکن نمی دانیم که آیا اقل را باید قضا نمود و یا اکثر را. وقتی پای علم اجمالی به میان آید اشتغال به ذمه حاصل می شود. اشتغال ذمه یقینی، مستدعی براءت یقینی است.

و براءت یقینی به این است که اکثر را من باب مقدمه علمیه اتیان کنی.

* برای روشن شدن مطلب به مثال های زیر توجه شود؟

۱- اگر دو ظرف در مقابل شماست و شما شک دارید که این ظرف خمر است و یا آن ظرف باید من باب مقدمه علمیه از هر دو ظرف اجتناب کنید.

۲- چنانچه شک کردید که ظهر واجب است یا جمع؟ باید من باب مقدمه علمیه احتیاط کرده هر دو را بجای آورید.

۳- هنگام اشتباه قبله باید من باب مقدمه علمیه احتیاط کرده به چهار جهت نماز بخوانید حال:

در ما نحن فیه نیز شما اجمالا می دانید که نمازهایی از شما فوت شده چه کم چه زیاد باید براساس قاعده اشتغال و از باب مقدمه علمیه احتیاط کرده اکثر را به جای آوری. این بود خلاصه قاعده اشتغال در باب علم اجمالی.

* خلاصه پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

می فرماید: بله ما در باب علم اجمالی یک قاعده اشتغال داریم و مقدمه علمیّه را نیز در این باب لازم می دانیم، لکن آن علم اجمالی که منحل نشود مثل ظهر و جمعه و یا انائین مشتبهین و یا اشتباه قبله.

بله در این جور جاها احتیاط واجب است، اما آنجا که علم اجمالی منحل می شود، دیگر کالعدم است و فاقد اثر. حال ما نحن فیه نیز از آن دسته علم اجمالی هاست که منحل می شوند. چرا؟

زیرا که اقلّ متیقّن است و اکثر مشکوک و لذا اقلّ را اتیان کرده در اکثر براءت جاری می کنیم.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل دوّم حضرات یعنی استصحاب عدم چگونه بود؟

این بود که فی المثل اگر شما شک نمودید که نمازهای دیروزتان را بجا آورده اید یا نه؟ اصل، عدم اتیان را اقتضاء دارد یعنی الشک فی وجود کلّ حادث، عدمه.

چرا؟ زیرا همه حوادث مسبوق به عدم اند و لذا هرچه را که شک نمودی انجام داده ای یا نه؟ بگو الاصل، عدم الاتیان، پس واجب است که اکثر را انجام دهی.

* پاسخ شیخ به این وجه چه بود؟

نه تنها پاسخی از این استصحاب نداد، بلکه اشکالات وارده بر آن را نیز ردّ کرد و استصحاب مزبور را سر و سامان داد و لکن پاسخ آن در متن پایانی این بخش خواهد آمد.

* تقریر شیخ از وجه و دلیل سوّم مشهور یعنی: قاعده اشتغال در امر مشکوک چه بود؟

اولا بیان می دارد که این قاعده اشتغال غیر از آن قاعده اشتغال است که ابتدا روی آن بحث شد. چرا؟

زیرا آن قاعده اشتغال در مورد علم اجمالی و مقدمه علمیّه بود، لکن این قاعده اشتغال مربوط به شک در سقوط یک امر است.

فی المثل یک امری آمده بود و ما نمی دانیم ساقط شده است یا نه؟ که قاعده اشتغال جاری می شود و اشتغال یقینی براءت یقینیّه می طلبد.

برای مثال اول ظهر امری از جانب مولی متوجّه من شد ولی شک دارم که این امر از من ساقط شده است یا نه؟ که این شک، شک در سقوط امر است.

در اینجا نیاز به قاعده اشتغال است و اشتغال هم براءت یقینیّه می خواهد و ربطی به علم اجمالی ندارد.

* نکته اساسی در اینجا چیست؟

این است که قاعده اشتغال را چگونه در اینجا جاری می کنند؟

* پاسخ آنها چیست؟

این است که می گویند روی این حساب که امری آمده و نمی دانم که این امر ساقط شده یا نه؟

ص: ۲۸۲

* پس سؤال شیخ از چیست؟

این است که در ما نحن فیه که من شک می کنم اقلّ از من فوت شده و یا اکثر؟ حضرات می گویند:

نسبت به اکثر قاعده اشتغال جاری کنید.

* دوباره سؤال شیخ در این است که روی چه امری چنین دستوری می دهید؟ آیا روی ملاحظه امر اوّل که فرمود بلند شو و نماز بخوان، اینکه وقتش تمام شد و از بین رفت و یا به خاطر امر جدید یعنی اقص ما فات قاعده اشتغال جاری می کنید؟ اگر بگوئید بله روی امر جدید است خواهیم گفت نسبت به اکثر که شک دارم که در حقّ من حادث شده است یا نه؟ یعنی شک دارم که اصلاً اقص ما فات دارم یا نه؟

حال امری که من در حدوث آن شک دارم چه جای قاعده اشتغال است؟

بنابراین بفرمائید ببینیم این قاعده اشتغال را که به احتمال وجود امر جاری می کنید چه امری است آیا امر سابق مدّ نظرتان است و یا امر لاحق؟ اگر سابق است که مرتفع شد، اگر لاحق است که مشکوک است؟ چه پاسخ می دهید؟

حضرات مشهور پاسخ می دهند که:

اولاً: ما معتقدیم که قضاء تابع اداء است به این معنا که امر اوّل که آمد مادامی که انجام نگیرد ساقط نمی شود. حال اگر سؤال شود که چرا ساقط نمی شود، پس چرا فرموده نماز ظهر را از دلوک شمس تا غسق لیل از شما می خواهم و عمر این امر را همراه با مأمور به اش مشخص کرده و شما چطور می گوئید این مأمور به باقی است و تا انجام نشود امرش به پایان نمی رسد و چرا به این می گوئید این واجب موقت است پاسخ می دهند که: خیر این از باب تعدّد مطلوب است، چرا که مطلوب دو تا است یکی مأمور به آن است که تا انجام نشود از عهده شما ساقط نمی شود و یکی انجام آن مأمور به در آن وقت معین است که سپری شده و از بین رفته است.

لذا المقید یسقط و لکن المطلق یبقی.

* نتیجه بحث روی این مبنا چه می شود؟

این می شود که وقتی شما شک دارید که اکثر را اتیان کرده اید یا نه؟ خود احتمال می دهید که آن امر اوّل و مطلق مأمور به باقی است، لکن مقید آن بالاطاعه یا بالمعصیه از میان رفته است.

پس روی احتمال بقای امر اشتغال یقینیه حاصل می شود و اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد.

پس باید احتیاط کرده، اکثر را بجای آورید. خلاصه اینکه به شما می گویند: ما قاعده اشتغال را در ما نحن فیه از روی تعدّد مطلوب درست می کنیم.

* چه نتیجه ای از این پاسخ حضرات به دست می آید؟

ص: ۲۸۳

این نتیجه که اگر مولی هم نمی فرمود: اقص ما فات ما به شما می گفتیم که اقص ما فات. چرا؟

زیرا که مطلوب مطلق این امر که نماز باشد به حال خود باقی و برعهده توست.

* اگر به مشهور گفته شود که قضا تابع ادا نیست، بلکه تابع امر جدید است چه پاسخ می دهید؟

می گویند اگر بگوئید قضا تابع ادا نیست بدین معنا که اگر شارع نمی فرمود:

اقص ما فات، کسی به شما نمی گفت روی امر اولی قضا کنید چرا که معصیت کرده و کار تمام شده است. به شما می گوئیم: امر دوم تنها جنبه استکشاف دارد و نه جنبه استبداء یعنی: این امر دوم آمده تا قرینه شود و به ما بفهماند که آن امر اول چه مطلق چه مقید از میان رفت و منحل شد.

پس اگر ما قضاء را براساس امر جدید واجب بدانیم، این امر را استکشافی دانسته و نه استبدائی در نتیجه باز هم همان نتیجه را می گیریم که:

تولی که شک داری اکثر را بجا آورده ای یا نه؟ احتمال می دهی که آن امر اول هنوز هم باقی باشد و لذا باید قاعده اشتغال را اجرا کرده، اکثر را اتیان کنی.

* پاسخ شیخ از این استدلال حضرات چیست؟

شیخ در پاسخ به این استدلال که در حقیقت پاسخ از استصحاب قبلی نیز در آن وجود دارد می فرماید:

عیب اول این استدلال این است که از کجا معلوم که تعدد مطلوبی در کار باشد؟ و از کجا که امر اول منحل به مطلق و مقید شود؟ بلکه امر اول آمد و نماز را از دلوک شمس تا غسق اللیل واجب نمود و این امر تنها مقید است به آن وقت نه منحل به مطلق و مقید. لذا غروب که شد این امر یا بالاطاعه و یا بالمعصیه تمام می شود. و اما قضائی که واجب است با امر جدید است، امر جدید نیز استکشافی نبوده بلکه استبدائی و تازه است. امر اول امری بود که رفته بود روی ادا و این امر جدید امری است که رفته روی قضاء به عبارت دیگر: موضوع امر اول ادا بود و موضوع امر دوم قضاء است و شما خلط مبحث کردید.

* و لذا شیخ می پرسد بالاخره این قاعده اشتغال را چگونه جاری می کنید اگر روی امر اول است که از بین رفته و اگر روی امر جدید است که شک در حدوث آن دارید؟ پس اشکال ما به قوت خود باقی است؟ تشبیه شیخ در مسئله چیست؟

می فرماید: ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء یک امر دارد و این یک امر، از قبیل امر به شیء و امر به بدل است. یعنی امری آمده روی شیء و امر دیگری آمده روی بدل آن شیء و این دو امر متغایرنند حال: در ما نحن فیه که مکلف شک دارد، جای قاعده اشتغال نمی باشد، چرا که امر به شیء که از میان رفت امر به بدل را هم که در حدوثش شک دارد.

پس ما نحن فیه از قبیل مطلق و مقید نیست که به فرض اگر مقیدش رفت مطلقش باقی باشد.

به عبارت دیگر ما نحن فیه یعنی اداء و قضاء از قبیل امر به کَلّی و امر به فرد آن کَلّی نیست.

و در تبیین آن به ذکر مثالهایی پرداخته، می فرماید: ما نحن فیه مثل اینجا نیست که مولی به عبدش می گوید: روزه بگیر، آن هم روز پنج شنبه بگیر تا روزه بگیر یک امر کَلّی باشد و روز پنج شنبه بگیر یک امر جزئی. و چنانچه عبد روز پنج شنبه روزه نگرفت، هرچند روزه آن روزش از بین رفته ولی روزه مورد نظر مولی سر جایش باشد و او موظف به اتیان آن در زمانی که امکان می یابد.

پس ما نحن فیه از قبیل امر به شیء است به بدل آن است و نه از اموری که شما گفتید.

* دوّمین پاسخ شیخ چیست؟

می فرماید: مگر شما نمی گوئید شک پس از وقت قابل اعتناء نیست، حال اگر مکلف شك کرد که آیا دو سال پیش از این نمازهایش را خوانده است یا نه؟ آیا این شك بعد از وقت نیست؟ اگر هست پس چرا قاعده اشتغال جاری می کنید؟ اگر این شك قبل از تمام شدن وقت بود، استصحاب شما درست بود، لکن شك بعد از وقت است.

پس باید بدانید شك پس از وقت جای قاعده فراغ است یعنی بگو که ان شاءالله به جا آورده ام و این جواب هم از قاعده استصحاب است و هم از قاعده اشتغال.

* سومین پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که چطور قاعده اشتغال را فی ما تحمله ابویه جاری نکردید و گفتید اقلّ را به جا آورید ولی در ما تحمله عن نفسه جاری می کنید؟

پس: هنگام شك در اقلّ و اکثر نماز ابوین باید این قواعد را جاری می کردید چرا نکردید؟

ص: ۲۸۵

المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة و فيه مسائل:

المسألة الأولى فى حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

كما إذا اختلفت الأئمة على القولين بحيث علم عدم الثالث.

و لا ينبغي الإشكال فى إجراء أصاله عدم كلّ من الوجوب و الحرمة- بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكلّ واحد منهما بالخصوص- إذا لم يلزم مخالفه علم تفصيلي، بل و لو استلزم ذلك على وجه تقدّم فى أول الكتاب فى فروع اعتبار العلم الإجمالى.

و إنّما الكلام هنا فى حكم الواقعة من حيث جريان أصاله البراءة و عدمه، فإنّ فى المسألة وجوها ثلاثة:

الحكم بالإباحة ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب، و التوقّف بمعنى عدم الحكم بشىء لا ظاهراً و لا واقعاً و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه.

و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج فى الفعل و لا فى الترك بحكم العقل، و إلّا لزم الترجيح بلا مرجح.

[مطلب سوم: در جایی که امر بین وجوب و حرمت دایر شود]

مسئله اول [در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل بر یکی از وجوب و حرمت]

اشاره

در حکم دوران امر میان وجوب و حرمت بخاطر فقدان دلیل جهت تعیین یکی از آن دو پس از اقامه دلیل (اجمالی) بر یکی از وجوب و حرمت. چنانکه اگر اختلاف کنند امت مسلمان بر دو قول به گونه ای است که نبود قول سوم از آن دانسته می شود. (مثلاً- برخی ردّ سلام را بر مصلی واجب و برخی آن را حرام دانسته اند، حال درست است که هیچیک از وجوب و حرمت بر ما معین نشده و لکن اجمالاً می دانیم که یکی از این دو برعهده ماست و نه امر دیگری).

مرحله اول از بحث

و اشکال کردن به اجراء اصالت عدم هر یک از وجوب و حرمت (که) به معنای نفی و برداشتن اثر (و یا آثار) اختصاصی متعلق به هر یک از آن دو است شایسته نیست در صورتی که (این اجراء) مستلزم مخالفت (علم اجمالی) و علم تفصیلی عملی نباشد، بلکه بنا بر آن قولی که در اول کتاب در فروع اعتبار علم اجمالی گذشت اگر مستلزم (مخالفت علم اجمالی عملی هم باشد) مشکل ندارد (چرا که برخی گفته اند علم اجمالی کالعدم و فاقد اثر است).

مرحله دوم از بحث

سخن ما در اینجا (یعنی: دوران بین المحذورین) در حکم واقعی است از این جهت (که آیا) اصاله البراهه جاری می شود یا نه؟ (با اینکه علم اجمالی ما به جنس تکلیف است. یعنی: اجمالاً می دانیم که یا وجوب است و یا حرمت).

اقوال و وجوه مختلفه در این مسئله

۱- حکم به اباحه ظاهریه (و اجراء اصل برائت نسبت به هر یک از احتمال وجوب و حرمت) مثل:

شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه.

۲- توقف است به معنای حکم نکردن به چیزی نه ظاهری و نه واقعی (و بلا حکم فرض کردن مسئله است) و بازگشت توقف به القاء شارع است در (بلا- حکم بودن) هر یک از دو احتمال، پس به حکم عقل حرجی در فعل و ترک وجود ندارد (در نتیجه: به خاطر بلا حکم بودن هم فعلش جایز است، هم ترکش)، و گرنه (اگر برای یک طرف حکم تراشی کنیم) ترجیح بلا مرجح لازم آید.

۳- وجوب اخذ به یکی از دو طرف وجوب و یا حرمت است بعینه و یا لا بعینه.

ص: ۲۸۷

(تشریح المسائل)

* دومین اصل از اصول عملیه چه اصلی است؟

اصاله التخییر است که:

۱- یک اصل عقلی محض است، یعنی حاکم به آن عقل مستقل است.

۲- مجرای آن، دوران بین المحذورین است

* دوران بین المحذورین در دو عمل است یا درک عمل؟

۱- گاهی در دو عمل است، مثلاً علم اجمالی داریم به اینکه در اسلام یا نماز جمعه واجب است و یا شرب خمر حرام، لکن علم تفصیلی نداریم که حکم شرعی کدام است؟ آیا وجوب جمعه است و یا حرمت شرب خمر؟

* در چنین مواردی باتوجه به وجود علم اجمالی جای جریان احتیاط و یا اجراء اصل عدم؟

چون اجراء اصل عدم در ناحیه احتمال وجوب و احتمال حرمت مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی است و علم اجمالی هم واقع را در ما منجز می کند، جای جریان احتیاط است. یعنی: هم باید نماز جمعه را اتیان کنیم، هم باید شرب خمر را ترک نماییم. و گاهی اشتباه واجب با حرام در یک عمل است که از این اشتباه تعبیر به دوران امر بین المحذورین می شود.

* مورد بحث ما در اینجا کدام یک از دو مورد فوق است؟

مورد اخیر است یعنی آنجا که اشتباه واجب با حرام در یک عمل است. مثل اینکه شما شک کنید که آیا جواب سلام بر مصلی واجب است یا حرام؟ و آیا دفن میت کافی واجب است یا حرام.

* منظور از دوران بین المحذورین چیست؟

این است که مکلف نمی تواند که هر دو طرف وجوب و حرمت را رعایت کند چرا که اجتماع نقیضین پیش می آید. به عبارت دیگر: نه موافقت قطعیه با هر دو طرف میسورات و نه مخالفت قطعیه.

* پس تکلیف چنین مکلفی چیست؟

این است که:

۱- یا عمل واحد را انجام می دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و موافقت احتمالی حاصل می شود.

۲- و یا عمل واحد را ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت کرده و موافقت احتمالی حاصل می شود.

* صور مختلف شك را جهت یادآوری در یک چارت مختص نشان دهید.

- صور شك به طور کلی ۴۸ صورت است. از مجموعه این صور ۲۴ تا مربوط به استصحاب و ۱۲ تا مربوط به احتیاط و ۱۲ تا مربوط به دو اصل براءت و تخییر است.

ص: ۲۸۸

* صور اخیر تحت چه عناوینی مطرح شده اند؟

تحت عنوان سه مطلب:

- مطلب اول: شك در تكلیف و شبهه وجوبیه است که دارای چهار مسئله بود و بیان آن در بحث براءت گذشت که مجرای اصل براءت است.

- مطلب دوم: شك در تكلیف و شبهه وجوبیه که دارای چهار مسئله و مجرای اصالة البراءه است که مفصلا مورد بحث قرار گرفت.

- مطلب سوم: شك در (نوع) تكلیف (و نه جنس آن) و دوران بین المحذورین است که در اینجا مورد بحث قرار می گیرد و مجرای اصالة التخییر است.

* مطلب اخیر دارای چند مسئله است؟

دارای چهار مسئله است:

دوران بین المحذورین بجهت فقدان نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت اجمال نصّ.

دوران بین المحذورین بجهت تعارض نصّین.

دوران بین المحذورین بجهت شبهه موضوعیه.

* اولین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین یعنی: وجوب و حرمت است

* منشا این شبهه چیست؟

فقدان نصّ.

* آیا مراد از فقدان نصّ در اینجا این است که اصلا نصّی وجود ندارد؟

خیر، بلکه اجمالا می دانیم که یکی از وجوب و یا حرمت دلیل دارد ولی این حکم کدامیک از وجوب و یا حرمت است نمی دانیم.

به عبارت دیگر: دلیل بر تعیین یکی از آن دو نداریم.

فی المثل: نصف علماء امت فرموده اند نماز جمعه در عصر غیبت واجب است و نصف دیگر فرموده اند:

حرام است.

* با توجه به مقدمات مزبور مراد از (کما اذا اختلفت الأمة علی القولین...) چیست؟

این است که:

۱- از طرفی برحسب روایات متواتره می دانیم که هیچ واقعه و حادثه ای خالی از حکم نیست.

ص: ۲۸۹

۲- و از طرف دیگر هر دو گروه امت بر اینکه حکم ثالثی در این واقعه غیر از وجوب یا حرمت وجود ندارد متفق اند.

پس: امر منحصر می شود به یکی از این دو که جمعه یا واجب است یا حرام، لکن هیچ دلیلی بر تعیین یکی از این دو وجود ندارد:

و یا فی المثل:

نصف علماء امت گفته اند: دفن میت کافر واجب است و نصف دیگر گفته اند حرام است. یعنی همچون مثال قبل دوران بین المحذورین است.

حال سؤال این است که: در چنین مواردی چه باید کرد؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور جهت روشن شدن محل نزاع بفرمایید مباحث موجود در دوران امر میان وجوب و حرمت راجع به چیست؟

۱- یک بحث راجع به استصحاب عدم هریک از وجوب و حرمت است که به مناسبت اینجا مطرح شده است.

۲- و یک بحث راجع به اصول ثلاثه دیگر است که باید دید ما نحن فیه مجرای کدامیک از آنهاست؟

* حاصل مطلب در (و لا ینبغی الاشکال فی اجراء اصاله عدم کلّ من الوجوب و الحرمة ...) چیست؟

این است که: استصحاب عدم نسبت به آثار مختصه هریک از وجوب و حرمت بلا اشکال است.

فی المثل: شما نذر کرده ای که اگر زمانی واجبی را انجام دادی به شکرانه آن ۱۰۰ تومان صدقه بدهی.

حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی و یا میت کافر را دفن کردی شک کنی که آیا نماز جمعه واجب است و شما واجبی را انجام داده ای تا تصدّق و وفاء به نذر بر شما واجب باشد یا نه؟

در اینجا می توانی استصحاب کنی عدم وجوب را و نتیجه بگیری که پس تصدّق بر من واجب نیست.

و یا فی المثل: نذر کرده ای که هرگاه حرامی را ترک نمودی به شکرانه این ترک حرام ۲۰۰ تومان صدقه بدهی.

حاصل آمد و پس از اینکه شرب تنن را ترک کردی شک کنی که آیا شرب تنن حرام است تا تو ترک حرامی کرده و تصدّق بر تو واجب باشد و یا اینکه نه حرام نیست؟

در اینجا استصحاب می کنی عدم حرمت را و نتیجه می گیری عدم وجوب تصدّق را بر خودت.

* پس مراد از (بمعنی نفی الآثار المتعلقة بکلّ واحد منهما بالخصوص) چیست؟

این است که: استصحاب عدم چنانکه گذشت تنها در آثار مختصّه هریک از وجوب و حرمت اجراء می شود و نه در آثار مشترکه که بر کلی و قدر جامع بار می شود.

ص: ۲۹۰

فی المثل: شما قسم می خوری که اگر مرتکب یک تکلیف الزامی شدی ۵۰۰ تومان صدقه بدهی حال آمدی و پس از اینکه نماز جمعه را خواندی شک کنی که آیا نماز جمعه یک تکلیف الزامی است یا نه؟ چه می کنی در اینجا نمی توانی استصحاب کنی عدم وجوب و یا عدم حرمت جمعه را و نتیجه بگیری عدم وجوب تصدق بر خودت را. چرا؟

زیرا جمعه فی الواقع یا واجب است یا حرام و هر یک از این دو که باشد، شما مرتکب تکلیف الزامی شده ای، پس تصدق بر شما واجب است.

* پس مراد از (اذا لم یلزم مخالفه علم تفصیلی ... الی آخر) چیست؟

این است که:

۱- اجرای استصحاب عدم نسبت به آثار مختصه، تا زمانی قابل قبول است که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی نشود.

فی المثل: شما نذر کرده ای که چنانچه مرتکب حرامی شدی به جهت تنبیه خودتان دو هزار تومان صدقه بدهی و چنانچه واجبی را انجام دادی بعنوان شکرانه آن بیست هزار تومان صدقه بدهی.

حال اگر شما به عنوان مصلی پاسخ سلام سلام کننده را دادی و یا میت کافری را دفن کردی دیگر نمی توانی بگویی، اصل عدم وجوب رد سلام است پس دادن ده هزار تومان بر من واجب نیست و نیز نمی توانی بگویی اصل عدم حرمت است پس بیست هزار تومان بر من واجب نیست چرا؟

زیرا شما علم اجمالی داری که یکی از ده و یا بیست هزار تومان از ملک شما خارج شده است. لذا با وجود علم اجمالی دیگر اصل عدم، جاری نمی شود.

۲- و نیز استصحاب عدم تا زمانی نسبت به آثار مختصه وجوب یا حرمت جاری می شود که مستلزم مخالفت عملیه قطعیه با علم تفصیلی حاصل شده از علم اجمالی نشود.

فی المثل: در مثال بالا اگر با وجود علم اجمالی که ده یا بیست هزار تومان از ملک شما خارج شده، هر دو مقدار را بدهید و جاریه ای بخرید و با او مباشرت کنید، علم تفصیلی خواهید داشت بجز اینکه این قرابت و مباشرت حرام است.

یعنی: اجراء اصل عدم وجوب و حرمت منجر به این مفسده می شود. پس در اینجا جاری نمی شود.

* حاصل مطلب در (أما الکلام هنا فی حکم الواقعه من حیث جریان اصاله البراءه ... الی آخر) چیست؟

این است که:

سخن در ما نحن فیه یعنی دوران میان وجوب و حرمت و اینکه آیا اصاله البراءه در آن جاری می شود یا نه؟ که در این مسئله

اقوال مختلفی وجود دارد.

ص: ۲۹۱

* قبل از بررسی اقوال مزبور بفرمایید که آیا اصل احتیاط در دوران بین المحذورین جاری می شود یا نه؟

قدر مسلم خیر.

* چرا و به چه دلیل؟

چون که احتیاط یعنی موافقت قطعی با تمام صور و حال آنکه فرض بحث در دوران بین المحذورین در جایی است که موافقت قطعی ممکن نیست زیرا که مکلف، اگر انجام دهد با احتمال وجوب موافقت کرده لکن با احتمال حرمت مخالفت نموده و اگر ترک کند با احتمال حرمت موافقت کرده لکن با احتمال وجوب مخالفت نموده.

در نتیجه: دائما موافقت و مخالفت احتمالی می باشد، و از اینجا جای احتیاط نیست.

* پس در باب دوران بین المحذورین چه باید کرد؟

پنج قول در این مقام مطرح است که باید یکی پس از دیگری مورد بررسی قرار گرفته

* مراد از (الحکم بالاباحه ظاهرا، نظیر ما یحتمل التحريم و غیر الوجوب) چیست؟

این است که: جماعتی در این گونه موارد نسبت به هریک از احتمال وجوب و حرمت اصل براءت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه نموده اند به این معنا که:

۱- در جانب احتمال وجوب دلیل بر تعیین نداریم لذا شک می کنیم که آیا واجب است یا نه؟ در نتیجه اصل براءت از وجوب جاری می کنیم.

۲- و هکذا در جانب احتمال حرمت هم دلیلی بر تعیین حرمت نداریم لذا شک می کنیم که آیا حرام است یا نه؟ در نتیجه اصل براءت جاری کرده و حکم به اباحه ظاهریه می کنیم.

* مراد از (و التوقف بمعنی عدم الحکم بشیء لا ظاهرا و لا واقعا) چیست؟

این است که جماعتی نیز در ما نحن فیه از نظر فتوا قائل به توقف شده اند. به این معنا که نه فتوا به اباحه می دهند و نه به وجوب و نه به حرمت و نه برطبق حکم ظاهری و نه واقعی.

بلکه اساسا حکم نکرده و واقعه را بدون حکم فرض می کنند آنگاه در مقام عمل در وسعت بوده و عملا لا و لا بد یک طرف را انجام می دهد و هر طرف که باشد فاقد اشکال است.

یعنی: اگر انجام دهد با احتمال وجوب می سازد و اگر ترکش کند با احتمال حرمت می سازد.

* مراد از (وجوب الاخذ باحدهما بعینه ...) چیست؟

این است که:

جماعتی می گویند در این گونه موارد مکلف باید معینا جانب حرمت را اخذ کند یعنی: يجب علينا الالتزام باحدهما المعین و هو احتمال الحرمة لا الوجوب.

ص: ۲۹۲

* پس مراد از (او لا بعینه) در پایان متن سؤال فوق چیست؟

این است که: در ما نحن فیه، جماعتی فتوا به تخییر استمراری داده اند به این معنا که: در دوران بین المحذورین وظیفه ما اخذ به یکی از وجوب حرمت است لا علی التعیین.

یعنی: در انتخاب احدهما مخیر هستیم و این تخییر هم استمراری است. یعنی: هر واقعه ای از وقایع، حکم جداگانه ای دارد و مکلف در هر کدام از آنها مخیر است که جانب حرمت را اخذ کند و عمل را ترک کند و یا احتمال وجوب را ملتزم شود و عمل را اتیان نماید.

۲- و جماعتی فتوا به تخییر ابتدایی داده اند به این معنا که:

در مسئله دوران بین المحذورین باید به یک طرف اخذ کنیم ولی کدام طرف باشد در تعیین آن اختیار با ما است، منتهی تخییر ابتدایی است.

یعنی: اولین بار که چنین واقعه ای رخ داد و فی المثل میت کافری در خارج محقق شد مکلف مخیر است بین الفعل و الترك، لکن وقتی در این حادثه یک طرف را اخذ نمودیم باید در وقایع و حوادث آتیه نیز به همان طرف ملتزم شده و به آن اخذ نماییم.

به عبارت دیگر:

اگر وجوب را اختیار کرده وجوب و چنانچه حرمت را برگزیده برای همیشه حرمت باشد.

* مقدمه بفرمایید عملی که امرش دائر است میان وجوب و حرمت تبعدی است یا توصلی؟

از چهار حال خارج نیست:

۱- یا کلاهما تبعدی باشند، بدین معنا که اگر فی الواقع واجب است تبعدی است و اگر حرام است باز هم تبعدی است.

۲- و یا یکی از دو احتمال بطور معین تبعدی و دیگری توصلی است، یعنی اگر مثلاً در واقع واجب باشد، تبعدی است و چنانچه حرام باشد توصلی است که ترکش محتاج به قصد قربت نیست.

۳- و یا یکی از آن دو لا علی التعیین تبعدی و دیگری توصلی است، لکن اینکه کدامیک معینا تبعدی و کدامیک توصلی است مشخص نیست.

۴- و یا کلاهما توصلی هستند یعنی اگر در واقع واجب باشد ذات العمل بدون قصد قربت واجب است و چنانچه حرام باشد ترک العمل نیاز به قصد قربت ندارد.

و محلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب و التحريم توصلنا بحيث يسقط بمجرد الموافقه، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحه، لأنّه مخالفه قطعيه عمليه.

و كيف كان: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحه ظاهرا، لعموم أدلّه الإباحه الظاهريه، مثل قولهم:

«كلّ شىء لك حلال» (١)، و قولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٢)، فإنّ كلّا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، و غير ذلك من أدلّته، حتّى قوله عليه السّلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر» على روايه الشيخ (٣)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلا، فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر و لا نهى.

هذا كلّه، مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذه على كلّ من الفعل و الترك، فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّه تامّه عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، و كذا الجهل بأصل الحرمة.

ص: ٢٩٤

١- الوسائل ١٧: ٩١، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢.

٢- الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٣- أمالى الطوسى: ٦٦٩، الحديث ١٢/١٤٠٥.

بیان محل نزاع در مسئله

و محلّ (هریک از) این وجوه و اقوال آنجایی است که هریک از احتمال وجوب و احتمال حرمت توصلی باشد (مثل دفن الکافر واجب او حرام، هر کدام که باشد توصلی است).

به طوری که به مجرّد موافقت (و دفن کافر، تکلیف) واجب ساقط می شود (و بالعکس اگر دفن او حرام باشد و دفن نشود باز حرمت ساقط می شود).

زیرا اگر هر دو تعبدی باشند، نیازمند به قصد امتثال تکلیف اند و یا یکی از آن دو، بطور معین تعبدی و نیازمند به نیت باشد، در عدم جواز طرح این دو (قول اوّل و دوّم) و رجوع به اباحه اشکالی وجود ندارد (یعنی قول اوّل و دوّم در این صورت بی معناست) زیرا (اخذ نکردن احد القولین) مخالفت عملیه است.

ادله شرعیّه و عقلیه در اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین**اشاره**

گاهی در محلّ کلام (یعنی دوران بین المحذورین) قائل به اباحه ظاهریه شده اند، به دلیل عموم و شمول ادله ظاهریه، مثل: ۱- قولهم: کلّ شیء لک حلال. ۲- و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. زیرا هریک از وجوب و حرمت علمش از بندگان خدا مستور و محجوب شده است (و به دلیل) سایر ادله اباحه ظاهریه حتی این سخن معصوم علیه السلام که می فرماید: کلّ شیء مطلق بنا بر روایت شیخ طوسی (چون یرد امر او نهی یعنی: یرد امر تعینا یا یرد نهی تعینا) چرا که ظاهر (حدیث) ورود یکی از این دو است به نحوی که (یکی از وجوب و یا حرمت) تفضیلا دانسته شود.

پس: در ما نحن فیه صدق می کند که نه امری وارد شده (تعینا) و نه نهی (و لذا اباحه ظاهریه و دلالت ادله شرعیه بر آن در اینجا ثابت است).

علاوه بر حکم عقل به قبح مؤاخذه به هریک از فعل و ترک، زیرا که جهل به اصل وجوب عقلا علت تامّه است برای قبح عقاب بر ترک (یعنی: در ما نحن فیه علم اجمالی به اصل وجوب نداریم بلکه اصل وجوب مشکوک است مثل: دعاء عند رؤیه الهلال که نمی دانیم واجب است یا نه برخلاف ظهر و جمعه که ما در اصل وجوب شک نداریم بلکه شک داریم که کدام یک از این دو واجب است)، بدون اینکه عدم احتمال حرمت آن (یعنی: قبح عقاب بلا بیان) مدخلیت داشته باشد (که فی المثل بگوئیم: بله هنگامی که شک کردیم در اصل وجوب، قبح عقاب بلا بیان ندارد) و این چنین است (حکم) جهل به اصل حرمت (که جای جریان قبح عقاب بلا بیان است).

و ليس العلم بجنس التكليف المرّد بين نوعى الوجوب و الحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مرّد، حتّى يقال: إنّ التكليف فى المقام معلوم إجمالاً.

و أمّا دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

أنّ المراد بوجوب الالتزام: إن اريد وجوب موافقه حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه، فإنّ فى الفعل موافقه للوجوب و فى الترك موافقه للحرمة، إذ المفروض عدم توقّف الموافقه فى المقام على قصد الامتثال.

و إن اريد وجوب الانقياد و التدبّر بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً و جب التدبّر به كذلك، و إن علم إجمالاً و جب التدبّر بثبوتة فى الواقع، و لا ينافى ذلك التدبّر حينئذ بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهرى لا يجوز أن يكون معلوم المخالفه تفصيلاً للحكم الواقعى من حيث العمل، لا من حيث التدبّر به.

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أنّ الالتزام و إن لم يكن واجباً بأحدهما، إلّا أنّ طرحهما و الحكم بالإباحه طرح لحكم الله الواقعى، و هو محرّم. و عليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمه على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام فى أحدهما.

توضيح الاندفاع: أنّ المحرّم و هو الطرح فى مقام العمل غير متحقّق، و الواجب فى مقام التدبّر الالتزام بحكم الله على ما هو عليه فى الواقع، و هو أيضاً متحقّق فى الواقع، فلم يبق إلّا وجوب تعبّد المكلف و تدبّره و التزامه بما يحتمل موافقه للحكم الواقعى، و هذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً.

ترجمه:

وجه اول در پاسخ به اینکه با وجود علم اجمالی چطور به اباحه رجوع نمودید

این است که: علم به جنس تکلیف که مرّد است میان نوع وجوب و حرمت (یعنی: اصلاً نمی دانم که حکم وجوب است یا حرمت) مثل علم به نوع تکلیف که متعلق است به امر مررد (یعنی: وجوب و یا حرمت را می دانم لکن ظهر است و یا جمعه نمی دانم) نیست، تا اینکه گفته شود تکلیف در اینجا بالاجمال معلوم است.

این است که: در ادعای وجوب التزام به حکم خدای تعالی (و ملتزم شدن به آن) بخاطر عمومیت دلیل وجوب انقیاد در برابر شرع (مثل: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ...*) که هم شامل علم تفصیلی می شود و هم شامل صورت علم اجمالی). مراد از وجوب التزام:

۱- اگر وجوب موافقت عملی (با) حکم خدا اراده شده باشد، که آن در ما نحن فیه حاصل است، چرا که در فعل و انجام (دفن میت کافر مثلا) موافقت با وجوب (حاصل می شود) و در ترک (دفن او) موافقت با حرمت، چرا که فرض در اینجا این است که:

موافقت (با حکم خدا) متوقف بر قصد امتثال نیست.

۲- و اگر وجوب انقیاد و تدین (قلبی) به حکم خدا اراده شده است که آن (نیز) در ما نحن فیه (یعنی دوران بین المحذورین) تابع علم به حکم است.

پس: اگر تفصیلا دانسته شود این عمل واجب است یا حرام، (شما هم) تفصیلا ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی.

و اگر اجمالا دانسته شود که این عمل واجب است (و یا حرام)، (شما هم) اجمالا ملتزم و متدین به وجوب (و یا حرمت) آنی فی الواقع (یعنی: علی ما هو علیه فی الواقع).

و این تدین (به حکم الله علی ما هو علیه فی الواقع) منافاتی ندارد با آن (حکم با اباحه ظاهریه) زیرا معلوم المخالفه بودن حکم ظاهریه به نحو تفصیلی از جهت عمل با حکم واقعی جایز نیست و نه از جهت تدین به آن (یعنی: منافاتی ندارد که ظاهرا متدین به اباحه باشیم و واقعا به علی ما هو علیه) و از این مطلب روشن می شود پاسخ آنچه گفته شد مبنی بر اینکه:

و اگرچه الزامی نسبت به یکی از این دو (وجوب و حرمت) واجب نبود و لکن طرح و دور انداختن این دو و حکم به اباحه ظاهریه طرح حکم واقعی خداوند است و این حرام است ولی عدم جواز ایجاد قول سوم در زمانی که امت بر دو قول اختلاف نمودند و معلوم است که امام در یکی از دو طرف است بر همین اساس بنا گردید.

توضیح آن دفاع این است که: آنچه حرام است طرح (حکم الله) در مقام عمل است که (در ما نحن فیه) تحقق ندارد. و (آنچه) در مقام تدین واجب است التزام به حکم خدا علی ما هو علیه است که آن هم در واقع (و دل هر مسلمانی) محقق است. پس (اشکالی) باقی نماند جز (اینکه شما قائل به) وجوب تعبد مکلف و تدین او شدید. در برابر آنچه احتمال دارد موافق با حکم واقعی باشد و این از جمله اموری است که اصلا دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد.

* حاصل مطلب در (و محلّ هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و الحرمة توصليا) چیست؟

بیان محلّ نزاع است مبنی بر اینکه:

اقوال و وجوه مذکور در جایی متصوّرنند که هر دو احتمال وجوب و حرمت و یا یکی از آن دو لا علی التعمین توصلی باشد.

لکن اگر هر دو طرف وجوب و حرمت و یا یکی از آن دو علی التعمین تعبدی باشد دیگر قول اوّل و دوّم یعنی: اباحه و توقّف در چنین جایی جریان نخواهد داشت اگرچه اقوال دیگر احتمال جریان دارند.

* سرّ مطلب چیست؟

این است که: اگر هر دو طرف تعبدی باشد برای اجرای قول به اباحه و قول به توقّف محذور وجود دارد.

و آن مخالفت عملیه قطعیه است.

فی المثل: جهر به بسم الله در نمازهای یومیّه یا واجب است یا حرام؟ هر یک که باشد قصد قربت لازم دارد، لذا:

اگر گفتید بسم الله واجب است و من دوست دارم آن را جهرًا بخوانم می گوئیم این جهری خواندن شما مخالفت عملیه است. چرا؟

زیرا که جهر به بسم الله یا واجب است یا حرام، اگر حرام باشد شما مرتکب حرام شده ای و اگر واجب باشد چون بدون قصد قربت است باز هم مخالفت کرده ای.

پس در اینجا جریان قول اوّل و دوّم مستلزم مخالفت عملیه است، یعنی: یا واجب را ترک کرده ای یا حرام را بدون نیت ترک کرده ای. و حال آنکه بحث ما در موردی که مخالفت عملیه ممکن نباشد بلکه مخالفت و موافقت، احتمالی است و این منحصر به اقوال دیگر است.

* آیا اگر احدهما المعین تعبدی باشد باز هم اجرای قول به اباحه و توقّف مخالفت عملیه است؟

بله، چرا که فی المثل:

من نمی دانم جهر به بسم الله واجب است یا حرام؟ لکن این را می دانم که اگر واجب باشد قصد قربت لازم دارد و چنانچه حرام باشد نه.

حال اگر از شما پرسند که در اینجا قول به اباحه را اختیار می کنید و یا قول به توقّف را، چه می گوئید؟

اگر بگویند قول اول را اختیار کرده و بسم الله را جهر می خوانم، به تو می گوئیم:

این مخالفت عملیه است چرا که یا حرام را مرتکب شده ای و یا واجب را بدون قصد قربت اتیان نموده ای.

ص: ۲۹۸

و اگر بگویید: قول دوم یعنی جانب ترک را اختیار کرده ام باز به تو می گوئیم:

بله، این انتخاب شما مستلزم مخالفت عملیه نیست، بلکه تنها مخالفت احتمالیه را به دنبال دارد.

بدین معنا که شاید واجب را ترک کرده باشی و لکن علم به مخالفت نداشته ای.

* مراد از (لعموم ادله الاباحه الظاهره ...) چیست؟

دلیل قائلین به اباحه ظاهریه در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه: موضوع ادله برائت شرعیّه، عدم العلم است و این موضوع در ما نحن فیه نیز موجود است پس این ادله در ما نحن فیه نیز جاری می شوند و سبب حکم به اباحه ظاهریه می شوند.

* اولین دلیل حضرات از ادله مزبور کدام دلیل است؟

این است که: در احادیث متعدده ای آمده است که:

(كلّ شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه فتدعه) حال غایت مذکور در این عموم شامل ما نحن فیه نیز می شود چرا که در ما نحن فیه نیز ما علم نداریم که هذا العمل حرام بعینه، بلکه امر بر ما مشتبه است. لذا در ظاهر به حلیت و اباحه حکم می کنیم.

نکته: رأی مرحوم آخوند نیز همین است که بیان شد.

* دومین دلیل حضرات از ادله مزبور چیست؟

حدیث حجب است که می فرماید: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حال این عموم در ما نحن فیه نیز جاری و ساری است. چرا؟

زیرا که خصوص وجوب علمش از ما محجوب است، خصوص حرمت هم علمش از ما محجوب است، پس از عهده ما مرفوع است و این همان مطلوب ماست.

* سومین دلیل حضرات از ادله مزبور چیست؟

این است که حدیث دیگر می گوید: كلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه امر او نهی حال در ما نحن فیه نیز:

۱- نسبت به خصوص وجوب، امری نداریم پس اصاله البراءه جاری می کنیم.

۲- و نسبت به خصوص حرمت هم نهی نداریم، و لذا حکم می کنیم به اباحه ظاهریه به عبارت دیگر می توان گفت.

۱- به حکم صدر حدیث در دوران بین المحذورین نیز حکم اباحه و اطلاق است.

۲- و غایت حدیث که حتی یرد ... باشد در ما نحن فیه نیز حاصل نشده است چرا؟

زیرا ظاهر حدیث این است که: حتّی یرد فیه امر تفصیلا یا یرد فیه نهی تفصیلا

ص: ۲۹۹

و حال آنکه در ما نحن فیه ما علم اجمالی داریم به ورود احدهما و نه علم تفصیلی پس: حکم می‌کنیم به اباحه ظاهریه.

* پس مراد از (مضافا الی حکم العقل بقبح المؤاخذة علی کلّ من الفعل و الترتک ... الخ) چیست؟

دلیل حضرات است بر جریان براءت عقلی در ما نحن فیه (دوران بین المحذورین) مبنی بر اینکه:

- نسبت به خصوص وجوب در ما نحن فیه بیانی از شارع نرسیده.

- عقاب بلا بیان قبیح است.

پس: مکلف مرخص و آزاد است.

و:

نسبت به خصوص حرمت هم در ما نحن فیه بیانی از شارع به ما نرسیده.

عقاب بلا بیان هم قبیح است.

پس: مکلف مرخص و آزاد است.

به عبارت دیگر:

گاهی شک ما بعنوان شک در تکلیف، شک در اصل وجوب است.

و گاهی شک ما بعنوان شک در مکلف به، شک در مصداق و فرد وجوب است.

حال در قسمت اول که شک ما در اصل وجوب است، عقل حکم می‌کند به اینکه: عقاب بلا بیان قبیح است. بنابراین:

جهل شما به اصل وجوب علت تامه است برای قبح عقاب بر ترک، اعم از اینکه احتمال حرمت در آنجا منتفی باشد مثل مواردی که در شبهات وجوبیه بود و یا اینکه نه منتفی نباشد بلکه احتمال حرمت هم باشد مثل ما نحن فیه که در حکم عقل تفاوتی وجود ندارد، چه احتمال حرمت باشد یا نباشد.

رای ابتدا از شیخ نیز همین است که گذشت.

* نظر جناب شیخ را راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه بیان کنید؟

می‌فرماید: این قول اشکال ندارد، چرا که نه حرمت را می‌دانی و نه وجوب را

پس: ادله براءت مثل: کل شیء مطلق در مورد تو جریان دارد.

به عبارت دیگر: شما نسبت به هر چیزی تا زمانی که تعیین علم به نهی و یا به امر به آن نداری مرخص و رها هستی.

* نظر اکثر حضرات اصولیین راجع به قول به اباحه در ما نحن فیه چیست؟

این است که: قول به اباحه را در ما نحن فیه قبول ندارند و معتقد هستند که حتما باید یکی از دو احتمال

ص: ۳۰۰

را اخذ کرده و بدان مستلزم شد و لذا مکلف حق ندارد که هم احتمال وجوب و هم احتمال حرمت را طرح کند و به سراغ حکم سوّمی همچون اباحه ظاهریّه برود. و در اثبات این رأی دلائلی آورده اند که شیخ به نقل و نقد آنی پرداخته است.

* اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه چیست؟

وجود علم اجمالی در اینجا و ناسازگاری آن با قول به اباحه است، و لذا می گویند: علم اجمالی:

۱- گاهی به جنس تکلیف (یعنی: مطلق الاّزام) است. یعنی: یقین داریم به اینکه یک تکلیف الزامی از جانب مولی برعهده ما آمده است و لکن به تفصیل نمی دانیم که این الزام به جانب فعل است (که واجب باشد) و یا به جانب ترک است (که حرمت باشد)؟

۲- و گاهی علم اجمالی به نوع تکلیف است، یعنی یقین داریم که تکلیف الزامی وجوب است و وجوبی برعهده ما آمده و لکن تفصیلاً نمی دانیم که آیا واجب و مکلف به، ظهر است و یا جمعه؟

حال: اشکال این است که:

همان طور که علم اجمالی به نوع التکلیف منجز تکلیف است و حکم واقعی را برعهده مکلف فعلیت می بخشد و احتیاط واجب است و مخالفت قطعیه حرام می باشد.

همین طور هم علم اجمالی به جنس التکلیف که مورد بحث ماست نیز از همین قبیل است با این تفاوت که:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است، یعنی مکلف می تواند هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

۲- در دوران امر بین المحذورین احتیاط ممکن نیست، یعنی مکلف نمی تواند هم با احتمال وجوب موافقت قطعیه کند و هم با احتمال حرمت، و لکن ما لا یدرک کله لا یتراک کله.

پس: حتما باید به احد الاحتمالین ملتزم شد و طبق آن انجام وظیفه نمود.

به عبارت دیگر: تو در اینجا می دانی که این عمل یا واجب است یا حرام، چطور با داشتن علم اجمالی دو طرف تکلیف را کنار گذاشته و بوسیله ادله برائت حکم به اباحه می کنی، این غلط است.

خلاصه مطلب اینکه:

یا علم اجمالی منجز و مؤثر است یا نیست، اگر هست در هر دو باب و اگر نیست در هیچ کدام

* پس مراد از (و لیس العلم بجنس التکلیف المردد بین نوعی الوجوب و الحرمة کالعلم ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به حضرات اصولیین مبنی بر اینکه:

قياس علم اجمالی به جنس تکلیف به علم اجمالی به نوع التکلیف قیاسی مع الفارق است.

ص: ۳۰۱

* چرا قیاس علم اجمالی به جنس تکلیف با علم اجمالی به نوع تکلیف مع الفارق است؟

زیرا دو فرق اساسی در این دو وجود دارد:

۱- در علم اجمالی به نوع تکلیف احتیاط ممکن است و حال آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۲- در علم اجمالی به نوع تکلیف اجراء اصل در یک طرف ترجیح بلامرجح است و در هر دو طرف مخالفت عملیه قطعیه.

حال: هر کجا اجراء اصل مستلزم مخالفت قطعیه باشد جاری نمی شود و حال آنکه از اجراء اصل در ما نحن فیه (هر طرف که باشد) مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی آید چرا که مکلف: یا انجام می دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت شد، پس علم اجمالی در اینجا منجز نیست.

بنابراین: اگر علم اجمالی در آن باب (به نوع تکلیف) مؤثر است دلیل بر آن نیست که در ما نحن فیه هم چنین باشد.

* عبارت اخرای پاسخ مذکور به زبان ساده تر و همراه با ذکر مثال چیست؟

این است که: شیخ می گوید:

شما اصولیین اشتباه می کنید چرا که علم اجمالی گاهی در نوع تکلیف است و گاهی در جنس تکلیف اگر علم اجمالی به نوع تکلیف باشد بلکه حق اجرای اصل برائت در چنین جایی نداریم.

مثل:

۱- علم اجمالی شما به وجوب یکی از ظهر و جمعه در حالی که شک دارید کدامیک از این دو معینا واجب است.

۲- و علم اجمالی شما به حرمت یکی از دو ظرف، که اجمالا می دانید یکی از دو ظرف خمر است لکن شک دارید که این اناء خمر است یا آن را اناء.

و حال آنکه در ما نحن فیه علم اجمالی به نوع تکلیف نیست بلکه به جنس تکلیف است.

یعنی: ما می دانیم که تکلیفی هست اما نوع آن را که واجب است و یا حرمت نمی دانیم.

و لذا با وجوب علم اجمالی به جنس تکلیف، اجراء اصل برائت در هر یک از دو طرف قضیه مستلزم مخالفت عملیه قطعیه نمی شود.

پس: قول به اباحه و اجرای اصل برائت در دوران بین المحذورین بلا اشکال است.

* دومین اشکال حضرات اصولیین بر قول به اباحه ظاهریه چیست؟

این است که: احکام خدا نیاز به دو مطلب دارد. ۱- التزام ۲- امثال.

ص: ۳۰۲

یعنی: هم باید متعهد و ملتزم به احکام الهی باشیم و هم در خارج به آن عمل کنیم، حال شما که در ما نحن فيه وجوب و حرمت هر دو را کنار گذاشته اید چه التزامی نسبت به آن دارید.

به عبارت دیگر: در دوران بین المحذورین یا حکم واقعی الهی در جانب وجوب است و یا در جانب حرمت پس: باید به احد الطرفين ملتزم باشیم و مجاز نیستیم که هر دو طرف را طرح کرده و به حکم ثالثی به نام اباحه ظاهریه ملتزم شویم. و الا گرفتار مخالفت التزامیه می شویم. خلاصه اینکه هر کس در ما نحن فيه قائل به اباحه ظاهریه شود ملتزم به تکلیف بالاجمال نشده است.

* مقدمه بفرماید التزام بر چند نوع است؟

دو نوع:

۱- التزام قلبی، یعنی: قلباً به حکم الهی متدین باشیم و به آن گردن گذاریم.

۲- التزام عملی، یعنی در خارج و در مقام عمل با اعضاء و جوارح در برابر حکم الله تسلیم باشیم و به آن عمل کنیم.

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که: وقتی شما حکم خدا را نوعاً ندانید می گوئید:

حکم خدا را علی ما هو علیه فی الواقع ملتزم هستم، فی المثل می گویی: جهر به بسم الله هر حکمی داشته باشد قبول دارم، دهن میّت کافر هر حکمی داشته باشد قبول دارم.

و این غیر از این است که: شما بگوئید حتماً باید احد الحکمین را انتخاب کرد.

به عبارت دیگر: از نظر التزام علی ما هو علیه فی الواقع را ملتزم می شوم لکن از نظر حکم، قائل به اباحه می شوم.

به عبارت دیگر: اگر مراد شما از وجوب التزام در ما نحن فيه، التزام عملی و موافقت عملیه با حکم الهی باشد به شما می گوئیم:

۱- قطعیه در دوران بین المحذورین ممکن نیست.

۲- موافقت احتمالیه نیز در اینجا به خودی خود حاصل است چرا که به حسب فرض هر دو احتمال توصلی هستند.

حال مکلف: یا انجام می دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می کند که با احتمال حرمت موافقت شده است. و اگر مراد شما از وجوب التزام، وجوب التزام قلبی باشد به شما می گوئیم:

اولاً: التزام قلبی در احکام شرعیّه فرعیّه یعنی: بخش احکام و اعمال جوارحی واجب نیست بلکه در مسائل عقیدتی واجب است

آن هم وجوب نفسی.

ص: ۳۰۳

ثانیا: برفرض که وجوب التزام قلبی در فروع دین باشد به شما می گوئیم:

وجوب التزام تابع علم به حکم است و نه یک حکم شرعی مستقل و لذا:

اگر علم تفصیلی به حکم داشته باشیم باید التزام تفصیلی هم به آن داشته باشیم، یعنی: معتقد شویم به خصوص وجوب صلاه و یا به خصوص حرمت شرب خمر و ...

و اگر علم اجمالی به حکم داشته باشیم باید به واقع آن گونه که هست ملتزم می شوم.

حال در ما نحن فیه:

مكلف ملتزم به حکم است علی ما هو علیه فی الواقع، بدین معنا که خدایا حکم تو را در این واقعه هرچه که هست قبول داشته و تسلیم هستم.

لکن چون تفصیلا آگاه به حکم نیست علی الظاهر ملتزم به اباحه می شود و التزام به اباحه در ظاهر بالتزام به واقع علی ما هو علیه منافاتی ندارد، چرا که حکم ظاهری نباید با حکم واقعی در مقام عمل مخالف باشد، لکن در مقام دلیلی بر این مخالفت وجود ندارد.

کما اینکه در باب شک در تکلیف و شبهات وجوبیه یا تحریمیّه احتمال می دهیم که در واقع عمل واجب باشد یا در واقع حرام باشد ولی در ظاهر اباحه را مستلزم شدیم.

* مراد از (من انّ الالتزام و ان لم یکن واجبا باحدهما الا...) چیست؟

سومین و مهم ترین اشکال بر قول به اباحه است مبنی بر اینکه:

سَلّمنا که التزام باحدهما المعین در ما نحن فیه لازم نباشد چرا که وجوب چنین التزامی تابع علم تفصیلی به حکم واقعی است.

اما ما در اینجا یک چنین علم تفصیلی نداریم لکن طرح هر دو وجوب و حرمت و التزام به اباحه جایز نیست. چرا؟

چون مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح واقع نیز حرام است.

پس: باید یکی از آن دو را ملتزم شویم و در انتخاب و التزام مخیر هستیم.

* شاهد حضرات بر این مدّعی چیست؟

این است که بر همین اساس که طرح حکم واقعی جایز نیست حضرات گفته اند:

اگر علماء امت در موردی اختلاف کرده برخی قائل به حکمی شده و برخی دیگر قائل به حاکم دیگر در حالی که ما یقین به

وجود امام در یکی از دو گروه داریم، حق نداریم که هر دو قول را کنار گذاشته و احداث قوم سوم کنیم، چرا که مستلزم طرح قول امام یعنی حکم واقعی است.

حال: به همان ملاک و معیار که در مسئله اختلاف امت بر دو قول احداث قول سوم جایز نیست.

ص: ۳۰۴

به همان ملاک در ما نحن فیه نیز التزام به اباحه ظاهریه نیز جایز نیست.

نکته: مناط همان طرح حکم واقعی است.

* عبارۀ اخرای اشکال حضرات به لسان ساده تر چیست؟

این است که:

حکم ظاهری نباید معلوم المخالفه للواقع باشد، بلکه باید طوری باشد که در آن احتمال موافق بودن با واقع داده شود.

حال آنکه شما می خواهید در ما نحن فیه یک حکم ظاهری پیاده کنید که مطابق با واقع نیست.

فی المثل: شما که می دانی دفن میت کافر یا واجب است یا حرام، اگر هر دو را کنار گذاشتی اصلاً احتمال می دهی که مطابق با واقع باشد یا نه؟

خواهید گفت که خیر، چون قطع داری که یا واجب است یا حرام و اباحه ای در کار نیست.

پس: حکم به اباحه در اینجا که علم داریم به مخالفت با واقع درست نیست.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که: از آنها سؤال می کند مرادتان از اینکه التزام به اباحه مستلزم طرح حکم واقعی است و طرح حکم واقعی حرام است. کدام طرح است؟ طرح در مقام عمل و یا طرح در مقام التزام.

۱- اگر مراد شما طرح التزامی است و حکم ظاهری التزاماً مخالف حکم واقعی بشود، این بلاشکال است. چرا؟ زیرا در دوران بین المحذورین هرگز در اثر حکم به اباحه ظاهریه طرح عملی و مخالفت عملیه قطعیه پیش نمی آید، چرا که شما بعنوان مکلف یا دفن کافر را انجام می دهی و یا اینکه نه انجام نمی دهی، چون که شق سوم وجود ندارد. اگر دفن کردی با احتمال وجوب می سازد و چنانچه دفن نکردی با احتمال حرمت می سازد.

۲- و اگر مراد شما طرح عملی باشد بدین معنا که حکم ظاهری عملاً مخالف حکم واقعی بشود بله حرف شما درست بوده و چنین طرحی حرام است فی المثل:

۱- شما نمی دانی ظهر واجب است یا جمعه؟ اگر نه ظهر را بپذیرید و نه جمعه و حکم به اباحه ظاهریه کنید نتیجه اش این می شود که شما اصلاً نماز نمی خوانی.

بله این مخالفت عملیه قطعیه با حکم واقعی است که یا ظهر است و یا جمعه.

۲- در انائین مشتبهین شما نمی دانی که این اناء نجس است یا آن اناء؟ حال اگر اصلاً اباحه جاری کرده و از هر دو اناء

بخورید، نتیجه اش این می شود که با حکم واقعی که فرمود: اجتنب الخمر عملاً- مخالفت کرده ای و این حرام است و حق با شماست.

ص: ۳۰۵

۳- و اگر مرادتان این است که طرح در مقام التزام قلبی حرام و موافقت در مقام التزام واجب است به شما می گوئیم: التزام در ما نحن فیه به یکی از دو صورت ذیل قابل تصور است:

۱- اینکه ملتزم شویم به احد الامرین معینا، که هیچ گونه دلیلی بر چنین التزامی نداریم.

۲- و اینکه ملتزم شویم به حکم الله واقعی علی ما هو علیه که این در ما نحن فیه حاصل است چرا که ما منکر حکم الله واقعی خداوند نیستیم بلکه آن را روی چشممان می گذاریم. لکن براساس روایات برائت و اباحه ظاهریه قائل به اباحه ظاهریه می شویم و این دو التزام تنافی ندارند.

* پس مراد از (و الحاصل: انّ الواجب شرعا هو الالتزام و التدین ... الخ) چیست؟

این است که: التزام و تدین به احکام واقعیه بر فرض وجوب، یک حکم شرعی مستقل نیست که مثل بقیه احکام شرعیه روی ذوات و طبایع رفته بر مکلف واجب باشد چه بداند یا نه؟ تا که کسی بگوید پس عند الجهل هم باید احتیاط بکند. خیر.

بلکه وجوب التزام به واقع، تابع علم به حکم واقعی است، یعنی: ۱- اگر علم تفصیلی به واقع دارم باید التزام تفصیلی هم داشته باشم و الا چنین التزامی در کار نیست.

فی المثل: بتوانم بگویم: ۱- هذا واجب ۲- کلّ واجب يجب الالتزام به / فهذا يجب الالتزام به.

۲- و اگر علم اجمالی به واقع دارم باز باید به واقع علی ما هو علیه ملتزم شوم و این قبول و تصدیق واقع، منافاتی با التزام به اباحه ظاهریه ندارد. چرا؟

زیرا عمومات ادله برائت شامل ما نحن فیه هم می شود و گرنه در شبهات وجوبیه و تحریمیه هم امکان دارد که آنچه واقع است حرمت و یا وجوب باشد درحالی که ما قائل به اباحه ظاهریه می شویم.

و الحاصل: أن الواجب شرعا هو الالتزام و التدبیر بما علم أنه حکم الله الواقعی، و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقلية للعلم التفصيلي يحصل من ضمّ صغرى معلومه تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، و ليس حکما شرعيا ثابتا في الواقع حتى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلي.

و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجّيه الدالّه أحدهما على الأمر و الآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الوارده في تعارض الخبرين (١).

و لا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه - بتفقيح المناط - وجوب الأخذ بأحد الحكمين و إن لم يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حکم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجّيه، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، و هذا تكليف شرعي في المسأله الاصوليه غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالا- في المسأله الفرعيّه بواحد من الفعل و الترك، بل و لو لا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهه، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعه، و الالتزام به حاصل من غير حاجه إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢). و قوله عليه السلام: «من باب التسليم» إشاره إلى أنه لَمّا وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتمره من أخبار الأئمه عليهم السلام - كما يظهر ذلك من الأخبار الوارده في باب التسليم لما يرد من الأئمه عليهم السلام، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنّا ثقاتنا» (٣) - و كان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتمره المتعارضين ممتنعا، وجب التسليم لأحدهما مخيرا في تعيينه.

ثمّ إنّ هذا الوجه و إن لم يخل عن مناقشه أو منع، إلّا أنّ مجرد احتمالها يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفاده حکم ما نحن فيه من حکم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، فافهم.

١- الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٢.

٢- الوسائل ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩.

٣- الوسائل ١٨: ١٠٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

عدم صحت قیاس ما نحن فیه با باب تعارض خبرین

اشاره

و از مطالبی که گذشت، قیاس ما نحن فیه (یعنی: دوران بین المحذورین به جهت فقدان نصّ) با باب تعارض خبرین (یعنی: مسئله سوم) که هر دو خبر جامع شرایط حجّیت اند و یکی از آن دو دلالت بر وجوب (دفن میت کافر) دارد و دیگری بر حرمت (آن)، باطل می شود.

چنانچه این (أحدهما یأمر و الآخر ینهی) مورد و مسئله بعضی اخبار وارده در تعارض خبرین است. و امکان ندارد که گفته شود: آنچه از روی تنقیح مناط از تعارض خبرین استفاده می شود، وجوب اخذ به یکی از دو حکم است. اگرچه دلیل معتبری برای معارض بودن هریک از این دو با دیگری نباشد (یعنی: و لو تعارض نصّین نباشد، بلکه اجمال نصّین و یا فقدان نصّین باشد).

استدراک

البته ممکن است گفته شود: سرّ مطلب در حکم شارع در آنجا (یعنی: مسئله سوم) به اخذ یکی از دو طرف، این است که: شارع اخذ به هریک از دو خبر را که به حسب فرض هر دو دارای شرایط حجّیت اند واجب فرموده است.

پس: اگر اخذ به هر دو (ی آنها) باهم امکان نداشته باشد، ناگزیر از اخذ و اختیار یکی (از آن دو) هستیم (چنانکه فرموده: اذن فتخیر).

و این (اذن فتخیر) تکلیفی شرعی است که مربوط به (آن جنبه ای است که) در مسأله اصولیه است (یعنی: حجّیت الخبرین) که غیر از آن تکلیف (یعنی: وجوب یا حرمت) است که اجمالا تعلقش در مسئله فرعیّه به یکی از فعل (یعنی دفن کافر) و یا ترک (دفن او) معلوم است. بلکه اگر این نصّ حاکم به تخییر (یعنی: اذن فتخیر امام) در اینجا نبود، قول به تخییر از این جهت (در اینجا) امکان داشت (و خود چنین حکم داشتیم). به خلاف مسأله وجوب التزام، چرا که جز اخذ و اختیار به آنچه واقعا در این واقعه و حادثه صادر شده تکلیفی وجود ندارد. (یعنی: همان حکم الله واقعی). و التزام به این (حکم الله واقعی هم) که بدون نیاز به اخذ (و انگشت گذاشتن روی خصوص یکی از آن دو) حاصل است.

شاهد شیخ بر تفاوت میان باب فقدان نصّ با باب تعارض نصوص

اشاره

و اشاره دارد به آنچه ما در این وجه گفتیم (که عجز تو باعث صدور اذن فتخیر شد): این قول امام علیه السّلام در اخبار
علاجیه است که فرمود:

ص: ۳۰۸

هریک از دو خبر را از باب تسلیم الحجه اخذ کنی، تو را در وسعت قرار می دهد.

و این فراز از فرموده امام علیه السلام که می فرماید: من باب التسلیم؛ اشاره دارد به هنگامی که تسلیم در برابر تمام اخبار وارده از ائمه، از طرق معتبره واجب است.

چنانکه این مطلب از اخبار وارده در باب تسلیم نیز آشکار می گردد، و از جمله این اخبار این سخن امام علیه السلام است که می فرماید: هیچ عذر و بهانه ای برای احدی از پیروان ما در تشکیک در آنچه افراد مورد ثقه ما از ما روایت می کنند وجود ندارد.

و حال آنکه تسلیم در برابر دو خبر متعارض وارده شده از طرق معتبره غیرممکن است پس تسلیم در برابر یکی از آن دو واجب و حال آنکه (مکلف) در تعیین (آن یکی) مخیر است.

احتمال سببیت هم در اینجا مانع از تعدی است.

سپس بدان که:

این وجه (که ما ذکر کردیم و گفتیم که: فرق است میان وجوب التزام به احد الحکمین و وجوب تسلیم در برابر احد الخبرین) اگرچه خالی از مناقشه و یا منع نیست، امّا مجرد احتمالی بودن این مطلب برای فرق میان مسئله مورد بحث ما (یعنی فقدان نصّ) و مسئله سوّم (که تعارض نصّین است)، صلاحیت دارد.

و مانعی است که (شما) حکم ما نحن فیه را از حکم شارع به تخییر در مقام تعارض، استفاده کنی (چرا که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

ص: ۳۰۹

* مراد از (و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض) چیست؟

بیان چهارمین دلیل حضرات اصولیین است بر ابطال قول به اباحه مبنی بر اینکه: همان طور که در باب تعارض نصّین که نصّی دلالت بر وجوب دفن میت کافر دارد و نصّی دیگر دلالت بر حرمت آن، از اخبار علاجیه استفاده کرده می‌گوییم:

طرح هر دو حدیث صحیح نمی‌باشد و باید یکی از دو طرف را امثال نمود و در انتخاب آن یک طرف هم مخیر هستیم.

همین طور هم در باب فقدان نصّ نمی‌توانیم هر دو طرف را طرح کرده به سراغ اباحه رویم بلکه باید یکی از آن دو را ملترم شده که در انتخاب آن نیز مخیر هستیم.

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

این است که: قیاس باب فقدان نص با باب تعارض نصوص مع الفارق است.

چرا که:

۱- در باب متعارضین هریک از دو خبر جامع الشرائط، حجّت هستند و الّا تعارض نمی‌کردند و عمل به هریک بر ما واجب می‌بود.

۲- لکن در اثر تعارض امکان اخذ به هر دو وجود ندارد، و لذا نوبت می‌رسد به اینکه باید به یکی از آن دو اخذ کنیم و از آنجا که اخذ به احدهما معینا مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

پس: نوبت به تخییر می‌رسد عقلا.

امّا در ما نحن فيه ادله وجوب التزام به حکم الله، دلالت نمی‌کنند بر وجوب التزام به هر حکمی بخصوصه تا شما بگویید.

۱- در ما نحن فيه التزام به هر دو ممکن نیست پس باید به یکی ملترم شد.

۲- التزام به یکی ترجیح بلا مرجح است.

پس: باید تخییر را پذیرفت.

* پس مراد از (و یشیر الی ما ذکرنا من الوجه: قوله عليه السلام فی بعض ...) چیست؟

دلیل و شاهد شیخ است بر این فرق گذاری و تفاوت میان باب فقدان نصّ و باب تعارض نصوص مبنی بر اینکه: در برخی روایات متعارضین آمده: بایّهما اخذت من باب التسلیم وسعک.

حال: از طرفی کلمه: التسليم دلالت دارد بر اينکه مکلف بايد به هر آنچه از طرق معتبره از ائمه می رسد ملتزم باشد.

ص: ۳۱۰

از طرفی تسلیم در برابر هر دو حدیث متعارض غیرممکن است.

از طرفی تسلیم در برابر احدهما المعین نیز ترجیح بلامرجح است.

پس: *الّا و لا بد* باید قائل به تخییر شد.

* مراد از (ثمّ ان هذا الوجه و ان ا... یخل) چیست؟

ضمن اشاره به اشکالی که در وجه مذکور وجود دارد و برای حکم به تخییر در متعارضین از آن استفاده شد و بعنوان شاهدهی بر تفاوت ما نحن فیه و باب متعارضین مطرح گردید، این استفاده بر مبنای سببیت درست است.

* چرا وجه مذکور مبتلا به اشکال است؟

زیرا در باب حجّیت خبر واحد دو قول وجود دارد: ۱- قول به سببیت ۲- قول به طریقیّت.

حال: وجه مذکور بر مبنای سببیت درست است و نه بر مبنای طریقیّت.

* چرا وجه مزبور بر مبنای سببیت صحیح است و اشکال این مبنا چیست؟

زیرا:

مسئله تعارض خبرین براساس سببیت، از باب تراحم مصلحتین است و قانون تراحم مصلحتین نیز این است که: اگر اهم و مهم بودند، معینا باید اهم را اخذ و عمل نمود.

و اگر متساویین بودند عقل حاکم به تخییر می کند و بیان شارع مؤکد حکم عقل می شود.

* چرا وجه مزبور بر مبنای طریقیّت صحیح نبوده، و مبتلا به اشکال است؟

زیرا قاعده اولیه بر مبنای طریقیّت یا تساقط است یا توقّف، و حکم تخییر خلاف این قاعده و براساس نصوص است.

و لذا به مناط رعایت احکام واقعیّه نباید واقع طرح شود.

حال: به همین مناط باید در ما نحن فیه نیز چنین کرد.

پس: وجه مذکور مبتلا به اشکال است لکن همین مقدار که سببیت را احتمال بدهیم کافی است که حق تعدی نداشته باشیم.

و بما ذكرنا، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب و الحرمة.

و ما ذكره في مسأله اختلاف الامه لا يعلم شموله لما نحن فيه ممّا كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أنّ عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتّفاقاً.

على: أنّ ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير - كما سيجيء - هو إرادته التخيير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسأله، و لذا اعترض عليه المحقق (1): بأنّه لا ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأنّ التخيير أيضاً طرح لقول الإمام عليه السلام.

و إن انتصر للشيخ بعض (2): بأنّ التخيير بين الحكمين ظاهراً و أخذ أحدهما، هو المقدم الممکن من الأخذ بقول الشارع في المقام. لكن ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه يأبى عن ذلك، قال في العده:

إذا اختلفت الامه على قولين فلا يكون إجماعاً، و لأصحابنا في ذلك مذهباً: منهم من يقول:

إذا تكافأ الفريقان و لم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدلّ على أن المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقطا و وجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم، و هذا القول ليس بقويّ.

ترجمه:

اولاً: آنچه در مسأله اختلاف (علما) امت على القولين گفته اند، شمولش بر ما نحن فيه كه از (طرح دو قول) و رجوع به قول ثالث از جهت عمل مخالف قول امام نمی باشد (و صرفاً مخالفت التزامیه ظاهریه است) معلوم نیست.

ثانياً: عدم جواز رجوع به قول ثالثی كه مطابق با اصل است، اجماعی و اتفافی نیست (بلكه عده ای قائل اند كه يطرح القولان و يرجع الى الاصل).

ثالثاً: ظاهر كلام شيخ طوسی رحمه الله كه قائل به تخيير است (چنانكه در آینده خواهد آمد) همان اراده تخيير واقعی است كه مخالف قول امام عليه السلام است در این مسئله (چون امام یا با این گروهی است كه تعییننا

ص: ۳۱۲

۱- المعارج: ۱۳۳.

۲- هو سلطان العلماء فی حاشيته على المعالم و تبعه صاحباً القوانين و الفصول، انظر المعالم (الطبعة الحجرية): ۱۸۱، حاشیه سلطان العلماء المبدؤه بقوله: «هذا ممنوع في العمل ... الخ»، و القوانين ۱: ۳۸۳، و الفصول: ۲۵۷.

گفته وجوب و لا- غیر و یا با آن گروه است که گفته حرمت است و لا- غیر و حال آنکه شما گفتید تخییر و این خود قول سومی است که مخالف با آن دو قول است.)

اعتراض محقق رحمه الله به شیخ طوسی رحمه الله

و لذا جناب محقق برایشان اعتراض نموده به اینکه:

این تخییر (شما) جهت فراز از رجوع به قول ثالثی که (دیگران گفته اند) مطابق اصل است سودی ندارد، چرا که این تخییر (خود) طرح قول امام علیه السلام است.

اگرچه کمک کرده اند شیخ طوسی را برخی (مثل سلطان العلماء در معالم) به اینکه، این تخییر (شیخ طوسی) میان دو حکم ظاهری است و ملتزم شدن به یکی از آن دو طرف، همان مقدار ممکن است که از قول شارع در این مقام اخذ می شود (و به دست می آید).

لکن ظاهر کلام شیخ طوسی از این (تخییر ظاهری) ابا دارد، چرا که شیخ در عده فرموده است: وقتی امت اختلاف کردند بر دو قول (این دیگر) اجماع بسیط نمی باشد (بلکه اجماع مرکب است) و برای اصحاب ما در این مسئله دو مذهب است:

۱- برخی از ایشان می گویند: اگر این دو گروه متساوی اند درحالی که با هیچیک از این دو گروه دلیلی که موجب علم تفصیلی (ما) به صدق بشود و یا دلالت کند بر اینکه امام داخل در آن گروه است نباشد (هر دو قول) سقوط می کنند و تمسّیک به مقتضای عقل (اعم از اینکه اصل اولی در اشیاء) خطر باشد و یا اباحه، واجب می شود: (البته) بنا بر اختلاف مذاهبشان.

و این قول (که مطرح القولان و يرجع الی الاصل) قول قوی و (قابل قبولی) نیست.

ثمَّ علَّه باطراح قول الإمام عليه السَّلام، قال: و لو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السَّلام تركه و العمل بما في العقل.

و منهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأى القولين، و ذلك يجرى مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى.

ثمَّ فرغ على القول الأوَّل جواز اتِّفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، و على القول الثَّاني عدم جواز ذلك، معلَّلا بأنَّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، و قد قلنا: إنَّهم مخيرون في العمل، و لو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى.

و ما ذكره من التفرُّع أقوى شاهد على إرادته التخيير الواقعي، و إن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا، و قد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأوَّل من الكتاب، عند التكلُّم في فروع اعتبار القطع، فراجع.

و كيف كان: فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم ب «طرح قول الإمام عليه السَّلام» الطرح من حيث العمل، فتأمل.

ترجمه:

سپس: این (عدم قوت و غیر قابل قبول بودن) را معطل کرده به (اینکه این قول مستلزم) طرح قول امام علیه السَّلام است و فرموده:

اگر در اینجا طرح قول امام جایز باشد، ترک قول امام نیز در صورت تعیین و عمل به آنچه عقل حکم می کند جایز خواهد بود.

و برخی از علماء می گویند: ما در عمل مخیر هستیم به هریک از دو قول (که بخواهیم) عمل کنیم. و این دو قول جاری مجرای دو خیراند هنگامی که تعارض می کنند.

سپس متفرع نموده (و نتیجه گرفته):

۱- بر قول اوَّل (که مطرح القولان و يرجع الى الاصل است) جواز اتفاق و اجماعشان بر یک قول را پس از اختلاف.

۲- و بر قول دوم (که تخییر بود) عدم جواز این اتفاق را پس از اختلاف، و علّت آورده است (این عدم جواز اتفاق را) به اینکه لازم می آید از این (اتفاق نظر) بطلان قول دیگر درحالی که ما گفته بودیم که ایشان

در عمل مخیرند و حال آنکه اگر اجماع ایشان بر یکی از دو قول باشد ناقض آن قول حق است (چرا که ایشان گفتند: در لوح محفوظ نوشته است که دفن کافر واجب و حرام بدین معنا که هر دو حق است حال چگونه می شود بر یک مسئله توافق کرده و آن را که حق می دانسته ناحق اعلام کند).

هرطور که باشد: این تفریع (و نتیجه) را که شیخ طوسی ذکر کرده قوی ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی (از جانب ایشان) است، اگرچه این قول به تخییر خالی از اشکال نیست.

پس (آنچه) پس از فک و تأمل در عبارات ارباب فقه در باب اجماع مرکب آشکار است اراده ایشان (از) طرح قول امام علیه السلام، طرح قول امام از جهت عمل است.

حاصل و خلاصه مطلب به زبان ساده:

اشاره

- اصل بحث؛ اذا دار الامر بین المحذورین است و اقوالی در این مسئله مطرح است.

- برخی حکم به اباحه کرده اند، چرا که معتقدند ادله اباحه و ادله براهت در اینجا جاری است.

- ادله اباحه همچون: کل شیء مطلق و کل شیء لک حلال.

- ادله براهت همچون: قبح عقاب بلا بیان و رفع ما لا یعلمون.

- برخی نیز با قول به اباحه مخالفت کردند و وجوهی را در اثبات مخالفتشان ذکر نمودند.

- وجه هفتمی نیز در کار است که شیخ رحمه الله متعرض آن نشده است و آن عبارتست از اینکه:

اگر کسی در وقایع متعدده و تدریجی حکم به اباحه کند، منجر به مخالفت عملیه خواهد شد.

فی المثل: شما گاهی اقدام به دفن میت کافر کرده و گاهی این عمل را ترک گفته ای حال اگر این عمل حرام بوده شما مرتکب شده ای و چنانچه واجب بوده ترکش نموده ای و این مخالفت عملیه تدریجیه است، چرا که گاهی واجب را و گاهی حرام به بطور متناقض انجام داده ای لکن اگر امر وجوب و حرمت در یک واقعه جمع بشود، حکم به اباحه اشکالی ندارد، زیرا مخالفت عملیه ای پیش نمی آید.

فی المثل: نذر کرده اید که گوسفندی را ذبح کنید، اما اکنون نمی دانید ذبح این گوسفند بر شما واجب است یا حرام؟ در اینجا: اگر حکم به اباحه کنید یا این عمل را انجام می دهید که با احتمال وجوب می سازد و یا انجام نمی دهید که با احتمال حرمت می سازد، تکرار و تدریجی هم در کار نیست که نقیضی حاصل شود. حاصل و نتیجه این وجه: هر کجا حکم به اباحه

مستلزم مخالفت عملیه است مثل: ردّ السلام علی المصلّی یا دفن الکافر باید به یکی از دو طرف ملتزم شد. و هرکجا که واقعه واحد بود و حکم به اباحه مستلزم مخالفت عملیه نبود، حکم به اباحه فاقد اشکال است. سپس شیخ به بررسی بیشتر یکی از اقوال گذشته می پردازد و آن قول این بود که: اگر شما حکم به اباحه کنید، مستلزم طرح قول امام و یا حکم واقعی است. اگرچه شیخ در آنجا مطلب را پاسخ گفت، لکن در اینجا همان پاسخ را با اضافاتی در اینجا می دهد.

حال باید دید این اضافات چیست؟ این است که: این اذا اختلف الامه على القولین، لا يجوز طرحهما و الرجوع الى الثالث يك مطلب اتفافی و اجمالی نیست. بلکه عده ای نیز گفته اند: يجوز طرحهما و الرجوع الى الاصل. ما نیز همین حرف را در اینجا زده ایم و گفته ایم که: می توان هر دوی وجوب و حرمت را با اصاله الاباحه کنار گذاشت و حکم به اباحه ظاهریه کرد چرا؟ زیرا:

اولاً: آنجایی که گفته اند: لا- يجوز، مربوط به جایی است که مخالفت قطعیه عملیه لازم بیاید و نه طرح التزامی. ثانیاً: این لا يجوز اجمالی نیست بلکه قول بسیاری نیز طرح دو طرف و رجوع به اباحه ظاهریه است. ثالثاً: آنها را هم که گفته اند: لا يجوز و قائل شده اند به احد القولین و حکم به تخییر کرده اند خود بر دو دسته اند:

۱- برخی قائل به تخییر ظاهری اند، بدین معنا که، تویی که نمی دانی این عمل واجب است یا حرام اصاله التخییر که یکی از اصول عملیه اربعه است جاری کن و این مستلزم طرح حکم واقعی نیست و ما به حکم واقعی علی ما هو علیه هرچه باشد ملتزم هستیم؟

۲- و برخی چنانکه از سخنان شیخ طوسی رحمه الله استفاده می شود قائل به تخییر واقعی اند بدین معنا که فی المثل: حکم دفن کافر واقعا تخییر بین الوجوب و الحرمة است. حال: اگر کسی در این مسئله قائل به تخییر واقعی شد لازمه اش طرح دو طرف و رجوع به قول ثالث است. چرا؟ چون معنای اختلاف امت علی قولین این است که:

یک گروه می گویند: دفن میت کافر واجب است و لا غیر (یعنی: تخییر در کار نیست)

یک گروه می گویند: دفن میت کافر حرام است و لا غیر، و این یعنی: تخییر در کار نیست.

حال: وقتی شما قائل به تخییر واقعی می شوید معنایش این است که: هم واجب است هم حرام و این تخییر است و چنین تخییری مخالفت با قول امام است، چرا؟

زیرا که امام داخل در یک گروه است که گفته اند این است و لا غیر و حال آنکه شما با قول به تخییر این قول را رد کرده اید: اگر از شیخ پرسند که از کجای کلام شیخ طوسی استفاده کردید که منظور ایشان تخییر واقعی است؟ شیخ پاسخ می دهد که:

از اعتراض جناب محقق به ایشان است چرا که اگر تخییر ظاهری را از کلام ایشان نمی فهمید اعتراض نمی کرد و حال آنکه می گوید: جناب شیخ (طوسی)

شما مطرح القولان و الرجوع الى الثالث را نپذیرفتید و گفتید مستلزم طرح قوم امام است و حال آنکه سخن شما به طریق اولی مستلزم طرح قول امام است.

* مراد از (بما ذکرنا، يظهر حال قیاس ما نحن فيه علی حکم المقلد... الخ) چیست؟

پنجمین دلیل مخالفین قول به اباحه است که ما نحن فيه را با تخییر المقلد عند اختلاف المجتهدین قیاس کرده می گویند: اگر دو مجتهد از تمام جهت مساوی بوده و اعلمیت یکی به دیگری معلوم نباشد لکن یکی از این دو راجع به فلان واقعه فتوای به وجوب بدهد و دیگری فتوای به حرمت، وظیفه مقلد چیست؟ اگر بگویید باید هر دو فتوا را طرح کند و به سراغ حکم دیگر برود، به شما می گویم علماء چنین اجازه ای به او نداده بلکه او را مکلف می کنند به اخذ و عمل به یکی از دو فتوا

اگر بگویید اشکالی ندارد یکی از دو فتوا را معینا انتخاب می کند به شما می گویم: تعیین احدهما و اخذ به یکی از آن دو معینا ترجیح بلامرجح است. در نتیجه: نوبت به تخییر می رسد که باید یکی را اختیارا اخذ نماید. سر مطلب هم این است که: مقلد حق طرح هر دو را نداشته و باید حتی الامکان حکم واقعی رعایت شود. حال: همان طور که در مسئله مزبور حکم تخییر است در مسئله مورد بحث ما یعنی دوران بین المحذورین نیز حکم تخییر است و مکلف مختیر است که یکی از دو احتمال را اخذ و عمل نماید تا حکم واقعی حتی الامکان رعایت شود.

* دلیلشان در این قیاس چیست؟

اتحاد این دو باب در مناط مذکور یعنی: رعایت حکم واقعی است حتی الامکان

* پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

همان پاسخ به دلیل چهارم ایشان است فراجع.

* پس مراد از (و ما ذکره فی مسأله اختلاف الامه لا یعلم شمول لما نحن فيه...) چیست؟

همان شاهی است که حضرات در دلیل سوم آوردند و در اینجا بعنوان یک دلیل مستقل در اثبات اصل تخییر در ما نحن فيه از آن استفاده کرده اند مبنی بر اینکه:

اگر علماء امت در مسئله ای دو گروه شدند و ما یقین کردیم که امام با یکی از دو گروه است، دیگر قائل شدن به قول ثالث معنا ندارد چرا که مستلزم طرح حکم واقعی است و چنین طرحی حرام است.

حال به همین مناط در دوران بین المحذورین نیز طرح هر دو احتمال جایز نیست، چرا که مستلزم طرح حکم واقعی است. این است که:

۱- اینکه می گویند قائل شدن به قول سوم جایز نیست چون مستلزم طرح قول واقعی است، مربوط به مواردی است که احداث قول سوم مستلزم طرح عملی و مخالفت عملیه با قول و یا حکم واقعی شود.

و لذا شامل مواردی مثل ما نحن فيه که صرفاً مخالفت التزامیه ظاهریه است نمی شود. چرا که در

ص: ۳۱۷

ما نحن فيه از طرح هر دو احتمال نیز مخالفت عملیه ای حاصل نمی شود، چرا که یا انجام می دهد که با احتمال وجوب موافقت کرده و یا ترک می کند که با احتمال حرمت توافق نموده است.

۲- عدم جواز بر احداث قول ثالث اجمالی نبوده و خود اختلافی است چرا که عده ای هر دو قول را رد کرده و به اصل رجوع کرده اند.

۳- در همین مسئله اختلاف امت علی قولین، شیخ طوسی رحمه الله فتوای به تخییر داده است و حال آنکه قول به تخییر خود طرح قول امام است. چرا؟ زیرا امام تعیینی است و نه تخییری. و لذا این مسئله که خود اختلافی است نمی تواند دلیلی به ما نحن فيه باشد.

* مقدمه بفرمایید تخییر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- تخییر ظاهری ۲- تخییر واقعی.

* چه تفاوتی میان تخییر ظاهری و واقعی وجود دارد؟

تخییر ظاهری مربوط به زمانی است که ما دسترسی به واقع نداریم و ظاهرا در اخذ یک طرف مخیریم. مثل: تخییر ما بین متعارضین که صوری و مادامی است.

اما تخییر واقعی این است که: حکم واقعی راجع به یک واقعه همان تخییر است.

مثل: باب خصال کفاره که شما واقعا مخیر هستید میان عتق رقبه و صیام شهرین متتابعین و اطعام ستین مسکینا.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و ان انتصر للشیخ بعض: بان التخییر...) چیست؟

این است که: اگر کسی به دنبال توجیه سخن شیخ طوسی باشد به این معنا که بگوید:

مراد شیخ از تخییر، تخییر ظاهری است مثل تخییر ما بین المتعارضین که چنین تخییری با التزام به واقع علی ما هو علیه تنافی ندارد. پس: قول شیخ به تخییر مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام علیه السلام نمی باشد. به او می گوئیم:

خیر، ظاهر کلام شیخ طوسی ابای از این مطلب داشته و نشان می دهد که مراد ایشان تخییر واقعی است چرا که شیخ طوسی در «عده» فرموده: در مسئله اختلاف امت علی قولین دو نظریه وجود دارد.

۱- برخی می گویند: اگر امت در مسئله ای دو قولی شدند به نحوی که:

الف: هیچ یک از دو طرف رجحانی بر دیگری نداشته باشد.

ب: هیچ یک از دو طرف هم دلیلی نداشت که برای ما نسبت به دخول امام در آن دسته علمی تفصیلی بیاورد. هر دو قول

ساقط می شود. لذا وظیفه مجتهد در چنین موردی مراجعه به مقتضای حکم عقل اوست حال: برخی می گویند: اصل اولی در
اشیاء اباحه است و برخی می گویند: حظر است.

ص: ۳۱۸

سپس می فرماید: این رأی باطن است چرا که مستلزم طرح قول امام است.

۲- و برخی از جمله خود شیخ طوسی می گویند: آنجا که امت در مسئله ای به نحو فوق دو قولی شدند حکم تخییر است و ما میان اخذ به جانب و جوب و یا حرمت مخیر هستیم.

* پس مراد از (فَرَعَ عَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ جِوَّازَ اتَّفَاقِهِمْ ... الخ) چیست؟

بیان ثمره ای است مبنی بر اینکه:

۱- بنا بر قول اول که وظیفه مجتهد رجوع به اصل است، اتفاق بعد از اختلاف جایز است.

یعنی: اگر پس از مدتی هر دو گروه متوجه شدند که مدرک یکی از دو قول باطل است می توانند بر قول واحد و اجماع بسیط اتفاق نمایند، و لذا وظیفه رجوع به اصل از میان می رود؟

چرا؟ زیرا رجوع به اصل، ظاهری و مادامی است و لکن با آمدن قطع به یک طرف و انکشاف واقع چه علما و چه ظنا دیگر جایی برای آن وجود ندارد.

۲- و بنا بر قول دوم که تخییر احدهما هست. اتفاق بعد از اختلاف جایز نیست.

چرا؟ زیرا معنای اتفاق بر قول واحد این است که قول طرف مقابل درست نیست و حال آنکه حکم بر مبنای دوم تخییر است و معنای تخییر اعتراف به صحت هر دو طرف است.

پس: جمع اختلاف و اتفاق در اینجا تناقض است.

* عباره اخرای این مطلب به لسان توضیح چیست؟

این است که شیخ طوسی وجه دیگری را به عنوان ثمره مطرح می کند مبنی بر اینکه:

وقتی گفته شد: اذا اختلف الأئمة على القولین: یا گفتید: ۱- يرجع الى التخییر

۲- یا گفتند: یطرح القولان و يرجع الى الاصل، و در نتیجه به حقانیت هیچیک ملتزم نشده و دچار توقف شدید و ناچارا به سراغ اصاله الاباحه رفتید.

حال: اگر از کسانی هستید که قائل به تخییر شدند دیگر اتفاق و اجماع بعد الخلاف ممکن و معقول نیست. و اگر از کسانی هستید که قائل به اصاله التخییر شدند اتفاق و اجماع بعد الخلاف بلاشکال است.

یعنی: اگر میان علماء بر یک قول توافق حاصل شد و شما به حقانیت یک طرف پی بردید به همان قول عمل کرده و با دیگران اتفاق می کنید.

اگر بپرسید چرا اتفاق بعد الاختلاف برای قائلین به تخییر ممکن نیست به شما می گوئیم:

وقتی نصف علماء امت گفتند این عمل واجب است و نصف دیگر گفتند حرام است شما با قول به تخییر گفته اید که: خدا در لوح محفوظ نوشته است دفن میت کافر واجب و حرام علی البدیل. که این اجماع مرکب است.

ص: ۳۱۹

حال: وقتی با اجماع مرکب به این قول رسیدید آیا توافق علی القول الواحد ممکن است باید بگوییم: خیر، چرا؟

چون آنچه در لوح محفوظ فهمیدی واجب و حرام است، و حال آنکه آنچه در توافق علی القولین است واجب لا- غیر و یا حرام لا غیر است.

در نتیجه: اتفاق و اجماع بعد الخلاف پس از قول به تخییر واقعی معقول نیست لکن اتفاق بعد الخلاف پس از قول به اباحه و یا تخییر ظاهری اشکالی ندارد.

* مراد از (و ما ذکره من التفریع اقوی شاهد علی ...) چیست؟

این است که: این ثمره ای که شیخ طوسی بیان فرمود قوی ترین شاهد بر اراده تخییر واقعی است.

چرا؟ زیرا تخییر ظاهری مثل مقتضای سایر اصول به مجرد علم به حکم واقعی مرتفع می شود و حال آنکه تخییر واقعی قابل ارتفاع نیست.

پس: مراد شیخ طوسی: تخییر واقعی است و نه ظاهری و هو مستلزم لطح قول الامام

* پس مراد از (و کیف کان: فالظاهر بعد التأمل فی کلماتهم ...) چیست؟

این است که: اگر کسی در کلمات ارباب فقه و در باب اجماع مرکب دقت نماید متوجه می شود که مراد آنها این است که: طرح قول امام در مقام عمل جایز نمی باشد.

و حال آنکه مفروض در ما نحن فیه این است که اگر به اباحه ملتزم شویم مستلزم طرح حکم واقعی و قول امام نمی باشد، التزام قلبی هم که تابع علم است.

* حاصل مطلب و تلاش شیخ در مسئله مزبور تا به اینجا چه بود؟

شیخ می خواست ثابت کند که ادله برائت و اباحه شامل دوران بین المحذورین هم می شود و لذا در اینجا نیز ما ملتزم می شویم به اباحه ظاهریه.

و لكنّ الإنصاف: أنّ أدلّه الإباحه فى محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجوب، و أدلّه نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا- تفيد إلّا عدم المؤاخذه على الترك و الفعل، و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ينافى وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه.

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود، فاللازم هو التوقف، و عدم الالتزام إلّا بالحكم الواقعى على ما هو عليه فى الواقع، و لا- دليل على عدم جواز خلوّ الواقعه عن حكم ظاهرى إذا لم يحتج إليه فى العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب.

ثمّ على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعيّن الأخذ بالحرمة، أو يتخير بينه و بين الأخذ بالوجوب؟

وجهان، بل قولان:

يستدل على الأوّل- بعد قاعده الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين:-

بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه، فإنّ الظاهر من التوقف ترك الدخول فى الشبهه.

و بأنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، لما عن النهايه: من أنّ الغالب فى الحرمة دفع مفسده ملازمه للفعل، و فى الوجوب تحصيل مصلحه لازمه للفعل، و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسده أتمّ.

و يشهد له: ما ارسل عن أمير المؤمنين عليه السلام: من أن «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»^(١)، و قوله عليه السلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات»^(٢).

و لأنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده، لأنّ مقصود الحرمة يتأتّى بالترك سواء كان مع قصد أم غفله، بخلاف فعل الواجب^(٣)، انتهى.

و بالاستقراء، بناء على أنّ الغالب فى موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، و مثل له بأيّام الاستظهار، و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

ص: ٣٢١

١- غرر الحكم: ٨١، الفصل الأوّل، الحكمه ١٥٥٩.

٢- غرر الحكم: ١٩٦، الفصل الرابع، الحكمه ٢٢٥.

٣- نهايه الوصول (مخطوط): ٤٦٠، و حكاه عنه فى شرح الوافيه (مخطوط): ٢٩٩.

عدول جناب شیخ از قول به اباحه و قبول توقف در دوران بین محذورین

اشاره

انصاف این است که: ادله اباحه (مثل: کل شیء مطلق) در محتمل الحرمة، انصراف دارند به محتمل الحرمة و غیر الواجب (یعنی: شبهه تحریمیة). و ادله نفی تکلیف (مثل: رفع ما لا یعلمون و قبح عقاب بلا بیان)، در آنچه (که) نوع تکلیف (در آن) معلوم نیست. فایده ای ندارد جز (دلالت بر) عدم مؤاخذه و عقاب بخاطر ترک یا فعل و عدم تعیین وجوب یا حرمت (برای تو)، و این مقدار (دلالت این ادله)، با وجوب اخذ و اختیار یکی از این دو (اباحه و یا تخیر) تنافی ندارد (چرا که صرفاً گفته مؤاخذه وجود ندارد).

بله، این وجوب (اخذ به احدهما که تخیر است) نیازمند به دلیل است که (چنین دلیلی) در اینجا وجود ندارد، و لازمه این عدم الدلیل، توقف است و ملتزم نشدن جز به حکم واقعی علی ما هو علیه فی الواقع، مضافاً به اینکه وقتی نیازی به آن (انگشت گذاشتن روی احدهما) در عمل نمی باشد، هیچ دلیلی بر خالی بودن این واقعه از حکم ظاهری وجود ندارد.

مثل آنجا که امر دائر است میان وجوب و استصحاب (پس قول به توقف هم درست نمی باشد).

سپس می فرماید: بنا بر اینکه اخذ و اختیار (احد الحکمین) واجب باشد، آیا اخذ و اختیار جانب حرمت (برای مکلف) تعیین می یابد (و لازم می شود) و یا اینکه مخیر است بین حرمت و بین اخذ به وجوب؟

دو وجه و بلکه دو قول در (پاسخ به این مسئله) وجود دارد:

۱- استدلال می شود بر قول اول (یعنی: تعیین که اخذ به جانب حرمت است)، پس از تمسک به قاعده احتیاط، از آن جهت که امر دائر است میان تخیر (بین الوجوب و الحرمة) و تعیین حرمت (مثل: اینکه گفته شود آیا تقلید از اعلم متعین است و یا ما مخیر هستیم بین اعلم و غیر اعلم و این دوران بین التعیین و التخییر است).

۱- به سبب ظهور اخباری که دلالت دارد بر وجوب، هنگام برخورد با شبهه، چون ظاهر کلمه توقف، همان (حرکت نکردن و) داخل نشدن در شبهه است.

۲- و به سبب اینکه دفع مفسده اولی از جلب منفعت است، چون از نهاییه علامه نقل شده است که:

الف) غالباً در حرمت (برخی از اشیایی که حرام شده اند) دفع مفسده ای وجود دارد که ملازم با انجام (آن شیء) است (مثل: شرب خمر که مفسده اش زوال عقل شارب است).

ب) و در وجوب (برخی از اشیاء) کسب و تحصیل مصلحتی است که ملازم با انجام (آن شیء) است و اهتمام شارع و عقلاء به دفع مفسده بیشتر است (از جلب منفعت).

و گواه است بر این (اهمیت دفع مفسده)، حدیثی که مرسل از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده به اینک:

ص: ۳۲۲

دوری از گناهان ارزشمندتر است از بدست آوردن حسنات (از طریق مستحبات). و این سخن امام علیه السلام که می فرماید: بدست آوردن حسنات دوری کردن از گناهان است.

ج) و اینکه: رساندن حرمت (انسان را) به هدفش افضل است از رساندن وجوب (انسان را) به هدفش.

چرا که: هدف حرمت با ترک حاصل می شود چه این ترک همراه با قصد و اراده باشد، چه (همراه با) غفلت.

به خلاف انجام واجب (که علم و اراده و حرکت همه را لازم دارد).

۳- و به سبب استقراء (در امثله فقهیه) است. بنا بر اینکه: غالباً در مواردی که مصادیق واجب و حرام مشتبه است، شارع جانب حرمت را غلبه داده است و مثال زده شده در (اثبات) این مدّعی، به ایام استظهار (که زن عبادتش را ترک می کند) و حرمت استفاده از آبی که مشتبه به نجاست است (به انائین مشتبهین).

(تشریح المسائل)

* حاصل مطلب در (و لکن الانصاف: انّ ادلّه الاباحه فی محتمل الحرمة ...) چیست؟

اشاره شیخ اعظم است به مهم ترین اشکال وارده بر قول به اباحه مبنی بر اینکه:

ادلّه اباحه ظاهریه مربوط به شبهات تحریمیّه و وجوبیه است و شامل دوران بین المحذورین نمی شوند و لذا ثابت کننده اباحه ظاهریه در آن نمی باشند. و باید قائل به توقف گردید.

* دلیل جناب انصاری بر مدّعی مذکور چیست؟

این است که: ادله براءت و اباحه ظاهریه بر دو دسته اند:

۱- دسته ای از این ادله ظهور در اباحه و حلیت ظاهریه دارند مثل: کلّ شیء لک حتّی تعرف انه حرام بعینه.

۲- دسته ای هم تنها دلالت دارند بر نفی عقاب و عدم تکلیف که این دسته شامل دوران بین المحذورین نیز می شود: یعنی: در دوران بین محذورین هم نه بر فعل عقابی هست و نه بر ترک و لکن این مطلب مثبت حکم ظاهری نمی باشد. بلکه با قول به تخییر سازگار است.

* مراد شیخ از این تقسیم بندی بطور روشن چیست؟

این است که:

۱- دسته اول انصراف دارند به باب شبهات تحریمیّه: هم انصراف بدوی که منشا آن غلبه وجودی است، هم انصراف ظهوری

که منشأ آن غلبه استعمال است. چرا؟ زیرا غالباً لفظ حلیت در مقابل لفظ حرمت بکار می رود حال از آنجا که وقتی احتمال حرمت می دهیم حکم به حلیت می کنیم این انصراف خود مانع از تمسک به اطلاق است. پس: با توجه به انصراف این دسته از ادله به شبهات تحریمیه نمی توان به اطلاق آنها تمسک کرده و حکم دوران بین المحذورین را از آنها بدست آورد.

ص: ۳۲۳

۲- و دسته دوم هم که دلالتشان بر نفی عقاب و عدم عقوبت است بر هر یک از فعل و یا ترک، بر این مطلب هم دلالت دارند که نه جانب حرمت در اینجا معین است و نه جانب وجوب.

* آیا در چنین موردی حکم به اباحه می شود یا به تخییر؟

باید گفت: هر یک از این دو محتمل است لکن بر هیچ کدام دلیل بخصوصی وجود ندارد.

پس: باید قائل به توقف شویم.

* معنای توقف از نظر جناب شیخ چیست؟

این است که: واقع علی ما هو علیه فی الواقع را پذیرفته، بدان ملتزم شویم، اگرچه می توانیم علی الظاهر به هیچ حکمی ملتزم نگردیم، نه اباحه و نه به جانب حرمت و نه تخییر.

یعنی: مسئله را بلاحکم فرض کنیم.

* پس مراد از (نعم، هذا الوجوب یحتاج الی دلیل و هو مفقود؛ فاللازم هو التوقف) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه: از طرفی روایات متواتره می گوید: هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست. از طرفی ادله التزام می گوید: باید به آن حکم ملتزم بود.

پس: مسئله مورد بحث ما نیز دارای حکمی است یا اباحه و یا وجوب اخذ به احد الاحتمالین در نتیجه توقف جا ندارد. و لذا شیخ می فرماید: بله هیچ واقعه ای خالی از حکم واقعی نیست و حتما من عند الله دارای حکمی است لکن اینکه در ظاهر هم دارای حکم باشد و ما ملتزم بدان، بدون دلیل است، چنان که:

حضرات در دوران امر میان وجوب و استحباب که هر دو تعبدی باشند می گویند:

همین قدر که عمل را به قصد قربت انجام دهیم کافر است و نیازی به التزام ظاهری به وجوب و یا استحباب معین نداریم، چرا؟ زیرا که دلیل می خواهد و دلیلی وجود ندارد.

* اگر به شیخ بگویند در برخی موارد و در مقام عمل نیاز به التزام ظاهری است چه می گوید؟

می گوید: بله آنجا که عملاً نیاز به التزام حکم ظاهری باشد مثل اینکه هر یک از احتمال وجوب و حرمت تعبدی باشد، چاره ای جز اخذ به احد الاحتمالین در ظاهر نداریم.

چرا که باید اطاعت ممکن باشد و الا مخالفت قطعیه عملیه لازم آید و هو حرام لکن ما از ابتدا گفته ایم که بحث ما در توصلیات است، لذا:

۱- عدم التزام به حکمی علی الظاهر مستلزم مخالفت قطعیه عملیه نمی باشد.

۲- بر حرمت مخالفت التزامیه ظاهریه هم دلیلی وجود ندارد.

* حاصل مطلب در این دو مرحله از بحث چه شد؟

در مرحله اول بحث نتیجه گرفت قول به اباحه را.

ص: ۳۲۴

در مرحله دوم به اینجا رسید که دلیلی نداریم بر اخذ حتی احد الاحتمالین پس باید توقف کرد.

* مراد از (ثم علی تقدیر وجوب الاخذ، هل يتعين الاخذ بالحرمة، او يتخير بينه و بين الاخذ بوجوب) چیست؟

این است که: شیخ می فرماید: سلّمنا که التزام و اخذ به احد الامرین لازم است، لکن اگر از شما بپرسم که آیا معینا باید اخذ به جانب حرمت کرده به آن ملتزم شویم و یا اینکه معینا باید به جانب وجوب قائل و به آن ملتزم شویم و یا اینکه نه، ما مخیر به اختیار احد الاحتمالین هستیم؟

حال: اگر احتمال اخذ به جانب وجوب به خاطر عدم دلیل بر آن ساقط و باطل باشد چه پاسخی به دو احتمال دیگر می دهید؟

* چه پاسخی از این سؤال شیخ داده شده است؟

برخی گفته اند: يتعين الاخذ بجانب الحرمة، و در اثبات این مطلب دلایلی آورده اند

* قبل از بررسی دلائل قائلین مزبور بفرمایید در دوران بین التعمین و التخییر چه باید کرد؟

باید جانب تعیین را گرفته و معینا همان را انجام داد.

فی المثل: در کفاره ماه رمضان اگر شک کردم که معینا صیام واجب است و یا اینکه میان صیام و اطعام مخیرم؟ باید از باب اینکه اشتعال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است، صیام را اختیار کنم، چون با اختیار و عمل به جانب تعیین امثال حاصل می شود.

* باتوجه به مقدمه فوق اولین دلیل مستدل بر تعیین الاخذ بجانب الحرمة چیست؟

این است که: ما نحن فيه فردی از افراد دوران بین تعیین و تخییر است، چرا که امر دائر است میان التزام به جانب حرمت معینا و یا تخییر میان حرمت و وجوب.

حال: اگر ملتزم به حرمت شویم ادله التزام امثال می شود لکن اگر به وجوب ملتزم شویم معلوم نیست که این ادله امثال شوند.

پس: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت، یعنی به خصوص حرمت ملتزم شد.

چرا که قدر متیقن همین است، چون اگر مخیر باشیم، اخذ به جانب حرمت یک طرف قضیه است و اگر معین هم باشد باز باید اخذ به جانب حرمت نمود.

* عباره اخرای مطلب مذکور چیست؟

این است که: گروهی از اصولیین از جمله علامه در مسئله دوران بین المحذورین ملتزم به تعیین اند.

يعنى مى گویند: اولاً: يجب الالتزام بأحد الحكمين ثانياً: اين احدهما، هم بايد حرمت باشد.

يعنى: يجب الاخذ بجانب التحريم.

ص: ۳۲۵

* دوّمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین چیست؟

عمومات توقف است:

یعنی: روایات فراوانی دلالت بر توقّف دارند به این معنا که اگر به شبهه ای رسیدی اقدام نکن و امر مشتبه را ترک نما.

و این مطلب با التزام به حرمت می سازد و نه با تخییر و التزام به وجوب، چرا که در این صورت توقف وجود ندارد. پس: باید ملتزم به حرمت شد.

* سوّمین دلیل حضرات بر مدّعی فوق چیست؟

این است که: دفع المفسده اولی من جلب المصلحه:

توضیح مطلب اینکه وقتی امر دائر است:

- میان انجام عمل تا اینکه با احتمال وجوب موافقت شود، هرچند در واقع حرام باشد و سبب فروغلطیدن ما در مفسده شود.

- و میان ترک آن عمل تا که با احتمال حرمت موافقت شود، هرچند در واقع واجب باشد و در اثر این ترک منفعتی از دست ما برود. اگرچه مبتلا به مفسده و ضرری نشده باشیم.

تمام عقلاء عالم و عقل و شرع حاکم هستند به اینکه: دفع مفسده اولی از جلب منفعت است.

فی المثل:

در یک معامله تنها سود نمی برم لکن ضرر هم نمی دهم.

در معامله دیگر نه تنها سود نمی برم بلکه ضرر هم می دهم.

لذا: اگر عاقل باشم همان عدم السود را انتخاب می کنم که مستلزم عدم الضرر است.

حال در ما نحن فیه نیز این چنین است و باید جانب حرمت را گرفت تا دچار مفسده نشد.

نکته: برخی روایات از جمله آنجا که می فرماید: اجتناب السيئات اولی من اکتساب الحسنات اشاره به همین مطلب دارد.

* مراد از (لأنّ افضاء الحرمه الی مقصودها اتمّ من ...) چیست؟

چهارمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت در دوران بین المحذورین است مبنی بر اینکه:

۱- هدف اصلی از حرمت، ترک و عدم الاتیان است.

۲- هدف اصلی از وجوب، فعل و انجام عمل است.

۳- بلا شك رسیدن به هدف از جانب حرمت آسان تر از رسیدن به هدف از جانب وجوب است.

چرا؟ زیرا: ترك العمل، هم با اراده و كفّ النفس حاصل می شود، هم با غفلت و عدم التفات لکن، اتیان

ص: ۳۲۶

الفعل محتاج به التفات، اراده و انجام است، یعنی: مقدمات بیشتری می خواهد.

در نتیجه: عقل تا طریق آسان تر وجود داشته باشد سراغ راه سخت تر نمی رود.

پس: اخذ به جانب حرمت اولی و مقدم بر اخذ به جانب وجوب است.

* مراد از (و بالاستقراء؛ بناء علی انّ الغالب فی موارد اشتباه مصادیق...) چیست؟

پنجمین دلیل حضرات بر اخذ به جانب حرمت است در ما نحن فیه، مبنی بر اینکه:

پس از تفحص در موارد مختلف دوران بین المحذورین به این نتیجه رسیدیم که:

در هر کجا که دوران امر میان واجب و حرام باشد شارع مقدّس جانب تحریم را بر جانب وجوب مقدم داشته و امر نموده به اخذ به جانب حرمت.

فی المثل:

۱- نسبت به ایام استظهار اول حیض برای زنانی که مبتدئه هستند و نه ذات العادت، و نمی دانند که آیا این سه روز اول را حیض قرار دهند تا عبادت بر آنها حرام باشد یا اینکه آن را استحاضه قرار دهند تا عبادت بر آنها واجب باشد، فرموده است: در ایام استظهار، عبادت بر چنین زنی حرام است.

یعنی: در دوران میان حرمت و وجوب عبادت، جانب حرمت را غلبه داده است.

۲- و نسبت به استظهار آخر حیض نسبت به ذات العادت العدویه که هر ماه هفت روز حیض می بیند ولی در این ماه از این مقدار گذشته و به ۱۰ روز رسیده، و اکنون شک می کند که آیا این سه روز ایام حیض است یا استحاضه، در نتیجه نمی داند که آیا صوم و صلاه در این سه روز بر او واجب است یا حرام؟

می فرماید: باید عبادت را ترک کند، یعنی که جانب حرمت را غلبه داده است.

۳- و یا نسبت به دو اثناء مشتبّه که یکی قطعاً پاک است و دیگری قطعاً نجس و غیر از این دو هم آبی وجود ندارد و او شک می کند و نمی داند کدامیک معیناً پاک است، فرموده: باید از خیر هر دو بگذری و اگر می خواهی نماز بخوانی اقدام به تیمم کنی.

لذا در اینجا نیز جانب حرمت را مقدم داشته است.

* چه نتیجه ای از امثله فوق می گیرند؟

به یک نتیجه کلی می رسند و آن اینکه: همه جا در دوران بین المحذورین جانب حرمت مقدم است.

و يَضَعُ الأخير: بمنع الغلبه. و ما ذكر من الأمثله- مع عدم ثبوت الغلبه بها- خارج عن محلّ الكلام، فإنّ ترك العباده فى أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور(١). و لو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة أصله بقاء الحيض و حرمة العباده. و أمّا ترك غير ذات الوقت العباده بمجرّد الرؤيه، فهو للإطلاقات(٢) و قاعده «كلّ ما أمكن»، و إلّا فأصالة الطهاره و عدم الحيض هى المرجع.

و أمّا ترك الإناءين المشتبهين فى الطهاره، فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام، لأنّ الظاهر- كما ثبت فى محلّه(٣)- أنّ حرمة الطهاره بالماء النجس تشريعیه لا ذاتیه، و إنّما منع عن الطهاره مع الاشتباه لأجل النصّ(٤).

مع أنّها لو كانت ذاتیه، فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البدل له و هو التيمّم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء فى المشتبهين، و بالجمله: فالوضوء من جهه ثبوت البدل له لا يزاحم محرّما.

مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا- يقول بجواز المخالفه القطعيه فى الواجب لأجل تحصيل الموافقه القطعيه فى الحرام، لأنّ العلماء و العقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظًا عن الوقوع فى الحرام، فهذا المثل أجنبيّ عمّا نحن فيه قطعًا.

ترجمه:

مناقشه شيخ انصارى در ادله قائلين به جانب حرمت

اشاره

١- تضعيف مى شود استدلال اخير به سبب منع غلبه.

و امثله (سه گانه اى) كه ذكر شد، علاوه بر عدم ثبوت غلبه در آنها، خارج از محل بحث (يعنى: دوران بين المحذورين است) زیرا ترك عبادت در ايام استظهار بنا بر عقیده مشهور علماء واجب نیست (تا شما بگوئيد: تقديم جانب الحرمة، بلکه مشهور فتوا داده اند به اینکه: احتياط؛ جمع تروك حائض و افعال مستحاضه است، چرا كه ترك عبادت در ايام حيض از باب حرمت ذاتيه نیست بلکه از باب حرمت

ص: ۳۲۸

١- انظر المدارك ١: ٣٣٣، و مفتاح الكرامه ١: ٣٨١.

٢- انظر الوسائل ٢: ٥٣٧، الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٣- انظر المدارك ١: ١٠٦، و الجواهر ١: ٢٨٩.

٤- الوسائل ١: ١١٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٤.

تشریحیه است و حرمت تشریحیه نیز بستگی دارد به نیت، یعنی اگر زن بخواهد در حال حیض با قصد قربت نماز بخواند حرمت تشریحیه دارد چرا که امر ندارد، اما اگر بخواهد در حال استظهار به احتمال امر، نماز بخواند، احتیاط است).

و لذا اگر کسی قائل شود به وجوب (ترک عبادت در ایام استظهار مثل ایام حیض) شاید به خاطر رعایت اصالت بقاء حیض و حرمت عبادت باشد (در استظهار آخر الدّم که شاید حرمت را در اینجا ذاتیه بداند و لذا در ایام استظهار استصحاب می کند بقاء حرمت را که این می شود بین الحرمه و نه تقدیم جانب الحرمه).

و اما (اگر کسی) به مجرد دیدن خون (در استظهار اول الدّم قائل به وجوب) ترک عبادت در زنی شود که صاحب عادت و قتیّه نیست، به خاطر اطلاق و قاعده کلّ ما امکن حیضا فهو حیض (یعنی روی قاعده ثانویه و دلیل خارجی) است، و گرنه (اگر اصل ثانوی نبود) اصاله الطهاره و عدم حیض، محل رجوع این شخص بود (یعنی به استصحاب مراجعه کرده و نماز را بر زن حائض واجب می دانست).

- و امّا کنار گذاشتن دو ظرف مشتبه (به پاک و نجس بودن) در مقام وجوب، از قبیل دوران امر میان واجب و حرام نیست (بلکه شبهه وجوبیه است)، چرا که ظاهر امر چنانکه در فقه ثابت شده است این است که: حرمت طهارت (و وضوء گرفتن) با آب نجس، (حرمت) تشریحیه است و نه (حرمت) ذاتیه (درمان حرمت تشریحیه هم که با نحوه نیت است)، و (اگر) منع شده است از وضوء گرفتن در صورت مشتبه بودن بخاطر نصّ (و دلیل خارجی) است.

با این وجود اگر (این حرمت) ذاتیه (و این انائین دوران بین المحذورین) هم باشد، وجه و دلیل این ترک واجب که وضو است، وجود بدل برای آن است و آن (بدل هم) تیمم است، چنانکه اگر ظرف طلا، با ظرف غیر طلائی مشتبه شود، در صورتی که آب هم منحصر در این دو ظرف است (هر دو ظرف را کنار گذاشته و تیمم می کنیم).

خلاصه مطلب اینکه: وضوء از این جهت که بدل دارد با حرمت تراحم (پیدا) نمی کند.

مضافا به اینکه: قائل به تغلیب جانب حرمت (در دوران بین المحذورین هم که در این گونه جاها) نمی گوید: تحصیل مخالفت قطعیه با واجب بخاطر تحصیل موافقت قطعیه با حرام جایز است.

چرا که علما و قاطبه عقلا بر عدم جواز ترک واجب به خاطر محفوظ ماندن از دچار شدن به حرام، اتفاق دارند.

یعنی (هیچ کس نمی گوید: با واجب مخالفت کنید تا با حرمت موافقت کرده باشید).

پس این مثال از ما نحن فیه بیگانه است.

* مراد از عبارت (و يضعف الاخير، بمنع الغلبه ... الخ) چیست؟

ابطال دلیل پنجم حضرات یعنی استقراء است و لذا می فرماید: استقراء بر دو قسم است: ۱- تام؛ ۲- ناقص. آنکه ارزشمند است استقراء تام است چرا که یقین آور است و لکن این استقراء امری مشکل و بلکه محال عادی است و جز معصومین علیهم السلام کسی نمی تواند چنین ادعا داشته باشد. و آنکه ممکن و میسر است استقراء ناقص است که آنهم حد اکثر گمان آور است و گمان ذاتا حجیت ندارد مگر دلیلی بر آن باشد، دلیل قاطعی هم که وجود ندارد. پس: باید از خیر استقراء گذشت چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

* تکلیف امثله ای که حضرات در تبیین این مسئله آوردند چه می شود؟

این امثله نیز از محلّ بحث ما یعنی: دوران بین المحذورین خارج هستند.

* چرا ایام استظهار آخر نسبت به ذات العاده العدویه از محل بحث ما خارج اند؟

چون که:

اولاً: ترک عبادات در این ایام به عقیده مشهور واجب نمی باشد بلکه می گویند: چنین کسی باید احتیاط نموده و میان افعال مستحاضه یعنی گرفتن روزه ها و خواندن نمازها و تروک حائض یعنی خودداری از ورود در مسجد و خواندن سور عزائم، جمع نماید. و لذا کسی قائل به وجوب ترک نشده تا شما بگویید دوران میان حرمت است و وجوب.

ثانیاً: سلّمنا که ترک عبادات در ایام استظهار واجب باشد و انجامشان حرام، اما این مطلب بخاطر اجراء اصل موضوعی یعنی استصحاب بقاء حیض است. حال اگر چنین باشد باز مسئله از باب دوران بین محذورین نخواهد بود بلکه صرفاً حرمت است و احتمال وجوب بدون معنا است.

* چرا ایام استظهار اول نسبت به غیر ذات العاده الوقتیه از محل بحث ما خارج است؟

زیرا این مورد نیز از باب دوران بین المحذورین نمی باشد. چرا؟ زیرا این نیز به لحاظ اصل موضوعی یعنی استصحاب عدم حیض باید حکم به وجوب نماییم.

حال اگر جمعی حکم بر ترک عبادات برای او کرده اند.

۱- یا به خاطر قواعد ثانویه تعبدیه است. که همان اطلاقات روایات باشد که تعبداً حکم کرده که این خون، در ذات العاده، خون حیض است چه وقتیه باشد چه نباشد.

۲- و یا به خاطر قاعده مسلّمه: کلاً امکان کونه حیضاً فهو حیض، و لذا به صرف امکان، حکم به حیضیت می کنند. حال: ایام

استظهار داخل در این قاعده است و لذا عبادات حرام است، و الّا ما با قطع نظر از ادله مزبور براساس قواعد اولیّه حکم به وجوب عبادات می نمودیم.

ص: ۳۳۰

در نتیجه: مسئله از باب دوران بین المحذورین نیست.

* قبل از ابطال مثال سوم حضرات، چه تفاوتی میان محرّمات ذاتیه و محرّمات تشریحیه وجود دارد؟

محرّمات ذاتیه، محرّماتی هستند که مستقیماً از سوی شارع مقدّس مورد نهی واقع شده اند.

یعنی: متعلّق نهی مولوی هستند، مثل: شرب خمر، اکل میتة و ...

و محرّمات تشریحیه، محرّماتی هستند که حرمتشان به خاطر این است که از جانب شارع به آن امر نشده ایم یعنی که امر مولوی ندارند بلکه تنها احتمال می دهیم که واجب باشند.

حال: چنین اعمالی را: اگر به قصد احتیاط انجام دهم مطلوب است و حرمتی ندارند. لکن - اگر به قصد امتثال امر مولوی انجام دهم، بدعت و تشریح است، چرا که ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین است، تشریح هم به حکم ادله اربعه حرام است.

در نتیجه: حرمت این گونه اعمال از باب عدم الامر به آنهاست و نه از باب نهی از وجود آنها، که به این حرمت، حرمت تشریحی گویند. حال آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین راجع به حرمت و وجوب ذاتی است و نه تشریحی به عبارت دیگر: در ما نحن فیه ما اجمالاً می دانیم که خطابی از جانب مولی صادر شده لکن نمی دانیم که آیا مولا ما را به این عمل امر کرده و فرموده است افعال تا واجب ذاتی باشد و یا اینکه نهی کرده و فرموده لا تفعل تا حرام ذاتی باشد.

* باتوجه به مقدّماتی که گذشت چرا امثال انائین مشتهین از محل بحث ما خارج است؟

زیرا از باب دوران بین المحذورین نیست. چون: ۱- حرمت طهارت مثل وضو گرفتن و یا غسل کردن با آبی که فی الواقع نجس است و ما نیز به نجس بودن آن علم داریم، فقها یک حرمت تشریحی است.

یعنی: حرمت آن از این باب است که امر بدان نداریم نه از این باب است که نهی دارد.

حال: وقتی حکم نسبت به نجس معلوم چنین است در ما نحن فیه که نجس مشته است بدین نحو است که به هر انائی که دست بزنیم شاید همان اناء پاک باشد و لذا تحصیل طهارت با آن واجب.

پس: مشته الوجوب است و چنانچه به قصد امر انجام دهیم حرام و اگر به قصد احتمال امر و احتیاط انجام دهیم بلا اشکال و بلکه راجح است. در نتیجه: حرمت طهارت با اشتباه نجس به طاهر، تنها تعبدی و از باب نصّ خاص است و نه از باب تقدیم جانب حرمت بر جانب وجوب. چرا؟ زیرا فرض این است که:

احتمال حرمت از باب تشریح است که با قصد احتیاط مرتفع می شود.

و یضعف ما قبله: بآنکه یصلح وجهها لعدم تعیین الوجوب، لا لنفی التخییر.

و أما أولویة دفع المفسده فهی مسلّمه، لكن المصلحه الفائته بترك الواجب أيضا مفسده، و إلا لم یصلح للإلزام، إذ مجرد فوات المنفعه عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحالہ فیما قبل الفوت، لا یصلح وجهها للإلزام شیء علی المكلّف ما لم یبلغ حدّا یكون فی فواته مفسده، و إلا لكان أصغر المحرّمات أعظم من ترك أهّم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاه أكبر الكبائر(۱).

و بما ذكر یبطل قیاس ما نحن فیہ علی دوران الأمر بین فوت المنفعه الدنیویّه و ترتّب المضرّه الدنیویّه، فإنّ فوات النفع من حیث هو نفع لا یوجب ضررا.

و أما الأخبار الدالّة علی التوقف، فظاهره فی ما لا یحتمل الضرر فی تركه، كما لا یخفی.

و ظاهر كلام السید الشارح للوافیه: جریان أخبار الاحتیاط أيضا فی المقام(۲)، و هو بعید.

و اما قاعده «الاحتیاط عند الشك فی التخییر و التعیین» فغیر جار فی أمثال المقام ممّا یكون الحاکم فیہ العقل، فإنّ العقل إمّا أن یستقلّ بالتخییر و إمّا أن یستقلّ بالتعیین، فلیس فی المقام شك علی كلّ تقدیر، و إنّما الشكّ فی الأحكام التوقیفیه الّتی لا یدركها العقل.

إلّا أن یقال: إنّ احتمال أن یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمة- و لو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فیہ- كاف فی الاحتیاط و الأخذ بالحرمة.

ترجمه:

- و تضعیف می شود وجه ما قبل استقراء (یعنی: آسان تر بودن حرمت برای رسیدن به هدف) به اینکه (وجهی استحسانی است (و می تواند وجهی باشد برای جلوگیری از تعیین وجوب (که اگر کسی بگوید وجوب متعیّن است، بگوییم: حرمت راحت تر است) نه (اینکه حرمت را ثابت کند) و تخیر را نفی کند.

- و اما اولویت دفع مفسده نیز مسلّم (و عقلانی) است، لكن مصلحت فوت شونده به سبب ترك واجب نیز (چون مصلحت ملزمه است) خود مفسده است (چرا که دوران بین المحذورین یعنی: دوران بین المفسدین). و الا (اگر مصلحت ملزمه نبود) صلاحیت الزام و وجوب (عمل بر انسان را) نداشت (بلکه این مصلحت ملزمه است که عملی را واجب و یا حرام می کند). زیرا صرف فوت منفعت از شخص و یکسان بودن حال او قبل از فوت منفعت و پس از فوت آن (مادامی که نرسد به حدی که در فوتش مفسده باشد)

١- الوسائل ٣: ١٩-١٥، الباب ٦ و ٧ من أبواب أعداد الفرائض و نوافلها.

٢- شرح الوافيہ (مخطوط): ٢٩٩.

نمی تواند وجه (و دلیلی) باشد برای الزام حکمی (مثل: وجوب و حرمت) بر مکلف، و اما (اگر فوت مصلحت در واجبات مفسده نداشته باشد. ارتکاب) کوچک ترین محرمات بزرگتر از ترک مهم ترین واجبات خواهد بود (چرا که مهم ترین فرائض را ترک بکنی یک منفعتی از تو فوت شده ولی مفسده ای نداشته)، در صورتی که ترک نماز از بزرگترین گناهان قرار داده شده است. (و لذا جای این قاعده در اینجا نیست بلکه کاربردش در دار الامر بین الحرمه و الاستحباب است.)

- و با آنچه ذکر شد (یعنی: همان تحقیق) قیاس دوران بین المحذورین با دوران امر بین فوت منفعت دنیوی و ضرر دنیوی باطل می شود، چرا که از بین رفتن نفع از آن جهت که نفع است دیگر موجب ضرر نمی شود (لکن در ترک الواجب تنها فوق المنفعه بما هو منفعه نیست بلکه مفسده دارد).

- و اما اخباری که دلالت بر توقف دارد (مثل: قف عند الشبهه)، ظاهر است در آنچه احتمال ضرر در ترکش نمی رود (یعنی: مربوط به شبهه تحریمی است) چنانکه بر کسی پوشیده نیست.

- و ظاهر عبارت سید صدر، شارح وافیه (که) جریان اخبار احتیاط (مثل: احتط لدینک) در این مقام (یعنی: دوران بین المحذورین) است، (امری) بعید (و غیر معقول) است.

- و اما قاعده الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعمین (که اولین دلیل حضرات بود و گفتند: احتیاط در دوران میان تعیین و تخییر و شک در مکلف به، همان اخذ به تعیین است) در این مقام (که دوران بین المحذورین است) جاری نیست.

چرا که حاکم در دوران بین المحذورین عقل است و عقل (نیز) یا مستقل است (در حکم) به تخییر و یا مستقل است (در حکم) به تعیین پس در این مقام و بر هر فرضی (و به هر عقلی که مراجعه کنید) شکلی وجود ندارد، و البته شک مربوط به احکام توقیفیه است که عقل آنها را درک نمی کند (مثل: اطعام و صیام...).

مگر گفته شود: احتمال اینکه از جانب شارع حکمی توقیفی در ترجیح جانب حرمت وارد شود، و لو به خاطر احتمال شمول اخبار توقف نسبت به دوران بین المحذورین، در حکم به احتیاط و تعیین جانب حرمت کافی است. (البته چنین نیست و اخبار توقف مربوط به شبهه تحریمی است).

* مراد از (و یضعف ما قبله، بآنه یصلح وجها لعدم تعیین الوجوب ... الخ) چیست؟

بیان شیخ است در ابطال دلیل چهارم حضرات مبنی بر اینکه: مطلب شما می تواند دلیلی باشد بر اینکه جانب احتمال وجوب تعیین پیدا نمی کند.

لکن نمی تواند دلیلی بر ردّ تخیر و قول به تعیین جانب حرمت باشد. چرا؟

زیرا دلیل شما می گوید: انتخاب حرمت آسان تر ما را به هدف اصلی می رساند، لکن دلالتی ندارد بر اینکه ما حق نداشته باشیم جانب وجوب را بگیریم. و این تنها رجحان را می رساند و نه وجوب را.

* مقدمه بفرمایید مصلحت محتمله بر چند قسم است؟

بر دو قسم است:

۱- مصلحت محتمله ای که در جانب وجود است بدون اینکه مفسده ای در جانب ترک باشد.

مثل: باب مستحبات محتمله که: اگر عمل فی الواقع مستحب باشد دارای مصلحت است و چنانچه مباح باشد نه مصلحت دارد و نه مفسده.

۲- مصلحت محتمله ای که در جانب وجوب است لکن در جانب عدم و ترک همراه با مفسده است.

مثل: واجبات محتمله که: اگر فی الواقع واجب باشد انجامش دارای مصلحت ملزومه و ترکش دارای مفسده ملزومه و موجب عقاب است. پس: اخذ به جانب عدم و ترک، صرف عدم النفع نمی باشد.

* باتوجه به مقدمه فوق بفرمایید مراد از (و اما اولویّه دفع المفسده فهی مسلّمه لکن ...) چیست؟

ابطال دلیل سوم حضرات است مبنی بر اینکه: ما نیز قانون دفع المفسده اولی من جلب المنفعه را قبول داریم لکن در خصوص مواردی که دوران میان حرمت و استحباب باشد. که شاید حرام و مفسده دار باشد و شاید هم مستحب و دارای مصلحت. که در اینجا دفع مفسده اولی است.

لکن در ما نحن فیه که دوران میان وجوب و حرمت است، مصلحتی در کار نیست تا دفع مفسده اولی از آن باشد، بلکه دوران امر میان دو مفسده ملزومه است.

یکی اینکه اگر حرام باشد انجامش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است و اگر واجب باشد، ترکش دارای عقوبت و مفسده صددرصد است. لذا در اینجا نمی توان گفت: دفع این مفسده اولی از دفع آن یکی مفسده است. پس: الا و لابد نوبت

به تخییر می رسد و جای تعیین جانب حرام نمی باشد.

* پس مراد از (لکن المصلحه الفائته بترك الواجب ...) چیست؟

ادلّه شیخ است مبنی بر اینکه: در باب واجبات، تنها مصلحت ملزمه در انجام نیست. بلکه مفسده ملزمه نیز در ترک هست.

ص: ۳۳۴

* دلیل اول شیخ در مدّعی مزبور چیست؟

این است که:

۱- اگر ترک واجب مفسده نداشت و حرام نمی شد مستلزم این بود که آن عمل واجب نباشد. زیرا صرف فوت منفعت و یکسان ماندن حال انسان قبل الفوت و بعد الفوت سبب وجوب نمی شود. چرا؟

زیرا بسیاری از مردم می توانند بگویند: ما نه نعمتهای بهشتی را می خواهیم و نه الزام اعمال در دنیا را.

۲- از طرفی اگر تنها انجام واجبات دارای مصلحت بود بدون اینکه ترکشان دارای مفسده باشد.

مستلزم این بود که کوچک ترین امر حرام شده از بزرگترین امر واجب شده مهم تر باشد.

چرا؟ زیرا ارتکاب آن حرام کوچک سبب عقوبت و جهنم می شد و لکن ترک آن واجب بزرگ فاقد عقوبت بود و تنها عدم النفع داشت.

حال، نه شما و نه خود مستدل به چنین چیزی ملتزم نیستید و ترک نماز را از کبائر می دانید.

* پس مراد از (و بما ذکر بیطل قیاس ما نحن فیه علی دوران الامر ...) چیست؟

ابطال دلیل دیگری است از جانب حضرات مبنی بر اینکه در باب منافع و مضارّ دنیوی: اگر امر دائر شود میان دفع ضرر محتمل و جلب منفعت محتمله، عقلاً جانب دفع ضرر را مقدم می دارند.

حال: در ما نحن فیه نیز که پای مصالح و مفاسد و احکام و یا به عبارت دیگر نفع و ضرر در میان است، دفع مفسده اولی از جلب مصلحت است.

* چرا قیاس ما نحن فیه با باب ضرر و نفع دنیوی مع الفارق است؟

زیرا:

۱- در دوران امر میان ضرر و منفعت دنیوی که دفع ضرر مقدّم دانسته می شود به خاطر این است که:

در جانب منفعت تنها عدم النفع است و نه ضرر

۲- ولی در ما نحن فیه در جانب وجوب هم عدم النفع است هم مفسده و ضرر و لذا در دوران میان دو ضرر مساوی جایی برای رجحان یک طرف وجود ندارد.

پس: باید ما نحن فیه را با باب دوران بین الضررین مقایسه کرد و نه با باب دوران میان نفع و ضرر.

* مراد از عبارت (و اما الاخبار الداله على التوقف ... الخ) چیست؟

ردّ دليل دوّم حضرات يعنى اخبار توقف است مبنى بر اينكه:

اخبار مورد نظر شما به قرينه تعليلی که در ذيل بيشتتر آنها وجود دارد ظهور دارند در باب شبهات تحريميه که دوران بين حرمت و غير وجوب است و لذا شامل دوران بين محذورين نمى شود.

* تعليل مزبور چيست و چرا شامل ما نحن فيه نمى شود؟

ص: ۳۳۵

این است که: در ذیل این روایات آمده است که: فانَّ الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات و این بدین معناست که: ترک اقدام در شبهه بهتر است از افتادن در هلاکت بواسطه انجام آن.

حال: آنچه که اقدام به آن و انجامش تنها افتادن در هلاکت است شبهه تحریمیه است و نه ما نحن فیه. چرا؟

زیرا در ما نحن فیه هریک از فعل و ترک بطور مساوی می تواند سبب افتادن در هلاکت باشد.

* پس مراد از (و ظاهر کلام السید الشارح للوافیه: جریان اخبار الاحتیاط ایضا...) چیست؟

اشاره به دلیل دیگری از حضرات است در مدّعی مورد بررسی مبنی بر اینکه:

سید صدر جهت تغلیب جانب تحریم به اخبار احتیاط نیز تمسک نموده است.

* پس مراد از (و هو بعید) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه این تمسک بعید است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط مربوط به مواردی است که احتیاط و در نتیجه احراز واقع ممکن باشد و حال آنکه در دوران بین محذورین ممکن نیست، و لذا تمسک به اخبار احتیاط هم درست نیست.

* مقدّمه و بطور خلاصه بفرمایید چرا استحباب در احکام عقلیه جایز نیست؟

زیرا در هر جا که عقل حاکم باشد در حکم خود تردید ندارد، یعنی مادامی که موضوع حکم عقل محرز باشد، عقل قاطعانه حکم می کند. حال اگر موضوع حکمش از میان رفت یا برخی از قیود آن برداشته شد باز قاطعانه حکم به عدم می کند. فی المثل: وقتی حکم می کند که: راستی نافع نیکوست و راستی ضررزننده قبیح، تردیدی در این حکمش ندارد.

* پس شک در چه صورتی حاصل می شود؟

در احکامی که توقیفی هستند و عقل در درک آنها مستقل نیست، به عبارت دیگر، در احکامی که نیازمند به بیان شارع هستند ولی از جانب شارع هم علی الظاهر بیانی نرسیده است.

* باتوجه به مقدّمه فوق بفرمایید مراد از (و اما قاعده (الاحتیاط عند الشک فی التخییر و التعین فغیر جار...) چیست؟

این است که: شیخ به حضرات می فرماید: این قاعده ای که شما در دوران بین المحذورین ذکر کردید مربوط به احکام شرعیه ای است که در آن احکام تردید وجود دارد و به درد موارد مستقلّات عقلیه نمی خورد و در این دوران قابل جریان نمی باشد. چرا؟ زیرا حاکم در این دوران عقل است و عقل در حکم خود تردید ندارد. بلکه:

۱- یا مستقل به تخییر است؛ و این با این لحاظ است که در دوران بین المحذورین هر طرف را که

بگیرد، مفسده محتمله ای وجود خواهد داشت و دوران میان دو مفسده است.

۲- و یا مستقل به تعیین است؛ و این با این لحاظ است که دفع المفسده اولی از جلب منفعت است چنانکه عقل مستقل نیز این جنبه را ملاحظه و حکم به تعیین نمود و در آن تردید نکرد.

* قاعده مزبور از جانب حضرات چه بود؟

این بود که: در دوران میان تعیین و تخییر باید احتیاط نمود و معینا جانب حرمت را گرفت.

* خلاصه نظر شیخ در اینجا چیست؟

این است که: این قاعده مربوط می شود به احکام شرعیه ای که ما تردید داریم در اینکه آیا شارع معینا فرموده: اطعم و یا مخیرا فرموده: صم او اطعم.

حال در چنین مواردی است که جانب تعیین را گرفتن اولی از تخییر است.

و لذا این قاعده به درد ما نحن فیه نمی خورد که از موارد مستقلات عقلیه است.

در نتیجه: شیخ حکم به تخییر کرده و در این حکم تردیدی هم به خود راه نداده است چنانکه رأی صاحب کفایه نیز تخییر است.

* پس مراد از (الّا ان یقال: انّ احتمال ان یرد من الشارع حکم توقیفی فی ترجیح جانب الحرمه ...) چیست؟

این است که: اگر کسی بگوید: اگرچه عقل بما هو عقل در حکم خود تردید ندارد ولی احتمال دارد که از جانب شارع حکمی تعبّدی وارد شده باشد مبنی بر ترجیح جانب حرمت چه منشا این احتمال نسبت به ما نحن فیه شمول اخبار توقّف باشد و یا دلیل استقراء.

و لذا همین احتمال کافر است که عقل را در صدور حکم متوقّف کرده و او را به اخذ به جانب حرمت ملزم سازد.

پس: این قانون در دوران بین المحذورین قابل جریان است.

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

اولا: ما چنین احتمالی نمی دهیم.

ثانیا: سلّمنا که چنین احتمالی هم باشد. این احتمال مانع از اجرای حکم عقل نمی شود، چرا که تا بیان شارع محرز نشود حکم عقل به قوت خود باقی است.

متن:

ثمّ لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يستدلّ للأول: بقاعده الاحتياط، و استصحاب الحكم المختار، و استلزام العدول للمخالفة القطعيّة المانعه عن الرجوع إلى الإباحه من أوّل الأمر.

و يضعّف الأخير: بأنّ المخالفة القطعيّة في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد في رأيه، أو عدل المقلّد عن مجتهد له عذر- من موت، أو جنون، أو فسق- أو اختياراً على القول بجوازه.

و يضعّف الاستصحاب: بمعارضه استصحاب التخير الحاكم عليه.

و يضعّف قاعده الاحتياط: بما تقدّم، من أنّ حكم العقل بالتخير عقليّ لا احتمال فيه حتّى يجرى فيه الاحتياط.

و من ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخير، إذ لا إهمال في حكم العقل حتّى يشكّ في بقائه في الزمان الثاني.

فالأقوى: هو التخير الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأوّل.

ترجمه:

اگر قائل به تخير شويم اين تخير ابتدائي است و يا استمراري

سپس می فرماید: (حال که دلیلی بر اثبات جانب حرمت پیدا نکردیم)، در اینکه: اگر قائل به تخیر شویم. آیا این تخیر در ابتداء امر (و ابتدایی) است و در نتیجه عدول از (حکم) مختار برای مکلف جایز نیست و یا (این تخیر) مستمر است و در نتیجه برای (او حق) عدول از (یک حکم به حکم دیگر)، مطلق است (تا تخیر استمراری باشد) و یا (اینکه این استمرار) به شرط بناء استمرار مختار است (تا تخیر استمراری نباشد بلکه استمرار المختار باشد). وجوهی است:

مواردی که در اثبات تخیر ابتدایی به آنها تمسک شده است

۱- استدلال شده است بر مطلب اوّل (یعنی: تخیر ابتدایی):

الف: به قاعده احتیاط (یعنی: در دوران بین تعیین و التخیر، احتیاط، تعیین تخیر ابتدایی است.

ب: به استصحاب حکم مختار (یعنی: آن حکم مختار را استصحاب کن).

ج: و به استلزام عدول، به خاطر مخالفت قطعیه عملیه که (در مباحث قبل) مانع از رجوع به اباحه (شد) از اول امر.

مناقشه شیخ در این ادله

- و تضعیف می شود این کلام اخیر (که لزوم مخالفت تدریجیه است) به اینکه مخالفت قطعیه در مثل این مطلب (که روزی انگشت روی وجوب بگذاریم و روزی روی حرمت) دلیلی بر حرمتش وجود ندارد، همان طور که اگر برای مجتهد، بدا در رأیش حاصل شود و یا مقلد به خاطر عذری از جمله موت یا دیوانگی یا فاسق شدن و یا از روی اختیار از مجتهدش عدول کند.

بنا بر قول به جواز عدول از مجتهد (ما نحن فیه نیز از همین قبیل است و لذا وقتی انسان در تبدل حالاتش حجت داشته باشد اشکالی ندارد. این غیر از اباحه است).

- و تضعیف می شود استصحاب المختار به سبب معارضه با استصحاب تخییر که حاکم به آن (استصحاب المختار) است.

- و تضعیف می شود قاعده احتیاط، به سبب آنچه قبلاً گذشت که حکم عقل به تخییر عقلی است و شکی در آن پیدا نمی شود تا قاعده احتیاط در آن جاری شود.

- و از این مطالب (و پاسخ به وجوه مذکور) عدم جریان استصحاب التخییر روشن می شود (همان طور که عدم جریان استصحاب المختار و اصاله الاحتیاط روشن شد) چرا که هیچ اهمال و سستی در حکم عقل وجود ندارد (و انسان متحیر باقی نمی ماند) تا در بقاء تخییر در زمان دوم شک بشود.

از نظر شیخ قول قوی تر همان تخییر استمراری در وقایع متعدده است.

پس: قول قوی تر همان تخییر استمراری است و لکن نه بخاطر استصحاب التخییر، بلکه به دلیل حکم عقل (مستقل) در زمان دوم، همان طور حکم نمود به آن در زمان اول:

* مقدمه بفرماید منظور از تخییر ابتدایی چیست؟

این است که: مکلف، نسبت به اولین واقعه مخیر است میان اینکه جانب حرمت را بگیرد و یا وجوب را، لکن باید تا آخر عمرش به آنچه در ابتدا انتخاب کرده ملتزم و پایبند باشد.

* منظور از تخییر استمراری چیست؟

این است که: مکلف در واقعه ای که برای او رخ می دهد، مخیر است که هر طرف را که می خواهد انتخاب و بدان ملتزم شود و عمل کند.

امروز جانب حرمت را بگیرد و میت کافر را دفن نکند و فردا جانب وجوب را بگیرد و او را دفن کند.

* تخییر استمراری خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استمراری مطلقا ۲- استمراری به شرط بناگذاری.

* منظور از تخییر استمراری مطلقا چیست؟

این است که: مکلف در اولین واقعه ای که یک طرف را اختیار می کند.

۱- از اول بنا داشته باشد که تا آخر همان طرف را ادامه دهد.

۲- و یا از اول بنا داشته باشد که در وقایع بعدی نیز تخییر را ادامه دهد.

۳- و یا از اول بنایش بر بلا بنایی باشد.

* منظور از تخییر بشرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار چیست؟

این است که:

اگر از اول بنا دارد که همان طرف اختیار کرده را تا آخر ادامه دهد، سپس در وقایع بعدی هم مخیر است. و اگر از اول بنا دارد بر استمرار تخییر، تنها دفعه اول مخیر است و در دفعات بعدی مخیر نمی باشد و باید همان را که اختیار کرده دنبال کند.

* حاصل مطلب در (ثم لو قلنا بالتخییر، فهل هو ... الخ) چیست؟

تبیین نظر قائلین به تخییر است در ما نحن فیه مبنی بر اینکه:

اگر در دوران بین المحذورین التزام به یکی از دو طرف محتمل، واجب باشد. و اگر ما نیز قائل به تخییر شویم و بگوییم: مکلف در این گونه موارد باید به یکی از دو طرف ملتزم شود و در انتخاب یکی از دو طرف حرمت و یا وجوب، اختیار با خود اوست، این سؤال مطرح می شود که آیا این تخییر یک تخییر ابتدایی است و یا یک تخییر استمراری؟

یعنی:

ص: ۳۴۰

آیا مکلف در اولین واقعه میان فعل و ترک مخیر است و لکن هر طرف را که اختیارا برگزید در وقایع بعدی نیز الی الابد باید همان را اختیار کند؟

فی المثل:

اگر در اولین واقعه جانب و جوب را در دفن میت کافر برگزید برای همیشه باید در برخورد با میت کافر او را دفن کند.

و اگر جانب ترک را اختیار کرد در برخورد با میت های بعدی نیز نباید آن را دفن کند.

و یا اینکه نه تخییر استمراری است و مکلف برای همیشه و در هر واقعه ای که پیش می آید همچون واقعه اولیه میان فعل و ترک مخیر است.

یعنی: در هر واقعه ای حق عدول دارد و می تواند از آنچه در وقایع پیشین اختیار نموده برگردد و جانب دیگر را اخذ نماید؟

و اگر این تخییر استمراری باشد باز سؤال این است که آیا استمراری مطلق است و یا اینکه استمرار به شرط بناگذاری بر استمرار حکم مختار؟

* مراد از (یستدلّ للاول: بقاعده الاحتیاط، و ...) چیست؟

تبیین اول دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران امر میان تعیین و تخییر است چرا؟

زیرا: با فرض تخییر نمی دانیم که آیا فقط در واقعه اول مخیر هستیم و یا نه در وقایع بعدی هم مخیر هستیم؟

و لذا: در اینجا از باب حکم عقل به احتیاط و امثال یقینی، قدر متیقن را که تخییر ابتدایی است اختیار می کنیم.

* مراد از (و استصحاب الحکم المختار ...) چیست؟

اشاره به دومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

بار اول که مکلف یک طرف را اختیار کرد مثلا جوب را، و این جوب وظیفه او شد و باید انجام دهد اگر در بارهای بعدی شک کند که آیا همان حکم مختارش باقی است یا نه؟ استصحاب می کند بقاء آن را حکم را.

* مراد از (و استلزام العدول للمخالفة القطعیة المانعه عن الرجوع الی الاباحه ...) چیست؟

بیان سومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه: تخییر استمراری مستلزم مخالفت عملیه قطعیه تدریجیه است و مخالفت قطعیه با حاکم مولی حرام است.

پس: باید قائل شد به تخییر ابتدایی.

به عبارت دیگر: اگر مکلف مستمراً و در همه حوادث مخیر باشد، لازمه اش آنست که:

گاهی جانب وجوب را برگزیده و بدان عمل کند و گاهی جانب حرمت را انتخاب و عمل را ترک نماید آنگاه به مرور زمان مخالفت قطعیه عملیه تدریجیه پیش می آید. چرا؟

زیرا:

یا حکم واقعی وجوب بوده پس عمل اولش صحیح است و دومی باطل و یا بالعکس حکم واقعی حرمت بوده و عمل اولش باطل و دومی صحیح: یعنی وقتی واقعه بعدی ضمیمه شود یقین می کنیم که یا در واقعه قبلی مخالفت شده و یا در این واقعه بعدی.

مخالفت قطعیه با حکم مولی هم حرام است چه دفعی باشد و چه تدریجی، پس باید به همان تخییر ابتدایی قائل شد.

* حاصل مطلب در (و یضعف الاخیر: بانّ المخالفه القطعیه فی مثل ذلک لا دلیل علی حرمتها...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سومین دلیل قائلین به تخییر ابتدایی مبنی بر اینکه: مخالفت قطعیه:

۱- گاهی بدون التزام به احد الحکمین است، مثل: قول به اباحه، که اگر ما ملتزم به اباحه شویم و یک بار انجام دهیم، یک بار ترک کنیم، مستلزم مخالفت است و مخالفت جایز نیست.

۲- و گاهی همراه با التزام به احد الحکمین است که فرض در ما نحن فیه این است که: ما در هر واقعه به یک طرف ملتزم شده و با التزام آن را عمل کنیم.

این نحو از مخالفت قطعیه دلیلی بر حرمتش وجود ندارد. بلکه در شرع مقدس نیز نمونه هایی وجود دارد که چنین مخالفت‌هایی را تجویز کرده است.

* مراد از (کما لو بدا للمجتهد فی رأیه...) چیست؟

ارائه اولین نمونه است مبنی بر اینکه:

۱- فقیهی تاکنون رأیش بر وجوب فلان امر تعلق داشت و خود را ملتزم به آن می دانست.

۲- اکنون در اثر دسترسی به ادله دیگر از رأی مزبور عدول کرده، فتوا به حرمت داده و بدان ملتزم می شود. حال:

این مجتهد به مخالفت عملیه تدریجیه یقین پیدا می کند. چرا؟ زیرا:

یا آنچه را تاکنون بدان ملتزم بوده و عمل می کرده معصیت مولی بوده و یا آنچه را از حالا به بعد به آن ملتزم است و عمل می کند.

اما چون عمل او مع الالتزام بوده مانعی ندارد بلکه باید از رأیش عدول کند.

ص: ۳۴۲

* مراد از (او عدل المقلد عن مجتهدة لعذر...) چیست؟

بیان دومین نمونه در ذیل دلیل مذکور است مبنی بر اینکه:

مقلّدی تاکنون از مجتهدی تقلید می کرده که او فتوای به وجوب دفن کافر داده بود و لذا علاوه بر اینکه ملتزم بدان فتوای بود برطبق آن نیز عمل می کرد.

لکن اکنون از آن مجتهد عدول کرده و به تقلید از مجتهد دیگری پرداخته که فتوای به حرمت دفن میت کافر داده است و لذا مقلّد به این فتوای ملتزم و از حالا به بعد بدان عمل می کند.

حال: این مقلّد یقین دارد که یا فعل اولش غلط بوده و یا ترک بعدیش. لکن چون هر دو روی التزام بوده مانعی ندارد.

پس: مخالفت قطعیه همراه با التزام بلامانع است و ما نحن فیه از همین قبیل است.

* حاصل مطلب در (و یضعّف الاستصحاب: بمعارضه استصحاب التخییر الحاکم علیه) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل دوّم قائلین به تخییر ابتدایی است مبنی بر اینکه:

اولاً: استصحاب حکم مختار معارض است با استصحاب حکم به تخییر.

ثانیا: استصحاب تخییر مقدّم است بر استصحاب مختار. چرا؟

زیرا:

شک ما در وجوب بقاء بر حکم مختار مسبب است از شک ما در بقاء تخییر.

یعنی:

اگر گفتیم تخییر از میان رفت پس باید حکم مختار، بماند و اگر گفتیم تخییر باقی است، پس نوبت به وجوب بقاء بر حکم مختار نمی رسد.

و لذا: هنگام شک در بقاء تخییر، استصحاب می کنیم تخییر را، یعنی می گوئیم:

در واقعه اولی تخییر بود، در وقایع بعدی شک داریم در بقاء آن در نتیجه: استصحاب می کنیم بقاء آن را. پس: دیگر نوبت به استصحاب حکم مختار نمی رسد.

* مراد از (و یضعّف قاعده الاحتیاط: بما تقدم...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اوّل حضرات است که بیان آن گذشت و نیاز به تکرار ندارد.

* حاصل مطلب در (فالاتوی: هو التخییر الاستمراری، لا للاستصحاب ...) چیست؟

بیان دلیل قائلین به تخییر استمراری مطلقا، یعنی: الاستصحاب تخییر است.

بدین معنا که: مکلف در واقعه اوّل مخیر بود میان فعل و ترک، حال اگر در وقایع بعدی شک کند در بقاء آن تخییر، استصحاب می کند بقاء آن را چه بنایی و چه غیر بنایی.

ص: ۳۴۳

* پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که: رأی ما نیز تخییر استمراری است لکن نه براساس استصحاب تخییر بلکه به دلیل اینکه حاکم به تخییر در دوران بین المحذورین عقل است و عقل در حکم به تخییر مستقل و در حکم خود تردیدی ندارد. تا جایی برای جریان استصحاب باشد.

یعنی: از طرف همین عقلی که در واقعه اول حکم به تخییر کرد، در واقعه دوم نیز حاکم بوده و باز هم حکم به تخییر می کند، پس نیازی به استصحاب نیست.

و از طرف دیگر: مشکل مخالفت قطعیه تدریجیه را نیز با مسئله التزام برداشتیم.

* آیا در اینجا قول دیگری نیز وجود دارد که شیخ متعرض آن نشده باشد؟

بله و آن عبارتست از اینکه:

کسی که روز اول احد الحکمین را اختیار می کند. آیا بنایش بر این است که تا آخر عمر همین حکم را عمل کند و یا اینکه بنا داشته است که در هر واقعه ای که تکرار می شود حکم را عوض کند؟

اگر بنایش بر استمرار المختار بوده باشد این خود استمرار التخییر است. چرا؟

کسی که احد الحکمین را اختیار می کند و برای همیشه به آن ملتزم می شود، از اختیار خود استفاده کرده و در این اختیار از ابتدا تا انتها از تخییر استفاده کرده است.

و اگر بنایش بر استمرار التخییر بوده باشد، این خود استمرار المختار است، چرا که هر وقت که بخواهی آن طرفی را که اراده می کند اختیار می نماید. و مسئله را عوض می کند.

در نتیجه: استمرار التخییر، استمرار المختار می آورد و استمرار المختار استمرار التخییر می آورد.

* به طور کلی چه اقوالی در این مسئله بود؟

۱- تخییر ابتدایی

۲- تخییر استمراری که وجه مطلب در آن حکم عقل بود و شیخ فرمود.

۳- قول به تفصیل به این معنا که گاهی تخییر ابتدایی است و گاهی استمراری.

* پاسخ قول به تفصیل در مسئله تخییر چیست؟

این است که: وقتی عقل حکم نمود بر اینکه تخییر استمراری است و یا حکم نمود به اینکه تخییر ابتدایی است بین بناهای شما فرقی نمی گذارد.

* به نظر شما نظر شیخ در دوران بین المحذورین و فقدان نصّ چیست؟

حاصل و خلاصه نظر شیخ این است که:

اگر واقعه واحده باشد تا موجب مخالفت عملیه تدریجیه نشود. آنجا قائل به توقف است و مسئله را

ص: ۳۴۴

بلا حکم فرض می کند که در بررسی مطالب از آن سخن به میان آمد.

فی المثل در شبهات موضوعیه، اگر شما گوسفندی نذر کرده باشید و اکنون شک کنید که آیا ذبح آن بر شما واجب است یا حرام؟

به شما می گوئیم که چون واقعه واحده است می توانید توقّف کنید و مسئله را بلا حکم فرض کنید و لذا حد اکثر مطلب این است که اگر ذبح نکردید با حرمت می سازد و چنانچه ذبح نمودید با وجوب.

و امّا اگر وقایع متعدّد باشد مثل: دفع الکافر که ممکن است شما در طول عمرتان بارها به آن برخورد کنید. بهتر است احد الحکمین را اختیار کنید و همیشه روی حکم المختار باقی بمانید، چرا که در اینجا مخالفت عملیه تدریجیه لازم می آید.

خلاصه اینکه: با دقت در سخنان شیخ و از لابلای نقد و بررسیها می توان دریافت که:

هرچند شیخ فرموده: الاقوی تخییر الاستمراری و تصریح به مطلب دیگری نکرده و لکن می توان گفت که ایشان: در واقعه واحده قائل به توقّف است چرا که دلیل بر اباحه ندارد و لکن در واقعه متعدده قائل به تخییر استمراری است و نه توقّف.

* حاصل و خلاصه مطالب در مسئله اوّل به زبان ساده چیست؟

- این است که شیخ اعظم رحمه الله در دوران بین محذورین ابتدا قائل شد به اینکه:

يطرح القولان و يحکم بالاباحه الظاهرية.

در اثبات این مدّعی دلیل آورد و موانع را یکی پس از دیگری از سر راه برداشت.

- پس از آن دلیل خود را پس گرفت و گفت دلیلی که ما ارائه کردیم دلالت بر اباحه نداشته و بلکه مربوط به شبهه تحریمیه است.

اما دلیلی هم بر قول به تخییر نیافت و قائل به توقّف شد و مسأله را از نظر حکم واقعی و یا ظاهری بلا حکم فرض نمود.

- از نظر عمل نیز بالاخره یا باید فعل را اختیار کرد و یا ترک را چرا که ارتفاع نقیضین محال است.

- اما بنا بر اینکه حکم به اباحه و توقّف باطل و غیر قابل قبول باشد و لکن ما ملزم به پیدا کردن حکمی باشیم فرمود: فقد یقال بتخییر احد الحکمین.

- یعنی: برخی قائل شده اند به اینکه باید یکی از دو حکم وجوب و حرمت را اختیار نمود که آنهم عبارتست از حرمت.

- در اثبات این مطلب نیز وجوهی ذکر شده که جناب شیخ به بررسی آنها پرداخته است:

١- قاعده احتياط:

ص: ٣٤٥

گفته اند دوران بین محذورین از قبیل شک در مکلف به است و احتیاط در باب شک در مکلف به واجب است. چرا؟ زیرا: یا لزوم اخذ بالحرمة را احتمال می دهیم که می شود تعیین و یا لزوم اخذ باحدهما را احتمال می دهیم.

پس: امر دائر است بین تعیین الحرمة و بین تخییر احدهما الحکمین.

حال: احتیاط در دوران بین تعیین الحرمة و بین تخییر احد الحکمین این است که: جانب تعیین را بگیریم. مثل: آنجایی که دو مجتهد وجود دارد و ما نمی دانیم از کدام باید تقلید کنیم اعلم و یا غیر اعلم و یا اینکه مخیر هستیم از هر کدام که شد تقلید کنیم؟

در اینجا به حکم احتیاط باید اعلم را معینا تقلید کنیم.

۲- توقّف عند الشبهة:

گفته اند: شارع فرموده: قف عند الشبهة و یا الوقوف عند الشبهة خیر ...

حال: دوران بین المحذورین نیز شبهه است چرا که می گوییم: شاید واجب باشد و شاید حرام.

یعنی: از طرفی اخبار توقّف فرموده: قف عند الشبهة، از طرفی اخبار فرموده: التزم بحکم الله حال سؤال این است که، کدام یک از این دو طرف وجوب و حرمت را باید ملتزم شویم که با توقّف سازگار باشد

یقینا: حرمت را، چرا که اگر وجوب را اختیار کنیم در حقیقت عمل را انجام داده ایم و این با توقّف و حرکت نکن سازگاری ندارد.

۳- دفع المفسده اولی من جلب المنفعة:

یعنی: عقل می گوید: شما از خیر و جوبش بگذرید و خود را گرفتار مفسده نکنید.

۴- امتثال الحرمة اسهل من امتثال الوجوب.

یعنی: اگر بخواهیم اخذ به واجب بکنیم ابتدا باید علم به این مطلب پیدا کنیم که فلان عمل واجب است، بعد ملتفت به حال چنین عملی باشیم و دچار غفلت نشویم سپس اراده کنیم و بعد اقدام به عمل کنیم، تا بشود امتثال واجب.

اما: در باب حرام آنچه می خواهند ترک است و ترک هم نیازی به مئونه ندارد.

نه علم می خواهد نه التفات و نه اراده و لذا امتثال حرمت خیلی آسان تر از امتثال وجوب است.

پس: در دار الامر بین الحرمة و الوجوب، جانب حرمت را اختیار می کنیم که آسان تر است.

یعنی: با بررسی در فقه متوجه شدیم هر کجا که امر دائر است بین الوجوب و الحرمة، شارع جانب حرمت را مقدم داشته است که در اثبات این مدعی به ذکر سه مثال اقدام می کنیم:

ص: ۳۴۶

۱- مثل: زنی که ذات العادت العددیّه است و روزهای عادتش ۷ روز می باشد، لکن این بار از ۷ روز گذشته است و لذا شک می کند که این ادامه حیض است و یا اینکه استحاضه می باشد؟

- گفته اند: از این ۷ روز که بگذرد تا روز دهم ایام استظهار است، بدین معنا که باید منتظر بماند تا مشخص شود که این حیض است یا نه؟

و لذا اگر تا ده روز قطع شود می فهمد که همه ۱۰ روز حیض بوده، لکن اگر از ۱۰ روز گذشت مشخص می شود که این ما عدا العاده استحاضه بوده است.

حال: این زن نمی داند که عبادت در ایام استحاضه بر او واجب است یا حرام؟

این می شود دار الامر بین الوجوب و الحرمة.

و لذا شارع در اینجا فرموده:

تا ۱۰ روز باید عبادتش را ترک کند، لکن پس از این اگر معلوم شد که حیض بوده عبادتی برعهده او نیست و چنانچه معلوم شود که استحاضه بوده است باید نماز و یا روزه اش را قضا نماید.

در نتیجه: متوجه می شویم که شارع در اینجا جانب حرمت را مقدم داشته است:

۲- مثل: زنی که صاحب عادت وقتیّه نیست، این زن خونی را می بیند لکن نمی داند که حائض شده و یا که این خون، خون استحاضه است.

به او گفته می شود که:

اگر این رؤیت خون از سه روز گذشت معلوم می شود که حیض بوده است و چنانچه از سه روز کمتر بود معلوم می شود که استحاضه بوده است، که به این ایام استظهار گفته می شود.

حال: این زن نمی داند که عبادت بر او واجب است یا حرام؟

به او گفته می شود اگر حائض هستی حرام و الا اگر مستحاضه هستی واجب.

خوب: این دار الامر بین الوجوب و الحرمة است و شارع نیز در اینجا جانب حرمت را مقدم داشته و فرموده: باید عبادت را ترک کنی.

۳- مثل: انائین مشتبهین: دو ظرف وجود دارد و شما نمی دانی کدامیک از این دو پاک و کدام نجس است. از طرفی می خواهید برای نماز وضو بگیرید و آبی هم جز آب موجود در این دو ظرف ندارید چه باید بکنید؟

- با آب هریک که بخواهید وضو بگیرید چنانچه پاک باشد یجب و اگر نجس باشد یحرم.

- و لذا این دار الامر بین الوجوب و الحرمة است.

- شارع در اینجا فرموده: هر دو را ترک و تیمم کن، یعنی: جانب حرمت را مقدّم داشته است.

ص: ۳۴۷

و اما حاصل مطلب در سه مثال فوق این است که:

هر کجا امر دائر است بین وجوب و حرمت، شارع جانب حرمت را مقدم دانسته است.

حال: بین وجوه پنجگانه در اثبات تقدم جانب حرمت گذشت و باید دید نظر جناب شیخ اعظم در این مورد چیست.

شیخ می فرماید: هیچیک از وجوه مذکور تمام نیست و یکی پس از دیگری آن را رد می کند.

- اما استقراء:

اولاً: با پیدا کردن دو یا سه مثال در فقه، استقراء مفید علم و یا اطمینان حاصل نمی شود.

ثانیاً: هیچیک از سه مثال فوق از قبیل دوران بین المحذورین نیست، بلکه این ها یا از قبیل شبهه وجوبیه اند و یا از قبیل بین الحرمه.

- قبل از پرداختن به هر یک از این امثله باید بدانیم که:

حرمت دو جور است ۱- ذاتیه ۲- تشریحیه

حرمت ذاتیه، این است که: یک شیء متعلق نهی باشد. مثل: لا تشرب الخمر

حرمت تشریحیه، این است که: شیء امر ندارد مثل خوردن آب که از امور مباح است.

حال چیزی که امر ندارد چنانچه به قصد امر انجام شود، تشریح است و حرام.

و اما استظهار آخر دم:

که عادات ماهیانه اش ۷ روز است و لکن این بار پس از ۷ روز هنوز هم خون می بیند که گفته شد که آن سه روز اضافی (اگر از ۱۰ روز نگذرد) ایام استظهار است و باید عبادت را ترک کند.

حال باید دانست که:

حرام بودن عبادت در زن حائض، حرمت ذاتیه نیست، بلکه حرمت تشریحیه است.

چرا؟

چون مادامی که زن حائض نشده امر دارد به نماز، لکن وقتی مبتلا شد به عادت دیگر امر به نماز ندارد، خوب وقتی امر نداشت، عبادت کردن او بدون امر تشریح است و حرام.

چرا؟

چون این زن اگر بخواند نماز را بدون نیت بخواند ملعبه است، با نیت بخواند چون بدون امر است تشریح است.

بنابراین: اگر عبادت در ایام حیض حرمت تشریحیه دارد، در ایام استظهار فقط شبهه وجوبیه است و نه تحریمیه.

ص: ۳۴۸

یعنی: ۷ روز که گذشت شک می کند که آیا امر آمد تا نماز بر او واجب باشد یا نیامده و در نتیجه عبادتش حرام باشد؟ چرا؟ چون قبل از حیض امر بر نماز داشت لکن در این ۷ روز حیض دیگر امر بر نماز نداشت و لذا پس از ۷ روز این شک برای او حاصل می شود که آیا امر قبل از حیض دوباره آمده یا نه؟ خوب این می شود شبهه وجوبیه.

* و لذا از شما می پرسیم که در شبهه وجوبیه احتیاط به ترک است یا به فعل؟

گفته شد که احتیاط به فعل است. و لذا این زن باید در ایام استظهار عبادتش را انجام دهد احتیاطاً و لذا: بیشتر فقها در رساله های خود نوشته اند که:

بهرتر است چنین زنی میان افعال مستحاضه و تروک حائض جمع نماید. یعنی: احتیاطاً.

به عبارت دیگر: باید واجبات را به جای آورد و مستحبات را ترک کند: مثلاً: نماز را بخواند لکن به مسجد نرود.

بله کسانی که حرمت را ذاتیه می دانند ترک العباده فی ایام الاستظهار را واجب می دانند.

آیا این وجوب به خاطر این است که حرمت را مقدم می دارند؟

می گوییم: خیر از این باب است که این ها، حرمت را بین می دانند.

یعنی چه؟

- یعنی وقتی به ایام استظهار رسید شک می کند حرمت عبادت رفت یا نه؟ در نتیجه:

استصحاب می کند بقاء حرمت را.

- حال وقتی بقاء حرمت را استصحاب نمود، آیا بین الحرمه می شود یا دوران بین محذورین؟

قطعاً: بین الحرمه.

حاصل مطلب اینکه:

اگر ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت ذاتیه حرمت باشد، در ایام استظهار ترک عبادت از باب استصحاب الحرمه و یا بین الحرمه واجب خواهد بود.

و اگر ترک عبادت در ایام حیض از باب حرمت تشریحیه باشد، در ایام استظهار ترک عبادت واجب نیست، بلکه چون شبهه وجوبیه است می تواند از روی احتیاط عبادت را انجام دهد.

* حال از شما می پرسیم کجای این مطلب دار الامر بین المحذورین و ترجیح جانب حرمت است؟

خواهید گفت: بله:

در يك فرض شبهه وجوبه است كه اتیان از روی احتیاط جایز است.

و در يك فرض بین الحرمة است بخاطر استصحاب حرمت.

ص: ۳۴۹

- و اما مثال: استظهار اول الدم بمجرد الرؤيه.

به نظر ما اینجا نیز شبهه وجوبیه است و نه تحریمیّه. چرا؟

زیرا وقتی دمی در خود دید شک می کند که امر به عبادت از او برداشته شد، یا نه؟

ا بر اینکه: حرمت تشریحیه باشد این می شود شبهه وجوبیه

* حال از شما می پرسیم حق در شبهه وجوبیه چیست؟

خواهید گفت: اتیان به احتیاط مستحب است و عده ای هم گفته اند که بهتر است.

مضافا به اینکه: استصحاب اینجا را بین الوجوب کرده.

چرا؟ زیرا که می گوید:

عبادت قبل از دیدن خون واجب بود یا نه؟ می گوید بله واجب بود، پس حالا که شک کرده که آیا وجوب برداشته شده یا نه؟ استصحاب می کند وجوب را.

در نتیجه: اینجا بین الوجوب است و اتیان آن فاقد اشکال و بلکه لازم می باشد.

منتهی؛ این اصل ثانوی است که آمده و گفته است که: (کلّ دم امکان کونه حیضا فهو حیض).

حال: آنهایی که ترک عبادت را جایز می دانند این حکم را حمل می کنند به جواز ترک، چرا که چنین زنی محکوم به حیض است. و می تواند ترک کند.

و آنهایی که عبادت را در این حال اجازه نداده اند، این حکم را حمل می کنند به وجوب، یعنی حتما باید عبادت را ترک کند.

در هر صورت:

دیدن خون در اول حیض، از قبیل دوران بین المحذورین نیست، این از باب شبهه وجوبیه و بلکه بین الوجوب است و علی القاعده اتیانش واجب است.

البته اگر کسی بگوید اتیانش حرام است از باب قاعده ثانوی کلّ دم گفته است نه اینکه دوران بوده باشد و ترجیح جانب الحرمه.

- و اما انائین مشتبّهین: که گفته شد از هر دو بگذرد و تیمم کن.

این نیز نه شبهه تحریمی است و نه دوران بین المحذورین، بلکه شبهه وجوبیه است.

چرا؟ زیرا: وضو گرفتن با آن نجس حرمت ذاتیه ندارد و شارع از آن نهی نفرموده بلکه حرمت تشریحیه دارد. یعنی چه؟

یعنی اگر کسی با آب نجس وضو بگیرد قربه الی الله، تشریح است و حرام، چون وضو گرفتن با آب نجس امر ندارد. چه قربه الی اللهی؟

ص: ۳۵۰

بنابراین: وقتی این دو آب باهم مشتبه شده روی هر یک که انگشت بگذارید شبهه وجوبیه است.

به عبارت دیگر: وقتی می گویی: این طرف پاک است تا اینکه يجب الوضوء به یا اینکه ناپاک است تا اینکه لا يجب الوضوء به. در حقیقت دچار شبهه وجوبیه هستی.

خوب: نسبت به آن یکی ظرف هم مسئله همین طور است،

پس: هر دو می شود شبهه وجوبیه

حال از شما می پرسیم در شبهه وجوبیه، احتیاط در فعل و یا در ترک؟

خواهید گفت: در فعل است.

می گوییم: پس احتیاط در این است که: با هر دو وضو بگیرد.

حال: اگر کسانی گفته اند که: از هر دو اثناء اجتناب کن، بخاطر وجود نصّ است و نه بخاطر اینکه دوران بین المحذورین بوده و ترجیح جانب حرمت.

یعنی: اگر این دلیل خارجی نبود باز ما می گفتیم احتیاط در فعل است چون شبهه وجوبیه است حاصل بررسی امثله حضرات این است که:

اولاً: در این مثال ها دوران بین المحذورین و ترجیح جانب الحرمة وجود ندارد.

ثانیا: نباید مثال وضو را با نحن فیه مقایسه کنید. چرا که در وضوء که هر دو اثناء را کنار می گذارید بخاطر وجود بدل است چرا که تیمم بدل از وضو است.

لکن در دوران بین المحذورین مثل دفن الکافر واجب او حرام که بدل وجود ندارد تا که هر دو طرف را کنار گذاشته به بدل عمل کنیم.

- از این گذشته: در مثال انائین مشتبهین اگر هر دو را کنار می گذاریم از جهت جانب الحرمة نیست.

البته آنهایی که می گویند: جانب الحرمة را ترجیح بدهید، در جایی این حرف را می زنند که ترجیح دادن جانب الحرمة پایمال کننده واجب معلومی نباشد.

مثل: دفن کافر که یا واجب است یا حرام.

اگر در اینجا جانب حرمت را اختیار کنید واجب معلومی را پایمال نکرده اید بلکه شاید واجب احتمالی را پایمال کرده باشید.

و حال آنکه: اگر هر دو اناء را در اینجا کنار بگذارید واجب معلومی را ترک کرده اید. چرا؟

زیرا: وقتی شما هر دو ظرف را کنار می گذارید، بخاطر اینکه یکی از آن دو حرام است، در حقیقت موافقت قطعیه با حرمت و مخالفت قطعیه با واجب کرده اید. چرا؟

چون یکی از دو ظرف پاک است و دیگری نجس.

ص: ۳۵۱

- آنکه پاک است وضو با آن واجب است و آنکه نجس است وضوء با آن حرام. اگر هر دو را کنار بگذاری تا حرمت را امثال کرده باشی، موافقت قطعیه با حرمت کرده ای، لکن با وجوب مخالفت قطعیه نموده ای.

و لذا هیچ کس در چنین جایی نمی گوید: جانب حرمت رجحان دارد بر جانب وجوب پس از این شیخ اعظم می فرماید: حکم به اباحه که ناتمام بود، توقف هم که درست نیست، وجوه پنجگانه بر جانب حرمت را بررسی کردیم و هیچ یک را نپذیرفتیم و دلیلی بر تعیین جانب حرمت در دوران بین المحذورین نیافتیم.

پس چه باید کرد؟

* اگر قائل به تخییر شویم، این تخییر چه قسم تخییری است؟

حال ما قبل از پاسخ به این سؤال باید بدانیم که سه قسم تخییر متصوّر است:

۱- تخییر ابتدایی:

یعنی: شما که نمی دانی دفن الکافر واجب است یا حرام دفعه اول مخیر هستی که وجوب را اختیار کنی و یا حرمت را.

منتهی هریک را که اختیار نمودی تا آخر عمر باید به همین حکم عمل کنی و در دفعات بعد حق اختیار حکم دیگری را نداری. به چه دلیل؟

۱- به سبب قاعده احتیاط:

چرا که دوران بین المحذورین مصداقی از مصادیق دوران بین التعین المختار و التخییر است. به چه دلیل؟ به این دلیل که: به فرض تخییر نمی دانیم که آیا تنها در واقعه اول مخیر هستیم؟ و یا نه در وقایع بعدی هم مخیریم؟

۲- به سبب استصحاب المختار

یعنی: اگر مکلف روز اول یک طرف مثلا وجوب را برگزید و در روز دوم شک کرد که آیا حق دارد حکم دیروز را عوض کند یا نه؟

استصحاب می گوید: باید به همان حکمی که دیروز ملتزم شدی، امروز هم ملتزم باشی.

۳- اگر تخییر ابتدایی نباشد و ما هر روز قادر بر تغییر و عوض کردن حکم باشیم، این منجر می شود به مخالفت عملیه تدریجیه.

- مخالفت عملیه تدریجیه نیز ممنوع است.

پس: تخییر باید ابتدایی باشد.

حال: اگر از ابتدا ملتزم به احدهما الحکمین شدید و روی آن پابرجا ماندید، حد اکثر این است که:

مخالفتش، مخالفت احتمالیه است و نه قطعیه عملیه.

ص: ۳۵۲

نکته: این وجه سوم، همان وجه هفتم است که شیخ در وجوه مذکور متعرض آن نشده بود.

یعنی: با همان دلیلی که جلوی اباحه را گرفتیم، در اینجا نیز جلوی تخیر استمراری را می گیریم.

لکن شیخ می فرماید: هیچیک از این وجوه سه گانه نیز دارای ارزش نمی باشد.

چرا؟ چون همین وجه اخیر که گفتیم اگر تخیر استمراری باشد منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می شود خود فاقد اشکال است.

چرا؟ زیرا که تخیر می تواند روی التزام باشد. فی المثل:

امروز از این مجتهد تقلید می کنیم، روز دیگر از آن مجتهد، درحالی که این یکی می گوید: فلان عمل حرام است.

دیگری می گوید: خیر واجب است و این مطلب فاقد اشکال است، چرا که:

۱- امروز ملتزم می شوم به فتوای این مجتهد، فردا ملتزم می شوم به فتوای آن مجتهد و این اشکال ندارد.

۲- و یا در تعارض خبرین می توانیم یک روز ملتزم به این خبر باشیم، روز دیگر ملتزم به آن خبر.

۳- و یا در دوران بین المحذورین یک روز انگشت روی وجوب می گذاریم، روزی هم انگشت روی حرمت پس: مخالفت عملیه تدریجیه:

اگر منشأ آن اباحه باشد غلط است چون منجر به مخالفت عملیه تدریجیه می باشد و لذا نمی توانی یک روز انجام بدهی و یک روز ترک کنی. چرا که نمی توانی به چیزی ملتزم شوی.

و اگر منشأ آن التزام به احد الحکمین باشد اشکالی ندارد، چرا که استصحاب می کنیم و تا پایان عمر به آن ملتزم می مانیم.

سپس می گوید: این استصحاب المختار تعارض می کند با استصحاب التخییر، چرا که مختار آن عملی است که روز اول اختیار کردیم و حال آنکه تخیر شک و تردید است.

به عبارت دیگر:

یکی می گوید: استصحاب کن مختار را یعنی همان وجوب روز اول و یا همان حرمت روز اول را و دیگری می گوید خیر استصحاب کن تخیر را یعنی بگو من که روز اول تخیر داشتم، امروز و فردا و فرداها حالت تخیر را دارم.

- و اما وجه اول شما که گفتید: احتیاط:

گفتید: در دار الامر بین التعین و التخییر، احتیاط این است که تعین المختار را بگیرید، لکن باید بدانید که:

این مسئله یک مسئله عقلیه است و در مسئله عقلیه تردیدی پیش نمی آید، و شکی در مکلف به پیش نمی آید تا احتیاج به احتیاط باشد.

بله: اگر دوران بین التعین و التخییر در مسئله شرعیه پیش بیاید مثل: اطعام و صیام، باید گفت احتیاط جانب تعین است.

لکن اینجا حاکم عقل است که یا بطور قاطع می گوید: وظیفه تو همیشه تخییر است. یعنی: الحکم المختار و یا بطور قاطع می گوید: وظیفه تو همیشه تخییر است.

حال از اینجا که این مسئله، عقلیه است و شک در مسئله عقلیه معنا ندارد باید بدانیم که آن استصحابات المختار و آن استصحاب التخییر نیز در اینجا بی معنا است و غلط، چرا که استصحاب مربوط به شک است.

خلاصه شیخ می فرماید: من نیز قائل به تخییر استمراری هستم لکن نه بخاطر استصحاب، بلکه بخاطر حکم عقل.

یعنی: همان عقل که بار اول به شما گفت: انت مخیر، همان عقل در بار دوم و سوم و دفعات بعد هم می گویند: انت مخیر.

متن:

المسألة الثانية إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدليل إمّا حكماً، كالأمر المردّد بين الإيجاب و التهديد، أو موضوعاً، كما لو أمر بالتحرّز عن أمر مردّد بين فعل الشئ ء و تركه.

فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

ترجمه:

مسألة دوّم وقتی امر دائر است میان وجوب و حرمت بجهت اجمال نصّ

یا (این اجمال نصّ) حکمی است، مثل امر مردد میان ایجاب و تهدید و اینکه موضوعاً مجمل است مثل: آنجایی که مولی امر نماید به تحرّز از یک چیزی که (آن چیز) مردد است میان انجامش و یا ترکش، که حکم در این مسئله همان است که در مسئله قبلی بود.

ص: ۳۵۵

المسأله الثالثه لو دار الأمر بين الوجوب و التحريم من جهه تعارض الأدله فالحكم هنا: التخيير، لإطلاق أدلته (١)، و خصوص بعض منها الوارد فى خبرين أحدهما أمر و الآخر نهى (٢).

خلافًا للعلامة رحمه الله فى النهايه (٣) و شارح المختصر (٤) و الآمدى (٥)، فرجحوا ما دلّ على النهى، لما ذكرنا سابقًا، و لما هو أضعف منه.

و فى كون التخيير هنا بدويًا، أو استمراريًا مطلقًا أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدّمت، إلّا أنّه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

و يشكل: بأنّها مسوقه لبيان حكم المتخيّر فى أول الأمر، فلا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنّ ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار.

إلّا أن يدعى: أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتخيّر، و بعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمل. و سيّضح هذا فى بحث الاستصحاب، و عليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخيير فى الزمان الثانى.

ص: ٣٥٦

١- الوسائل ١٨: ٧٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٩ و ٤٠.

٢- الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٤.

٣- نهايه الوصول (مخطوط): ٤٦٠.

٤- شرح المختصر الأصول: ٤٨٩.

٥- الاحكام للآمدى ٤: ٢٥٩.

مسئله سوم اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر تعارض نصین (حکم چیست؟)

اشاره

(دلیل بر حکم به تخییر در تعارض نصین)

حکم در اینجا تخییر است به دلیل اطلاق ادله (در متعارضین (که شامل دوران بین المحذورین هم می شود)، و به دلیل خصوص برخی از اخبار که وارد شده اند (در حل مسأله) دو خبر (متعارض) که یکی از آن دو امر (می کند) و دیگری نهی.

برخلاف علامه رحمه الله در نهاییه و شارح مختصر و جناب آمدی که (در ما نحن فیه با تخییر مخالفت کرده اند).

و لذا: ترجیح داده اند که خبری را که دلالت بر نهی (و جانب حرمت) دارد و (این) به خاطر آن مطلبی است که سابقا (در نفی این مسئله) گفته ایم، و به خاطر یک وجه ششمی است که ضعیف تر از وجوه قبلی است (و آن این است که می گویند: امر قوی الدلاله است و یا نهی؟ می گویند: نهی قوی الدلاله است. چرا؟

زیرا نهی ترک طبیعت را می خواهد و ترک الطبیعه لا- تحصل الّا بترك جميع افراده و حال آنکه امر ایجاد طبیعت را می خواهد و ایجاد الطبیعه يحصل بايجاد فرد واحد.

حال: در اینکه آیا این تخییر (در اذن فتخیر)، تخییر ابتدایی است و یا استمراری مطلقا است و یا بنائش از اول امر بر استمرار بوده است، وجوه (سه گانه ای است) که گذشت، جز اینکه در اینجا گاهی به اصالة الاطلاق (که از اصول لفظیه است) تمسک می شود.

اشکال شیخ به بیان مذکور

این رأی دارای اشکال است، چرا که اخبار تخییر سوق داده شده است برای بیان حکم (آن فرد) متحیر و سرگردان در اول بار. و لذا متعرض حکم آن شخص پس از اخذ به احدهما نشده است.

بله، استصحاب التخییر در اینجا ممکن است از آن جهت که (این استصحاب التخییر) به حکم شارع ثابت شده است، مگر اینکه کسی ادعا بکند که موضوع مستصحب (یعنی: تخییر) و یا قدر متیقن از موضوع تخییر، همان (فرد) متحیر است و حال آنکه، پس از اخذ به احدهما (دیگر) متحیر نیست.

پس: بیندیش (که با این چیزها موضوع عوض نمی شود) و این مطلب در بحث استصحاب توضیح داده می شود. پس لازم این شد که (انسان) روی آن حدیثی که اختیار کرده است مستمر بماند به دلیل عدم ثبوت تخییر در زمان دوم.

* دومین مسئله از مسائل اربعه مطلب سوم یعنی دوران بین المحذورین و یا اصاله التخییر چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است لکن به دلیل اجمال نصّ.

یعنی: نصّی از جانب شارع وارد شده است لکن مجمل است و امرش دائر میان وجوب و حرمت می باشند. و لذا منشا شبهه همین اجمال نصّ است.

* اجمال نصّ از چه ناحیه ای است؟

۱- گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر حکم دارد. مثل: اعملوا ما شئتم.

که: مولی امر فرموده به چیزی، لکن من نمی دانم که آیا این امر، ایجابی بوده و دلالت دارد بر وجوب متعلّق و یا تهدیدی است و در مقام تهدید بر فعل است.

۲- و گاهی از ناحیه لفظی است که دلالت بر موضوع حکم دارد. مثل: تحرّز عن رغبه النکاح که مولی امر فرموده و لکن من نمی دانم که رغبت بعنوان موضوع حکم، به معنای میل است تا معنایش این باشد که از میل به نکاح دوری کن و یا به معنای اعراض است تا معنایش این باشد که پرهیز از ترک نکاح.

حال: اگر رغبت به معنای میل باشد دال بر حرمت نکاح است و اگر به معنای اعراض باشد دال بر وجوب نکاح است، لکن چون نصّ مجمل است امر بر ما مشتبه است.

سؤال این است که: در اینجا چه باید کرد؟

* شیخ اعظم رحمه الله چه پاسخی به این سؤال می دهد؟

می فرماید: اجمال نصّ ملحق به فقدان نصّ است، یعنی: ادله ای که در آنجا آمد در اینجا نیز هست و لذا آنچه در آنجا مختار ما بود در اینجا نیز مختار ماست.

* سومین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران میان وجوب و حرمت است به جهت تعارض نصّین، فی المثل:

دو حدیث از حضرات معصومین علیهم السّلام رسیده است که یکی دلالت دارد بر اینکه دفن میت کافر واجب است و دیگری دلالت دارد بر اینکه حرام است.

و لذا این تعارض باعث شده است که امر بر ما مشتبه شود و ندانیم که دفن میت کافر در اسلام واجب است یا حرام؟ حال

سؤال این است که در اینجا چه باید کرد؟

* مراد از (فالحکم هنا: التخییر... الخ) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه فتوای ما در تعارض نصّین، تخییر است.

ص: ۳۵۸

* مراد از (لاطلاق ادلته، و خصوص بعض منها ...) چیست؟

این است که: در باب متعارضین، اخبار فراوانی وجود دارد که معروف به اخبار علاجیه اند.

لکن این اخبار بر دو دسته اند:

۱- یک دسته به دلیل اطلاقشان شامل ما نحن فیه می شوند که تعارض به نحو امر و نهی است.

۲- و یک دسته اصلا موردشان ما نحن فیه است بدین معنا که:

از امام علیه السلام سؤال می کنند که ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله دو خبر از شما رسیده که یکی امر می کند به فلان عمل و دیگری نهی می کند از آن، تکلیف ما چیست و چه باید کرد؟

حضرت فرمان به تخییر داده است.

* پس مراد از (خلافا للعلامة رحمه الله في النهاية، و ...) چیست؟

این است که: در مقابل قول مشهور، از جمله خود شیخ، جناب علامه رحمه الله و برخی دیگر مدعی هستند که قول به تخییر مربوط به مواردی است که متعارضین، متساوین بوده و هیچ یک نسبت به دیگری رجحان نداشته باشد.

و حال آنکه در ما نحن فیه، خبری که دلالت بر نهی و حرمت دارد، مرجح داشته و معینا باید بدان ملتزم شده و عمل را ترک نماییم.

* مراد از (لما ذكرنا سابقا ...) چیست؟

اشاره به همان ادله خمس است که قائلین به تعیین حرمت در مسئله اول داشتند که در اثبات مدعی فوق نیز به این ادله تمسک شده است.

* پس مراد از (و لما اضعف منه) چیست؟

دلیل دیگری است علاوه بر ادله پنج گانه مذکور در اثبات مدعی مزبور که ضعیف تر از آن ادله است مبنی بر اینکه:

دلالت نهی قوی تر است از دلالت امر، چرا که نهی دلالت بر استمرار و تکرار دارد.

یعنی: ترک عمل در هر واقعه ای و هر زمانی.

در حالی که امر دلالت دارد بر ایجاد طبیعت آنهم برای یک بار. و لذا: هر یک از امر و نهی که دلالت اقوی باشد آن مقدم است و نهی دلالت اقوی از امر است. پس: نهی مقدم بر امر است.

* چه پاسخی به دلیل فوق داده می شود؟

گفته می شود که در این جهت هیچ فرقی میان امر و نهی وجود ندارد. چرا؟

زیرا: مدلول امر ایجاد طبیعت و مدلول نهی ترک ایجاد و اعدام آن است.

ص: ۳۵۹

* پس امر و نهی از چه جهت باهم متفاوت اند؟

از جهت لوازم عقلی. چرا؟- زیرا: عقل:

۱- در جانب ایجاد می گوید: الطبیعه توجد بوجود فرد واحد و این ربطی به مدلول مطابق امر ندارد.

۲- و در جانب اعدام می گوید: الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افراده که این مطلب هم ربطی به مدلول نهی ندارد.

حاصل مطلب اینکه: وجهی برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر نیست و حکم همان تخییر است.

* مراد از (و فی کون التخییر هنا بدویاً، او استمراریاً...) چیست؟

این است که: علی القول به تخییر باز این سؤال مطرح است که آیا این تخییر، ابتدایی است یا استمراری؟ اگر استمراری است، مطلقاً است یا بشرط البناء من اول الامر علی استمرار و بقاء بر حکم مختار؟ حال: تمام احتمالاتی که در فقدان نصّ و اجمال نصّ مطرح بود در اینجا نیز مطرح است.

جز اینکه یک امتیاز در ما نحن فیه یعنی تعارض نصین وجود دارد.

* مراد از (الّا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار) چیست؟

بیان همان امتیاز مورد نظر است مبنی بر اینکه برخی مدعی شده اند که:

تخییر در ما نحن فیه یعنی تعارض نصّین یک تخییر استمراری است و نه ابتدایی. و در اثبات این مدعی به اطلاق اخبار تخییر استدلال نموده اند به این معنا که اخبار تخییر به قول مطلق فرموده اند: در متعارضین شما مخیر هستید.

و لذا وقایع از اول تا انتها و همیشه مشمول این اطلاق هستند.

* مراد از (و یشکل: بأنّها مسوّقه لیان حکم المتخیر فی اول الامر،...) چیست؟

اشکالی است که شیخ بر این اطلاق وارد کرده است مبنی بر اینکه:

این اخبار مجمل هستند و نه مطلق، یعنی: در مقام بیان این مطلب هستند که اگر به واقعه ای مثل دفن میت برخوردید و در رابطه با آن به دو دسته از روایات متعارض برخوردید و در تشخیص وظیفه خود مردّد و متخیر شدید، تکلیف شما تخییر است.

یعنی: به هر طرف که خواستید اخذ و عمل نمایید و لکن آیا پس از اخذ به یک طرف و رفع حیرت در وقایع بعدی نیز مخیر هستید و یا می توانید معیناً به همان حکم مختار عمل کنید؟

* خود شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می دهد؟

می فرماید: این معنا که پس از اخذ به یک طرف و رفع حیثیت باز هم مکلف مخیر باشد و یا اینکه بتواند معینا همان رأی مختار را عمل کند از اخبار تخییر بدست نمی آید بلکه قدر متیقن در اخبار مزبور این است

ص: ۳۶۰

که تنها وظیفه مکلف را در بدو امر روشن می کند، و لذا قابل استدلال نیستند.

* پس مراد از (نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير؛ حيث أنه ثبت بحكم الشارع...) چیست؟

این است که: بله ممکن است کسی بگوید:

حکم واقعه اولیه را اخبار تخییر روشن می کند لکن وقتی مکلف نسبت به وقایع بعدی در بقاء تخییر شک می کند استصحاب می کند تخییر را.

حال: در اینجا دیگر شما نمی توانید اشکال کنید که در مستقلات عقلیه و مواردی که عقل حاکم است جای استصحاب نیست.

چرا؟

زیرا: بنا بر فرض در متعارضین، شارع حاکم به تخییر است و اگر ما شک کنیم در بقاء حکم شرعی جای استصحاب هست.

و گرنه مقتضای قاعده عقلی، تساقط و یا توقف بود.

بنابراین: با استصحاب تخییر و با اخبار تخییر، فتوای به تخییر استمراری می دهیم.

* پس مراد از (ألا ان يدعى: ان موضوع المستصحب او...) چیست؟

این است که: شاید به دنبال پاسخ مذکور کسی بگوید:

اینجا جای استصحاب نیست چرا که یکی از شرایط استصحاب وحدت موضوع است که در اینجا به دلیل عوض شدن موضوع وجود ندارد. چرا؟ زیرا مستصحب ما که تخییر است موضوعش:

۱- یا عنوان المتخیر است که با اخذ به یک طرف، تخیر از بین می رود و دیگر بقاء ندارد.

۲- و یا عنوان المكلف است که قدر متیقن از آن، المكلف المتخیر است که با اخذ به یک طرف، دیگری از بین می رود.

سپس: قید موضوع از بین رفته و دیگر جای استصحاب نیست.

* حاصل مطلب در (فتأمل) چیست؟

اشاره شیخ است به این مطلب که:

اولاً: موضوع مستصحب، پس از اخذ نیز باقی است، چرا که متخیر یعنی کسی که نمی داند حکم واقعی او وجوب است و یا

حرمت؟ پس از اخذ به یک طرف نیز، معینا نمی داند حکم واقعی کدام طرف است.

ثانیا: موضوع در باب استصحاب عرفا باید باقی باشد و نه با دقت فلسفی

* منظور از (فاللازم الاستمرار علی ما اختار...) چیست؟

این است که: به فرض که به دلیل عوض شدن موضوع نتوانیم حکم تخییر را در اینجا استصحاب

ص: ۳۶۱

کنیم، باز نوبت می رسد به استصحاب حکم مختار که اصل مسیبی باشد و این اصل مثبت تخییر ابتدایی است و نه استمراری.

* حاصل و خلاصه مسأله دوم به زبان ساده چیست؟

اولاً: دوران میان دو محذور بخاطر اجمال نصّ است.

ثانیاً: اجمال گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الحکم و گاهی مربوط به آن لفظی است که یدلّ علی الموضوع.

در اینجا نیز:

۱- گاهی لفظی که دلالت بر حکم دارد اجمال دارد مثل اینکه:

پدری به فرزندش بگوید: فلان کار را انجام بده، در حالی که فرزند نمی فهمد که این امر ایجابی است و یا تهدیدی؟

اگر این امر برای ایجاب و انجام باشد می شود واجب و اگر برای تهدید باشد می شود حرام و لذا صیغه افعال نزد این فرزند عند الوجوب و الحرمة مجمل شده است.

۲- و گاهی لفظی که دلالت بر موضوع دارد مجمل است، فی المثل: مولی فرموده: تحرّز رغبه النکاح خوب رغبه در اینجا به چه معناست؟ آیا به معنای اعراض است و یا به معنای تمایل است؟

باید بدانیم که:

اگر رغبه تقدیراً با حرف (عن) متعدی بشود به معنای اعراض است و چنانچه با (فی) متعدی بشود به معنای میل است.

به عبارت دیگر: رغبه فیه یعنی مایل شدن به آن و رغبه عنه: یعنی اعراض عنه حال: اگر رغبه به معنای مال باشد، حرمت را می رساند و چنانچه به معنای اعراض باشد وجوب را.

چرا؟

زیرا: وقتی مولی می گوید: تحرّز بکن از اعراض نکاح معنایش این است که: ازدواج بکن.

و اگر بفرماید تحرّز بکن از میل به نکاح معنایش این است که: ازدواج نکن.

پس: این لفظ رغبه از نظر وجوب و حرمت عند المکلف مجمل می شود.

و لذا: وقتی انسان به خاطر اجمال الخطاب مردد شد بین الوجوب و الحرمة چه باید کرد؟

می گوییم: هر پاسخی که در مسأله اول دادیم در اینجا نیز همان پاسخ را می دهیم فراجع.

* حاصل و خلاصه مسأله سوم چیست؟

اولاً: مسأله مربوط به آنجایی است که امر دائر است میان وجوب و حرمت لکن به جهت تعارض نصین

ص: ۳۶۲

فی المثل: نصی از امام علیه السلام نقل شده دالّ بر اینکه دفن الکافر واجب است و خبر دیگری از ایشان رسیده که دفن الکافر حرام. حال در اینجا چه باید کرد؟

می گوئیم: هیچیک از اقوال اباحه، توقف و تعیین الحرمه معنا ندارد.

اگر پرسید چرا؟

می گوئیم: ائمه علیهم السلام تکلیف مکلف را در این گونه موارد با دستور خود مشخص فرموده اند.

اگر پرسید چه دستوری داده اند؟

می گوئیم فرموده اند: اذن فتخیر، هر یک را که خواستی اختیار کن و عمل کن.

اگر پرسید این تخییر ابتدایی است یا نه؟ استصحاب المختار مطلقاً است و یا استمراری به شرط البناء و یا اینکه بستگی به نیت دارد؟

در پاسخ شما می گوئیم: هر سه مورد در اینجا جاری می شود و لکن یک تفاوت عمده ای که در مسأله اول و دوم با این مسئله وجود دارد این است که: تخییر در آنجا عقلی بود و در اینجا شرعی.

چرا که امام فرموده اذن فتخیر. و لذا از جهات مختلفی با تخییر عقلی تفاوت پیدا می کند. چگونه؟

بدین صورت که:

در تخییر عقلی، استصحاب معنا نداشت و حال آنکه در اینجا می توان از اطلاقات و استصحابات استفاده نمود.

حال: اگر کسی بگوید، من می خواهم بدون استفاده از اصول عملیه، از اصول لفظیه استفاده کنم چه باید بکنم؟

فی المثل:

۱- امام فرموده: اذن فتخیر و حال آنکه من نمی دانم دفعه اول مخیر هستم و یا همیشه مخیر هستم.

به او می گوئیم: اصاله الاطلاق جاری کن.

۲- مولی به عبدش گفته: اعتق رقبه، و عبد نمی داند رقبه مؤمنه مراد مولی است و یا مطلق رقبه؟

به او می گوئیم: اصاله الاطلاق جاری کن.

۳- اگر شما بگوئید من می خواهم استصحاب تخییر جاری کنم، به او می گوئیم: همان تخییری که امام دستورش را داده

جاری کن.

پس: هم می توان اصله الاطلاق را جاری نمود و هم استصحاب التخییر را.

* اگر برسید نظر شیخ راجع به بیانات فوق چیست؟

می گوئیم: شیخ نه اصله الاطلاق را در اینجا پذیرفته و نه استصحاب التخییر را.

ص: ۳۶۳

اگر برسید چرا؟ به شما می‌گوییم:

۱- اصله الاطلاق را نپذیرفت چرا که می‌گوید فرموده امام است و نه مطلق بدین معنا که دو حدیث به دست فردی رسیده بود در حالی که متخیر مانده و سرگردان شده بود که چگونه به این دو حدیث متعارض عمل کند و لذا خدمت امام رسید و امام در پاسخ به او فرمود: اذن فتخیر اما پس از اینکه او احدهما را اختیار نمود حیرت و سرگردانیش برطرف شد.

حال سؤال این است که: آیا خطاب امام که رفع سرگردانی از این شخص نمود، شامل افراد غیر سرگردان هم می‌شود؟ شیخ می‌گوید: معلوم نیست که امام همه را مورد خطاب قرار داده باشد، شاید فقط همان فرد مورد نظرشان بوده.

۲- استصحاب التخییر را نپذیرفت، چرا که می‌گوید: موضوع در اینجا عوض شده است، زیرا فرد مزبور ابتدا سرگردان بود لکن پس از اخذ به احدهما از سرگردانی خارج شد و حالتا دیگر او نیست.

حال: وقتی فرد به عنوان موضوع حالتش عوض شده چگونه می‌شود استصحاب را جاری نمود.

البته: در پایان می‌فرماید:

وظیفه این مکلف استصحاب المختار است که در تشریح المسائل آمده است.

ص: ۳۶۴

المسألة الرابعة لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع

و قد مثل بعضهم له باشتباه الحليته الواجب وطؤها- بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره- بالأجنبيه، و بالخلّ المحلوف على شربه المشته بالخمر.

و يرد على الأول: أنّ الحكم فى ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم الزوجية بينهما، و أصالة عدم وجوب الوطء.

و على الثانى: أنّ الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمة، جمعا بين أصالتي الإباحه و عدم الحلف على شربه.

و الأولى: فرض المثال فيما إذا وجب إكرام العدول و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة.

و الحكم فيه كما فى المسألة الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما فى الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه أطراح لقول الإمام عليه السلام، إذ ليس الاشتباه فى الحكم الشرعى الكلى الذى بينه الإمام عليه السلام، و ليس فيه أيضا مخالفه عمليته معلومه و لو إجمالا، مع أنّ مخالفه المعلوم إجمالا فى العمل فوق حدّ الإحصاء فى الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام فى المقامات الثلاثة، أعنى دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة، و عكسه، و دوران الأمر بينهما.

و أمّا دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام، فيعلم بملاحظه ما ذكرنا.

و ملخصه: أنّ دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك و بين الإباحه نظير المقامين الأولين، و دوران الأمر بين الاستحباب و الكراهه نظير المقام الثالث. و لا- إشكال فى أصل هذا الحكم، إلّا أنّ إجراء أدله البراءه فى صورته الشكّ فى الطلب الغير الإلزامى- فعلا أو تركا- قد يستشكل فيه، لأنّ ظاهر تلك الأدله نفي المؤاخذه و العقاب، و المفروض انتفاؤهما فى غير الواجب و الحرام، فتدبر.

مسئله چهارم دوران بین المحذورین به جهت اشتباه موضوع

اگر امر دائر شود میان وجوب و حرمت به خاطر مشتبه بودن موضوع و مثال زده اند برخی از مشهور در (تبیین) شبهه موضوعیه:

۱- زوجه ای را که آمیزش با او یا به وجوب اصلی (در هر چهار ماه) و یا به وجوب عرضی بخاطر قسم و یا نذر به زنی که اجنبیه و نامحرم است.

(و لکن بر فرد مشتبه است که آیا این زن حلیله اوست تا مباشرت با او واجب باشد یا نه؟)

۲- و به سرکه ای که بر شرب آن قسم خورده شده و (اکنون) مشتبه به خمر است.

ایراد و اشکال شیخ به امثله مشهور

و ایراد وارد می شود:

۱- بر مثال اول: به اینکه: حکم در اینجا به دلیل اصل عدم علقه زوجیت بین این دو نفر تحریم آمیزش و مباشرت است.

۲- و بر مثال دوم به اینکه: حاکم در اینجا عدم وجوب شرب و عدم حرمت آن است، به خاطر جمع دو اصل اصاله الاباحه و عدم تعلق سوگند به شرب خمر (یعنی الاصل عدم تعلق الحلف بشرب الخمر که با این اصل، احتمال وجوب برداشته می شود و با اصاله الاباحه، احتمال حرمت شرب از ناحیه خمریت آن مرتفع می شود).

و سزاوارتر فرض این مثال است در جائی که اکرام علمای عادل واجب و اکرام دانشمندان فاسق حرام است، و حال آنکه حال زید از جهت فسق و عدالت (بر مکلف) مشتبه است و حکم در این مسئله، همانند حکم در مسئله اول است، که اخذ به یک طرف (بر ما) واجب نیست.

بلکه در اینجا اولی است (که یا ملتزم به اباحه شویم و یا به توقف) چرا که در ما نحن فیه طرح قول امام هم وجود ندارد، چرا که شک و تردیدی در حکم کلی شرعی که امام علیه السلام آن را بیان فرموده وجود ندارد.

و همچنین مخالفت عملیه با معلوم بالاجمال نیز (در اینجا) پیش نمی آید در صورتی که مخالفت با معلوم بالاجمال در عمل و در باب شبهات موضوعیه فراوان و غیر قابل شمارش است.

این بود تمام کلام در مطالب سه گانه یعنی: دوران الامر میان وجوب و غیر حرمت و عکس آن و دوران امر میان وجوب و حرمت.

و امّا دوران امر میان غیر وجوب و غیر حرمت از سایر احکام (یعنی: کراهت و اباحه) با ملاحظه و دقت در آنچه گفته شد، معلوم می شود.

و خلاصه (حکم) آن این است که:

۱- دوران الامر میان طلب فعل (استحباب) و بین الاباحه مثل دوران میان وجوب و غیر حرمت است.

۲- دوران الامر میان استحباب و کراهت مثل دوران میان وجوب و حرمت است.

و اشکالی در اصل این حکم وجود ندارد (یعنی: همان طور که اصله البراءه در آن موارد نسبت به وجوب یا حرمت جاری می شد، در این موارد هم نسبت به استحباب و کراهت جاری می شود).

جز اینکه: اجزاء ادله براءت در صورت شک در طلب غیر الزامی مبتلا به اشکال است چرا که ادله براءت برای نفی مؤاخذة و عقاب جاری می شوند. درحالی که فرض بر این است که: اصلا مؤاخذة و عقاب در غیر واجب و حرام منتفی است.

پس: اندیشه کن.

ص: ۳۶۷

* چهارمین مسئله از مسائل اربعه دوران بین المحذورین چیست؟

دوران امر میان وجوب و حرمت است و منشا این دوران هم امور خارجیه است و نه خطاب شارع.

* مراد از (و قد مثل بعضهم له باشتباه الحلیه الواجب وطؤها...) چیست؟

ذکر مثالی است از مشهور در تبیین شبهه موضوعیه مبنی بر اینکه:

مردی یا به وجوب اصلی که هر چهار ماه یک بار حق همسر است و یا به وجوب عرضی که قسم خورده و یا نذر کرده با زوجه اش جماع کند، حال این مطلب بر او واجب شده است، و لکن با زنی برخورد می کند که شک دارد آیا حلیله اوست تا مجامعت با او واجب باشد؟ و یا اجنبیه است تا مجامعت با او حرام باشد؟

این دوران میان وجوب و حرمت است و شبهه هم موضوعیه می باشد.

* مراد از (و یرد علی الاوّل: انّ الحکم فی ذلک هو تحریم الوطء لاصاله عدم الزوجیه...) چیست؟

این است که: مثال مذکور باطل است. چرا؟

زیرا با وجود اصلی موضوعی حاکم در اینجا نوبت به اصول حکمیّه نمی رسد.

* اصل موضوعی حاکم در اینجا چیست؟

اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن است.

به عبارت دیگر:

۱- اصل عدم علقه زوجیت میان این مرد و آن زن در اینجا حاکم است.

۲- شک در وجوب یا حرمت وطی نیز مسبب از شک در وجود و عدم این علقه زوجیت است.

پس: بلا تردید جماع با این زن حرام است.

* مراد از (و علی الثانی: انّ الحکم عدم وجوب الشرب و عدم حرمته...) چیست؟

دلیل بر ردّ دومین مثال مشهور در تبیین شبهه موضوعیه است مبنی بر اینکه:

۱- می دانیم که شرب خمر در اسلام حرام است.

۲- گاهی شرب سرکه بواسطه نذر و قسم و یا ... واجب می شود.

حال:

۱- کسی قسم خورده که سرکه بنوشد.

۲- در خارج به مایعی برمی خورد لکن تردید می کند که آیا این مایع سرکه است تا شرب آن بر او واجب باشد و یا خمر است تا که شربش حرام باشد، می ماند که چه کند؟

این دوران میان وجوب و حرمت بوده و شبهه موضوعیه نام دارد.

ص: ۳۶۸

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و 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

