



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 و روش پر روش و پامش

جلد ہشتم

احتیاط

استان سنیٹ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

نویسنده:

جمشید سمیعی

ناشر چاپی:

خاتم الانبیاء

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|-----|---|
| ۵ | فهرست |
| ۱۰ | متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۸ |
| ۱۰ | مشخصات کتاب |
| ۱۲ | اشاره |
| ۱۶ | [۳-] اصل احتیاط |
| ۱۶ | اشاره |
| ۱۶ | مطلب اول: در دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر |
| ۱۶ | مسأله اول: شبهه موضوعیه |
| ۱۸ | تشریح المسائل |
| ۱۸ | اشاره |
| ۲۳ | مقام اول در شبهه محصوره |
| ۲۳ | اشاره |
| ۲۳ | [مقام اول] مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی جایز نیست |
| ۲۶ | تشریح المسائل |
| ۴۳ | تشریح المسائل |
| ۵۱ | تشریح المسائل |
| ۵۷ | تشریح المسائل |
| ۶۸ | تشریح المسائل |
| ۸۱ | تشریح المسائل |
| ۹۴ | تشریح المسائل |
| ۹۷ | عدم تفاوت میان عنوان واحد و عنوان مردّد |
| ۹۸ | تشریح المسائل |
| ۱۰۵ | تلخیص المطالب به روش گفتگو |
| ۱۳۴ | اما مقام دوم: آیا اجتناب از تمام شبهات واجب است؟ |

| | |
|-----|---|
| ۱۳۶ | تشریح المسائل |
| ۱۴۷ | توهم جریان اصله الحلّ در هریک از مشتبهین و تخییر میان آن دو |
| ۱۴۷ | پاسخ شیخ اعظم به اشکال فوق |
| ۱۴۷ | حکم در تعارض اصلین تساقط است و نه تخییر |
| ۱۴۸ | تشریح المسائل |
| ۱۵۷ | تشریح المسائل |
| ۱۶۶ | تشریح المسائل |
| ۱۷۱ | تقریر وجه و دلیل سوم حضرات توسط شیخ |
| ۱۷۲ | تشریح المسائل |
| ۱۷۷ | بررسی و نقد سخن میرزای قمی توسط شیخ اعظم |
| ۱۷۹ | تشریح المسائل |
| ۱۸۴ | روایاتی که دلالت دارند بر ارتکاب شبهه محصوره |
| ۱۸۶ | تشریح المسائل |
| ۱۹۴ | اخبار وارد شده در حلال بودن شیئی که حرمتش معلوم نیست، بطور کلی بر سه صنف اند: |
| ۱۹۴ | ۱- اخباری که دلالت بر حلیّت شیء مجهول الحرمه دارند |
| ۱۹۵ | ۲- اخباری که دلالت بر ارتکاب دو طرف شبهه دارند |
| ۱۹۶ | تشریح المسائل |
| ۲۰۱ | ۳- اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از ظلمه دارند |
| ۲۰۳ | تشریح المسائل |
| ۲۰۹ | تشریح المسائل |
| ۲۱۶ | اجتناب از اطراف شبهه محصوره امری قطعی است. |
| ۲۱۸ | تشریح المسائل |
| ۲۲۱ | تشریح المسائل |
| ۲۲۷ | تلخیص المسائل |
| ۲۵۳ | [تنبیه اول: عدم تفاوت اندراج مشتبهین در تحت حقیقت واحد و یا غیر واحد] |
| ۲۵۳ | اشاره |

- ۲۵۵ تشریح المسائل
- ۲۶۴ تشریح المسائل
- ۲۷۶ تشریح المسائل
- ۲۸۲ تلخیص تنبیه اول
- ۲۸۹ تنبیه دوم [معنی وجوب اجتناب از هر دو مشتبه چیست؟]
- ۲۹۰ تشریح المسائل
- ۲۹۰ اشاره
- ۲۹۵ در ارشادی بودن حکم به وجوب احتیاط فرقی میان عقل و شرع نیست
- ۲۹۷ تشریح المسائل
- ۳۰۷ تشریح المسائل
- ۳۱۷ تلخیص تنبیه دوم
- ۳۲۴ [تنبیه سوم:] وجوب اجتناب از مشتبهین در صورت تنجز تکلیف است در هر فرضی
- ۳۲۶ تشریح المسائل
- ۳۲۶ اشاره
- ۳۳۱ اختصاص نواهی به کسی که مبتلا به واقعه منهی ای شده است
- ۳۳۳ تشریح المسائل
- ۳۴۳ دفع بیانات صاحب مدارک در آنچه گذشت به واسطه مطالب ما در تنبیه سوم
- ۳۴۵ تشریح المسائل
- ۳۵۱ عدم تقیید ملاک صحت تکلیف و حسن آن به صورت ابتلا
- ۳۵۴ تشریح المسائل
- ۳۷۰ تلخیص تنبیه سوم
- ۳۸۳ تنبیه چهارم: در وجوب اجتناب از مشتبهین و عدم وجوب سایر آثار شرعیّه
- ۳۸۳ اشاره
- ۳۸۴ آیا ملاقی با احد المشتبهین نجس است؟
- ۳۸۶ تشریح المسائل
- ۴۰۲ [اقوی] عدم حکم به تنجس ملاقی

- ۴۰۴ پاسخ به یک اشکال مقدر
- ۴۰۵ تشریح المسائل
- ۴۱۶ [شبهه محصوره]
- ۴۱۹ در تعارض اصلین متحدین به اصول دیگر مراجعه می شود
- ۴۲۱ تشریح المسائل
- ۴۵۰ تلخیص المسائل
- ۴۶۷ تنبیه پنجم: جواز ارتکاب برخی از احتمالات در حال اضطرار
- ۴۶۸ تشریح المسائل
- ۴۷۷ تشریح المسائل
- ۴۷۷ اشاره
- ۴۸۶ اعتراض شیخ به انسدادیون در رابطه با علم اجمالی کبیر
- ۴۸۷ تشریح المسائل
- ۵۰۴ تلخیص المسائل
- ۵۱۰ تنبیه ششم: عدم تفاوت میان اطراف موجود و اطراف موجود تدریجی
- ۵۱۲ تشریح المسائل
- ۵۱۲ اشاره
- ۵۲۱ جواز مخالفت قطعیه در شبهات تدریجیه
- ۵۲۳ تشریح المسائل
- ۵۳۸ تلخیص المسائل
- ۵۴۲ تنبیه هفتم: منشأ علم اجمالی در شبهه محصوره
- ۵۴۳ تشریح المسائل
- ۵۵۲ تشریح المسائل
- ۵۶۰ تنبیه هشتم: اجتناب از اطراف شبهه چه محکوم به حلیت باشد و یا حرمت
- ۵۶۲ تشریح المسائل
- ۵۷۱ تنبیه نهم حکم (شیء) مشتبه به یکی از مشتبهین، حکم مشتبهین است
- ۵۷۱ تشریح المسائل

| | |
|-----|---|
| ۵۷۴ | مقام دوّم: در شبهه غیر محصوره |
| ۵۷۷ | تشریح المسائل |
| ۵۹۶ | تشریح المسائل |
| ۶۰۸ | تشریح المسائل |
| ۶۱۹ | تشریح المسائل |
| ۶۲۵ | تشریح المسائل |
| ۶۲۷ | تلخیص المسائل |
| ۶۲۷ | اشاره |
| ۶۴۶ | [تنبيهات شبهه غیر محصوره] تنبيه اول |
| ۶۴۸ | تشریح المسائل |
| ۶۵۷ | تنبيه دوم: ضابطه محصور و غیر محصور بودن شبهه |
| ۶۶۰ | تشریح المسائل |
| ۶۷۳ | تشریح المسائل |
| ۶۷۷ | تشریح المسائل |
| ۶۸۵ | تشریح المسائل |
| ۶۹۰ | تنبيه چهارم: در اقسام شك در حرام در صورت علم به حرمت آن |
| ۶۹۱ | تشریح المسائل |
| ۷۰۳ | تلخیص المسائل: تنبيهات شبهه غیر محصوره |
| ۷۱۴ | فهرست مطالب |
| ۷۲۵ | درباره مرکز |

مشخصات کتاب

سرشناسه: سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قرارداد: 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 الثانی. - 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

متن:

۳- اصاله الاحتیاط الموضع الثانی فی الشک فی المکلف به مع العلم بنوع التکلیف بأن یعلم الحرمة أو الوجوب و یشتبہ الحرام أو الواجب. و مطالبه - أيضا - ثلاثة:

المطلب الأول: فی دوران الأمر بین الحرام و غیر الواجب و مسائله أربع:

ترجمه:

[۳-] اصل احتیاط

اشاره

موضع دوم: در (رابطه با) شک در مکلف به است با وجود علم (مکلف) به نوع تکلیف به اینکه حرمت یا وجوب معلوم است ولی حرام یا واجب مشتبه است و مطالب آن نیز سه قسم است:

مطلب اول: در دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر

(مثل استحباب، اباحه، ...) است (یعنی شبهه تحریمیّه).

متن: الأولى (الشبهه الموضوعیه) لو علم التحريم و شك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي و إنما قدمنا الشبهه الموضوعیه هنا، لاشتهار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهه الحكمیه، ثم الحرام المشتبه بغيره إما مشتبه في أمور محصوره، كما لو دار بين أمرين أو أمور محصوره، و یسمى بالشبهه المحصوره، و إما مشتبه في أمور غیر محصوره.

ترجمه:

مسأله اول: شبهه موضوعیه

اگر (که) حرمت معلوم باشد ولی در حرام (یعنی مکلف به) شک شود (البته) از جهت مشتبه شدن موضوع خارجی. البته: شبهه موضوعیه را در اینجا مقدم (بر شبهه حکمیّه) قرار دادیم به دلیل مشهور بودن عنوان شبهه موضوعیه در سخن علما، به خلاف عنوان شبهه حکمیّه.

سپس: این حرام مشتبه به غیر خودش:

یا مشتبه است در امور محصوره، چنانکه امر دایر است میان دو امر یا چند امر محصور، در حالی که نامیده می شود به شبهه محصوره.

یا مشتبه است در امور غیر محصوره.

تاکنون بحث پیرامون چه اصولی بود؟

پیرامون دو اصل براءت و تخییر بود.

مجرای دو اصل مزبور چه بود؟

شک در اصل تکلیف بود.

مباحث این فصل مربوط به چه اصلی است؟

مربوط به سومین اصل از اصول عملیه یعنی اصاله الاشتغال و الاحتیاط است.

مجرای اصل اصاله الاحتیاط چیست؟

شک در مکلف به است، پس از اینکه فی الجمله علم به تکلیف موجود است یعنی: وجوب و یا حرمت آن معلوم است، لکن واجب یا حرام مشتبه است. به عبارت دیگر:

۱- اجمالا می دانیم که از ناحیه شرع مقدّس وجوبی صادر شده و نوع تکلیف مشخص شده است، لکن نمی دانیم که آیا این وجوب فی المثل: به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه.

۲- و یا اجمالا می دانیم که از ناحیه شرع مقدّس حرمتی صادر شده، لکن متعلّق این حرمت برای ما معلوم و مشخص نیست.

اجرای اصل احتیاط مشروط بر چه امری است؟

مشروط به این است که: احتیاط کردن یعنی اتیان به جمیع اطراف و یا ترک همه اطراف شبهه، میسور و ممکن باشد.

چه مطالبی در رابطه با موارد علم اجمالی به نوع تکلیف و شک در مکلف به وجود دارد؟

سه مطلب عمده مورد بحث است که هر مطلب هم خود دارای چهار مسئله است.

مطلب اوّل از مطالب سه گانه چیست؟

شبهات تحریمیّه، یعنی دوران امر میان حرمت و غیر وجوب از احکام دیگر است.

مطلب دوّم از مطالب سه گانه چیست؟

شبهات وجوبیه یعنی دوران میان وجوب و غیر حرمت از احکام دیگر است.

مطلب سوم چیست؟

دوران بین المحذورین، یعنی بین الواجب و الحرام است.

مسائل چهارگانه هر یک از مطالب فوق الذکر چیست؟

فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیه است

ص: ۶

مطلب اوّل از مطالب سه گانه چیست؟

مبحث علم اجمالی است که پیرامون شبهات تحریمیّه بحث می کند، یعنی که شما علم اجمالی به اصل حرمت دارید و لکن مکلف به برایتان مشکوک است که این مطلب خود دارای چهار مسئله است.

نخستین مسئله از مسائل مطلب اوّل چیست؟

شبهه موضوعیه است؟

چرا در باب علم اجمالی برعکس باب شک در اصل تکلیف، شبهات موضوعیه را مقدم آورده؟

این است که:

۱- در این باب، شبهات موضوعیه در کلام علما مشهورترند. ۲- نوع شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز از قبیل شبهات موضوعیه اند، ۳- منشا شبهه امور خارجی است. پس درجه اهمیتشان بیشتر است.

قبل از پرداختن به اصل بحث بفرمائید علم به اصل تکلیف بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- یا وجوبی متیقّن است بدین معنا که اصل تکلیف، مقطوع به است و لکن واجب و مکلف به، مردّد است بین یکی از دو و یا چند امر.

به عبارت دیگر: مکلف به امرش دائر است میان این و آن، فی المثل: نمی دانیم آیا ظهر واجب است یا جمعه؟ و آیا قصر واجب است یا اتمام؟ به عبارت دیگر اصل تکلیف و یا اصل الوجوب مسلم است و لکن واجب و مکلف به مشکوک و مردّد است.

۲- و یا حرمتی متیقّن است و لکن حرام یا مکلف به مردّد است میان این و آن، فی المثل: نمی دانم که آیا اجتناب از این مایع واجب است یا از آن مایع.

به عبارت دیگر:

آیا ارتکاب و شرب این مایع حرام است و متعلّق تکلیف می باشد و یا ارتکاب مایع دیگر؟

۳- و یا اینکه وجوبی یا حرمتی مقطوع و مسلم است، منتهی اگر وجوب باشد به یک فعل تعلق گرفته و اگر حرمت باشد به فعل دیگر تعلق گرفته.

خلاصه اینکه: علم اجمالی داریم که یا این شیء واجب است و یا آن شیء حرام است مثل دوران بین المحذورین.

چه تفاوتی در این گونه علم اجمالی با دوران بین المحذورین وجود دارد؟

در اینجا متعلق حکم دو شیء است و حال آنکه در آنجا وجوب و حرمت به شیء واحد تعلق گرفته بود.

ص: ۷

متن: أما (المقام الأول) في الشبهه المحصوره بالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور و طرح العلم الإجمالي و عدمه، و بعبارة أخرى:

حرمه المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم و عدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكل و عدمه، و بعبارة أخرى: وجوب الموافقه القطعيه للتكليف المعلوم و عدمه.

اما المقام الأول:

فالحق فيه: عدم الجواز و حرمه المخالفه القطعيه، و حكي عن ظاهر بعض جوازها.

لنا على ذلك: وجود المقتضى للحرمه و عدم المانع عنها.

أمّا ثبوت المقتضى: فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا.

مع أنه لو اختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلا خرج الفرد المعلوم إجمالا عن كونه حراما واقعيًا و كان حلالا واقعيًا، و لا أظنّ أحدا يلتزم بذلك، حتّى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمر المعلوم، فإنّ الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالا.

و أمّا عدم المانع: فلاّنّ العقل لا يمنع من التكليف - عموما أو خصوصا - بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، و العقاب على مخالفه هذا التكليف.

و أمّا الشّرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السّلام: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»، و «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» و غير ذلك، بناء على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على حليته المشتبه مع عدم العلم الإجمالي و إن كان محرّما في علم الله سبحانه، كذلك دلّت على حليته المشتبه مع العلم الإجمالي.

و يؤيّده: إطلاق الأمثله المذكوره في بعض هذه الروايات، مثل الثوب المحتمل للسّرقه و المملوك المحتمل للحريه و المرأه المحتمل للرضيعه، فإنّ إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهه غير محصوره.

و لكن هذه الأخبار و أمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حليته كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمه ذلك المعلوم إجمالا، لأنّه أيضا شىء علم حرّمته.

مقام اول در شبهه محصوره

اشاره

پس سخن در شبهه محصوره در دو مقام واقع می شود:

۱- یکی از این دو مقام جواز ارتکاب هر دو امر (و یا هر دو ظرف) و یا چند امر (یعنی: سه و یا بیشتر از اناء)، و نادیده گرفتن علم اجمالی و عدم (جواز) مخالفت قطعیه است، و به عبارت دیگر: سخن پیرامون حرمت و عدم حرمت مخالفت قطعیه با تکلیف معلوم است.

۲- دوم: پیرامون وجوب و عدم وجوب اجتناب از کل (یعنی: هر دو اناء) است و به عبارت دیگر: پیرامون وجوب و یا عدم وجوب موافقت قطعیه با تکلیف معلوم است.

[مقام اول] مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی جایز نیست

امّا مقام اول: حق در مقام اول: حرمت مخالفت قطعیه (با موارد علم اجمالی) و عدم جواز (ارتکاب اطراف شبهه) است، در حالی که از ظاهر عبارت برخی (مثل: اشعری) جواز و عدم حرمت این مخالفت نقل شده (و علم اجمالی کالعدم است).

دلیل ما بر این عدم جواز (در ارتکاب و خوردن انائین مشتبهین)، وجود مقتضی برای حرمت و نبود مانع از این عدم الجواز است.

امّا ثبوت مقتضی:

به دلیل عمومیت داشتن دلیل حرمت آن خمر مشتبه است. زیرا: این سخن شارع که فرمود: (اجتنب عن الخمر)، شامل خمر موجود و معلوم و مشتبه میان دو ظرف و یا بیشتر از دو ظرف هم می شود، و دلیلی برای تخصیص و انحصار آن به خمر معلوم تفصیلی وجود ندارد.

در صورتی که: اگر این دلیل اختصاص داشت به معلوم تفصیلی، این فرد (خمر) که اجمالاً معلوم است، از اینکه حرام واقعی باشد خارج و حلال واقعی می گردد.

و من گمان نمی کنم که احدی به این مطلب ملتزم بشود، حتی کسی که قائل است به اینکه الفاظ، اسامی امور و معانی معلومه اند، زیرا ظاهر این است که: اراده ایشان اعم است از معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل.

و اما عدم المانع:

۱- به خاطر این است که: عقل ممانعت نمی کند از تکلیف، چه (به واسطه خطاب) عمومی (مثل

ص: ۹

الوقوف عند الشبهات ...) و چه (خطاب) خصوصی (مثل: اجتنب عن الخمر) به سبب اجتناب از خمر مردّد میان دو ظرف و یا ظروفی.

و از عقاب، به خاطر مخالفت این تکلیف مردّد.

(پس: عقل با اینکه مخالفت قطعی با علم اجمالی در اینجا حرام است مخالفتی ندارد).

۲- به خاطر اینکه وارد نشده است در شریعت، چیزی که صلاحیت برای منع از حرمت مخالفت قطعی (با علم اجمالی) را داشته باشد، جز آنچه وارد شده است از قول ائمه علیهم السّلام که:

۱- کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه.

۲- کلّ شیء فی حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام منه بعینه، و غیر ذلک.

بنابراین فرض که این اخبار؛

همان طور که دلالت دارند بر حلیت مشته (فی المثل: شرب توتون) با نبود علم اجمالی، اگرچه در علم خداوند هم حرام باشند، همین طور هم دلالت می کنند به حلیت مشته با وجود علم اجمالی، (چرا که در این احادیث تنها به علم اکتفا نشده، بلکه بعینه دارد).

مؤیّدی بر مدّعی فوق و تأیید می کند این مطلب را، اطلاق امثله مذکوره در برخی از این روایات (که خود امام علیه السّلام مثال زده، چه با علم اجمالی باشد، چه با شک بدوی و بدون علم اجمالی)، مثل: لباسی (که می خواهید بخرید) و احتمال دارد که سرقتی باشد و یا مملوکی که احتمال دارد آزاد باشد و زنی که احتمال دارد رضاعی باشد.

پس: اطلاق این مثال ها شامل اشتباه بدوی و اشتباه با علم اجمالی می شود، بلکه اکثرا (در هنگام مراجعه به بازار) علم اجمالی (به حرمت برخی اجناس) ثابت است لکن این شبهه غیر محصوره است.

عدم صلاحیت اخبار الحّلّ برای منع از حرمت سپس شیخ می فرماید: اما این اخبار و امثال آنها صلاحیت برای منع از (حرمت مخالفت قطعی با موارد علم اجمالی) را ندارند.

زیرا: این روایات همان طور که (منطوقاً) دلالت دارند بر حلیت هر یک از دو امر مشته، همین طور هم (مفهوماً) دلالت دارند بر حرمت آن چیزی که اجمالاً معلوم است. زیرا آن نیز چیزی است که حرمتش معلوم است.

نخستین مطلب از مطالب سه گانه مبحث علم اجمالی پیرامون چه امری است؟

پیرامون شبهات تحریمیّه است.

یعنی چه؟

یعنی: به اصل حرمت علم اجمالی دارم لکن مکلف به، برای من مشکوک است که گفته شد این مطلب خود دارای چهار مسئله است.

نخستین مسئله از مسائل چهارگانه مطلب چیست؟

شبهه موضوعیّه است.

شبهه موضوعیّه چیست؟

این است که: بنده یقین به اصل حرمت دارم. لکن شک دارم که آیا این فرد خارجی متعلق حرمت است یا آن یکی؟

به عبارت دیگر: آیا این ظرف خمر است و متعلق حرمت یا آن یکی ظرف.

به طور کلی شبهه در این مقام چند صورت دارد؟

دو صورت:

۱- شبهات محصوره که اطراف شبهه محصور، محدود و انگشت شمار است.

به عبارت دیگر: دوران امر بین متباینین است که قدر جامعی میان آن دو نیست، مثل اینکه: امر دائر است میان یکی از دو شیء خارجی یا یکی از چند شیء و حدّ و مرز دارد.

۲- شبهات غیر محصوره که اطراف شبهه نامتناهی و از شماره بیرون است به عبارت دیگر: دوران امر بین الاقلّ و الاکثر است که اقل قدر متیقّن و قدر جامع است، فی المثل: یکی از هزاران ظرف خارجی موجود در خارج نجس و حرام است.

فعلاً بحث شما پیرامون کدام صورت است؟

در موارد علم اجمالی و شبهات محصوره است.

مرادتان از پاسخ اخیر چیست؟

این است که: شما و یا بنده علم اجمالی داریم به حرمت یکی از دو و یا سه و یا ده ظرفی که در خارج است و لکن مشخصاً نمی دانیم کدامیک از آنهاست.

سؤال اساسی در اینجا چه سؤالی است؟

این سؤال است که آیا این علم اجمالی من و یا شما منجز واقع هست یا نه؟ و امثال می طلبد یا نه؟

ص: ۱۱

در پاسخ به سؤال مذکور چه می گوئید؟

می گوئیم: بحث را در دو مقام باید دنبال نموده و سؤال سابق را در قالب دو سؤال اساسی مطرح و سپس هریک را مستدل پاسخ داد.

۱- آیا مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است یا نه حرام است؟ به عبارت دیگر: آیا علم اجمالی همانند علم تفصیلی علت تامه تنجز تکلیف و حرمت مخالفت قطعیه است؟ و یا اینکه مقتضی حرمت مخالفت قطعیه است که اگر مانع نباشد تأثیر می گذارد؟ و یا اینکه نه علت تامه است و نه مقتضی، بلکه کالجهدل رأسا فرض می شود و همان طوری که در شک در اصل تکلیف اصل برائت جاری می کردیم و مرتکب می شدیم، در اینجا نیز در هریک از اطراف شبهه باید اصل برائت جاری کرده و اگر دو ظرف مشکوک داریم هر دو را مرتکب شد و به شرب آنها اقدام کنیم؟ و یا اینکه باید بگوئیم: علم اجمالی کالجهدل رأسا نیست و مخالفت قطعیه حرام است؟

۲- سلّمنا که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام باشد، آیا موافقت احتمالی با علم اجمالی کافی است، یعنی اگر یک طرف شبهه را مرتکب شد، و طرف دیگر را ترک نمائیم کفایت می کند؟ یا اینکه نه موافقت قطعیه لازم است و باید از هر دو طرف شبهه اجتناب کنیم که این همان احتیاط است؟

سؤال اول را مصداقا و به طور روشن تبیین کنید؟

۱- شما اجمالا- و نه تفصیلا می دانی که یکی از دو مایع موجود در دو ظرفی که در برابرتان است خمر است و یا اینکه می دانی که یکی از آن دو ظرف نجس است.

۲- و یا اینکه اجمالا به شما پیام داده اند که یکی از دو ساندویچی که خریده ای، مسموم است.

۳- و یا اینکه اجمالا به شما اخطار نموده اند که یکی از این دوراهی که شما برای رسیدن به هدفتان در نظر گرفته اید دارای خطر است.

لکن در هیچ یک از موارد مذکور شما تفصیلا نمی دانی که کدامیک دارای مشکل است.

حال سؤال این است که آیا در چنین مواردی عقلا و شرعا می توانی با این علم اجمالی خود مخالفت قطعیه کنید. به عبارت دیگر آیا شما به عنوان یک مکلف حق دارید که از هر دو ظرف مشکوک بنوشید و یا هر دو ساندویچ را تناول کنید و به علم اجمالی خودتان اعتناء نکنید؟

و یا اینکه نه، نادیده گرفتن این علم اجمالی حرام است؟ و شما حق ندارید که از هر دو ظرف مورد مثال و یا هر دو ساندویچ مذکور بخورید؟

چه پاسخی به این سؤال داده می شود؟

- قول مشهور این است که مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست.

ص: ۱۲

- برخی معتقدند که مخالفت قطعی با علم اجمالی بلاشکال و شما می توانید هر دو طرف شبهه را مرتکب شوید.

برخی نیز قائل به تفصیل شده اند که خواهد آمد.

مراد از عبارت (فالحقّ فیه: عدم الجواز و حرمة المخالفه...) چیست؟

نظر جناب شیخ اعظم است مبنی بر اینکه مخالفت قطعی با علم اجمالی جایز نبوده و حرام است.

به عبارت دیگر: شیخ نیز همچون مشهور علم اجمالی را علت تامّه تنجّز تکلیف و در نتیجه حرمت مخالفت قطعی می دانند. به عبارت دیگر ایشان معتقدند که همان طور که علم تفصیلی، علت تامّه تنجّز تکلیف است و مخالفت عملیه قطعی عقلا و شرعا با تکلیف معلوم بالتفصیل حرام است.

همین طور علم اجمالی نیز علت تامّه تنجّز تکلیف و عقلا و شرعا، مخالفت قطعی با آن حرام است.

آیا تفاوتی میان علم اجمالی و علم تفصیلی در این مسئله نیست؟

خیر، لا فرق بین العلم الاجمالی و التفصیلی فی انکشاف الواقع بهما:

انّما الفرق بینهما من ناحیه المعلوم، لا من ناحیه العلم و الانکشاف.

مراد از (لنا علی ذلک: وجود المقتضی للحرمة و عدم المانع...) چیست؟

استدلال جناب شیخ است برای اثبات مدّعی مذکور مبنی بر اینکه:

مقتضی برای حرمت مخالفت قطعی با علم اجمالی موجود است.

مانع نیز از چنین حرمتی مفقود است.

پس: مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است.

به عبارت دیگر:

المقتضی للحرمة مع العلم الاجمالی موجود.

و المانع عن الحرمة مفقود.

فيحصل العلية التامة، فيؤثر أثره.

مقصود عقلا از عبارت (فيؤثر أثره) چیست؟

این است که وقتی مقتضی موجود باشد و مانع مفقود، علت تامه محقق می شود و هر جا که علت تامه محقق شد، قطعاً معلولش هم که در اینجا حرمت مخالفت قطعیه است محقق خواهد شد.

مقدمه بفرمائید اسامی الفاظی که متعلق خطاب شارع اند برای معانی واقعیه وضع شده اند و یا معانی معلومه؟

این الفاظ برای یک سلسله معانی واقعیه و نفس الامریه وضع شده اند و نه برای معانی معلومه، به

ص: ۱۳

گونه ای که علم و یا جهل ما به عنوان مکلف هیچ دخالتی در معنای موضوع له ندارد.

فی المثل کلمه (خمر) در لغت عرب وضع شده برای آن جسم مایعی که مستی آور است و علم و جهل ما در آن معنا، دخیل نمی باشد.

آیا اوامر و نواهی در لسان ادله به همین صورت متعلق خطاب قرار گرفته اند؟

بله، الفاظ اوامر یا نواهی در لسان دلیل هم به همین صورت متعلق خطاب واقع شده اند.

یعنی:

۱- امور مولی روی طبیعت و ذات صلاه و زکات و خمس و ... رفته و فرموده:

اقیموا الصلاه و اتوا الزکاه، چه ما بدانیم و چه ندانیم.

۲- و نهی مولی ذات و طبیعت خمر و میته، رفته و فرموده:

حرمت علیکم الخمر و الميته و ... چه ما بدانیم و چه ندانیم.

آیا تفاوتی میان عالم و جاهل به خطاب شارع وجود ندارد؟

چرا وجود دارد بدین معنا که اگر ما عالم و یا جاهل مقصر به خطابات مذکور از جانب شارع باشیم، تکلیف در حق ما منجز می شود یعنی که مخالفت با آن عقاب دارد و اگر نسبت به این خطابات جاهل قاصر باشیم، تکلیف واقعی در حق ما منجز نبوده و ما معذور خواهیم بود.

با توجه به مقدمه مزبور چرا شیخ می فرماید: مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیه با معلوم بالاجمال موجود است؟

لعموم دلیل تحریم ذلك العنوان المشته، بدین معنا که:

- أدله الاحکام از قبیل اجتنب عن الخمر و ... که دلالت می کند بر حرمت عنوان خمر، عمومیت داشته و شامل سه دسته از افراد و یا حالات می شود یعنی:

الف: هم شامل خمرهای خارجی معلوم بالتفصیل می شود.

ب: هم شامل خمرهای خارجی معلوم بالاجمال که اجمالا می دانیم یکی از دو مایع خمر است می شود.

هم شامل خمرهای خارجی واقعی اما مجهول و مشکوک به شک بدوی می شود.

و لذا وجهی برای اختصاص این عنوان به خمرهای معلوم بالتفصیل وجود ندارد.

چرا؟

زیرا الفاظ، اسامی هستند و وضع شده اند برای معانی واقعیه و نفس الامریه و نه معانی معلومه بقید العلم که علم تفصیلی هم جزء موضوع باشد.

ص: ۱۴

حال در لسان دلیل، لفظ خمر وضع شده برای آنچه در واقع خمر است و این وضع مقید به قید علم نشده است بنابراین معنای خطاب شارع این است که:

از هر آنچه که در واقع خمر است باید پرهیز نمود، و این در حالی است که در موارد علم اجمالی نیز خمر واقعی وجود دارد و لکن ما مشکوک هستیم، پس باید اجتناب کرد.

مگر نگفتید تکلیف برای جاهل قاصر منجز نیست؟

بله، در صورتی که جهل و شک ما جهل و شک بدوی باشد تکلیف بر ما منجز نیست، اگرچه تکلیف وجود دارد و لکن عقل و شرع است که ما را معذور می دارد.

حاصل مطلب چیست؟

این است که شارع فرموده:

اجتنب عن الخمر و نفرموده: اجتنب عن الخمر المعلوم.

پس خمر واقعی حرام است و خمر واقعی شامل سه فرد می شود:

خمر معلوم بالتفصیل، خمر معلوم بالاجمال، خمر مجهول که در واقع خمر است ولی من مکلف بدان آگاهی ندارم.

پس مراد از (مع آنه لو اختص الدلیل بالمعلوم ... الخ) چیست؟

بیان دومین دلیل شیخ است بر موجودیت مقتضی به عنوان صغرای قیاس که می فرماید:

اگر لسان دلیل به صورت علم تفصیلی به خمریت اختصاص داشته باشد مستلزم این است که: خمر معلوم بالاجمال از حرام واقعی بودن خارج و حلال واقعی شود چرا که بنا بر چنین فرضی حرمت واقعی مخصوص صورت علم تفصیلی است که در اینجا وجود ندارد و حال آنکه احدی به این لازم، ملتزم نمی باشد حتی کسانی که می گویند، الفاظ وضع شده اند برای معانی معلومه.

خلاصه اینکه قول به اختصاص دلیل، به صورت علمی تفصیلی دارای تالی فاسد است.

چرا شیخ در کبرای استدلالش می فرماید: مانعی نیست تا جلوی تأثیر مقتضی را بگیرد؟

زیرا که مانع یا عقل است و یا شرع و حال آنکه هیچ یک از این دو در اینجا صلاحیت مانعیت ندارند.

چرا از ناحیه عقل مانعیتی با حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی وجود ندارد؟

لأنَّ العقل لا- يمنع من التكليف و العقاب، یعنی وقتی به عقل و وجدان خود مراجعه می کنیم در می یابیم که عقل در موارد علم اجمالی، نه مانع از اصل تکلیف است و نه مانع از عقاب.

چرا عقل در موارد علم اجمالی مانع از اصل تکلیف نیست؟

زیرا به حکم عقل هیچ ایرادی ندارد که مولی بندگانش را مکلف کند به اینکه همان طور که از معلوم

ص: ۱۵

بالتفصیل پرهیز می کنند از معلوم بالاجمال نیز که امرش مردّد است میان دو و یا چند امر، پرهیز نمایند.

چه این تکلیف به صورت عمومی باشد به اینکه بفرماید:

قف عند الشبهه فان الوقوف خیر من الاقتحام فی الهلکات ... که شامل خمر مشتبّه و غیره می شود.

و یا اینکه به صورت خصوصی باشد به اینکه بفرماید: اجتنب عن الخمر المرّدّد بین احدهما.

چرا عقل در موارد علم اجمالی و مخالفت قطعیه با آن مانع از عقاب نیست؟

زیرا عقل می گوید: عقاب بلا بیان و اصل قبیح است یعنی آنجا که بیانی به تو نرسیده نه عمومی، و نه خصوصی، نه اجمالی و نه تفصیلی واقع در حق تو منجز نیست و حال آنکه در موارد علم اجمالی بیان و اصل موجود است و ما یقین داریم که خطاب اجتنب، ما نحن فیه را نیز شامل می شود و لذا موضوع حکم عقل به قبح که عدم الیابان است در اینجا منتفی نیست.

پس عقل، تنجز تکلیف را در این گونه موارد تقبیح نمی کند.

چرا شرع مانع از حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی نیست؟

زیرا منع شرعی به این است که کسی بگوید حدیث:

كل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه) و یا (كل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه)، شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز می گردد و در نتیجه دلالت می کند بر جواز و رخصت در ارتکاب هر یک از مشتبّهین، زیرا نسبت به خصوص هر کدام جهل و عدم العلم است و حدیث مذکور شامل آن است.

لکن پاسخ آن این است که:

این روایات مختصّ به شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی شود و الاّ مستلزم تناقض است.

عباره اخری و بیان مطلب مذکور چیست و چگونه تناقض لازم می آید؟

این است که از طرفی، دلیل (اجتنب عن الخمر) شامل موارد علم اجمالی هم می گردد و دلالت می کند بر وجوب اجتناب از خمر معلوم بالاجمال کالمعلوم بالتفصیل.

پس یقین می کنیم که یک اراده الزامیه ای از سوی مولی وجود دارد.

از طرفی اگر حدیث (كل شیء لک حلال ...) شامل این مورد بشود و دلالت کند بر جواز ارتکاب هر کدام، معنایش این است که: هم باید از خمر واقعی اجتناب کنی و هم در ارتکاب خمر واقعی مجاز هستی و این تناقض آشکار است و تناقض هم باطل و محال است.

به عبارت دیگر:

ص: ۱۶

۱- جعل حکم ظاهری به نام اباحه، در همه اطراف و افراد شبهه مقرونه به علم اجمالی مستلزم ترخیص در معصیت است.

۲- ترخیص در معصیت عقلا قبیح است و فعل قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس: اخبار حل نیز نمی توانند مانع شوند. در نتیجه علم اجمالی علت تامه می شود برای تنجیز تکلیف واقعی و حرمت مخالفت قطعیه.

دقیقا روشن نشد که چه استفاده ای از دو روایت (کل شیء) شده است؟

می فرماید: اگر ما به شرع مقدس مراجعه کنیم، هیچ آیه و حدیثی را نمی یابیم مبنی بر اینکه شریعت فرموده باشد: مخالفت با علم اجمالی جایز است و شما می توانید معلوم بالاجمال را زیر پا بگذارید مگر دو دسته از روایات:

۱- روایاتی که می گوید: کل شیء حلال حتی تعرف ...

۲- روایاتی که می گوید: کل شیء فیه حلال و حرام ...

در حقیقت کسانی که می گویند: مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز است به استناد این دو روایت است.

آیا این ها معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت وجود ندارد؟

خیر، این ها نیز معتقدند که مقتضی برای حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی وجود دارد.

لکن این دو روایت مانع از مقتضی هستند.

کیفیت استدلالشان بر این مدعا چیست؟

این است که:

۱- صدر این روایت تعمیم داشته و شامل موارد علم اجمالی هم می شود، چرا که مضمون این روایات این است که هر چیزی که در حلیت و حرمت آن شک داری، در ظاهر حکم به حلیتش بکن.

۲- در موارد علم اجمالی ما نسبت به خصوص این مایع شک در خمیریت و حرمتش داریم.

فهو لك حلال و نسبت به آن مایع دیگر نیز كذلك، و لذا: اصالة البراءة والحلیة در اینجا نیز جاری می شود.

حاصل مطلب اینکه این اخبار همان طور که شامل شبهات بدویه می شوند شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نیز می شوند.

مراد از (و يؤیّده: اطلاق الامثله المذكوره فی ... الخ) چیست؟

مؤیدی بر شمول مزبور در اخبار مذکور است مبنی بر اینکه:

در روایت مسعده بن صدقه، مثالهایی از قبیل: ۱- پارچه ای که خریداری می کنی و شاید دزدی باشد.

ص: ۱۷

۲- مملوکی که می خواهی بخری و شاید در حقیقت حرّ باشد.

۳- زنی که قصد داری با او ازدواج کنی و شاید که خواهر رضاعی تو باشد و ...

- و امام در تمام موارد فوق فرمودند: ارتکاب بلامانع است و این در حالی است که این مثالها اطلاق دارند، یعنی هم شامل شبهات بدویه و هم شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی می شوند منتهی نه در فرض شبهه محصوره، بلکه با فرض غیر محصوره بودن آن.

فی المثل: شما از طریق علم اجمالی، یقین داری که یکی از هزاران قطعه پارچه ای که در پارچه سرا هست، سرقتی است و یا یکی از هزاران ذبیحه ای که در سردخانه است غیر شرعی است مع ذلک به این علم اجمالی اعتنا نمی شود.

پس مخالفت با علم اجمالی جایز است و می توان اطراف شبهه را مرتکب شد.

حاصل مطلب در (و لکن هذه الاخبار و امثالها لا تصلح للمنع ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچه صدر روایات مزبور شامل امر مشتبّه به علم اجمالی نیز می شود و لکن باید توجه کرد که در ذیل آنها نیز غایتی آمده که عبارتست از حتّی تعرف آنّه حرام.

یعنی حکم به حلیّت ظاهری در موارد شبهه، معّیّا به غایت علم است و مفهوم غایت کلام این است که: فاذا عرفت و علمت بالحرمة دیگر جای حلیّت نیست و این مفهوم عام است.

یعنی هم علم تفصیلی به حرمت را می گیرد هم علم اجمالی به آن را، چرا که هر دو علم و معرفت است. پس اگر صدر این روایات شامل موارد علم اجمالی هم بشود، مستلزم تناقض میان صدر و ذیل (مفهوم و منطوق) آن می باشد چرا که:

صدر روایت می گوید: حلال، و مفهوم ذیل می گوید: حرام.

و لذا برای خروج از این تناقض چاره ای وجود ندارد جز اینکه منطوق صدر را اختصاص بدیم به شبهات بدویه.

در نتیجه این روایات به درد ما نحن فیه نمی خورند و این مانعی که مورد ادّعا بود از بین رفته و مفقود می شود و استدلال ما نیز منتج و صحیح است.

متن: فإن قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه و لم يتحقق في المعلوم الإجمالي.

قلت: أمّا قوله عليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» فلا يدلّ على ما ذكرت، لأنّ قوله عليه السّلام: «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيدا نفسه بعينه» لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرّؤية، و إلّا فكلّ شيء علم حرمة فقد علم حرمة بعينه، فإذا علم نجاسة إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه الإناء، فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه.

نعم، يتّصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان «أحدهما» فيقال: أحدهما لا بعينه، في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

و أمّا قوله عليه السّلام: «فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور في ما ذكر، حيث إن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، و لا يتحقّق ذلك إلّا إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه، و إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال و إن كان معلوما بهذا العنوان إلّا أنّه مجهول باعتبار الأمور المميّزه له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفا بشخصه.

إلّا أن إبقاء الصحيحه على هذا الظهور يوجب المنافاه لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأنّ الإذن في كلالا-المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينهما، و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً- في متن الواقع، و هو ممّا يشهد الاتفاق و النص على خلافه، حتّى نفس هذه الأخبار، حيث إن مؤداه ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه.

ترجمه: اشكال اگر گفته شود که غایت اخبار حل، شناخت خود حرام است بعينه و حال آنکه (بعينه) در معلوم اجمالی وجود ندارد.

پاسخ: می گویم: اما این سخن معصوم که می فرماید:

كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، دلالت ندارد بر آنچه ما گفتیم که: (علم تفصیلی شرط است و علم اجمالی فایده ندارد)، زیرا که (بعينه) در سخن امام، تأکید است برای ضمیری که آورده می شود برای اهمیت دادن به اعتبار علم (و لو اجمالی تا حتما بدانی که آن شيء حرام است، هرچند تفصیلاً نباشد)، چنانکه گفته می شود: رأیت زيدا نفسه نفسه، بخاطر دفع توهم وقوع اشتباه در دیدن زيد، و ألّا (اگر بعينه

قید احترازی گرفته شود معقول نمی باشد چرا که) هر چیز که علم به حرمتش به حرمتش پیدا شود، بعینه علم به حرمتش پیدا می شود و نه لا بعینه.

پس اگر نجاست اناء زید و طهارت اناء عمر دانسته شود، پس (از آن این دو اناء) مشتبه شوند (که کدامیک از آن زید و کدام مربوط به عمر است)، پس اناء زید شیئی است که حرمت آن بعینه معلوم است.

بله این معلوم معین اگر عنوان احدهما بر آن اطلاق شود، متصف می شود به اینکه لا- بعینه است در برابر احدهما المعین عند القائل.

تسلیم شیخ در برابر حدیث مزبور از جهت ظاهر و اما این حدیث امام علیه السلام که می فرماید: (فهو لك حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه). در آنچه گفته شد (که مشتبهین از آن جهت که هیچ یک بعینه مشخص نیستند، هر دو حلال اند) ظهور دارد از آن جهت که فراز بعینه قید معرفت است (یعنی تعرف بعینه). پس مؤدّا و معنای این حدیث، اعتبار (و لزوم) شناخت حرام است بشخصه، و این (تعرف الحرام بشخصه) محقق نمی شود مگر زمانی که اشاره حسیّه به آن امکان داشته باشد. و (اما) اناء زید (در مثال قبلی حرمتش معلوم بود) و (در اینجا) مشتبه با اناء عمر است، اگرچه در آن مثال به عنوان اناء زید، معلوم است، لکن (در این مثال و) به اعتبار امور جداکننده (مثل اشاره حسیّه) به آن در خارج، از اناء عمر مجهول و نامعلوم است.

پس حرمت آن بشخصه معلوم نیست (در نتیجه هر دو اناء مشتبه بر تو حلال است).

استدراک شیخ و توجیه حدیث مزبور اما اخذ و ابقاء این روایت بر این ظهور:

۱- موجب منافات با روایاتی می شود که دلالت دارند بر حرمت آن عنوان مشتبه (یعنی آن خمیری که بین دو اناء مشتبه شده است) مثل این سخن امام علیه السلام که فرمود: اجتنب عن الخمر زیرا اجازه در (ارتکاب) هر دو (ظرف) مشتبه، منافات دارد با اجتنب عن الخمر (خمیری که) مردّد است میان دو اناء (چرا که می شود: الخمر حرام و الخمر لیس بحرام).

۲- و موجب (صدور) حکم، به عدم حرمت خمر معلوم اجمالا- می شود در واقع (بدین معنا که حرام واقعی، حلال واقعی گردد)، و این از جمله آن حرفهایی است که اجماع و نصّ برخلاف آن گواهی می دهد (و احدی بدان ملتزم نیست)، حتی خود این اخبار البراءه، از آن جهت که مؤدّی او معنای این اخبار، ثبوت حرمت واقعی برای امر مشتبه است.

حاصل مطلب در (ان غایه الحل معرفه الحرام بشخصه...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه غایتی که در این سری از روایات آمده تنها مربوط به شناخت حرام و علم به آن نیست تا شما بگوئید: این معنا در فرض علم اجمالی نیز هست و حال که آن غایت حاصل آمده دیگر جای اخذ به معنی نمی باشد.

بلکه این غایت به علم تفصیلی و معرفت تفصیلی به حرمت اختصاص دارد یعنی تا زمانی که تفصیلاً نمی دانی که فلان شیء خارجی حرام است غایت حاصل نیامده و عموم معنیاً به قوت خود باقی است.

گواه مستشکل بر این مدعا چه می باشد؟

کلمه (بعینه) است که در هر دو حدیث مورد نظر وجود دارد و به معنای بشخصه می باشد.

مراد از پاسخ مزبور چیست؟

این است که هر چیزی در ظاهر محکوم به حرمت است تا روزگاری که شما علم تفصیلی پیدا کرده و مشخصاً بشناسید که آن شیء حرام است و به عبارت دیگر:

۱- تا زمانی که شما شک و یا ظن غیر معتبر و یا علم اجمالی دارید جای عموم صدر و معنیاً یعنی کل شیء حلال است.

۲- تنها در صورتی که علم تفصیلی و یا حد اقل، ظن تفصیلی معتبر به حرمت برای شما حاصل شود، می توانید حکم به حرمت یک شیء کنید.

۳- در ما نحن فیه چنین علم تفصیلی و یا ظن تفصیلی معتبری که مانع از جریان کل شیء حلال باشد وجود ندارد.

پس: مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی جایز است.

پاسخ جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که در رابطه با روایت (کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه) دو سؤال مطرح است.

اولین سؤال مورد نظر چیست؟

این است که متعلق این بعینه چیست؟ و این جار و مجرور قید کدام عبارت است؟

به عبارت دیگر در عبارت دو جمله وجود دارد:

۱- جمله (حتی تعلم انه حرام) و جمله (انه حرام).

یعنی اولاً: چیزی در واقع حرام است. ثانياً شما به آن چیز علم پیدا می کنید حال سؤال این است که:

آیا این کلمه (بعینه)، قید حتی تعلم است یعنی تعلم بشخصه بدین معنا که علم تفصیلی به آن شیء

ص: ۲۱

پیدا کنی که مستشکل هم همین را می گوید؟

و یا اینکه قید (انه حرام) است، بدین معنا که آن شیء بعینه حرام است؟

پاسخ شیخ به سؤال مزبور چیست؟

این است که بعینه قید انه حرام است چرا که اگر ظرف و یا جار و مجرور دارای دو متعلق ذی صلاحیت باشد آنکه به او نزدیکتر است متعلق او واقع می شود به عبارت ادبی، الاقرب یمنع الابدع.

دومین سؤال مورد نظر در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

این است که سلمنا که (بعینه) قید عبارت حتی تعلم باشد، آیا به عنوان یک قید احترازی آورده شده و یا به عنوان یک قید توضیحی و تأکیدی جهت تأکید همان مطلب آورده شده است؟

پاسخ شیخ به این سؤال چیست؟

این است که قید توضیحی و تأکیدی است مثل کلمه نفس و عین، در رأیت زیدا نفسه یا عینه که به منزله رأیت زیدا زیدا است که جهت دفع توهم می آید که مبدا شنونده خیال کند که من یا شما در گفتارمان اشتباه کرده ایم و دوست زید و یا پدر زید را دیده باشیم.

چرا شیخ چنین پاسخی می دهد؟

زیرا ضمیر (ه) در حتی تعلم انه حرام، به کلمه شیء در عبارت (کل شیء حلال) بازمی گردد تا اینکه دانسته شود که آن شیء بعینه یعنی خودش بشخصه حرام است و نه چیز دیگری.

پس اگر معلوم شود که ظرف مربوط به زید نجس است و ظرف در اختیار عمر پاک است، ظرف زید بعینه یعنی به خودی خودش نجس است. و اگر این دو ظرف مشتبه شدند، باز هم نجاست بر ظرف زید صدق می کند و نه بر ظرف عمر. این مسئله هم در فرض علم تفصیلی چنین است و هم در فرض علم اجمالی. و لذا حضرات نمی توانند از کلمه بعینه در روایت به نفع خودشان بهره برداری کنند.

در رابطه با دسته اول از روایات دو سؤال و پاسخ آنها مطرح گردید حال بفرمائید نظر شیخ در رابطه با دسته دوم از این روایات چیست؟

شیخ در برابر این دسته از روایات که می گوید: حتی تعرف الحرام منه بعینه تسلیم بوده و با توجه به ظاهر حدیث می پذیرد که قید بعینه متعلق به تعرف است.

نتیجه این پذیرش چیست؟

این است که هر چیزی برای تو حلال است تا اینکه علم تفصیلی به حرمت آن پیدا نمائی.

بنابراین تا علم تفصیلی به حرمت شیء برای شما حاصل نیاید، علم اجمالی تنها شما را در احتراز از شیء کفایت نمی کند.

ص: ۲۲

سرّ مطلب چیست؟

این است که حتی تعرف الحرام منه بعینه، جمعا یک جمله است و نه دو جمله و این قید به مجموع جمله حتّی تعرّف می خورد.

حاصل اینکه تا زمانی که علم تفصیلی به حرمت شیء حاصل نشود حکم به حرّیت آن می شود.

به نظر شما با توجه به مطالب و قرائن موجود در روایات دسته دوّم آیا قید مزبور در روایات دسته اول نیز به (تعلم) بر نمی گردد؟

چرا، به (تعلم) بر می گردد و مراد از آن همان دست یابی به علم تفصیلی است، لکن باید با همان بیانی که ایشان از دسته دوّم پاسخ گفته اند، از دسته اول نیز پاسخ داد.

پس مراد از (الّا أنّ ابقاء الصحیحه علی هذا الظهور... الخ) چیست؟

نظر شیخ است مبنی بر اینکه اخذ به ظاهر این حدیث و ابقاء آن به ظاهرش سبب تنافی می شود، چرا که اگر صدر این حدیث شامل موارد علم اجمالی هم بشود و تالی فاسد دارد.

تنافی و تالی فاسد اوّل چنین اخذ و ابقائی به نظر شیخ چیست؟

این است که شمول این حدیث با این قول شارع که فرمود: اجتنب عن الخمر، تنافی دارد چرا؟ زیرا:

از طرفی شما می دانی که در اینجا خمری وجود دارد و شارع به شما می گوید: باید از خمر واقعی اجتناب کنی، چنانکه عقل هم می گوید: معصیت مولا حرام است.

از طرفی معنای چنین شمولی این است که شارع می فرماید: ارتکاب هر دو جایز است در نتیجه شما هم:

۱- یقین داری که اجتناب از خمر حرام است.

۲- در اینجا خمر موجود است.

پس: اجتناب از این خمر واجب است و ارتکاب به آن عقاب دارد.

هم:

۱- یقین داری که اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب نیست.

۲- در اینجا خمر مشتبّه وجود دارد.

پس: اجتناب از این خمر واجب نیست و ارتکاب به آن عقاب ندارد.

در نتیجه تنافی و تناقض حاصل آید.

تنافی و تالی فاسد دوّم اخذ و ابقاء به ظاهر این حدیث چیست؟

این است که اگر این حدیث شامل موارد علما جمالی هم بشود، مستلزم این است که حرمت واقعی از آن موارد علم تفصیلی باشد.

ص: ۲۳

پس در موارد علم اجمالی، خمر موجود، واقعا حرام نیست و این بدان معناست که علم موضوعیت دارد.

در نتیجه خمر واقعی مثل سرکه، حلال واقعی خواهد بود.

چه اشکالاتی بر نتیجه مزبور وارد است؟

اولا: برخلاف اجماع است، چرا که بالاجماع خمری در اینجا هست و حرام است نه حلال.

ثانیا: بر خلاف نصّ است، چرا که نصّ فرموده: اجتنب عن الخمر و این را مقید به علم تفصیلی نکرده.

ثالثا: بر خلاف مضمون و دستور خود این اخبار است، چرا که مفاد این اخبار این است که کل شیء فیہ حلال و حرام، فیهو لک حلال.

یعنی این مشتبه علی الظاهر برای شما حلال است اگرچه ممکن است در واقع حرام باشد. که سخنی غیر قابل قبول است.

ص: ۲۴

متن: فإن قلت: مخالفه الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا- يوجب ارتفاع الحكم الواقعي، كما في الشبهة المجزّده عن العلم الإجمالي، مثلا قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف و لو إجمالا، و حليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراما واقعيًا، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالا.

قلت: الحكم الظاهري لا يقدر مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفه، لرجوع ذلك إلى معذوريّه المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءه، و إلى بدليّه الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقا مجعولا إليه، على الوجهين في الطرق الظاهريّه المجعوله.

و أتمّيا مع علم المحكوم بالمخالفه فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين، لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرّم، فإذن الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعه.

ترجمه: اشكال اگر گفته شود مخالفت حكم ظاهري با حكم واقعي موجب از بين رفتن حكم واقعي نمی شود (بدين معنا كه شىء واحد مى تواند در واقع حرام باشد و در ظاهر حلال)، چنانكه در شبهه مجزّده از علم اجمالى (يعنى: شبهه بدوى) چنين گفتيد.

في المثل اين سخن شارع كه فرمود: اجتنب عن الخمر، شامل آن خمر واقعي كه مكلف بدان علم ندارد و لو بالاجمال هم مى شود، لكن حلال بودن (آن) خمر واقعي در ظاهر، موجب خروج آن از عموم ذكرشده (اجتنب عن الخمر) نمی شود تا اينكه (ديگر) حرام واقعي نباشد، پس (حالا كه اجتماع حكمين روى موضوع واحد در شك بدوى بلامانع است)، در التزام آن (دو حكم) در خمر واقعي معلوم بالاجمال هم مانعي وجود ندارد.

پاسخ می گویم: مخالفت حكم ظاهري با حكم واقعي، ضرري وارد نمی كند به نظر حاكم (و علم خدا)، در صورت جهل محكوم (و صادركننده حكم ظاهري) به اين مخالفت به دليل رجوع جاهل:

۱- به معذور بودن (فرد) جاهل، همان طور كه در (جريان) اصالة البراءه (معذور است).

۲- و به بدلیت حکم ظاهری از حکم واقعی و یا طریق بودن این (حکم ظاهری) برای او، بنا بر دو وجه (سببیت و یا طریقت) در طرق مجعوله ظاهریه.

و اما در صورت علم محکوم (علامه بر علم حاکم) به این مخالفت، جعل دو حکم (واقعی و ظاهری) از جانب جاعل، قبیح است.

زیرا علم به تحریم (دو اناء)، تقاضای وجوب امتثال به وسیله اجتناب از آن حرام را دارد.

پس اجازه شارع در ارتکاب آن (دو مشته) با حکم عقل به وجوب اطاعت منافات دارد.

تشریح المسائل

مقدمه بفرمائید که از نظر اصولی اجتماع دو حکم مختلف بر موضوع واحد جایز است یا نه؟

۱- اجتماع دو حکم واقعی متخالف مثل وجوب واقعی و حرمت واقعی، بر موضوع واحد جایز نیست.

۲- اجتماع دو حکم ظاهری متخالف مثل حلیت ظاهری و حرمت ظاهری نیز بر موضوع واحد جایز نیست.

۳- لکن به قول مشهور اجتماع یک حکم واقعی با یک حکم ظاهری را بدین معنا که چیزی در واقع حرام باشد و در ظاهر حرام قبول دارند و جایز می دانند.

با توجه به مقدمه فوق مراد از (مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي، لا یوجب ...) چیست؟

اشکالی است مبنی بر اینکه:

این دو تا مفسده در صورتی است که اجتماع حکمین واقعی و ظاهری در موضوع واحد جایز نباشد و الا اگر این اجتماع جایز باشد چه اشکالی دارد که یکی از دو امر مشته که در واقع خمر است به حکم اجتناب عن الخمر، حرام واقعی باشد اما چون تفصیلا نمی دانی که کدام یک خمر است، ظاهرا و به حکم کل شیء لک، هر دو حلال باشد.

و لذا:

اینکه شما گفتید اگر تعرف الحرام منه بعینه، شامل شبهه محصوره هم بشود دو مفسده دارد به شما می گوئیم: هیچ مفسده ای ندارد، چرا که اجتماع دو حکم در یک موضوع بلامانع است، چنانکه در شبهات بدویه که شما اصل برائت جاری می کنید تنها یک اناء دارید، لکن نمی دانید که خلّ است یا خمر، حلال است یا حرام، که گفته شد برائت جاری کرده و حکم به حلیت آن می کنیم و حال آنکه احتمال دارد که در واقع خمر باشد.

حال اگر در واقع خمر باشد، آیا مشمول اجتناب عن الخمر می شود یا نه؟

شما خود گفتید که:

ص: ۲۶

اگر در واقع خمر باشد که مشمول اجتناب عن الخمر است و لکن در ظاهر حلال است گفتیم چرا؟

گفتید: زیرا اشکال ندارد که یک شیء دو حکم داشته باشد یکی در واقع که حرمت است و یکی در ظاهر که حلیت است. حال ما هم در اینجا می‌گوئیم:

همان‌طور که در مورد شک بدوی اجتماع حکمین در موضوع واحد اشکالی ندارد در شبهه محصوره نیز اجتماع حکمین بلاشکال و منافاتی ندارد و نباید فرقی باشد البته قبول داریم که تنها در مورد علم تفصیلی است که اجتماع حکمین ممکن نیست یعنی در علم تفصیلی است که شیء واحد نمی‌شود که هم حلال باشد، هم حرام.

و لکن از این علم تفصیلی که بگذریم، چه شک بدوی باشد، چه غفلت باشد و چه شبهه محصوره، از اجتماع حکمین تناقضی لازم نمی‌آید.

پاسخ شیخ به اشکال مذکور چیست؟

این است که نباید شک بدوی را با مورد علم اجمالی مقایسه کرد و این قیاس شما قیاسی مع الفارق است، زیرا: جاهل قاصر دارای ظرفیت‌ها و صلاحیت‌هایی است که آدم عالم و لو دارای علم اجمالی فاقد آن است فی‌المثل:

۱- این ظرفیت را دارد که خدا به او بگوید: تو جاهلی و جاهل معذور است، چنانکه در ادله برائت آمد که رفع ما لا یعلمون و الناس فی سعه

۲- این صلاحیت را دارد که جعل بدل کند. بدین معنا که شارع به او بگوید: ایها الجاهل تو به خبر واحد عمل کن، اگر مطابق واقع در آمد که فهو المطلوب و الا مؤدای آن بدل و جایگزین از واقع می‌شود.

یعنی بر مبنای مصلحت سلوکیه مصلحتی معادل با واقع را به مکلف جاهل می‌دهد.

۳- علاوه بر صلاحیت عذر و بدل، صلاحیت جعل طریق را هم دارد بدین معنا که خدا به جاهل بگوید:

اگر راهی به واقع نداری، به این خبر واحد عمل کن و از این راه برو، حال اگر قائل به طریقت باشید و این عمل شما به خبر واحد مطابق با واقع در آمد جعل طریق است و تو معذوری.

حال باید بدانیم که عالم در هیچ یک از موارد فوق معذور نبوده و صلاحیت برای جعل بدل و طریق را نداشته و باید به علم خودش عمل نماید.

در نتیجه اجتماع حکمین روی موضوع واحد در حق عالم تناقض بوده و محال است برخلاف جاهل.

پس شما نباید آدم جاهل را با آدم عالم مقایسه کنید.

عبارہ اخراى پاسخ شیخ را با ذکر مثال بیان کنید؟

این است که:

ص: ۲۷

آدم جاهل که گرفتار شک بدوی است هم از جانب خدا صلاحیت عذر دارد هم صلاحیت جعل بدل و هم صلاحیت جعل طریق و لذا:

ممکن است که یک موضوع نسبت به او دو حکم داشته باشد، واقعی و ظاهری و اما نسبت به آدم عالم باید بدانید که:

چه علم تفصیلی داشته باشد به اینکه این ظرف خمر است و چه علم اجمالی که احدهما خمر است، صلاحیت برای جعل عذر و یا بدل و ... را ندارد و باید به علمش عمل کند، در نتیجه:

کسی که می داند احد الإناءین خمر است و شارع به او فرموده: اجتنب عن الخمر دیگر نمی تواند به او بگوید: لا تجتنب عن الخمر، اینکه قابل جمع نبوده و از جانب شارع صادر نمی شود.

خلاصه اینکه: در آدم جاهل یک موضوع دو حکم ظاهری و واقعی داشته باشد بلاشکال است، لکن در آدم عالم اجتماع دو حکم روی یک موضوع واحد قابل قبول نبوده و تناقض است.

متن: فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث إنّهُ إذن في المعصية و المخالفه، و هو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها، و الإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدريج، بل هو إذن في المخالفه مع عدم علم المكلف بها إلّا بعدها، و ليس في العقل ما يقبح ذلك، و إلّا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهه الغير المحصوره، أو في ارتكاب مقدار يعلم عاده بكون الحرام فيه، و في ارتكاب الشبهه المجرده التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصيه، و في الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي - أيضا - حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه، لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين.

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الاجتناب عنه جاز، فإذا أذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلّا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي، فيكون المحرّم الظاهري هو أحدهما على التخيير و كذا المحلل الظاهري، و يثبت المطلوب و هو حرمة المخالفه القطعيه بفعل كلا المشتبهين.

و حاصل معنی تلك الصحيحه: أنّ كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتّى تعرف أنّ في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام، و الأول في العلم التفصيلي و الثاني في العلم الإجمالي.

ترجمه: اشكال اگر گفته شود: اجازه شارع به ارتكاب امر حرام شده با وجود علم مكلف، به حرام بودن آن با حكم عقل منافات دارد، چرا كه اين اذن، اذن در معصيت و مخالفت است، و اين اذن در معصيت، در صورت علم مكلف، به تحقق معصيت در زمان ارتكاب به معصيت، قبيح است و حال آنكه اذن شارع به ارتكاب مشتبهين در صورتی كه به نحو تدريج باشد (از نوع اذن به ارتكاب معصيت مع العلم بها حين المعصيه) نيست، بلكه اين اذن، اذن در مخالفت است، در صورت جهل مكلف، به اين مخالفت و در عقل چیزی كه اين (اذن را) قبيح بشمارد نيست. و ألّا (اگر اذن در معصيت مع العلم بها بعد المعصيه باشد)، اذن در ارتكاب تمام مشتبهات به شبهه غير محصوره و يا در ارتكاب آن مقداری كه عاده ورود در آن حرام دانسته می شود (مثل شبهه غير محصوره) و در ارتكاب شبهه مجرّده (يعني بدويّه) كه خدا می داند، بنده پس از انجام گناه

می فهمد که در حال معصیت بوده است و در حکم به تخییر استمراری میان دو خبر متعارض و یا فتوای دو مجتهد، نیز قبیح خواهد بود.

پاسخ می گویم: اذن دادن شارع در یکایک مشتبهین (به نحو تدریج) نیز با حکم عقل به وجوب امثال تکلیفی که (برای مکلف) معلوم است و تعلق گرفته است به آن مصداق مشتبه (یعنی یکی از دو اناء) منافات دارد چرا که در این حال، ایجاب عقل پرهیز از هر دو (اناء) مشتبه است.

بله اگر شارع اذن بدهد به ارتکاب یکی از آن دو (اناء)، در صورت جعل دیگری (به عنوان) بدل از واقع (یعنی) در اکتفاء و قناعت به اجتناب از دیگری، جایز و بلاشکال است. پس اذن شارع در یکی از مشتبهین نیکو نیست مگر بعد از امر به اجتناب از دیگری تا بدل ظاهری باشد از آن حرام واقعی.

پس محرم ظاهری یکی از آن دو می باشد و محلل ظاهری یکی از آن دو بنا بر تخییر.

و لذا مطلوب ثابت می شود، در حالی که حرام بودن مخالفت قطعیه با مرتکب شدن هر دو مشتبه است.

توجیه شیخ از بعینه در حدیث شریف حاصل و نتیجه معنای این حدیث این است که: هر شیئی که در آن یک قسم حلال است و یک قسم حرام، (در هنگام شک) بر تو حلال است تا اینکه بدانی که ارتکاب به آن به تنهایی، یا در ارتکاب به آن به همراهی ارتکاب آن دیگری، ارتکاب به حرام است (و نه به حلال) که اولی در علم تفصیلی است و دومی در علم اجمالی.

تشریح المسائل

مراد از (اذن الشارع فی فعل المحرم مع علم المكلف...) در اشکال مورد نظر چیست؟ تبیین کنید؟

مستشکل می گوید: چه عیبی دارد که این خمر معلوم بالاجمال، در واقع دارای حکم حرمت باشد و در ظاهر دارای حکم حلیت؟

اگر بگوئید که عقل اجازه نمی دهد، از شما می پرسیم که چرا؟ اگر بگوئید که:

اذن به ارتکاب مشتبهین مستلزم معصیت است.

معصیت قبیح است.

از مولای حکیم قبیح صادر نمی شود.

پس: اذن به ارتکاب مشتبهین از مولای حکیم صادر نمی شود.

به شما می گوئیم: اولا معصیت دو جور است:

۱- یک وقت عاصی معصیت می کند، لکن متوجه نیست که معصیت می کند پس از ارتکاب به معصیت می فهمد که معصیت کرده.

۲- یک وقت هم معصیت می کند و لکن حین المعصیه متوجه است و می داند که در حال معصیت است. و لذا می گوئیم:

- اذن در معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها قبیح است.

- اذن در معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها قبیح نیست.

ثانیا: در ما نحن فیه که علم اجمالی و انائین مشتهین است:

اگر این آدم هر دو اناء را دفعه واحده و در یک مجلس شرب کند این می شود ارتکاب به معصیت با علم به آن حین الارتکاب، که اذن مولی در اینجا قبیح است. و اگر این دو اناء را تدریجا مرتکب شود، یعنی:

یکی را امروز بخورد و آن دیگری را فردا. این می شود ارتکاب به معصیت. لکن مع عدم العلم بها حین العمل. بنابراین: امروز که ظرف اول را شرب می نماید، یقین ندارد که مشغول شرب خمر و معصیت است، بلکه شاک است.

اما فردا که ظرف دیگر را شرب می نماید، حین العمل یقین به معصیت ندارد.

لکن، بعد العمل و شرب هر دو ظرف برای او یقین حاصل می شود که مرتکب معصیت شده یا امروز و یا دیروز. حال به شما می گوئیم که: اذن مولی در چنین موردی قبیح نیست و الا در نظائر این مورد، اذن نمی داد و حال آنکه شواهدی وجود دارد که در آنجا اذن به ارتکاب معصیت اما تدریجا داده شده است.

اگر پرسید چه شواهدی بر وجود چنین اذنی دارید؟

موارد ذیل را مطرح می کنیم:

۱- در صورتی که شبهه محصوره باشد، علم اجمالی بلااثر شده و ارتکاب همه اطراف شبهه جایز می شود، اگرچه پس از ارتکاب به همه اطراف می فهمد که مرتکب حرام شده است.

۲- در شبهات غیر محصوره اگرچه تعدادی از اطراف شبهه را مرتکب نشده و لکن اگر مقداری از آن را مرتکب شود که عاده فرد یقین می کند که مرتکب حرام شده، باز تجویز شده است.

۳- و یا در خبرین متعارضین مکلف مخیر است بین یکی از آن دو خبر به نوع تخیر استمراری و بلاشک اگر در واقعه اولی به این خبر و در واقعه بعدی به آن یکی خبر عمل کند، برای او یقین حاصل می شود که مرتکب معصیتی شده است و لکن چون

حين العمل به اين معصيت علم ندارد، بلاشكال است.

ص: ۳۱

۴- و یا در موارد تخییر مقلد میان فتوای دو مجتهد، اگر مدّتی را به فتوای یک مجتهد و مدّتی را به فتوای مخالف آن عمل کند، به تدریج یقین حاصل می کند که مرتکب معصیت شده، لکن چون حین العمل ملتفت نبوده، بلااشکال است.

مستشکل می خواهد چه نتیجه ای از مثال ها و موارد مذکور بگیرد؟

اینکه مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی دفعه حرام است و نه تدریجا.

مقدمه بفرمایید چرا احکام عقلیه تخصیص بردار نیستند؟

زیرا کلیت دارند.

با توجه به نکته اخیر پاسخ شیخ به اشکال این مستشکل چیست؟

این است که بین ارتکاب دفعی و تدریجی تفاوتی وجود ندارد، زیرا هر دو معصیت است و اذن در معصیت هم قبیح است، چه مکلف حین ارتکاب بفهمد که معصیت می کند، چه بعد الارتکاب.

پس عقلا چنین مطلبی قبیح است و شارع چنین اذنی را نمی دهد.

آنی که در مورد شبهات محصوره قبیح ندارد این است که:

شارع به احدهما اجازه دهد و لکن از دیگری منع نماید، چرا؟

زیرا: آنی را که شارع منع کرده می شود بدل و جایگزین از حرام واقعی، حال اگر حرام واقعی همین باشد که منع کرده فنعم المطلوب و اگر همین حلال واقعی بوده باز در ظاهر بدل از حرام واقعی شده که همان مطلوب است، چرا که مخالفت قطعیه حاصل نشده و تنها این مقدار است که عقلا قبحی ندارد.

فی المثل: شما دو ظرف دارید و اجمالا می دانید که یکی خلّ است و یکی خمر، حال اگر شارع اجازه دهد که شما تنها یکی از آن دو ظرف را بخورید نسبت به آن دیگری دو حالت متصوّر است:

۱- اگر این ظرفی که ممنوع شده حرام واقعی بوده باشد فنعم المطلوب، چرا که از حرام واقعی اجتناب شده است.

۲- و اگر ماجرا بالعکس باشد، بدل از حرام واقعی قرار می گیرد.

پس شارع این مقدار را می تواند اجازه بدهد و نه ارتکاب هر دو ظرف را.

زیرا که باز هم اذن در معصیت می شود و قبیح است.

جناب شیخ موارد نقض و نمونه هائی که آورده شد، چه پاسخ می دهید؟

۱- آنجا که از شبهه غیر محصوره مثال آوردید به شما می گوئیم که: قیاس موارد فوق با ما نحن فیه که شبهه محصوره است، مع الفارق است و تفصیل آن در جای خود خواهد آمد.

۲- و آنجا که از خبرین متعارضین مثال آوردید به شما می گوئیم که:

ص: ۳۲

از نظر شارع، ملاک علم فعلی عبد است و علم بعدی او بلااثر است و حال آنکه در مثال شما علم فعلی وجود ندارد، برخلاف ما نحن فیه که بالفعل علم و یقین دارد که حرامی وجود دارد.

۳- و آنجا که از تخییر مقلد میان فتوای مجتهدین مثال آوردید به شما می گوئیم که:

در موارد تخییر هر دفعه که به یک طرف عمل می کند حجّتی دارد و بر اساس حجّت عمل می کند و حال آنکه در مشتبهین حجّتی ندارد روی چه حسابی هر دو را بخورد؟

مراد از عبارت (و حاصل معنی تلک الصحیحه: انّ کلّ شیء فیه حلال...) چیست؟

توجیه شیخ است از حدیث مزبور مبنی بر اینکه هر چیزی که در آن قسم حلالی هست و قسم حرامی و تو در حلیت و حرمت آن شک نمودی، تا زمانی که حرمت آن را بعینه ندانی برای تو حلال است.

مراد از اینکه می فرماید: بعینه بدانید چیست؟

این است که بدانید که مرتکب شدن و انجام دادن آن، مرتکب حرام شدن است و بدانید که مرتکب شدن آن با مرتکب شدن رفیق و همراهش نیز، مرتکب حرام شدن است.

به عبارت دیگر بعینه را قدری توسعه داده اند بدین معنا که ارتکاب به شیء مشتبّه مربوط به علم تفصیلی است و ارتکاب شیء مع رفیقّه مربوط به علم اجمالی.

نظر امام خمینی پیرامون بدلیت مزبور از نظر شیخ چیست؟

این است که این بدلیت نمی تواند و معقول نیست که ملاک اذن و رخصت به مخالفت با بعضی از اطراف علم اجمالی باشد.

دلیل ایشان چیست؟

۱- در شبهه تحریمیّه:

اگر شما در حالی که، به حرمت یکی از دو شیء و استحباب آن دیگری علم اجمالی داری، یکی را مرتکب شوید و دیگری را ترک نمائید و اتفاقاً آن را که مرتکب شده اید، خمر باشد در اینجا معنای بدلیت چه می شود؟ خواهید گفت: ترک مستحب، بدل از ترک حرام است. از شما می پرسیم که جریان مفسدت و مصلحت در بدل و مبدل منه در اینجا چگونه است؟ باید بگوئید که: مستحب دارای مصلحت غیر الزامی بوده و حرام دارای مفسده الزامی. از شما می پرسیم که آیا بدل واقع شدن شیء مصلحت دار از شیء مفسدت دار معقول است؟ قطعاً خواهید گفت که نه: پس بدلیت نمی تواند ملاک اذن و رخصت به مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی باشد.

۲- در شبهه وجوبیّه:

- اگر شما در حالی که به واجب بودن یکی از دو شیء نامعین و کراهت دیگری از آن دو علم داشته

ص: ۳۳

باشید و یکی را از باب کراهت ترک نمودید و اتفاقاً واجب واقعی همان متروک بوده باشد در این صورت بدلیت چگونه است؟ خواهید گفت: در حقیقت فعل مکروه بدل از فعل واجب شده است.

از شما می پرسیم که: آیا بدلیت فعل مکروه که مفسده غیر الزامی دارد از واجبی که مصلحت الزامی دارد درست است؟ خواهید گفت: نه. می گوئیم: پس بدلیت نمی تواند ملاک اذن و رخصت به مخالفت با برخی از اطراف علم اجمالی باشد.

آیا صدور چنین رخصتی را قبول دارید؟

بله، امکان صدور چنین اذن و اجازه ای با توجه به روایات منظور وجود دارد.

ملاک صدور چنین رخصتی به نظر شما چیست؟

۱- سهل و آسان نمودن تکلیف برای مکلفین.

۲- مفسده دار بودن سخت گیری و ضیق کردن تکلیف.

با توجه به صدور چنین رخصتی آیا ارتکاب تمام مصداق های مشکوک الحرمه جایز است یا نه؟

خیر، با وجود علم اجمالی به حرمت، ارتکاب به تمام مصداق های مشکوک الحرمه که همان مخالفت قطعی و یقینی با حرام واقعی است، جایز نیست.

چرا؟ زیرا علاوه بر دلیل شیخ که فرمود: برای حرمت قطعی، مقتضی موجود و مانع مفقود، گفته می شود که اذن مولی در ارتکاب اطراف شبهه با وجود علم اجمالی به حرام واقعی بر سه گونه است:

یا اذن به مشتبهین می دهد که مستلزم معصیت است.

معصیت قطعیه قبیح است.

کار قبیح از مولای حکیم سر نمی زند.

پس: مولی اذن به مشتبهین نمی دهد.

و یا اذن به احدهما المعین می دهد.

که ترجیح بلامرجح است.

ترجیح بلامرجح از مولای حکیم سر نمی زند.

پس: مولی اذن به مشتهین نمی دهد.

و یا اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعین و علی البدل می دهد.

اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعین و علی البدل معقول نیست.

پس: مولی اذن در ارتکاب احدهما لا علی التعین و علی البدل نمی دهد.

ص: ۳۴

متن: فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقّق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير و هو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

قلت: الإذن في فعلهما في هذه الصورة- أيضاً- ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرّم، لما تقدّم: من أنّه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا- يصح الإذن في أحدهما إلّا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرّم الواقعي، و معناه المنع عن فعله بعده، لأنّ هذا هو المذموم يمكن أن يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتّى لا- ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلا، و حينئذ: فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول، و إلّا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقّف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبهما دفعه، و المفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجه إلى المنع، و لا- يتوقّف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأوّل، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجويز ارتكابهما من أوّل الأمر- و لو تدريجاً- طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي، و التخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، و المسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّن أو سبق التكليف بالفعل حتّى يكون المأثبي به في كلّ دفعه بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأثبي به على تقدير حرمة، و سيأتي تتمه ذلك في الشبهه الغير المحصوره.

ترجمه: اشكال اگر فرض کنیم که مشتبهين از جمله مشتبهيني هستند که ارتكاب هر دوی آنها ممکن نیست، مگر به صورت تدريجی که در نتیجه در زمان ارتكاب یکی از آن دو، قهراً اجتناب از آن دیگری محقق می شود.

پس مراد از تخيير، که ترك یکی از آن دو است (بدلا) در صورت اذن شارع به ارتكاب هر دو مشتبه، حاصل است زیرا در ترك حرام (به دليل توصلی بودنش)، نیت لازم نیست چه برسد به قصد امتثال. (يعنی اگر در ما نحن فيه نیت لازم بود آن دیگری نمی توانست بدل شود، لکن آن دیگری قهراً ترك شده و نه اختیارا).

پاسخ می‌گوییم که اذن به ارتکاب هر دو در این مورد نیز با امر به اجتناب از عنوان واقعی محرم. منافات دارد (که بگوید: اجتناب عن الأجنبيّه و از طرف دیگر مباشرت با مرأتین مشتبهین را اجازه دهد) به خاطر اینکه گفته شد: با بودن دلیل حرمت این عنوان که وجودش در مشتبهین معلوم است، اذن در یکی از آن دو (امر مشتبه) صحیح نیست، مگر بعد از (آن) دیگری، به عنوان بدل از حرام واقعی، و معنای بدل (یا منع)، منع (کردن شارع است) از انجام آن، پس از آن (و برای همیشه نه موقت).

زیرا این (بدل و منع) همان چیزی است که امکان دارد شارع آن را بدل از حرام واقعی قرار دهد تا منافی با امر او به اجتناب از آن (حرام واقعی)، نباشد چرا که ترک (این یکی مرأه) در زمان انجام (و مباشرت با دیگری) صلاحیت برای بدل بودن ندارد در این صورت:

اگر (شارع) منع فرمود از یکی از دو امری را که پشت سرهم می‌آیند، جایز نیست ارتکاب به دومی پس از ارتکاب به اولی و گرنه منع مذکور لغو می‌شود.

البته (تا بدینجا بحث در این است که آیا ممکن است که شارع یکی را اجازه دهد و یکی را بدل قرار دهد و لکن تصدیق مطلب بعدا خواهد آمد).

اشکال اگر گفته شود: اذن در احدهما:

۱- موقوف است بر منع از دیگری در واقعه فعلی، بدین معنا که هر دو را دفعه مرتکب نشود (لکن به طور موقت) و مفروض ما امتناع ارتکاب (هر دو مشتبه) در ما نحن فیه (یعنی: مرأتین مشتبهین) است، بدون اینکه نیاز (جعل و بدل و) به منع باشد.

۲- و موقوف نیست بر منع دیگری (برای همیشه)، بعد از ارتکاب اول، چنانکه در تخییر ظاهری استمراری این چنین است (که شارع اجازه مخالفت تدریجیه و تخییر استمراری را داده است مثل تعارض خبرین و یا دوران بین المحذورین و ...).

پاسخ اجازه (شارع به) ارتکاب مشتبهین از اول امر و لو تدریجا، (مستلزم) ردّ دلیل حرمت حرام واقعی (یعنی اجتناب عن الخمر) است، و تخییر استمراری در مثل شبهه محصوره ممنوع است و آنچه در تخییر استمراری مسلم (و صحیح است)، آنجایی است که مکلف مسبوق به تکلیف معین نیست (مثل دوران بین

المحدورین)، و یا اینکه مسبوق باشد به تکلیف به فعل (مثل شبهه وجوبیه که ظهر واجب است یا جمعه، قصر واجب است یا اتمام، که تخییر استمراری بلاشکال است)، تا اینکه مأتی به در هر واقعه بدل از متروک بشود، علی فرض وجوبه، و نه به عکس که متروک در زمان انجام دیگری بدل از مأتی به باشد به فرض حرمتش که باقیمانده این بحث در شبهه غیر محصوره ان شاء الله خواهد آمد.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تدريجا ...) چیست؟

بیان اشکالی دیگر از مستشکلی دیگر است مبنی بر اینکه جناب شیخ:

۱- فرمودید که در باب علم اجمالی و انائین مشتبهین شارع نمی تواند به ارتکاب هر دو اناء اجازه دهد نه دفعه و نه تدریجا، چرا که اذن در معصیت است و قبیح.

و به عبارت دیگر: فرقی نمی کند که مخالفت قطعیه با علم اجمالی دفعی باشد و یا تدریجی.

۲- فرمودید که شارع می تواند اجازه به احدهما بدهد، لکن به شرط اینکه از دیگری منع کند و این ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد تا مخالفت قطعیه پیش نیاید البته در اینکه کدامیک بدل قرار بگیرد اختیار با مکلف است. بنابراین از این گفتار شما به این نتیجه می رسیم که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره:

۱- گاهی اطراف شبهه به نحوی است که ارتکاب هر دو طرف هم دفعه ممکن است و هم تدریجا.

- اینکه دفعه مرتکب شود مثل اینکه انائین مشتبهین را یکجا و در یک جلسه شرب کند و یا اینکه بفروشد.

- اینکه تدریجا مرتکب شود مثل اینکه یکی از انائین را امروز بخورد و یکی را فردا.

۲- و گاهی اطراف شبهه به نحوی است که ارتکاب همه اطراف شبهه یکجا و یک دفعه ممکن نیست مگر به صورت تدریجی. مثل اینکه فردی دارای چند زن باشد و یکی را طلاق بدهد، پس از چندی امر بر او مشتبه شود که کدامیک از زنانش مطلقه است و لذا در اینجا:

۱- علم اجمالی دارد به اینکه مجامعت و مباشرت با یکی از زنهایش بر او حرام است چرا که مطلقه است و لکن تفصیلا نمی داند کدامیک است.

۲- با اینکه شبهه محصوره است هر عاقلی می داند که ارتکاب اطراف همه شبهه دفعه میسر نیست و باید تدریجا مرتکب شود، چرا که در آن واحد مباشرت با بیش از یک زن معقول نیست حال با این حساب شما می گوئیم که: ما هم قبول داریم که در مواردی که مخالفت قطعیه هم دفعه و هم تدریجا ممکن است، شارع مقدس نمی تواند به ارتکاب احدهما اجازه دهد،

مگر اینکه از دیگری نهی کرده و آن را بدل از حرام واقعی قرار دهد.

ص: ۳۷

اما در مواردی که مخالفت قطعیه با علم اجمالی تنها به صورت تدریجی ممکن است، دیگر نیازی به جعل بدل نمی باشد، زیرا وقتی به یکی اذن دهد، قهرا دیگری ترک می شود و نهی مورد نظر خودبخود حاصل است، چرا؟ زیرا هر طرف از شبهه را که بخواهد مرتکب شود، طرف دیگر ترک می شود.

پس شارع می تواند مباشرت با هر دو مرئه را اجازه دهد، چرا که با اقدام به یکی طرف دیگر ترک می شود، حال آنی که ترک می شود بدل از حرام واقعی قرار دهد.

جناب شیخ نتیجه بحث ما این می شود که:

در این گونه موارد می شود صحیحه مزبور را بر ظاهرش ابقاء نمود و نیازی به توجیهات شما نیست.

و اگر از ما پرسید که چگونه آن طرفی که به طور قهری ترک می شود صلاحیت بدل واقع شدن از احرام واقعی را دارد، درحالی که به قصد امتثال نهی نبوده است؟ به شما خواهیم گفت که: در باب ترک حرام، اصل قصد و اختیار لازم نمی باشد.

حاصل این اشکال چیست؟

مستشکل می خواهد بگوید: ما باید این گونه تفصیل دهیم که:

۱- در هر کجا که مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی دفعه و تدریجا ممکن است، اذن در ارتکاب هر دو طرف شبهه، اذن در معصیت است و قبیح.

۲- و در هر جا که دو طرف شبهه دفعه قابل ارتکاب نیستند و تنها به صورت تدریجی میسر است اذن در ارتکاب هر دو بلاشکال بوده و جایز است چرا که هر بار که یکی را مرتکب می شود دیگری قهرا ترک می شود و هدف از جعل بدل خودبخود حاصل است.

حاصل مطلب در (الاذن فی فعلهما فی هذه الصورة ایضا ینافی الامر بالاجتناب) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

۱- اذن در معصیت و یا اذن ارتکاب در کلا المشتبهین با اجتناب عن الخمر و یا با اجتناب عن الأجنبيّه، منافات دارد.

به عبارت دیگر شارع نمی تواند اجازه ارتکاب هر دو را بدهد، نه تدریجا و نه دفعه.

۲- و آنی که از طرف شارع امکان دارد، اجازه ارتکاب احدهما مع المنع الآخر است یعنی یکی را اجازه و دیگری را منع نماید، آن هم نه منع در حین ارتکاب یکی، بلکه منع مؤید بدین معنا که یکی از دو اناء را بخورد و با دیگری کاری نداشته باشد ایدا.

عبارہ اخرای پاسخ شیخ به صورت فنی تر چیست؟

این است کہ:

ص: ۳۸

- اگر حاکم در باب اطاعت و معصیت مولی عقل است.

- و اگر عقل، در اینکه معصیت مولی و مخالفت قطعیه او حرام است.

- و اگر عقل، در اینکه اطاعت مولی واجب است مستقل است.

- و اگر اطاعت مولی در اینجا به این است که از باب مقدمه علمیه از هر دو مشتبه باید اجتناب شود.

این عقل میان مصادیق مخالفت قطعیه چه دفعی باشد و چه تدریجی فرقی نمی گذارد.

به عبارت دیگر: اذن در معصیت در هر حال قبیح است و تجویز هر دو طرف شبهه در اینجا با خطاب «اجتناب» سازگار نیست مگر اینکه: شارع ترک یکی از مشتبهین را بدل از حرام واقعی قرار دهد.

نکته: این ترک نیز نباید به صورت تخییر استمراری باشد که در هر واقعه ای شما حق داشته باشی یکی را اتیان کرده و دیگری را رها کنی، چرا؟

زیرا باز هم سر از مخالفت قطعیه در می آورد که عقل چنین چیزی را اجازه نمی دهد.

جناب شیخ این ترک چگونه باید باشد؟

به صورت تخییر ابتدائی، بدین معنا که: در اولین واقعه مخیری که را مرتکب شده و دیگری را بدل قرار دهی از حرام واقعی و برای همیشه و تعبدا آن را ترکش کنی.

نتیجه این تخییر چیست؟

۱- مخالفت قطعیه با اجتناب پیش نمی آید.

۲- بدلیت از حرام صدق می کند، چون حرام آنست که برای همیشه ترک می شود، خوب بدل آن هم باید برای همیشه ترک شود و الا بدل از حرام نمی شود.

حاصل مطلب در (الاذن فی احدهما یتوقف علی المنع الآخر فی نفس تلك الواقعة ...) چیست؟

بیان اشکالی از مستشکلی دیگر مبنی بر اینکه:

درست است که شارع اگر بخواهد به احدهما اذن دهد باید از دیگری منع کند و ممنوع را بدل از حرام واقعی قرار دهد، لکن باید بدانید که بدل نیز بر دو قسم است:

۱- بدل موقت، یعنی: اکنون که یک طرف را مرتکب می شود، طرف دیگر اختیارا و یا قهرا ترک شود و بدل از حرام واقعی

گردد و هر واقعه ای حکم مستقلا دارای حکمی باشد و نوع تخییر هم استمراری باشد.

۲- بدل دائمی، یعنی یک طرف برای همیشه بدل از حرام واقعی قرار داده شود و متروک شود و تنها در ابتدای کار ما در انتخاب یک طرف مخیر باشیم.

حال سؤال ما این است که جناب شیخ بدل موقت چه عیبی دارد که شما می فرمائید حتما باید دائمی باشد، مگر در انائین مشتبہین گفته نشد که در حین ارتکاب یک طرف، طرف دیگر را ترک گفته و آن را

ص: ۳۹

بدل از حرام واقعی قرار می دهیم. پس چه نیازی به بدل دائمی هست با اینکه بدل موقت کافی است؟

جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مذکور می دهد؟

می فرماید:

اگر بدل موقتی باشد به طوری که مکلف بتواند به تدریج هر دو طرف را مرتکب شود، اذن در معصیت پیش می آید.

اذن در معصیت قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس: بدل نمی تواند موقتی باشد.

و اما تخییر استمراری که مرتب از آن صحبت می کنید و هر واقعه ای را جدا حساب می کنید به شما می گوئیم: قدر مسلم از تخییر استمراری و تدریج ۱- مربوط به موارد شبهات بدویه است مثل تخییر مجتهد میان دو خبر متعارض و یا تخییر مقلد میان دو مجتهد مساوی و یا باب دوران بین المحذورین که مکلف در هر بار یک طرف را اختیار کرده و با التزام انجام می دهد و جایز است.

۲- و نیز مربوط به موارد علم اجمالی و شبهه وجوبیه است مثل اینکه:

شما به عنوان مکلف چهار فرسخی بلدتان می روید و یک شبانه روز در آنجا می مانید و سپس برمی گردید حال سؤال این است که نماز شما در آنجا قصر است یا اتمام؟ در حالی که می دانی به یکی از این دو مکلفی.

و لذا در اینجا: برخی قائل به تخییر استمراری شده و می گویند اختیار با شماست بدین صورت که نماز ظهر را چهار رکعتی بخوانی و عصر را دو رکعتی و ...

و حال آنکه تخییر استمراری در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و شبهه تحریمیّه است سر از مخالفت قطعیه در می آورد و قبیح است چه دفعه باشد چه تدریجا.

به عبارت دیگر: تخییر استمراری در دو جا بلاشکال است:

۱- در موارد شبهات بدویه: زیرا در این گونه موارد، جاهل از اول علم تفصیلی به مطلب ندارد و نمی داند که کفن و دفن میت واجب است یا حرام؟ شارع هم بطور تخییر استمراری به او اجازه داده است تا یک روز به وجوب عمل کند و روز دیگر به حرمت.

- و یا در خیرین متعارضین که شخص از اول علم به تکلیف ندارد شارع حکم به تخییر استمراری نموده لکن: در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبهین مکلف علم تفصیلی دارد به وجوب (مثلا خمر) و لکن نمی داند که این اناء خمر است یا آن یکی؟

حال شارع مقدّس نمی تواند: به کسی که به نوع و یا متعلّق تکلیف علم دارد و می داند که خمر است و

ص: ۴۰

حرام است، اجازه تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی بدهد به این معنا که یک دفعه این یکی را بخور و دفعه بعد نیاز پیدا کردی آن یکی را.

چرا؟

زیرا تخییر استمراری در جایی صحیح است که از اول، تکلیف برای مکلف معلوم نباشد و حال آنکه در ما نحن تکلیف معلوم است.

۲- در موارد علم اجمالی و شبهات وجوبیه.

فی المثل شما به عنوان مسافر نمی دانی که نمازت را قصر باید بخوانی یا اتمام، در اینجا شارع می تواند به او بگوید یک روز قصر بخوان و یک روز تمام.

و یا فی المثل شما می دانی که نمازی بر شما واجب است و لکن نمی دانی که این نماز ظهر است و یا جمعه. در اینجا نیز شارع می تواند به او بگوید یک هفته ظهر بخوان و یک هفته جمعه چرا که در این گونه موارد شما رو به موافقت می روید و نه مخالفت و حال آنکه:

بحث ما در اینجا شبهه تحریمیّه است، و تکلیف مشخص بدین معنا که: می داند یکی از دو اناء خمر است، لکن نمی دانی این یکی اناء خمر است یا آن یکی اناء و لذا شارع نمی تواند به شما اجازه ارتکاب تدریجی بدهد. چرا؟

زیرا در چنین مواردی شما رو به موافقت نمی روی، بلکه رو به مخالفت می روی. چرا؟

زیرا اگر اولی خلّ باشد، دوّمی خمر است اگر بخوری ترک طبیعتی که مولی خواسته حاصل نمی شود.

به عبارت دیگر: خدا ترک طبیعت (یعنی خمر را) خواسته است و شما با خوردن آن خلاف این خواسته عمل می کنی.

و حال آنکه در واجبات ایجاد طبیعت را خواسته است، و ایجاد طبیعت با ایجاد فرد واحد از آن هم محقق می شود.

پس در ارتکاب به مشتبهین در شبهه وجوبیه، موافقت با طبیعت وجود دارد.

ص: ۴۱

متن: فإن قلت: إن المخالفه القطعيه للعلم الإجمالي فوق حد الإحصاء في الشرعيات، كما في الشبهه الغير المحصوره، و كما لو قال القائل في مقام الإقرار: «هذا لزيد بل لعمرو»، فإن الحاكم يأخذ المال لزيد و قيمته لعمرو، مع أن أحدهما أخذ للمال بالباطل، و كذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد و قيمته من يد عمرو، مع علمه بأن أحد الأخذين تصرف في مال الغير بغير إذنه. و لو قال:

«هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد»، حيث إنه يغرم لكل من عمرو و خالد تمام القيمه، مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعا.

و أي فرق بين قوله عليه السلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، و بين أدله حل ما لم يعرف كونه حراما، حتى أن الأول يعم الإقرارين المعلوم مخالفه أحدهما للواقع، و الثاني لا يعم الشئين المعلوم حرمة أحدهما؟ و كذلك لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

و ذكروا- أيضا- في باب الصلح: أنه لو كان لأحد المودعين درهم و للآخر درهمان، فتلف عند الودعي أحد الدراهم، فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

و كذا لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع، فإنه يلزم مخالفه العلم الإجمالي بل التفصيلي في بعض الفروض، كما لا يخفى.

ترجمه: اشكال: توهم وجود مخالفت قطعیه در شرعيات به دليل علم اجمالي اگر گفته شود: مخالفت قطعیه با علم اجمالي در احكام شرعيه بیش از حد احصاء و شمارش است كما اینکه در شبهه غير محصوره (شارع اجازه داده است که مکلف همه و یا اکثر را مرتکب شود) و همان طور که اگر قائلی در مقام اقرار بگوید این (عين) از آن زيد است (بعد بگوید) بلکه از آن عمرو است (که) در نتیجه حاکم، (آن) مال را برای زيد اخذ می کند و قيمتش را برای عمرو با اینکه اخذ یکی از این دو به باطل است.

و همچنین جایز است برای شخص ثالثی که بخرد آن مال را از دست زيد و قيمتش را از دست عمرو با اینکه می داند یکی از دو اخذ تصرف در مال دیگری است بدون اجازه او عینا، (مثل شرب انائین مشتبهین).

و اگر بگوید این (عين) از آن زيد است بلکه از آن عمرو است و سپس بگوید بلکه از آن خالد است آنجا

که به هریک از عمرو و خالد نیز تمام قیمت را پرداخت می کند (و عین را به زید می دهد) و حال آنکه حکم حاکم به اشتغال ذمه او به هر دو قیمت قطعاً مخالف با واقع است و لو بالاجمال (یعنی هم اخذش مشکل دارد هم حکمش).

پس چه فرقی است میان این قول امام علیه السّلام که می فرماید: اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز و میان ادله حلّ (مثل کل شیء لک حلال) مادامی که نشناخته است که آن عین حرام است تا آنجائی که قاعده اقرار شامل مشتبهین که مخالفت یکی شان با واقع معلوم است، شد ولی قاعده حلّ شامل مشتبهینی که حرمت یکی شان معلوم است نشد؟

و این چنین است که اگر دو نفر ادعا کنند عینی را در موضعی (مثلاً خانه ای را)، حکم می شود به تصنیف آن میان دو مدّعی (آنها) با فرض وجود علم اجمالی به اینکه این عین (یا خانه) نیست، مگر مال یکی از این دو نفر (و نه مال هر دو).

و ذکر کرده اند در باب صلح به اینکه اگر برای یکی از دو ودیعه گذار (نزد ودعی) یک درهم بود و برای دیگری دو درهم و پس (از سپردن ودیعه) یکی از این سه درهم تلف شود، یکی از دو درهم باقیمانده (توسط حاکم) تقسیم می شود میان دو ودیعه گذار، با وجود علم اجمالی به اینکه پرداخت یکی از دو نصف، پرداخت مال است به غیر صاحبش.

و همچنین اگر متبایعان در مبیع و یا ثمن اختلاف کنند، حکم می شود به قسم خوردن دو طرف و برهم خوردن معامله، سپس ملک به مالکش برگشت داده می شود.

پس در برخی از این مثال ها (که ذکر شد) مخالفت با علم اجمالی و بلکه علم تفصیلی لازم می آید چنانکه آشکار است.

متن: قلت: اما الشبهه الغير المحصوره فسيجيء وجه جواز المخالفه فيها. و أما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار و الحلف و البيئه و غيرها، فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه، و لا عبره بعلمه الإجمالي.

نظير ذلك: ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد، فإنه إنما يأذن كلا منهما بملاحظه تكليفه في نفسه، فلا يقال: إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد و هو حرام.

و أما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقر لهما في مسأله الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل و لا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه كل منهما يعامل معه معامله الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد أو اجتهاد مخالف لمذهب من يريد ترتيب الأثر، بناء على أن العبره في ترتيب آثار الموضوعات الثابته في الشريعة - كالملكيه و الزوجيه و غيرهما - بصحتها عند المتأبس بها - كالمالك و الزوجين - ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، و لذا قيل بجواز الاقتداء في الظهريين بواجدي المني بل في صلاه واحده، بناء على أن المناط في صحه الاقتداء الصحه عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساد.

ترجمه: پاسخ از اشكال و توهم مذکور می گویم: اما وجه جواز مخالفت، در شبهه غير محصوره به زودی خواهد آمد.

و اما حاکم (که در مثال های مذکور حکم می کند) وظیفه اش (به عنوان نایب)، اخذ آن مالی است که محکوم له نسبت به محکوم علیه با اسباب ظاهریه، مثل اقرار و قسم و بیئه و غیر آن مستحق آن شده است. پس او (حاکم) قائم مقام آن فرد مستحق است در اخذ حقیقش، و حال آنکه برای علم اجمالی، اعتباری نیست.

و مشابه این مطلب (که حاکم، مالین را می گیرد و هریک را به مالکش می دهد) آنجائی است که مفتی اذن بدهد به هریک از دو واجدی المني در لباس مشترك به ورود در مسجد، پس او اجازه می دهد به هریک از آن دو، به لحاظ تکلیف او (هریک از آن دو نفر) فی حد نفسه هست. پس گفته نمی شود که او به خاطر این فتوا ملتزم به اجازه جنب در ورود به مسجد شده و این حرام است.

و اما غير حاکم (يعني آن شخص ثالث) که اخذ (و خرید) این دو مال (عين و ثمن) از دو شخصی که در

مسأله اقرار (هریک) مقرّر به این دو مال اند (برای او) اتفاق افتاده، ما اخذ این دو مال و بلکه یکی از این دو مال را به واسطه او جایز نمی دانیم، جز اینکه بگوئیم:

آنچه را که او اخذ می کند، از هریک از این عین و قیمت، معامله می کند با بایع، معامله ملک واقعی را (یعنی هریک از این دو همدیگر را مالک واقعی بدانند، چرا که یک بار روی آن حکم ظاهری اجراء شده و علم اجمالی قبلی هم از کار افتاده است).

مثل آن (مالی که) او ظاهراً به سبب تقلید (اگر مقلد باشد) یا به سبب اجتهاد (اگر مجتهد باشد و بالعقد الفارسی) مالک آن شده است (که این مذهب و روش) مخالف است با مذهب و روش کسی که می خواهد این مال را (بالعقد العربی) معامله کند (البته) بنا بر اینکه:

معیار و ملاک در ترتیب آثار ثابت شده بر موضوعات در شریعت، مثل ملکیت (که جواز خرید و فروش، هبه، صلح، وقف و ... از آثار آن است) و زوجیت (که آثارش وجوب نفقه بر شوهر و حرمت تمکین برای غیر و ... می باشد) و غیر اینها، به صحیح بودن این موضوعات است نزد آن کسی که متلبس به این موضوعات است مثل مالک و زوجین، مادامی که من یرید ترتیب الاثر، خلاف آن را تفصیلاً نداند.

یعنی (ملکیت باید در نظر مالک صحیح باشد و وقتی چنین بود دیگری هم باید آثار ملکیت را بر او مترتب کند و یا وقتی زوجیت در نظر زوجین صحیح است، دیگری هم باید آثار زوجیت را بر آنها مترتب کند و لذا نمی تواند بگوید چون با عقد فارسی با این زن ازدواج کرده و ما چنین عقدی را قبول نداریم عقدشان باطل است و جایز است که من با این زن ازدواج کنم.

و لذا گفته شده:

اقتدا در نماز ظهر و عصر به واجدی المنی در ثوب مشترک جایز است بلکه در یک نماز (یک نماز پشت سر یکی شان و نماز دیگر را پشت سر آن دیگری). بنا بر اینکه ملاک در صحت این اقتداء، صحت (آن) نزد مصلی است مادامی که تفصیلاً فساد آن را نمی داند.

حاصل مطلب در (ان المخالفه القطعیة للعلم الاجمالی فوق حدّ الاحصاء...) چیست؟

بیان آخرین اشکال است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

جناب شیخ ما هر دلیلی آوردیم شما رد کردید و گفتید مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی حرام است لکن ما با مراجعه به ابواب فقه به ویژه در باب معاملات، به نمونه های فراوانی برمی خوریم که در این موارد، فقها مخالفت قطعیه با علم اجمالی و حتی گاهی با علم تفصیلی را جایز دانسته اند.

اولین موردی را که مستشکل جهت اثبات مدّعی خود آورده چیست؟

این است که به عقیده مشهور، ارتکاب همه اطراف شبهه در شبهات غیر محصوره جایز است و حال آنکه این ارتکاب نیز مستلزم مخالفت عملیه با علم اجمالی است.

جناب شیخ چه پاسخی به مورد مذکور می دهد؟

می فرماید: اگرچه جواز این مخالفت در شبهات غیر محصوره دارای علت و فلسفه ای است که در ما نحن فیه این علت وجود ندارد و قیاس شما در اینجا مع الفارق است لکن چنانکه در آینده خواهد آمد، مخالفت قطعیه در همین شبهات غیر محصوره حرام است.

دومین مورد و مثال مورد نظر مستشکل چیست؟

این است که اگر شخصی در محکمه اقرار کند این دو چرخه از آن زید است، بلکه از آن عمر است وظیفه حاکم در اینجا عند المشهور این است که حکم کند به اینکه آقای مقرّ دو چرخه را به زید و قیمت آن را به عمر بدهد.

و لذا به مأمورین دستور می دهد و آنها دو چرخه و قیمت آن را از مقرّ گرفته و به ترتیب به زید و عمر می دهند و آن دو نیز می گیرند.

این حکم در حالی است که قاضی می داند که یکی از این دو اقرار خطا بوده است و در عین حال حکم او مخالف با علم اجمالی اوست.

گیرندگان و مأمورین هم می داند که یکی از این دو اخذ بی جاست و دو گیرنده عین و قیمت هم می داند که یکی از آنها ذی حق نیست. این را چه پاسخ می دهید؟

در همین مثال اگر شخص مقرّ اقرار کند به اینکه این دو چرخه از آن زید است، بلکه از آن عمر است و سپس بگوید البته از آن بکر است.

وظیفه حاکم این است که دوچرخه را به زید و یک قیمت به عمر و یک قیمت به بکر می دهد. در این فرض نیز مسئله همان است که در فرض قبلی گذشت با این تفاوت که حکم، حکم به اشتغال ذمه مقرب به

ص: ۴۶

پرداخت دو قیمت است و هر دو قیمت هم مخالف واقع است، چرا؟

زیرا اگر اشتغال ذمه ای هم به عهده مقرّ باشد یک قیمت است و نه بیشتر.

حال اگر برسید که حکم حاکم در این موارد بر چه اساسی است به شما می گوئیم که بر اساس عمومات اقرار العقلاء علی انفسهم جایز می باشد.

و لذا از جناب شیخ می پرسیم که چه اشکال دارد که در ما نحن فیه هم به خاطر شمول عمومات کلّ شیء حلال ... حکم کنیم به جواز ارتکاب هر دو طرف مشتبّه.

به عبارت دیگر چه اشکال دارد که همان طور که در باب اقرار، به عموم اخذ نموده و به علم اجمالی اعتناء نکردیم، همین طور هم در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبّهین هم به عموم اخبار حلیت اخذ کرده و به علم اجمالی اعتناء نکنیم؟

پاسخ جناب شیخ به موارد فوق چیست؟

این است که وقتی هر دو و یا هر سه مقرّ از قاضی می خواهند که به کارشان رسیدگی کند قاضی باید:

۱- برای هر مکلفی مستقلا و به ملاحظه اسباب و قواعد ظاهریه ای که شریعت پیش پای او گذاشته است مثل سوگند، بینه، اقرار و ... حکم نماید و به علم اجمالی خودش اعتناء نکند، چرا که فاقد اعتبار است.

۲- آن دو و یا سه نفر هم که مدّعی بوده و دو چرخه و یا قیمت را می گیرند هر یک وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به گرفتن آن دیگری نداشته باشد تا علم اجمالی پیش بیاید.

مثل اینکه مجتهدی فتوا می دهد به جواز دخول هر یک از دو یا بنده منّی با جامه مشترک در مسجد، چرا که هر یک از این دو به حساب خودش می رسد که شک در جنابت دارد و در نتیجه اصل برائت و یا اصل عدم جنابت جاری می کند.

حاصل اینکه هر کجا در علم اجمالی پای دو کس در میان آید، فاقد ارزش است.

مراد از (و کذا یجوز للثالث ان يأخذ المال من ید زید و قیمته من ...) چیست؟

شکل دیگری از مسئله در مثال دوم مستشکل است مبنی بر اینکه بعد از آنکه دو مقرّ له، مقرّ به را گرفتند، شخص ثالثی طبق فتوای مشهور می تواند عین را از اولی بخرد و قیمت را بابت طلب و یا مطلب دیگری از دوّمی بگیرد، با اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یکی از این دو اخذ، تصرف در ملک غیر است بدون اجازه آن غیر. مع ذلک مخالفت قطعیه با این علم اجمالی تجویز شده است.

پاسخ جناب شیخ به مورد مذکور چیست؟

این است که:

اولاً: ما این اخذ فرد ثالث را جایز نمی دانیم چرا که سر از مخالفت قطعیه با علم تفصیلی درمی آورد.

ص: ۴۷

ثانیا: برفرض جواز هم می گوئیم که این حکم حاکم بر این اساس است که حکم ظاهری در حق هر کسی نافذ و به منزله حکم واقعی است در حق دیگران یعنی همان طور که اگر یقین داشتیم که فلان دوچرخه از آن زید است از او می خریدیم اکنون هم که در ظاهر با اقرار، بیّنه و یا ید و ... ثابت می شود که آن دوچرخه از آن زید است می توانیم آن را به منزله واقع دیده و معامله را نیز واقعی بدانیم تا زمانی که علم تفصیلی به خلاف آن پیش نیاید.

مثل جواز اقتدای فرد ثالث به واجدی المنی در ثوب مشترک.

عباره اخرای این پاسخ شیخ را واضح تر بیان کنید؟

۱- ممکن است شیخ بفرماید: این شخص ثالث نمی تواند هم عین و هم قیمت را بخرد و تنها می تواند یکی را بخرد یا اولی را و یا دومی چون با یکی که علم اجمالی برایش حاصل نمی شود.

۲- و ممکن است بفرماید که بله، این شخص می تواند مخالفت عملیه با علم اجمالی داشته باشد و هر دو را بخرد و لکن باز هم با ما نحن فیه که انائین مشتبّهین است فرق دارد.

حال باید دید که این فرق چیست؟

این است که در انائین مشتبّهین گفته اند که ارتکاب هر دو مشتبّه در صورتی جایز نیست که حکم ظاهری روی آن دو اجرا نشده باشد، اّیا بعد از آنی که یک بار حکم ظاهری روی این موضوع اجرا شد، این حکم ظاهری جای حکم واقعی را می گیرد.

فی المثل شخصی دارای دو ظرف است و اجمالا نمی داند که یکی خلّ یکی خمر است، تاکنون هم حکم ظاهری روی آن اجرا نشده است.

حال برای اولین بار است که می خواهد، حکم ظاهری و یا حرمت ظاهریه روی آن اجرا کند، این حکم ظاهریه چه حکمی است؟

باید بدانیم که این حکم ظاهریه، حکم به احتیاط است یعنی احتیاط کرده و از هر دو ظرف پرهیز کن، چه علم تو اجمالی باشد و چه تفصیلی.

و اما مثال اقرار:

در مثال اقرار پس از حکم حاکم مقرّ اول عین را گرفت و مقرّ دوم قیمت را.

آیا در اینجا یک حکم ظاهری روی آن اجرا شد یا نشد؟

خواهید گفت: بله، می پرسیم این حکم ظاهری در اینجا چه بود؟ خواهید گفت: این بود که هریک بر حقّ خودشان اصاله

الطهاره جاری کردند به عبارت دیگر: این ها دو نفر بودند و این دو نفر بودند نشان خود عذر است و باعث می شود که هر کس در حق خودش اصاله الطهاره جاری کند.

ص: ۴۸

در این صورت است که شخص ثالث می تواند و جایز است که بگوید:

اگرچه اجمالا- می دانم یکی از این دو مال مشکل دارد ولی چون هریک از این دو نفر در حقّ خودش یک اصاله الطهاره جاری کرده، می توانم مالش را بخرم.

یعنی پس از آنکه روی علم اجمالی یک حکم ظاهری اجرا شده این حکم ظاهری برای دیگران به منزله حکم واقعی است بدین معنا که آن یکی حلال و یا طاهر است واقعا، این یکی هم حلال و طاهر است واقعا و لذا می تواند هریک را خریداری و در واجدی المنیّ به هریک اقتدا کند.

نتیجه این تحلیل چیست؟

این است که باز هم متوجه می شوید که مسأله شخص ثالث با ما نحن فیه که امرین مشتبهین است، فرق دارد.

چرا؟

زیرا در ما نحن فیه این حکم ظاهری اجراء نشده است و اولین باری است که می خواهیم حکم ظاهری را روی آن اجراء کنیم و آن حکم به احتیاط است. در حالی که در مسئله اقرار یک بار حکم حلیت جاری شده، بعد از آن شخص ثالث جهت اخذ وارد می شود.

مثال دیگری که مشابه مسأله اقرار باشد ارائه کنید؟

فی المثل:

دو نفرند که یکی شان عقد بالفارسیّه را باطل می داند و دیگر عقد بالفارسیّه را صحیح می داند حال شخص ثالثی پیدا می شود و اعلام می کند که می خواهم ماشینم را بفروشم لکن با عقد فارسی.

در اینجا، آن کسی که عقد بالفارسیّه را صحیح می داند، می تواند با او معامله کند ولی آنکه عقد بالفارسیّه را صحیح نمی داند، نمی تواند با او معامله کند.

لکن همین فرد پس از معامله آن دو نفر و مالکیت قائل به عقد بالفارسیّه می تواند به او رجوع کرده و با عقد عربی معامله کرده و ماشین را از او بخرد.

یعنی نمی تواند بگوید، چون تو با عقد فارسی خریده ای و عقد فارسی از نظر من باطل است، پس معامله با تو روی این ماشین باطل است.

به عبارت دیگر:

او عقد بالفارسیه را جایز می دانست و معامله کرد و مالک شد و مالکیتش درست است شما هم که عقد بالعربیّه را جایز می دانند بیا و با ایشان با همین عقد معامله کن و مالک شود. پس در تمام این موارد، اجرای حکم ظاهری روی یک موضوع، به منزله حکم واقعی است برای دیگران.

ص: ۴۹

مراد از (و كذلك لو تداعيا عينا في موضع، يحكم بتصفيفها...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

اگر دو نفر بر سر عینی، مثلا منزلی اختلاف کنند و هریک مدعی مالکیت کل منزل باشند، لکن هیچ یک ذو الید نباشند و هر دو خارج از منزل و در جای دیگری زندگی می کنند، در حالی که هر دو به اقامه بینه می پردازند.

حال در این فرض، حاکم حکم می کند به اینکه این منزل باید نصف شود و هر نصف به یکی از این دو مدعی داده شود.

این در حالی است که حاکم یقین دارد که کل این منزل از آن یکی از این دو نفر است.

- با این وجود به علم اجمالی خود اعتناء نمی کند.

به عبارت دیگر به مخالفت عملیه با علم اجمالی خود دست می زند، جناب شیخ چه پاسخ می دهید؟

مراد از (و ذکروا (ایضا) فی باب الصلح: أنه لو كان لاحد...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است از جانب مستشکل مبنی بر اینکه:

فقهاء در باب صلح فرموده اند که اگر شما که دارای یک درهم و دوستان دارای دو درهم، نزد شخص امینی رفته و این درهم را پیش او به امانت بسپارید پس از مدتی بدون اینکه آن فرد امین کوتاهی در امانت داریش بکند، یکی از این سه درهم تلف شود و شما و دوستان به حاکم مراجعه کنید، حاکم حکم یکی از دو درهم باقیمانده به صاحب دو درهم داده شود و یک درهم دیگر را میان آن دو تقسیم می کند و به هریک نصف درهم می دهد.

این حاکم در اینجا می داند که این یک درهم یا از آن صاحب یک درهم است و یا از آن صاحب دو درهم، مع ذلك با این علم اجمالی خودش مخالفت کرده و این تقسیم را انجام می دهد.

پاسخ شیخ به موارد مذکور چیست؟

این است که حکم به تنصیف:

۱- یا یک حکم تعبدی بوده و از باب صلح قهری است که منصوص است.

- و هر حکم تعبدی در باب مربوط به خودش کاربرد دارد و قابل سرایت به ابواب دیگر.

۲- و یا بر مبنای ایجاد شرکت است، بدین معنا که به مجرد اختلاط درهم ها میان دو مالک، شرکت به وجود می آید و طبق قانون شرکت است که این تقسیم صورت می پذیرد.

مراد از (و كذا لو اختلف المتبايعان في المبيع او الثمن و حكم ...) چیست؟

مورد و مثال دیگری است در اثبات جواز مخالفت قطعیه با علم اجمالی مبنی بر اینکه:

ص: ۵۰

۱- اگر متبایعین در تعیین مبیع باهم اختلاف کنند به اینکه بایع بگوید:

من این صندلی را به ده هزار تومان فروخته ام و خریدار بگوید که خیر، من این موتور را به یک صد هزار تومان از تو خریده ام، حاکم برای رفع نزاع و بر اساس قانون باب تداعی حکم به تحالف می کند که پس از سوگند معامله فسخ می شود.

و لذا مبیع به ملک مالک و ثمن به ملک مشتری برمی گردد و این در حالی است که حاکم:

هم علم اجمالی دارد به اینکه یا صندلی از ملک بایع خارج شده و یا موتور.

هم علم تفصیلی دارد که یک صد هزار تومان از ملک مشتری خارج شده است.

و لذا در این مورد هم با علم اجمالی مخالفت کرده، هم با علم تفصیلی.

۲- و اگر بر سر تعیین ثمن هم اختلاف کنند، بیان بالا دوباره تکرار می شود.

جناب شیخ چه پاسخی به مورد و مثال مذکور می دهد؟

می فرماید: مسئله ردّ ثمن یا مثن، نوعی تقاص است و تقاصّ در مواردی از جانب شریعت تجویز شده است بدین معنا که: گویا فروشنده می گوید حال که پولم را نمی دهی، من هم عین تو را (که از من خریده ای) در تقاصّ از عمل تو پیش خودم نگه می دارم.

حاصل و نتیجه گفتار مستشکل در موارد مذکور چیست؟

این است که می گوید: جناب شیخ شما که می فرمائید: مخالفت قطعی با علم اجمالی حرام است مطلقاً، موارد مذکور را چگونه پاسخ داده و یا توجیه می کنید؟

شیخ چه پاسخی به این نتیجه می دهد؟

با پاسخ هایی که به موارد مزبور داد فرمود که قیاس ما نحن فیه به این موارد و مثال ها، قیاسی مع الفارق است.

موارد و مثالها و مباحث مربوط به آن سابقاً در بحث فروع علم اجمالی در کتاب القطع آمد، چرا در اینجا تکرار شد؟

بله، در آنجا راجع به علم تفصیلی به دست آمده از علم اجمالی بحث می شد که آیا مثل سایر علم های تفصیلی است و یا اینکه مخالفت با آن جایز است؟

و لکن در اینجا راجع به مخالفت قطعی با علم اجمالی بحث می شود و این دو بحث باهم متفاوت بوده و تکرار محسوب نمی شود.

متن: و أما مسأله الصلح، فالحكم فيها تعبدی، و كأنه صلح قهری بین المالكين، أو يحمل على حصول الشركه بالاختلاط، و قد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعده الرجوع إلى القرعه.

و بالجمله: فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم جواز المخالفه القطعيه الراجعه إلى طرح دليل شرعي، لأنها كما عرفت مما يمنع عنها العقل و النقل، خصوصا إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام. هذا مما لا تأمل فيه، و من يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنه قصد غير هذه الصوره.

و منه يظهر: أن إلزام القائل بالجواز: بأن تجوز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح - بأن يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا كالخمر و الخلل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما - محل نظر، خصوصا على ما مثل به من الجمع بين الأجنبيه و الزوجه.

ترجمه: و اما مسأله صلح:

حكم در آنجا (به نصف کردن یکی از دو درهم باقیمانده) تعبدی است، تو گویی صلحی قهری میان دو مالک است (بدین معنا که گویا شارع حق دارد جهت رفع نزاع، این یک درهم را وجه المصالحه قرار دهد) و یا حمل می شود بر ایجاد شرکت به سبب اختلاط.

در هر جا که توهم جواز مخالفت قطعیه ای می رود که ردکننده دلیل شرعیه (مثلا اجتناب عن الخمر و ...) است، چاره ای جز توجیه نیست.

زیرا مخالفت قطعیه، چنانکه (از تحقیق در مباحث) متوجه شدی از جمله اموری است که عقل و نقل از آن ممانعت می کند، به ویژه اگر از ارتکاب مشتبهین، قصد دستیابی به حرام را داشته باشد (و بخواهد هر دو مشتبه را مرتکب شود) و این از آن مسائلی است که هیچ تأمل و تفکری در آن لازم نیست.

و (منظور) کسی که از عبارات او جواز ارتکاب مشتبهین آشکار می شود، ظاهرا این است که او غیر این صورت را قصد و اراده کرده است و از این مطالبی که ذکر شد، روشن می شود که ملزم کردن قائل به جواز، به اینکه جایز دانستن این ارتکاب، باز کردن دری است برای امکان دستیابی به انجام تمام محرمات که موجب اشتباه شده پس (از آن) مرتکب هر دو شود، محل نظر (و تأمل) است به ویژه نسبت به آن چیزی که (جناب معترض) از جمع میان اجنبیه و زوجه مثال زد.

مقدمه بفرمایید اگر در میان ظواهر آیات و روایات و فتاوی مشهور چیزی برخلاف حکم عقل قطعی که همراه با دلائل مسلم شرعی مطلبی را تثبیت می کند پیدا شود، چه باید کرد؟

این ظواهر را توجیه و از آنها رفع ید می کنیم.

مراد از (و بالجمله: فلا بد من التوجیه فی جمیع ما توهم ...) چیست؟

آگاهی دادن متشرعین است به نکته قابل توجهی مبنی بر اینکه وقتی عقل و شرع حکم به حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی نموده و چنین مخالفتی را تجویز نمودند، چنانچه در ظواهر شرع و فتاوی مشهور مطالبی یافت شود که حاوی چنین مخالفتی باشد، باید به توجیه آن پرداخت چنانکه ما در اینجا نمونه های مذکور از جانب مستشکل توجیه کرده و پاسخ گفتیم، به ویژه اگر قصد مکلف از ارتکاب هر دو طرف شبهه توصل به حرام باشد.

پس مراد از (و منه یظهر: ان الزام القائل بالجواز...) چیست؟

این است که خود صاحب فصول که قائل به جواز مخالفت قطعیه با علم اجمالی است می گوید:

قول به جواز مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی مستلزم تالی فاسدی است که قائل به جواز خود بدان ملتزم نمی شود و آن این است که: این قول منجر به این می شود که ما قبول کنیم که توصل به تمام محرمات، بر وجه مباح جایز باشد و شخص از روی حيله میان حلال و حرام معلوم بالتفصیل به گونه ای جمع کند که امر بر خودش هم مشتبه شده و نهایتاً مرتکب شود.

فی المثل شما می دانی که فلاں زن زوجه شماست و فلاں زن اجنبیه است حال هر دو را با مشاطه گری ماهرانه چنان گریز کنید که تشخیص این دو زن برای خود شما هم مشکل شده و امر به شما مشتبه گردد.

سپس بگوئید من که نمی دانم کدام اجنبیه و نامحرم است، پس علی الظاهر به هر یک که برسم می توانم با او مجامعت کنم.

اما احدی قائل به جواز در این فرض نمی باشد، در نتیجه قول به جواز در این صورت مردود است.

نظر جناب شیخ نسبت به فرض مذکور و مثال مربوط به آن چیست؟

می فرماید: ما بالجمله گفتیم که چنین فرضی بالاجماع جایز نمی باشد و قائل به جواز هم فرضی را می گوید که مکلف به قصد رسیدن به حرام، مشتبهین را مرتکب نشود و الا چنین قصدی جایز نیست.

حال تصویری که شما مطرح کردید ۱- مربوط به فرض مذکور است که قصد سوئی در کار است و لذا نمی توانید به قائلین به جواز اعتراض کنید.

۲- از طرفی مثالی که از اجنبیه و حلیله آوردید ناتمام است، چرا که در این مورد نیز اصل موضوعی عدم زوجیت نسبت به هریک جاری می شود.

و لذا با وجود اصل موضوعی دیگر جائی برای اصل حکمی اصاله الحل باقی نمی ماند و حال آنکه بحث ما در مواردی است که یک چنین اصل موضوعی در کار نباشد.

نظر شما پیرامون مطلب اخیر چیست؟

این است که فرض خود قائلین به جواز نیز محل اشکال است، چرا؟

زیرا با وجود علم اجمالی به اینکه قطعا یکی از آن دو زن زوجه است، جای اصل موضوعی نیست، چرا.

زیرا جریان اصل در هر دو طرف با علم اجمالی ناسازگار است و جریان در یک طرف هم ترجیح بلا مرجح است.

و لذا در اینجا نیز اصل موضوعی جریان ندارد و نوبت به اصل حکمی می رسد.

توضیح اینکه:

۱- گاهی از اجراء اصلین در اطراف علم اجمالی مخالفت قطعیه عملیه پیش می آید مثل مثال مذکور از صاحب فصول که جناب شیخ هم فرمود در چنین مواردی اجراء اصول جایز نیست و بیان شیخ کاملا صحیح است.

۲- اما گاهی از اجراء اصلین مخالفت عملیه ای لازم نمی آید، بلکه صرفا مخالفت التزامیه ثابت می گردد فی المثل: شما دو ظرف آب داری و یقین داری که هر دو نجس بودند و لکن حالا اجمالا می دانی که یکی از آن دو پاک شده است ولی معینا نمی دانی کدام ظرف است.

در اینجا هم در این ظرف به خصوصه، استصحاب نجاست جاری می شود و هم در آن دیگری و هیچ گونه مخالفت قطعیه عملیه ای پیش نمی آید.

پس اجراء اصلین در این گونه موارد مانعی ندارد.

متن: هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين أمرين، و أما إذا كان مرددا بين عنوانين، كما مثلنا سابقا بالعلم الإجمالي بأن أحد المائعين خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حكمه كذلك، إذ لا فرق في عدم جواز المخالفه للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل و كونه معلوما بالإجمال، فإن من ارتكب الإنياء في المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمه الخمر أو دليل حرمه المغصوب، و لذا لو كان إنياء واحد مرددا بين الخمر و المغصوب لم يجر ارتكابه، مع أنه لا يلزم منه إنياء مخالفه أحد الدليلين لا بعينه، و ليس ذلك إنياء من جهة أن مخالفه الدليل الشرعي محرّم عقلا و شرعا، سواء تعين للمكلف أو تردّد بين دليلين.

و يظهر من صاحب الحدائق: التفصيل في باب الشبهه المحصوره بين كون المرّد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه، و بين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب.

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهن في الثاني و جواز ارتكابهما معا، فظهر ضعفه بما ذكرنا، و إن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه، فسيجيء ما فيه.

ترجمه:

عدم تفاوت میان عنوان واحد و عنوان مردد

تمام این مطالب در جایی است که حرام مشتبه، عنوان واحدی باشد مردد میان دو امر (مثل خمر مردد میان انائین) و اما اگر آن حرام واحد مردد میان دو عنوان باشد، چنانکه پیشتر مثال زدیم به علم اجمالی به اینکه این یکی از این دو مایع خمر است یا آن دیگری غصبی؟

پس ظاهر این است که حکمش چنین است (که تفاوتی میان عنوان واحد با عنوان مردد نمی باشد، چرا که هر دو علم اجمالی است و علم اجمالی هم منجز تکلیف است).

زیرا در عدم جواز مخالفت دلیل شرعی فرقی نیست، بین اینکه آن دلیل معلوم تفصیلی باشد (مثل اجتناب عن الخمر) و بین اینکه معلوم بالاجمال باشد (مثل خمر او الغصب).

پس کسی که در این مثال مرتکب انائین شود می داند که با دلیل حرمت خمر و یا دلیل حرمت غصب مخالفت کرده است.

و لذا (عمده ترین شاهد بر اینکه) تفاوتی نیست میان عنوان واحد با عنوان مردد این است که اگر یک ظرف مردد میان خمر و امر غصبی باشد، ارتکاب آن جایز نیست و حال آنکه از ارتکاب به این اناء، چیزی لازم نمی آید مگر مخالفت یکی از دو دلیل، آن هم لا بعینه و نیست این مطلب جز از این جهت که

مخالفت دلیل شرعی، عقلا و شرعا قبیح است، خواه دلیل شرعی برای مکلف معین باشد و خواه مردّد میان دو دلیل.

تفصیل صاحب حدائق در شبهه محصوره و از (عبارات) صاحب حدائق، در باب شبهه محصوره آشکار می شود که اگر یک فرد از یک عنوان میان مشتبهین مردّد باشد (بدین معنا که این اناء خمر است یا آن اناء خمر است) اجتناب از آن واجب است.

و اگر یک فرد مردّد باشد میان دو عنوان که در نتیجه اجتناب از آن لازم نیست.

پس اگر عدم وجوب اجتناب از هریک از این دو و جواز ارتکاب آن را باهم در قسمت دو اراده کرده است (که هم خمر را مرتکب شود هم غضبی را)، ضعف آن از آنچه گفتیم (که فرقی میان عنوان معین و عنوان مردّد نیست) آشکار می شود.

و اگر عدم وجوب احتیاط را در آن اراده کرده است که به زودی بحث از آن خواهد آمد.

تشریح المسائل

مقدمه بفرمائید این امر حرامی که در باب علم اجمالی و شبهه موضوعیّه تحریمیّه مورد بحث است یک عنوان کلی است و یا اینکه مردّد میان دو عنوان است؟

۱- گاهی یک عنوان کلی است که مردّد میان یکی از دو موجود خارجی است فی المثل: دلیل فرموده اجتناب عن الخمر. حال در اینجا عنوان حرام، عنوان خمریّت است، لکن ما نمی دانیم کدام یک از این دو ظرف خلّ و کدامیک خمر است.

۲- و گاهی این امر حرام، مردّد میان دو عنوان است منتهی به دو شکل متصوّر است:

الف: برخی اوقات تردید ما میان دو عنوان در یک شیء است.

فی المثل: شما اجمالا می دانی که یکی از این دو مایعی که در برابرتان است حرام است یا در اثر خمریّت و یا در اثر غضبیّت. و لذا مشمول خطاب «اجتناب عن الخمر» و یا «اجتناب عن الغصب» می شود.

و اما آن یکی مایع حتما حلال است، لکن کدام یک از این دو است نمی دانی.

ب: برخی اوقات هم تردید ما میان دو عنوان در دو شیء است.

فی المثل شما اجمالا می دانی که:

- یا این مایع خمر است و یا آن دیگری سرکه حلال.

- و یا آن دیگری سرکه غضبی است و این مایع غیر خمر است و حلال.

در هر حال یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب.

تفاوت میان این دو صورت (الف و ب) با آن صورت بالا که عنوان واحد است در چیست؟

در این است که در آنجا که عنوان، عنوان واحد مردّد میان یکی از دو موجود خارجی است، خطاب صادره از جانب شارع معلوم بالتفصیل است یعنی اجتنب عن الخمر و لکن متعلّق خطاب مشتبه است.

اما در ما نحن فیه (دو صورت الف و ب)، خطاب صادره نیز معلوم بالاجمال است.

یعنی اجمالا می دانی که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب.

با توجه به مقدمه فوق مراد شیخ از (هذا کله فیما اذا کان الحرام ...) چیست؟

این است که تمام مباحثی که از ابتدای بحث مخالفت قطعیه با علم اجمالی تا به اینجا گذشت مربوط به صورت اول است که امر حرام یک عنوان است و لکن مردّد میان دو چیز بود.

پس مراد شیخ از (و اما اذا کان مرددا بین عنوانین، کما مثلنا ...) چیست؟

این است که اکنون می گوئیم: در این حکم که مخالفت قطعیه با علم اجمالی معصیت و حرام است و معصیت مولی نیز عقلا قبیح است هیچ فرقی نیست.

میان اینکه در اثر مرتکب شدن هر دو طرف شبهه مخالفت قطعیه با خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر پیش بیاید و یا با یکی از دو خطاب معلوم بالاجمال که حرام مردّد میان دو عنوان است، چرا؟

زیرا در این فرض نیز آن کسی که هر دو طرف را مرتکب می شود، یقین می کند که یا با خطاب اجتنب عن الخمر مخالفت کرده و یا با خطاب اجتنب عن الغصب. پس قطعاً مخالفتی پیش می آید که جایز نیست. حاصل اینکه صور و مصادیق مختلف چنانکه قبلاً هم گفته شد در حکم عقل تأثیری ندارد.

حاصل مطلب در (و یظهر من صاحب الحدائق: التفصیل فی باب ...) چیست؟

این است که از کلمات محدّث بحرانی در حدایق استفاده می شود که ایشان قائل به تفصیل است میان مواردی که حرام واقعی، عنوان واحد مردّد میان دو امر باشد با مواردی که حرام واقعی دو عنوان باشد که در بالا مثال آوردیم.

تفصیل جناب بحرانی را روشن تر بیان کنید؟

ایشان میان شبهات محصوره ای که اطراف شبهه متفقه الماهیه باشند، با شبهات محصوره ای که اطراف شبهه مختلفه الماهیه باشند تفصیل و تفاوت قائل شده است بدین معنا که:

۱- در شبهات محصوره ای که اطراف شبهه متفقه الماهیه باشند احتیاط لازم است و تکلیف واقعی در حق ما منجز می شود.
فی المثل: شما دو مایع در اختیار دارید در حالی که علم اجمالی دارید به نجاست یکی از آن دو و هر دو ماهیه آب اند.

ص: ۵۷

۲- و در شبهات محصوره ای که اطراف شبهه مختلفه الماهیه باشند احتیاط و اجتناب لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است.

فی المثل شما دو مایع در اختیار داری که یکی خمر است و یک خلّ و لکن با یکدیگر مشته شده اند.

از کجای کلام صاحب حدائق قول به تفصیل استفاده می شود؟

از سخنانی که در رابطه با مدّعی صاحب مدارک بیان نموده است.

مدّعی صاحب مدارک چیست؟

این است که در شبهات محصوره، اجتناب و احتیاط از اطراف شبهه لازم نیست، بلکه ارتکاب هم جایز است.

در اثبات این مدّعی به چه امری استشهاد کرده؟

به فتاوی اصحاب که اگر علم اجمالی داشتیم که قطره بولی و یا خونی، یا داخل این ظرف افتاده و یا خارج آن، در اینجا استفاده از مایع داخل این ظرف بلامانع است که صاحب حدائق دو جواب از این استشهاد داده است.

اولین پاسخ صاحب حدائق چیست؟

این است که با توجه به دو نوع شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره، اصحاب در شبهات محصوره است که قائل به احتیاط هستند و نه غیر محصوره و در مثالی که ذکر شده شبهه، غیر محصوره است چرا که خارج ظرف صدها و هزاران نقطه می تواند متصوّر باشد و حدّ و حصری ندارد.

دومین پاسخ صاحب حدائق چیست؟

این است که شبهه محصوره خود بر دو قسم است:

۱- شبهه ای که اطراف آن متفق الماهیه اند.

۲- شبهه ای که اطراف آن مختلف الماهیه اند.

حال فتاوی اصحاب به لزوم احتیاط در قسم اول است و نه مطلق شبهه محصوره و حال آنکه مثال مذکور از قسم دوم است، چون داخل ظرف مایع است و خارج ظرف یا زمین است یا فرش و یا ... که هر یک استفاده مخصوصی دارد.

به طور ساده تر بیان کنید که مسأله صاحب حدائق چیست؟

در رابطه با انائین مشتهین است بدین معنا که اگر مشتهین واحد بالنوع باشند ارتکابشان جایز نیست. فی المثل شما اجمالا می دانی که خمری در کار است، حال آن یکی خمر باشد حرام است این یکی هم باشد حرام است؛ زیرا می دانی که در واحد

بالنوع، خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه توأست و لذا

ص: ٥٨

تکلیف بر تو منجز است و نمی توانی این ها را مرتکب شوی، چون نمی دانی این اناء حرام است یا آن اناء.

و اگر مشتبهین متعدد بالنوع باشند و نه واحد بالنوع ارتکابشان جایز است.

فی المثل شما اجمالا- می دانی که یا این مایع خمر است و یا آن دیگری خلّ و یا آنکه آن دیگری سرکه غصبی است و این مایع غیر خمر است و حلال.

و در هر حال اجمالا- می دانی که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الخمر هستی و یا اجتنب عن الغصب در نتیجه می گویی تکلیف بر من منجز نیست و می توانم هر دو را مرتکب شوم.

پاسخ شیخ به صاحب حدائق چیست به صورت ساده بیان کنید؟

شیخ می فرماید: جناب صاحب حدائق، چه کسی گفته است که باید مکلف (یا شما) بدانند که کدام خطاب متوجه اوست؟ مگر لازم است که انسان بدانند که خطاب مشخصی متوجه اوست تا به آن استناد کند؟ خیر، چنین علمی لازم نیست، چرا؟

زیرا اگر شما بدانی که این اناء حرام است اعم از اینکه به عنوان خمریت باشد یا به عنوان غصبت، از آن اجتناب می کنی یا نه؟ حتما اجتناب می کنی چرا؟

زیرا که تفصیلا حرمتش را می دانید، اگرچه عنوانا نمی دانید که خمر است و یا غصب. حال آیا می توانید بگوئید، چون عنوان این دو ظرف برایتان مشخص نیست می توانم هر دو را مرتکب شوم؟ حتما خواهید گفت که نه.

جناب صاحب حدائق چه تفاوتی دارد که شما بدانید کدام خطاب متوجه شماست و یا اینکه مردّد میان دو خطاب باشید؟

در رابطه با مقام اوّل یعنی مخالفت قطعیه با علم اجمالی چه اقوالی مطرح شد؟

۱- برخی گفتند مخالفت قطعیه جایز مطلقا یعنی می شود انائین مشتبهین را مرتکب شد. چرا؟ زیرا:

اولا: علم اجمالی کالجهل رأسا است.

ثانیا: دلیل می گوید: كل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه.

۲- برخی گفتند مخالفت قطعیه یا ارتکاب مشتبهین دفعه حرام، لکن تدریجا جایز است.

۳- برخی گفتند: اگر هر دو مشتبهین دفعه قابل ارتکاب اند، ارتکابشان جایز نیست و لکن اگر معا قابل ارتکاب نیستند ولی تدریجا قابل ارتکاب اند مثل مباشرت مرأتین مشتبهین، ارتکابشان جایز است.

۴- برخی مثل صاحب حدائق گفتند: اگر تکلیف واحد بالنوع باشد مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد، مثل اینکه نمی دانی خل او خمر مخالفت جایز است.

۵- برخی مثل شیخ فرمودند: مخالفت قطعیه حرام است مطلقا.

ص: ۵۹

تلخیص المطالب به روش گفتگو

جناب شیخ موضوع بحث در اینجا چیست؟

شبهه موضوعیه است که در میان علما فوق العاده مشهور است.

چه مباحثی در این شبهه مطرح است؟

بحث اول در حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی است.

بحث دوم در وجوب موافقت قطعیه با موارد علم اجمالی است.

به نظر شما حکم مخالفت قطعیه چیست؟

در مرتبه اول حرام است، بدین معنا که شرب انائین مشتبہین هر دو حرام است.

چرا؟

زیرا مقتضی این حرمت موجود و مانع آن مفقود است.

چرا مقتضی موجود است؟

زیرا دلیلی که حکم را روی این موضوع آورده شامل این فرد مردّد هم می شود.

به عبارت دیگر آیه شریفه ای که خمر را حرام می داند شامل این خمیری که مردّد میان دو ظرف است نیز می شود.

چرا آیه شریفه شامل این فرد مردّد هم می شود؟

زیرا اسامی الفاظ برای معانی واقعیّه وضع شده اند و نه برای معانی معلومه، و لذا خمر یعنی خمر واقعی، اعم از اینکه آن مایع مشتبّه خارجی معلوم باشد و یا مظنون و یا مجهول.

در نتیجه کلمه خمر شامل خمر موجود بین الإناءین هم می شود.

اگر به فرض تنزل مراد از خمر، خمر معلوم باشد چه؟

باز هم اجتناب عن الخمر شامل خمر مردّد می شود و لو علم مکلف به آن بالاجمال باشد.

چرا؟

زیرا هم نیازی به علم تفصیلی ندارد و هم احدی قائل نشده که اسامی الفاظ وضع شده اند برای معانی معلومه تفصیلا.

اگر اسامی وضع شده بود برای معانی معلومه تفصیلا چه می شد؟

الخمر معلوم بالاجمال باید واقعا حلال باشد، چرا که مراد از اجتنب عن الخمر می شد. اجتنب عن الخمر المعلوم تفصیلا و حال آنکه احدی ملتزم به این مطلب نیست.

پس مقتضی موجود است یعنی خطاب اجتنب عن الخمر شامل خمر مردّد میان دو ظرف هم می شود.

ص: ۶۰

چرا مانع از حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی مفقود است؟

زیرا مانع حرمت یا باید عقل باشد و یا شرع و حال آنکه نه عقل مانع از چنین حرمتی است و نه شرع.

چرا عقل مانع از این حرمت نیست؟

زیرا اگر از او پرسیم که دو ظرف مشتهه داریم و اجمالا می دانیم یکی از آن دو خمر است می توان هر دو را خورد یا نه؟ می گوید: خیر این مخالفت شما با علم اجمالی خودتان است و اگر هر دو را بخورید حرام است و عقاب شما جایز.

پس در چه صورت می توان اصل براءت جاری کرد؟

در صورتی که شک شما یک شک بدوی باشد بدین معنا که شما شک دارید که اصلا این مایع خمر است یا نه؟ حرام است یا نه؟

عقل پاسخ می دهد به فرض هم که حرام باشد اگر مرتکب شوی معاقب نیستی چرا که عقاب بلا بیان قبیح است لکن وقتی شما علم اجمالی دارید به اینکه یکی از دو ظرف خمر است، عقل دیگر عقاب شما را تقبیح نمی کند.

به عبارت دیگر در شک بدوی تنجز تکلیف بر جاهل عقلا قبیح است و حال آنکه در علم اجمالی چنین تنجزی لیس بقبیح. پس حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی عقلا ممنوع نبوده و بلکه مجاز است چه شارع تکلیف را با همان خطاب واقعی منجز بکند و چه با خطاب جداگانه.

تنجز با خطاب واقعی یعنی چه؟

یعنی با همان خطاب: اجتنب عن الخمر و روز قیامت به سبب همین خطاب شما را عقاب می کند.

مراد از تنجز تکلیف با خطاب جداگانه چیست؟

۱- الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات است.

۲- من ترک الشبهات، نجی من المحرمات است.

پس حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی عقلا بلامانع است. به عبارت دیگر: تنجز تکلیف عقلا بلامانع است.

چرا حرمت مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی شرعا بلامانع است؟

زیرا برخی از آن ادله ای که در تصوّر شما مانع از این حرمت است مانع این حرمت نیست چرا که ادله براءت دو دسته اند: یک دسته از ادله براءت می گوید: کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه این دسته می گوید: شیء مجهول حلال است تا اینکه علم به حرمت آن پیدا شود و لذا شامل ما نحن فیه یعنی خمر مردّد بین انائین نمی شود.

چرا؟

زیرا اگر شامل این مورد بشود، منطوق این ادله با مفهومشان تعارض می کند.

چرا چنین تعارضی پیش می آید؟

زیرا در ما نحن فیه (خمر مردّد بین الاناءین) از جهتی جهل وجود دارد و از جهتی علم از آن جهت که جهل است بدین معناست که هر یک از دو ظرف را تک تک مورد لحاظ قرار دهید نمی دانید که خمر است یا نه؟

پس از طرفی هر دو ظرف مجهول اند از طرفی علم دارید که یکی از آن دو خمر است حال کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام. به حسب منطوقش می گوید:

چیزی که نمی دانی حلال است یا حرام، بر تو حلال است و لذا اکنون که نمی دانی این اناء حلال است یا حرام، حلال است و هکذا آن یکی اناء.

و به حسب مفهومش (مفهوم غایت) می گوید: وقتی به حرمت آن اناء علم پیدا کردی دیگر حلال نیست لذا اگر بخواهید حدیث مذکور را در موارد علم اجمالی بکار ببرید، مفهومش با منطوقش تعارض می کند. چرا؟ زیرا منطوقش می گوید: حلال است، مفهومش می گوید حرام است به عبارت دیگر ما نسبت به خمر مردّد بین الإناءین از یک نظر علم داریم و از یک نظر جهل. و این حدیث از آن جهت که ما به آن جهل داریم می گوید: حلال و از آن جهت که علم داریم می گوید: حرام.

پس چه باید کرد؟

باید از این ادله، در شک بدوی استفاده نمود و نه در موارد علم اجمالی. فی المثل یک ظرف داریم نمی دانیم خلّ است یا خمر؟ و یا اینکه نمی دانیم شرب تن حلال است یا حرام؟

جناب شیخ دسته دوّم از ادله کدام اند و چه کاربردی دارند؟

احادیثی هستند که قید (بعینه) دارند مثل کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه، فتدعه ...

مقتضای این ادله چیست؟

حلیت هر دو ظرف است اجازه ارتکاب هر دو ظرف است.

چرا؟

زیرا حرمت شیء را عینا نمی دانی.

این اقتضاء چه ربطی با خمر مردّد بین الإناءین دارد؟

در اینجا نیز شما نه عینا حرمت این اناء را می دانی و نه عینا حرمت آن اناء را. پس هر دو ظرف حلال است. به عبارت دیگر مقتضای این ادله این است که حرمت، علم تفصیلی می خواهد یعنی باید تفصیلا

ص: ۶۲

بدانی که این ظرف خمر است تا حرام باشد.

پس علم اجمالی کالعدم است و نمی تواند جلوی حلّیت را بگیرد.

جناب شیخ نظر شما پیرامون این گونه احادیث با قید (بعینه) چیست؟

این احادیث دو جورند: یک دسته از آنها دارای قید (بعینه) هستند و سؤال ما این است که این قید بعینه (به عنوان جار و مجرور) متعلّق تعلم است و یا متعلّق انه حرام به نظر ما، قید تعلم نیست تا معنای تفصیل بدهد، بلکه قید انه حرام است.

حال که متعلّق بعینه انه حرام است، قید توضیحی و تأکیدی است و یا قید احترازی؟

قید توضیحی و تأکیدی است مثل رأیت زیدا نفسه نفسه

یعنی حتی تعلم انه حرام، انه حرام، همچون رأیت زیدا زیدا

به عبارت دیگر انه حرام را در بار دوم تبدیل کرده است بعینه.

چرا قید بعینه نمی تواند در اینجا بعنوان قید احترازی بکار رود؟

زیرا ضمیر (ه) در انه به شیء راجع است تا شما بدانید که آن شیء عینا حرام است نه لا بعینه.

به عبارت دیگر وقتی شیئی حرام شد بعینه حرام می شود و لا بعینه معنا ندارد تا شما بعینه را قید احترازی بگیرید برای احتراز از حرام لا بعینه.

حاصل اینکه بعینه، قید انه حرام است آن هم قید توضیحی.

ثمره بحث چیست؟

این است که:

۱- حدیث مزبور می گوید: تا علم به حرمت پیدا نکرده ای حلال است.

۲- ما می گوئیم: اجمالا- علم داریم که یکی از دو ظرف حرام است و باید اجتناب کرد پس حدیث مزبور شامل موارد علم اجمالی نمی شود و به درد شبهات بدویّه می خورد.

به عبارت دیگر:

این اخباری هم که قید بعینه دارند مانع از حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی نیستند.

جناب شیخ در حدیث (کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه نیز، حلیت معنیاً شده است به تعرف الحرام یعنی مادامی که علم به حرمت شیء بعینه نداری، حلال است پس به دلیل اینکه علم به حرمت هر دو اناء نداری حلال است، چه پاسخ می دهید؟

بله ظاهر حدیث مذکور این است که، مادامی که حرمت را عیناً ندانی حرمتی در کار نبوده و امر مردّد حلال است.

ص: ۶۳

چرا؟

زیرا این حدیث مؤلف از دو جمله نیست بلکه یک جمله است، آن هم (تعرف الحرام بعینه) است و لذا قید (بعینه) راجع به تعرف الحرام است.

یعنی هر شیئی حلال است مادامی که حرمتش را بعینه نشناخته ای. پس ظاهر حدیث دلالت دارد به اینکه چیزی که حرمتش را نشناخته ای بر تو حلال است.

جناب شیخ نظر قطعی شما همین است؟

خیر، اگرچه ظاهر حدیث همین است که گفته آمد، لکن نمی توانیم اخذ به ظاهر این حدیث بکنیم و نیاز به توجیه دارد.

توجیه در چه جهتی؟

در اینکه همچون حدیث قبلی، مربوط شود به شبهات بدویه.

چرا نمی توان ظاهر این حدیث را پذیرفت؟

زیرا جریان این حدیث در مورد علم اجمالی دو مفسده و تنافی دارد:

۱- منافات با اجتنب عن الخمر چرا که شارع از طرفی فرموده:

اجتنب عن الخمر و تو نیز می دانی که یکی از دو اناء خمر است.

از طرفی می گوید: ارتکاب هر دو مشتبه بر تو جایز است، چرا که عینا نمی دانی که حرام است یا نه؟

هذا تناقض و تناقض هم باطل است.

۲- اگر حدیث بگوید: ارتکاب هر دو را اجازه می دهم و ارتکاب دو اناء بلامانع است باید این خمری که در دو اناء موجود است واقعا حلال باشد.

چرا؟

زیرا حدیث می گوید: چیزی حرام است که تفصیلا حرمتش را بدانی و حال آنکه تو تفصیلا نمی دانی که خمر موجود در انائین حرام است یا نه؟ پس در واقع حلال است؟

نظر جناب شیخ در مطلب اخیر چیست؟

احدی به این مطلب ملتزم نمی باشد.

حاصل و نتیجه چیست؟

حدیث شریف حَتّی تعرف الحرام بعینه، نیز مربوط به شبهات محصوره نمی باشد و به درد شبهات بدویه می خورد.

اگر اشکال شود که این دو مفسده در صورتی است که اجتماع حکمین در موضوع واحد جایز نباشد و

ص: ۶۴

لذا اگر اجتماع حکمین در موضوع واحد جایز باشد اشکالی نداشته و محذوری پیش نمی آید، چرا که یکی از دو اناء خمر است و به حکم اجتنب عن الخمر حرام، لکن چون تفصیلاً نمی دانی کدامیک از دو اناء خمر است، علی الظاهر هر دو حلال، این چه اشکالی دارد. حال در ما نحن فیه نیز یکی از دو اناء خمر است و در واقع حرام، لکن چون نمی دانیم کدامیک حرام است در ظاهر می شود حلال.

در نتیجه به شما می گوئیم اینکه شما گفتید: اگر حدیث تعرف الحرام بعینه، شامل شبهه محصوره هم بشود دو تالی فاسد دارد، هیچ مفسده ای ندارد، چرا که اجتماع دو حکم در موضوع واحد بلاشکال است.

همان طور که شما در مورد اناء واحد در شک بدوی اصل براءت جاری می کنید و حکم به حلیت می دهید و حال آنکه ممکن است در واقع حرام و یا خمر باشد.

حال سؤال ما این است که اگر این اناء واحد در واقع خمر باشد، مشمول اجتنب عن الخمر می شود یا نه؟ پس در اینجا هم بگوئید: اگر هریک از انائین در واقع خمر است، مشمول اجتنب عن الخمر است و حرام اما چون تفصیلاً بدان علم نداری علی الظاهر حلال است.

چرا که شما بودید که در آنجا گفتید: اشکال ندارد که یک شیء دو حکم داشته باشد یکی در واقع که حرمت است و یکی در ظاهر که حلیت است.

حال ما هم در اینجا می گوئیم: همان طور که شما در مورد شک بدوی اجتماع حکمین در موضوع واحد را بلاشکال می دانستید ما نیز در شبهه محصوره، اجتماع حکمین را بلاشکال می دانیم.

به عبارت دیگر به شما می گوئیم که تنها در مورد علم تفصیلی است که اجتماع حکمین ممکن نبوده و شیء واحد نمی تواند هم حلال باشد، هم حرام.

حال از این علم تفصیلی که بگذریم، چه شک ما بدوی باشد، چه غفلت باشد و چه شبهه محصوره، از اجتماع حکمین تناقضی پیش نمی آید، چه پاسخ می دهید؟

شیخ پاسخ می دهد که نباید شک بدوی را با مورد علم اجمالی مقایسه کنید، چرا که در شک بدوی یک ظرف داری که نمی دانی حلال است یا حرام، اشکالی ندارد که در واقع حرام باشد و در ظاهر حلال، چرا؟ زیرا آدم جاهل قدرت رجوع به اموری را دارد که آدم عالم با وجود علم اجمالی ندارد.

جاهل قادر به رجوع به چه اموری است؟

۱- به این مطلب که خدا به جاهل قاصر فرموده: الجاهل معذور، همان طور که در ادله براءت آمد که رفع ما لا یعلمون و یا الناس فی سعه ...

۲- به اینکه جعل بدل کند، فی المثل شارع به آدم جاهل می گوید: تو به خبر واحد عمل کن حال اگر آن خبر واحد مطابق واقع بود که فیها المراد و اگر مطابق واقع هم نبود مؤدای آن بدل از واقع است.

ص: ۶۵

به عبارت دیگر با اجازه شارع مؤدای خبر واحد را بدل از واقع قرار می دهد.

۳- علاوه بر دو امر بالا صلاحیت جعل طریق را هم دارد.

جعل طریق چیست؟

این است که خدا به جاهل قاصر بفرماید: اگر راهی به واقع نداری، خبر واحد را برای تو راه قرار داده ام، پس از طریق خبر واحد برو.

خلاصه اینکه اگر قائل به سببیت بودید، جعل بدل می شود و اگر قائل به طریقیّت بودید جعل طریق.

چه نتیجه ای از مطالب مزبور می گیرید؟

اینکه شما نباید آدم جاهل را با آدم عالم مقایسه کنید.

زیرا که آدم جاهل که گرفتار شک بدوی است، هم صلاحیت جعل عذر دارد هم صلاحیت جعل بدل، هم صلاحیت جعل طریق و لذا ممکن است یک موضوع نسبت به جاهل دو حکم داشته باشد، واقعی و ظاهری. اما آدم عالم چه علم تفصیلی داشته باشد به اینکه هذا الاناء خمر و چه علم اجمالی داشته باشد که احدهما خمر، صلاحیت برای جعل عذر، بدل و یا طریق را ندارد و باید به علمش عمل نماید.

و لذا وقتی کسی می داند که احد الإناءین خمر است و این علم اجمالی مشمول اجتناب عن الخمر شارع است، نمی شود که شارع به او بگوید: ارتکاب انائین هر دو جایز است چرا که عقلا قابل جمع نبوده و این دو مطلب باهم تنافی دارد.

نتیجه چیست؟

این است که در آدم جاهل اگر یک موضوع دو حکم ظاهری و واقعی داشته باشد بلاشکال است، لکن در آدم عالم اجتماع دو حکم روی یک موضوع واحد قابل قبول نیست و تناقض دارد.

یک اشکال: جناب شیخ چه عیبی دارد که این فردی که علم اجمالی دارد در واقع یک حکم و در ظاهر یک حکم دیگر داشته باشد؟

عقل چنین اجازه ای را نمی دهد.

چرا؟

زیرا که اذن در معصیت لازم می آید که چنین اذنی قبیح است.

فی المثل شما می دانی که احدهما خمر است و شارع هم تو را از خمر ممنوع کرده است آیا می شود که از طرف دیگر به تو

بگوید ارتکاب هر دو اثناء را به تو اجازه دادم؟

آیا این اذن در معصیت نیست؟ چرا هست و حال آنکه اذن در معصیت از مولای حکیم صادر نمی شود.

سپس مستشکل ادامه می دهد که:

ص: ۶۶

ولی عاصی نسبت به معصیت یک جور نیست، بلکه دو جور است:

۱- یک وقت معصیت می کند، لکن متوجه نیست که معصیت می کند ولی پس از انجام معصیت می فهمد که معصیت کرده.

۲- یک وقت هم معصیت می کند و متوجه است که در حال معصیت است و لذا می گوئیم: المعصیه مع العلم بها عند ارتکاب بها، و المعصیه مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها. حال:

- اذن در معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها قبیح.

- اذن در معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها لیس بقیح.

حاصل مطلب اینکه: اذن در معصیت با عدم العلم بها عند ارتکاب بها قبیح نیست.

چه نتیجه ای از اصل مذکور می گیرید جناب مستشکل؟

۱- اگر این آدم جاهل، هر دو اثناء مشتبه را دفعه مرتکب شود، می شود ارتکاب معصیت مع العلم بها عند ارتکاب بها.

۲- و اگر هر دو اثناء را تدریجا مرتکب شود بدین صورت که یکی را اول بخورد و آن دیگری را بعدا و در صورت احتیاج بخورد، می شود ارتکاب معصیت مع عدم العلم بها عند ارتکاب بها.

حاصل کلامتان چیست جناب مستشکل؟

پس از آنی که هر دو اثناء را خورد، آگاه می شود به اینکه خمر خورده و مرتکب معصیت شده است در این صورت ارتکاب به معصیت اشکالی ندارد.

پس ارتکاب انائین دو جور است: دفعه و تدریجا.

اگر دفعه مرتکب شود، می شود ارتکاب المعصیه مع العلم بالمعصیه عند ارتکاب بها و لذا شارع نمی تواند به ایشان اجازه معصیت بدهد چون قبیح است و اگر تدریجا مرتکب شود، می شود ارتکاب المعصیه مع عدم العلم بالمعصیه ...

و لذا چون علم به معصیت ندارد شارع می تواند به او اذن معصیت بدهد.

به چه دلیل شارع تدریجی الارتکاب را اجازه داد؟

به دلیل همان حتی تعرف الحرام منه بعینه.

خلاصه اشکال شما چیست جناب مستشکل؟

این است که اذن در ارتکاب معصیت مع العلم بها بعد ارتکاب بها، بلاشکال است.

چه پاسخی به اشکال فوق می دهید جناب شیخ؟

می گویم: بین ارتکاب دفعی و تدریجی تفاوتی وجود ندارد، زیرا:

ص: ۶۷

- اذن به هر دو اذن در معصیت است و اذن در معصیت امری قبیح است چه مکلف حین ارتکاب به آن بداند که معصیت می کند و چه بعد المعصیت بفهمد که معصیت کرده است. البته آنی که در مورد شبهه محصوره قبح ندارد این است که:

شارع به احدهما اجازه دهد، لکن از دیگری منع نماید تا بدل از حرام واقعی شود.

فی المثل شما دو ظرف دارید و اجمالا می دانید که یکی خلّ است و یکی خمر، اجازه می دهد که یکی از این دو را بخورید و یکی را نه. حال اگر این اناء و ظرفی که ممنوع شده و شما ترک نمودید، حرام واقعی بوده باشد که نعم المطلوب چرا که از حرام واقعی اجتناب شده.

و اگر ماجرا بالعکس باشد، بدل از حرام واقعی قرار می گیرد و این همان مقداری است که شارع می تواند اجازه دهد و نه بیشتر.

چرا شارع نمی تواند ارتکاب به دو ظرف را تدریجا، اجازه دهد؟

زیرا باز هم اذن در معصیت است و قبیح.

جناب شیخ موارد نقض را چه می کنید؟

۱- مگر در خبرین متعارضین بطور تخییر استمراری اجازه نداده است که به هر دو خبر عمل کنید. در حالی که وقتی تدریجا به خبرین عمل کردیم، موجب مخالفت حکم خدا می شود بله درست است و لکن این مطلب قابل مقایسه با ما نحن فیه نمی باشد، چرا که در خبرین متعارضین هر دفعه حجّتی دارد.

فی المثل می گوید: این دفعه حجّت من این خبر و یا فتوا است و آن دفعه حجّت من آن یکی خبر و یا فتوا و این خود برای ما عذر است.

لکن در مشتبهین، روی چه حجّتی مکلف این ظرف را بخورد و بعدا بیاید و آن یکی را هم بخورد؟

۲- جناب شیخ مگر گفته نشد که مولی می داند که این بنده ای که در شک بدوی است پس از ارتکاب به حرام می فهمد که مرتکب حرام شده است، خوب در اینجا هم گفته شد که چون علم ندارد می تواند هر دو اناء را مرتکب شود، این را چگونه پاسخ می دهید؟

بله درست است و لکن این مطلب نیز با ما نحن فیه قابل مقایسه نیست.

چرا زیرا در این مثال شارع حال فعلی مکلف را در نظر می گیرد و مکلف نیز فعلا- علم به تکلیف ندارد و لذا او را معذور داشته و به او اجازه ارتکاب می دهد، در نتیجه او نیز معذور بوده و عقاب ندارد.

جناب شیخ:

بنا شد که شما ظاهر حدیث کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه را نپذیرفته و آن را توجیه کنید، توجیه شما چیست؟

ص: ۶۸

توجیه من این است که هر چیزی که در آن یک قسم حلال وجود دارد و یک قسم حرام، فهو لک حلال. یعنی: در هنگام شک، این شیء برای تو حلال بوده و مانعی از ارتکاب به آن وجود ندارد تا روزگاری که حرمت آن را بعینه بدانی، لکن اینکه می گوید: حرمت را بعینه بدانی یعنی

۱- بدانی که اگر این ممنوع را مرتکب شدی، مرتکب حرام شده ای.

۲- و یا بدانی ارتکاب این اداء یا ارتکاب اداء دیگر ارتکاب به حرام است حال مطلب اول در علم تفصیلی است و مطلب دوم در علم اجمالی تا هم علم تفصیلی را شامل شود، هم علم اجمالی را.

جناب شیخ فرمودید که شارع نمی تواند به هر دوی مشتبهین اجازه دهد نه دفعه و نه تدریجا. لکن آنی را که می تواند، اجازه به احدهما است به شرط منع از دیگری بدلا عن الحرام الواقعی ما از این گفتار شما به این نتیجه می رسیم که مشتبهین نیز دو جوراند:

۱- مشتبهینی که هم می شود دفعه آن را مرتکب شده هم تدریجا، مثل انائین مشتبهین که یکی خلّ است و یکی خمر.

اینکه می گوئیم تدریجا مرتکب شود یعنی یکی را امروز بخورد و یکی را فردا.

و اینکه می گوئیم دفعه مرتکب شود یعنی هر دو را یک بار مرتکب شود حال یا هر دو را در یک جلسه بفروشد یا بنوشد و یا ...

۲- مشتبهینی که نمی شود دفعه مرتکب شد، مثل اینکه فردی چند زن داشته که یکی را طلاق داده است، لکن اکنون فراموش کرده که کدام مطلقه است در نتیجه نمی داند که مباشرت با کدامیک حلال و با کدامیک حرام است.

حال مباشرت در آن واحد با دو زن معقول نیست، پس باید به تدریج مرتکب شود و لذا بنا به گفته شما که اذن در حرام با جعل بدل معقول است، چرا شارع در اینجا نتواند هر دو مرثه را اجازه دهد. یعنی هریک را که اجازه دهد، دیگری ترک می شود و آنی که ترک می شود بدل از حرام واقعی قرار می گیرد. البته با این تفاوت که:

به شما پاسخ می دهم که خیر:

اذن در معصیت و به عبارت دیگر اذن در ارتکاب کلا المشتبهین، با اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الاجنبیه، منافات دارد.

به عبارت دیگر شارع نمی تواند اجازه ارتکاب کلا المشتبهین را بدهد، نه تدریجا و نه دفعه. آنی که از طرف شارع امکان دارد، اجازه ارتکاب احدهما مع المنع عن الآخر است آن هم نه منع در حین ارتکاب این یکی، بلکه منع مؤبد. یعنی از این دو اداء یکی را بخورد و با دیگری اداء کاری نداشته باش.

جناب شیخ مگر بدل موقت چه عیب و اشکالی دارد؟

اگر بدل دائمی نشود که مکلف بتواند به تدریج هر دو را مرتکب شود اذن در معصیت پیش می آید.

اذن در معصیت قبیح است.

شارع مرتکب قبیح نمی شود.

پس: نمی شود که بدل موقت باشد.

جناب شیخ پس چگونه در خیرین متعارضین و یا فتوای مجتهدین متعارضین و یا دوران بین المحذورین فرمودید که می تواند ارتکاب به تدریج را اجازه دهد؟ و چرا در این گونه مسائل تخییر استمراری و تدریج اشکالی ندارد؟

زیرا در این جور جاها، از اول علم تفصیلی به مطلب نداشت و مثلاً نمی دانست که کفن و دفن واجب است یا حرام؟

لذا شارع به طور تخییر استمراری به او اجازه داد تا یک روز به وجوب روی کند و یک روز به حرمت. و یا فی المثل در خیرین متعارضین که فرد از اول علم به تکلیف ندارد، شارع حکم به تخییر استمراری کرده است، لکن در ما نحن فیه یعنی انائین مشتبّهین مکلف به وجوب خمر علم تفصیلی دارد منتهی نمی داند که این ظرف خمر است و یا آن یکی.

بنابراین کسی که به نوع و یا متعلق تکلیف علم دارد که خمر است و حرام، شارع نمی تواند به او اجازه تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی بدهد و به او بگوید یک بار این یکی را بخور و دفعه بعد آن یکی را.

چرا؟ زیرا تخییر استمراری در جائی درست است که از اول تکلیف برای مکلف معلوم نباشد و حال اینکه در ما نحن فیه تکلیف معلوم است.

ولی جناب شیخ در بحث مسافر تکلیف برای مکلف معلوم است و می داند که نمازی بر او واجب است و لکن نمی داند ظهر است یا جمعه و مع ذلک شارع به او می گوید و یا می تواند بگوید: یک هفته ظهر بخوان یک هفته جمعه، آیا این تخییر استمراری و یا ارتکاب تدریجی نیست، چه پاسخی دارید؟

بله، مطالب درست است و تکلیف برای مکلف معلوم است و لکن مثال شما در شبهه وجوب است و حال آنکه بحث ما در شبهه تحریم است یعنی مکلف می داند که خمر حرام است و یا یکی از دو اناء خمر است و لکن نمی داند که این یکی خمر است یا آن یکی، در چنین جائی شارع نمی تواند اجازه ارتکاب تدریجی بدهد.

چرا؟

زیرا در اینجا مکلف رو به موافقت با ترک نمی رود، بلکه رو به مخالفت می رود.

چرا؟

زیرا اگر اولی خلّ باشد دوّمی خمر است و لذا اگر به تدریج هر دو را بخورد، ترک طبیعتی که مولی خواسته حاصل نمی آید.

اما در مثال شما یعنی در واجبات، خدا ایجاد طبیعت را خواسته است و ایجاد طبیعت با ایجاد فرد واحد هم محقق می شود.

و لذا در شبهه وجوبیه، در ارتکاب به مشتهین، موافقت با طبیعت وجود دارد.

اما جناب شیخ موارد بسیاری را سراغ داریم که فقهاء با علم اجمالی مخالفت قطعیه نموده اند و این حرمتی را که شما قائلید نقض نموده اند، چه پاسخی می دهید؟

موارد نقضتان چیست؟

۱- اگر شما اقرار کنید که فی المثل این اتومبیل از زید است سپس اقرار کنید که خیر از عمر است با اینکه احد الاقرارین اشتباه است. حاکم صندلی را گرفته به مقّرره اولی و قیمتش را گرفته به مقّرره دوّمی می دهد، چرا که اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز.

و هکذا امثله ای که در تشریح المسائل گفته آمد و گفته شد که مخالفت عملیه قطعیه با علم اجمالی موارد فراوانی دارد.

حال سؤال ما این است که چه اشکالی دارد که در ما نحن فیه که شبهه محصوره است و گفته می شود این اناء خمر است یا آن اناء، شارع اجازه ارتکاب هر دو را بدهد؟

بنده هم از شما سؤال می کنم اشکال شما از چه نظر است؟

- شما که در مثال مذکور گفتید که مقّرر گفت این شیء از آن زید است و سپس گفت از آن عمر.

- حاکم نیز شیء را گرفت به زید داد و قیمت آن را به عمر.

آیا منظورتان این است که آن دو نفر با علم اجمالی مخالفت کرده اند و یا می گوئید که چرا حاکم چنین حکمی کرده است؟ اشکال شما به کدام یک است؟

به شما می گویم: اگر حاکم آن عین و قیمت را برای خودش می گرفت، مخالفت عملیه پیش می آمد ولی او این شیء و قیمت را برای خودش نگرفته است و تنها حکم صادر کرده است.

اگر ما گفتیم: مخالفت عملیه با علم اجمالی جایز نیست، علی عمل نفسه جایز نیست و نه حکما.

پس عمل برخلاف علم اجمالی جایز نیست و لکن حکم جایز است، چرا؟

زیرا حاکم موظف است طبق موازین شرع، یعنی از راه بینه و یا تحالف و یا ... حکم کند و در اینجا نیز طبق میزان حکم کرده است.

ص: ۷۱

میزان چه بود؟

این بود که اقرار العقلاء علی أنفسهم جائز. و لذا حکم حاکم ربطی به بحث ما در اینجا ندارد، چرا که مخالفت از جهت حکم است و نه مخالفت از جهت عمل.

جناب شیخ آیا این دو نفری که شیء و قیمت را می گیرند خودشان نمی دانند که یکی از دو اقرار اشتباه است، پس چرا می گیرند، آیا این ها عملاً با علم اجمالی مخالفت نکرده اند؟

در اینجا وقتی پای علم اجمالی به میان می آید هر یک از این دو نفر به حساب خودش می رسد و علم اجمالی ما بین دو نفر بلا تأثیر است.

در تنظیم و تبیین مطلب مثال آن دو نفری را که در ثوب مشترک علامت جنابت دیده اند مطرح می کنیم: که در اینجا نیز وقتی علم اجمالی می آید که یکی جنب است، هر کسی به حساب خودش رسیدگی می کند یعنی این یکی می گوید: پاک هستم یا نه؟ اصل برائت جاری می کند و هکذا آن یکی.

حال وقتی قرار شد که هر کسی به حساب خودش برسد دیگر علم اجمالی در کار نیست چرا که شبهه بدویّه است چرا که پای دو نفر در کار است.

اما در ما نحن فیه پای یک نفر در میان است منتهی نمی دانند کدامیک از دو اناء را بخورد این اناء یا آن اناء و حال آنکه می دانند یکی خمر است.

در نتیجه وقتی می دانند که یکی از انائین خمر است و لو بالاجمال اگر مرتکب شود مخالفت عملیّه با علم اجمالی کرده است.

جناب شیخ پس چرا حاکم در اجرای حکم عین را به مقررّ اول و قیمت را به مقررّ دوم می دهد؟

شما گفتید: در حکمش مجاز است، بفرمائید در اخذش که مالین را اخذ و به طرفین می دهد چطور؟

اخذش هم نیابی است، یعنی آن دو نفری که یکی عین را گرفت و یکی قیمت را به جهت اینکه دو نفرند، علم اجمالی بی اثر می شود و حاکم شرع به نیابت از آن دو نفر مالین را گرفته، میانشان تقسیم می کند.

جناب شیخ آیا مقررّ اولی حق دارد که عین را بگیرد یا نه؟ مقررّ دومی چطور. آیا می تواند قیمت را بگیرد یا نه؟

بله، چون حاکم شرع به نیابت از هر یک مال و یا قیمت را اخذ کرده به او می دهد.

و لذا هیچ یک از این مراحل محل بحث ما نمی باشد، نه حکم حاکم و نه قبض و اخذ حاکم و طبق قاعده محل اشکال نخواهد بود.

جناب شیخ اگر شخص ثالثی آمد و مال را از مقرّر اولی و قیمت یا مال را از مقرّر دومی خرید و

ص: ۷۲

مالک هر دو شد چه؟ در حالی که اجمالا می داند که یکی از این دو به حق و یک نابه حق است.

یعنی یکی از مالکش به او منتقل شده و یکی از غیر مالکش، تکلیف چیست؟ اینکه دیگر مثل شرب انائین مشتهبین مخالفت عملیه با علم اجمالی است.

بله ممکن است لکن باز هم با ما نحن فیه فرق دارد و آن فرق این است که:

۱- ارتکاب مشتهبین در صورتی جایز نیست که حکم ظاهری روی آن اجراء نشده باشد لکن بعد از آنی که یک بار حکم ظاهری روی موضوع جاری شد، حکم ظاهری جای حکم واقعی را می گیرد.

المثل در مثال اقرار هریک از دو مقرر بر حقّ خودشان اصاله الطهاره جاری می کنند، چرا که دو نفرند و دو نفر بودن خود عذری است و باعث می شود که هرکس در حقّ خودش این اصل را جاری کند.

حال برای شخص سوم جایز است که بگوید: و لو اجمالا می دانم یکی از این دو مال مشکل دارد ولی چون هریک از این دو در حقّ خودش یک اصاله الطهاره جاری کرده من می توانم مالش را بخرم.

یعنی پس از آنکه روی علم اجمالی یک حکم ظاهری اجراء شد، برای شما به عنوان شخص ثالث به منزله حکم واقعی است و لذا آن یکی مال حلال و یا طاهر است واقعا، این یکی هم حلال و یا طاهر است واقعا و لذا می تواند هریک را بخرد و یا ...

و در مثال اقرار نیز وقتی حاکم عین را می گیرد و به اولی می دهد. یکون حلالا طاهرا، وقتی قیمت را می گیرد و به دومی می دهد کان له حلالا طاهرا و هریک در دست اهلش طاهر و حلال است.

پس وقتی روی هریک از این دو موضوع یک حکم ظاهری اجراء شد، برای شخص ثالث جایز است که هریک را مالک واقعی حساب نموده و از آنها خریداری کند.

پس باز هم مطلب نسبت به شخص ثالث با ما نحن فیه تفاوت کرد.

چرا؟ زیرا در ما نحن فیه حکم ظاهری مزبور اجراء نشده است و اولین باری است که می خواهیم چنین حکمی اجراء کنیم.

فی المثل شما هستید و انائین مشتهبین، در حالی که علم اجمالی دارید که یکی از آن دو حرام است و شبهه تحریمیّه، چه حکمی باید روی آن اجراء کنید؟

حکم احتیاط، احتیاط بکن و از هر دو اجتناب نما، چه علم تو اجمالی باشد و چه تفصیلی.

جناب شیخ حاصل سخن شما چیست؟

این است که ارتکاب مشتهبین به دلیل علم اجمالی حتما حرام است و لو اینکه مشتهبین را خود به وجود نیاورده و قصد سوئی

هم در کار نباشد، چه برسد به اینکه کسی به قصد سوء با علم اجمالی مخالفت کند.

ص: ۷۳

فی المثل هر دو اناء را در اثر اختلاط مشته کند تا به شرب خمر برسد و یا اینکه دو مرئه حلیله و اجنبیه را در تاریکی قرار دهد و مشته کند تا به اجنبیه برسد.

البته در مرآتین مشتهین، علاوه بر علم اجمالی یک اصل موضوعی هم در کار است که عدم الزوجیه است پس اگر به حضرات اعتراض کنید که چرا ارتکاب به مشتهین را اجازه داده اید به شما می گویند:

در جائی چنین اجازه ای داده ایم که:

اولاً: قصد سوئی در کار نباشد.

ثانیاً: اصل موضوعی بر اصل حکمی حاکم نباشد.

نکته: در تشریح المسائل اثبات کردیم که اصل موضوعی هم در اینجا قابل اجراء نیست.

جناب شیخ صاحب حدائق می گوید:

اگر علم اجمالی واحد بالنوع باشد ارتکابش جایز نیست. فی المثل شما اجمالا می دانی خمیری در کار است نمی دانی کدام یکی از دو ظرف است، حال آن یکی ظرف باشد خمر است، این یکی هم باشد خمر است، چرا که واحد بالنوع است.

حال در واحد بالنوع می دانی که خطاب اجتنب عن الخمر متوجه شماست و لذا تکلیف بر شما منجز است و نمی توانی اطراف شبهه را مرتکب شود.

لکن اگر مشته و یا علم اجمالی متعدّد بالنوع باشد، تکلیف بر شما منجز نیست و می توان هر دو را مرتکب شد، چرا که نمی دانی کدام خطاب متوجه توست خطاب اجتنب عن الخمر و یا اجتنب عن الغصب.

پاسخ:

جناب صاحب حدائق چه کسی گفته است که انسان باید بداند کدام خطاب متوجه اوست تا به آن استناد کند؟ این مطلب شما صحیح نیست.

چرا؟

زیرا اگر شما بدانی که این اناء حرام است چه با عنوان خمیریت باشد چه با عنوان غصبت اجتناب از آن لازم است، چون تفصیلاً حرمتش را می دانی و تنها عنوانش برای شما مشخص نیست و نمی دانی که خمر است و یا غصب، هر کدام باشد شما می توانید بگوئید چون عنوان هریک برایتان مشخص نیست می توانید هر دو را مرتکب شوید.

پس فرقی ندارد که شما بدانید کدام خطاب متوجه شماست و یا اینکه میان خطاین مردّد باشید.

متن: و أمّا المقام الثانی:

فالحقّ فيه: وجوب الاجتناب عن كلام المشتبهين وفاقاً للمشهور، و في المدارك: أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب، و نسبه المحقّق البهبهانی في فوائده إلى الأصحاب، و عن المحقّق المقدّس الكاظمی في شرح الوافيه: دعوى الإجماع صريحاً، و ذهب جماعه إلى عدم وجوبه، و حكى عن بعض القرعه.

لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت كون أدلّه تحريم المحرّمات شامله للمعلوم إجمالاً و لم يكن هنا مانع عقليّ أو شرعيّ من تنجز التكليف به، لزم بحكم العقل التحرّز عن ارتكاب ذلك المحرّم بالاجتناب عن كلام المشتبهين.

و بعبارة اخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً- إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفه القطعيّه، و المفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها، و إن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعيّ، فيعاقب عليه، لأنّ المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرّم لم يقبح العقاب عليه إذا اتّفق ارتكابه و لو لم يعلم به حين الارتكاب.

و اختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب و تحرّز عن الخمر المرّد بين هذين الإناءين»، فإنّك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، و لا فرق بين هذا الخطاب و بين أدلّه المحرّمات الثابته في الشريعة إلّا العموم و الخصوص.

ترجمه:

اما مقام دوم: آیا اجتناب از تمام شبهات واجب است؟

پس قول حق در این مقام (یعنی موافقت قطعیه با موارد علم اجمالی)، وجوب احتیاط و اجتناب است از هر دو طرف شبهه، به جهت موافقت با (عقیده) مشهور.

- و در کتاب مدارک، به وجوب احتیاط در کلام اصحاب قطع حاصل شده است.

- و نسبت داده وجوب احتیاط را محقّق بهبهانی در کتاب فوائده به اصحاب.

- و از جانب محقّق مقدّس کاظمی در شرح وافیّه، صراحتاً ادّعی اجماع شده است.

- و جماعتی به عدم وجوب احتیاط قائل شده اند و از برخی نیز (قول) به قرعه حکایت شده است.

ص: ۷۵

استدلال شیخ بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه دلیل ما بر آنچه گفتیم (که احتیاط واجب است) این است که:

وقتی (در مقام اول) ثابت شد که ادله تحریم محرّمات (مثل اجتناب عن الخمر) شامل معلوم بالاجمال (مثل خمر مردّد بین الاناءین) است و در حالی که مانع عقلی و شرعی از تنجّز تکلیف به سبب علم اجمالی در اینجا وجود نداشت، تحرّز و اجتناب از ارتکاب آن محرّم با اجتناب از هر دو مشتبه، عقلاً لازم است.

به عبارت دیگر: تکلیف به آن معلوم بالاجمال (یعنی خمر مردّد بین الاناءین)، اگر به (واسطه یکی از وجوه ثلاثه در مقام اول) به ثبوت نرسید مخالفت قطعیه جایز است (و می توانید هر دو اناء را مرتکب شوید) و حال آنکه فرض ما در مقام دوّم، فرض و تسلیم در برابر حرمت مخالفت قطعیه است.

و اگر (حرمت این اناء در مقام اول) ثابت شد، احتیاط و اجتناب در آن به حکم عقل واجب است، چرا که احتمال دارد آنچه را که از انائین مشتبهین مرتکب می شود، همان حرام واقعی باشد که در نتیجه بخاطر آن عقاب می شود.

زیرا مفروض ما این است که وقتی ثبوت تکلیف به آنکه حرام است (و خمر) منجّز است، در صورتی که مرتکب آن شود (و بخورد و اتفاقاً مصادف با واقع درآید) عقاب بر او قبیح نیست، اگرچه در هنگام ارتکاب بدان علم نداشته باشد (و نداند که خمر است).

تنظیر شیخ در مسئله امتحان و آزمایش کن مطلب ما را با حال یک عبد، هنگامی که مولایش به او می گوید: از خمری که مردّد است میان دو اناء، پس شما در وجوب احتیاط (بر این عبد نسبت به آن انائین مشتبهین) شک نداری.

حال فرقی بین این خطاب (مولی به عبدش) و بین ادله محرّمات ثابتّه در شریعت (مثل: اجتناب عن الخمر المرّد بین الاناءین که عبد وظیفه اش اجتناب از هر دو مشتبه است) وجود ندارد، مگر در عموم و خصوص (که حق تعالی به طور کلی فرموده: اجتناب عن الخمر و آن مولی در مورد خاصّی گفته: اجتناب).

در مرحله دوم راجع به چه مسئله ای بحث می شود؟

اینکه آیا موافقت احتمالی با علم اجمالی برای اجتناب از یک طرف شبهه و حق ارتکاب در بقیه اطراف شبهه کفایت می کند؟ و یا اینکه موافقت قطعی یعنی احتیاط کردن و اجتناب از هر دو طرف شبهه واجب است و اکتفاء به یک طرف کفایت نمی کند؟

به عبارت دیگر حال که مخالفت قطعی با موارد علم اجمالی حرام شد و ما مجاز نیستیم که انائین مشتبهین را مرتکب شویم، آیا موافقت قطعی واجب است و باید از هر دو اناء اجتناب کنیم؟ و یا اینکه نه موافقت قطعی واجب نبوده و موافقت احتمالی کفایت می کند و در نتیجه اگر از یکی اجتناب کنیم در موافقت با علم اجمالی کفایت کرده و می توانیم آن یکی را مرتکب شویم.

به عبارت دیگر آیا علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی علت تامه است یا مقتضی و یا هیچ کدام؟

چه پاسخی به مسئله فوق داده شده است؟

به طور کلی چهار نظریه و یا پاسخ در رابطه با سؤال مزبور وجود دارد.

مراد از (فالحق فیه: وجوب الاجتناب عن کلا المشتبهین وفاقا للمشهور) چیست؟

انتخاب قول حق است توسط شیخ مبنی بر اینکه موافقت قطعی واجب است و باید احتیاط کرده از هر دو اناء اجتناب نمود چنانکه قول مشهور چنین است.

به عبارت دیگر عقیده مشهور علماء این است که علم اجمالی نسبت به موافقت قطعی مقتضی است یعنی اگر مانع شرعی تأثیر می کند، لکن اگر خود شارع در ارتکاب احد الطرفين علی البدل اجازه دهد، ارتکاب احدهما بلا مانع است.

پس مراد از (انه مقطوع به فی کلام الاصحاب، و...) چیست؟

این است که سید محمد عاملی رأی مذکور را رأی قطعی در کلام امامیه خوانده است و محقق بهبهانی آن را به اصحاب یعنی فقهای امامیه نسبت داده اند.

پس مراد از (دعوی الاجماع صریحا) چیست؟

این است که شیخ اسد الله کاظمی در شرح وافیه با صراحت در مسأله مزبور ادعای اجماع کرده است.

مراد از (ذهب جماعه الی عدم وجوبه) چیست؟

این است که گروهی موافقت قطعیه با علم اجمالی را واجب ندانسته و ارتکاب برخی از اطراف شبهه را اختیاری می شمارند. به عبارت دیگر ارتکاب احدهما را بالاختیار جایز می دانند یعنی یکی را مرتکب شود و از دیگری اجتناب نماید.

ص: ۷۷

مراد از (و حکمی عن بعض القرعه)؟

این است که برخی قرعه را شرط کرده اند، چرا که تشخیص خلّ و خمر مشکل است.

روی هم رفته در این دو مقام که حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه است و به عبارت دیگر در شبهه محصوره و یا در مشتبهین چه اقوالی مطرح است مهمات آن را بنویسید؟

- یک قول این بود که مخالفت قطعیه جایز است و لذا می توان انائین مشتبهین را مرتکب شد، چرا که علم اجمالی علت تامّه برای حرمت مخالفت قطعیه نیست و بلکه مقتضی آن است و قانون مقتضی آنست که: لو لا المانع مقتضی تأثیر خودش را می گذارد.

حال در ما نحن فیه مانع وجود دارد که اخبار الحلل است و لذا علم اجمالی کالجهل رأسا است و بلاثر، این ها همانهایی هستند که گفتند: حتی تعلم انه حرام بعینه. که پاسخ آنها داده شد.

- قول دیگر این بود که ارتکاب مشتبهین جایز است لکن تدریجا و لا دفعه.

چرا؟

زیرا علم اجمالی نه علت تامّه است برای حرمت مخالفت قطعیه و نه مقتضی بلکه کالجهل رأسا است یعنی همان طوری که انسان شاک به شک بدوی مجاز است هریک از مشتبهین را مرتکب شود همین طور هم عالم به علم اجمالی حقّ دارد کلا المشتبهین را مرتکب شود.

اگر هر دو دفعه قابل ارتکاب اند، ارتکاب مشتبهین جایز نیست لکن اگر معا و دفعه قابل ارتکاب نیستند مثل مباشرت مرأتین، ارتکاب مشتبهین به صورت تدریجی عیبی نداشته و جایز است که این قول نیز پاسخ داده شد.

- قول دیگر از صاحب حدائق این بود که اگر تکلیف واحد بالنوع باشد، مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد فی المثل یکی خلّ و یکی خمر، مخالفت جایز است.

- قول دیگر قول شیخ بود که حرمت مخالفت قطعیه بود و اما اقوال در مقام دوم عبارت بود از:

- قول به قرعه بود بدین معنا که گروهی از علماء در رابطه با مسئله احتیاط و موافقت قطعیه در باب علم اجمالی قائل به قرعه شده اند یعنی اجتناب از طرفین شبهه لازم نیست، بلکه اجتناب از حرام واقعی لازم است.

حال چون حرام واقعی بر ما مشتبه شده است با قرعه آن را تعیین می کنیم.

حاصل مطلب در (لنا علی ما ذکرنا: انه اذا ثبت کون ادله تحریم ...) چیست؟

دلیل شیخ است بر این کلامش که فرمود: رأی صواب و حقّ در این مسئله وجوب اجتناب از تمام افراد مشتبه است در شبهه
محصوره.

ص: ۷۸

دلیل شیخ چیست؟

شمول ادله تحریم محرّمات نسبت به معلوم اجمالی است و لذا فرموده است:

مانع شرعی و یا عقلی از منجز شدن تکلیف با اجمالی بودن معلوم وجود ندارد لذا به حکم عقل، احتراز از ارتکاب آن محرّم اجمالی به وسیله اجتناب از تمام افراد مشتبه لازم است، چرا؟

زیرا احتمال دارد آن فردی که قصد ارتکاب آن را دارد همان حرام واقعی باشد و فرد برای آن کیفر شود، چرا که تکلیف با محرّم اجمالی ثابت است و کیفر بر آن قبیح نیست در نتیجه اصل حلیت در شبهه تحریمیّه جاری نمی شود.

پس بعد از آنکه ثابت شد که حرام واقعی در ضمن افراد مشبّه وجود دارد و تکلیف به اجتناب از آن منجز است با اشتغال یقینی به ترک حرام واقعی، مقتضای عقل، احتیاط و دوری گزیدن از تمام افراد مشتبه است تا در محذور فعل حرام واقع نشود.

عبارۀ اخرای دلیل شیخ را به زبان ساده تر بنویسید؟

در مقام اوّل:

۱- به ثبت رسید که مقتضی موجود است.

یعنی ادله محرّمات تعمیم داشته و موارد علم اجمالی را هم در برمی گیرند.

۲- ثابت شد که مانع از تنجز تکلیف معلوم بالاجمال نیز مفقود است.

یعنی: نه عقلاً مانعی از تنجز وجود دارد و نه شرعاً.

پس: در موارد علم اجمالی، ما یک خطاب منجز داریم که معصیت آن حرام است و باید از آن اجتناب کرد.

حال در ما نحن فیه نیز تنها راه اجتناب از حرام واقعی عبارتست از اجتناب از هر دو طرف شبهه.

چرا؟

زیرا از هر طرف که اجتناب کنیم یقین حاصل نمی شود که از حرام واقعی اجتناب کرده باشیم و خطاب اجتناب، امثال شده باشد.

لذا از باب مقدّمه علمیّه باید از هر دو مشتبه اجتناب کنیم.

به عبارت دیگر عقل می گوید:

الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی. و در اینجا فراغت یقینیه حاصل نمی شود مگر با اجتناب از هر دو طرف شبهه.

به عبارت دیگر اگر از شیخ بپرسیم شما که در مقام دوّم فرمودید موافقت قطعیه با مشتبهین واجب

ص: ۷۹

است و باید از هر دو اثناء اجتناب نمود دلالتان چیست؟

می گوید: میان مقام اوّل و مقام دوّم در نفی و اثبات تلازم است به این معنا که:

اگر در مقام اوّل مخالفت قطعیّه حرام نباشد، در مقام دوم هم موافقت قطعیّه واجب نیست.

و اگر در مقام اوّل مخالفت قطعیّه حرام باشد، در مقام دوّم هم موافقت قطعیّه واجب است.

حال چون در مقام اوّل ثابت کردیم که مخالفت قطعیّه با معلوم بالاجمال حرام است، در مقام دوم هم قائل می شویم که موافقت قطعیّه طبق آنچه گذشت واجب است.

به نظر شما در چه صورت و چگونه می شود که علم اجمالی بالا-ثر باشد و مخالفت قطعیّه حرام نباشد و بتوان هر دو طرف مشتبه را مرتکب شد؟

۱- اینکه بگوئیم: الفاظ وضع شده است برای معانی معلومه، بدین معنا که وقتی گفته می شود: الخمر حرام یعنی الخمر المعلوم حرام.

۲- یا اینکه بگوئیم که شارع این الفاظ را برای موضوعات وضع نموده و فرموده است: الخمر المعلوم حرام، نه اینکه الفاظ وضع شده باشند برای معانی معلومه.

۳- و یا اینکه بگوئیم: و لو این الفاظ وضع نشده باشند برای معانی معلومه و یا شارع این الفاظ را وضع نکرده باشد برای معانی معلومه و لکن شرط تنجّز تکلیف علم تفصیلی است.

یعنی کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه.

اما ما ثابت کردیم که:

۱- این الفاظ برای معانی واقعیّه وضع شده اند و نه معلوم.

۲- شارع نیز این الفاظ را برای موضوعات وضع نفرموده و فرموده: الخمر حرام.

۳- علم تفصیلی هم شرط تنجّز تکلیف نیست.

پس: مخالفت قطعیّه با علم اجمالی حرام است و لذا در مقام دوّم موافقت قطعیّه واجب است.

چرا؟

زیرا مفزّی وجود ندارد.

چرا؟

زیرا:

۱- به هریک از انائین که مرتکب شوی احتمال عقاب وجود دارد.

۲- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: اجتناب از انائین مشتبھین واجب است.

ص: ۸۰

نکته:

قبیح عقاب بلا بیان مربوط به شک در تکلیف است و دفع عقاب محتمل مربوط به مکلف به است.

از بیانات مذکور چه قواعد و قوانینی استنباط می شود؟

دو قانون مسلم در باب علم اجمالی:

الف) حرمت مخالفت قطعیه.

ب) وجوب موافقت قطعیه.

دلالتان بر هر یک از دو قاعده مزبور چیست؟

الف ۱- اینکه دفع عقاب قطعی عقلا واجب است.

۲- در شبهات مقرونه به علم اجمالی، ارتکاب جمیع الاطراف مستلزم قطع به مخالفت واقع است.

پس: مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی عقلا حرام است.

ب ۱- اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۲- در شبهات مقرونه به علم اجمالی اشتغال یقینی به یکی از دو یا چند طرف شبهه داریم.

۳- در اشتغال یقینی به برخی اطراف شبهه، عقل حکم به تحصیل فراغت یقینیه دارد.

۴- تحصیل یقین به امثال تکلیف، به آن است که از باب مقدمه علمیه از هر دو طرف اجتناب شود.

پس: به حکم عقل موافقت قطعیه و اجتناب از دو طرف شبهه واجب است.

چه استفاده ای از این دو قاعده می شود؟

هر کجا ظواهر احادیث شرعیه با این دو قانون در تضاد قرار گرفت، ما ظواهر را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل می کنیم.

طریق حمل برخلاف ظاهر چگونه است؟

۱- یا آن را بر شبهات بدویه حمل می کنیم چنانکه در احادیث کل شیء لک حلال چنین کردیم.

۲- یا آن را بر شبهات مقرونه به علم اجمالی که غیر محصوره هستند، حمل می کنیم.

۳- و یا حمل می کنیم بر اینکه آن مورد حدیث، مورد خاصی بوده و از قانون شبهات مقرونه محصوره خارج است و هكذا من التوجیہات.

آیا این قاعده اشتغال مؤیدات شرعیه ای هم دارد؟

بله چنانکه در شرح آمد مؤیدات مورد نظر به قرار ذیل اند:

ص: ۸۱

۱- قوله عليه السّلام ما اجتمع الحلال و الحرام الاّ غلب الحرام الحلال.

۲- قوله عليه السّلام اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

۳- ما ورد في الصلاه في الثوبين المشتهين و ...

۴- ما ورد في الإناءين المشتهين خصوصا مع فتوى الاصحاب بلاخلاف على وجوب الاجتناب عن استعمالها مطلق.

مراد از (و اختر ذلك من حال العبد اذا قال له المولى: اجتنب ...) چیست؟

شاهد مطلبی است که جناب شیخ در اثبات وجوب موافقت قطعیه و قول حقّ آورده مبنی بر اینکه: عند العرف و عقلاء عالم:

اگر مولایی به عبدش بگوید: اجتنب عن الخمر المرّد بین هذین الإناءین، بالاترید وجدان حکم به احتیاط می کند.

لذا اگر این عبد احتیاط را از دست داده از هر دو طرف شبهه اجتناب نکند، همان عقلاء او را مستحقّ مذمت می دانند.

حال در ما نحن فیه که ما خطاب شرعی و مولوی اجتنب عن الخمر را داریم، باید احتیاط کنیم.

چه تفاوتی میان آن خطاب عرفی و این خطاب شرعی وجود دارد؟

۱- خطاب عرفی اختصاص دارد به موارد علم اجمالی ولی خطابات شرعیّه مورد بحث، هم شامل موارد علم تفصیلی، هم شامل موارد علم اجمالی و حتی شامل موارد شک و جهل نیز می شوند.

اما در مقام عمل و امثال و احتیاط فرقی میان احتیاط عقلی و شرعی نیست.

متن: فإن قلت: أصالة الحلّ في كلا- المشتبهين جاريه في نفسها و معتبره لو لا- المعارض، و غايه ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخيّر في العمل في أحد المشتبهين، و لا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحلّ غير جاريه هنا بعد فرض كون المحرّم الواقعي مكلفا بالاجتناب عنه منجزا- على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه- لأنّ مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط و التحرّز عن كلا المشتبهين حتّى لا يقع في محذور فعل الحرام، و هو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما. و سيجي ء في باب الاستصحاب- أيضا:- أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين إذا لم يكن أحدهما حاكما على الآخر، هو التساقط لا التخيير.

ترجمه:

توهم جریان اصاله الحلّ در هریک از مشتبهین و تخییر میان آن دو

اگر گفته شود که:

اصاله الحلّ في نفسها (یعنی با قطع نظر از خطاب اجتناب عن الخمر) در هریک از مشتبهین جاری است و دارای ارزش (البته) اگر معارضی (مثل اجتناب عن الخمر) وجود نداشته باشد.

نهایت چیزی که در ما نحن فيه لازم می آید، تعارض اصلین است (چرا که میدان تنها از آن اصلین نیست، بلکه از آن اجتناب عن الخمر نیز هست و لذا) اختیار می شود عمل در یکی از دو مشتبه و دلیلی بر ردّ و دوراندازی هر دو اصاله الحلّ (و عمل به احتیاط) وجود ندارد.

پاسخ شیخ اعظم به اشکال فوق

این است که اصاله الحلّ در اینجا و پس از فرض محرّم واقعی (در اثر علم اجمالی) و در حالی که (انسان) مکلف است به اجتناب از آن در حالی که (حرام واقعی بر مکلف) منجز شده است جاری نیست.

(البته) بنا بر اینکه مقتضای خطاب، اجتناب از آن (خمر) است.

حکم در تعارض اصلین تساقط است و نه تخییر

زیرا مقتضای عقل در اشتغال یقینی به ترک حرام واقعی، احتیاط و اجتناب از هر دو مشتبه است تا (شخص) در محذور و مشکل فعل حرام واقع نشود.

و این (معنا)، معنای آن حدیث مروی در برخی از کتب فتاوی است که: از خیر آنچه اشکالی به واسطه آن پیش نمی آید، به خاطر حذر و نجات از آنچه به واسطه آن اشکال ایجاد می شود بگذر (یعنی از خیر خلّ بگذر تا گرفتار خمر نشوی).

پس دیگر مجالی باقی نمی ماند برای اذن شارع در انجام یکی از آن دو (اناء) و در باب استصحاب نیز خواهد آمد:

که حکم در تعارض دو اصل، اگر احدهما نسبت به دیگری حاکم نباشد، تساقط است و نه تخییر.

تشریح المسائل

مراد از (اصاله الحل فی کلا المشتبهین جاریه فی نفسها ...) چیست؟

اشکال و یا قول دیگری است در برابر قول شیخنا که می فرماید: موافقت قطعی در موارد علم اجمالی واجب است مبنی بر اینکه خیر، موافقت قطعی واجب نیست و موافقت احتمالی هم کفایت می کند.

یعنی شما در انائین مشتبهین می توانی یکی را مرتکب و از دیگری اجتناب کنی.

اولین دلیل حضرات بر این مدعا چیست؟

این است که ما در شبهه محصوره دو گونه دلیل داریم و لذا با جمع میان دو دلیل از احدهما اجتناب و در احدهما مرخص هستیم.

مراد از این دو جور یا دو گونه دلیل چیست؟

۱- اجتناب عن الخمر.

۲- کل شیء لک حلال حتی ...

فی المثل شما دو ظرف داری و اجمالا می دانی یکی خلّ است و یکی خمر، دلیل واقعی اجتناب عن الخمر از شما می خواهد که از خمر اجتناب کنی.

و یا فی المثل دلیل کل شیء ... به شما می گوید: هر چیزی که نمی دانی حلال است یا حرام، آن چیز بر تو حلال است.

پس هم قانون اجتناب عن الخمر، به این مورد نظر دارد هم دلیل کل شیء لک حلال.

با توجه به مطالب فوق مراد از (غایه ما یلزم فی المقام تعارض الاصلین ...) چیست؟

نتیجه نظر دو دلیل مزبور بر کلا المشتبهین است که سبب تعارض در این مقام است.

مراد از این تعارض چیست؟

این است که اصاله الحلیه در این ظرف تعارض می کند با اصاله الحلیه در آن ظرف.

ص: ۸۴

چرا چنین تعارضی حاصل می شود؟

زیرا اجتناب عن الخمر به این مورد نظر دارد و اما تعارضی میان اصلین پیش نمی آمد. و ما هرچند تا ظرف هم که داشتیم به ترتیب اصالة الحل و اصل طهارت جاری کرده و یکی یکی آنها را مرتکب می شدیم.

چرا اجتناب عن الخمر در اینجا عامل تعارض می شود؟

زیرا شما اجمالا می دانی که یکی خمر است، لذا اگر در این یکی طهارت جاری کنی تعارض می کند با اصل طهارت در آن یکی.

اگر از مستشکل پرسیم برای رفع تعارض چه باید کرد چه می گوید؟

می گوید ارتکاب یکی به شرط اجتناب از دیگری راه حلّ مطلب است، تا یکی بشود سهم کل شیء لک حلال و دیگری بشود سهم اجتناب عن الخمر.

حاصل اشکال مستشکل چیست؟

این است که:

چون «الضرورات تتقدّر بقدرها»، به مقدار ضرورت از اصلین رفع ید می کنیم.

رفع ید در انائین مشتهین، رفع ید از اجراء یک اصل است نه از دو اصل.

پس: موافقت قطعی با موارد علم اجمالی لازم نبوده، موافقت احتمالی هم کفایت می کند.

جمع بندی و عباره اخرای اشکال فوق چگونه است؟

۱- در موارد علم اجمالی و انائین مشتهین با قطع نظر از علم اجمالی، در خصوص هر یک از دو اناء شک در حلیت داریم.

۲- اجمالا- می دانیم که یکی از این دو اناء حرام است، در نتیجه نمی توانیم در آن اصالة الحلّ جاری کرده، حکم به حلیت نمائیم چنانکه در مقام اول ثابت شد.

۳- به خاطر علم اجمالی به احدهما نمی توانیم اصل را در هر دو جاری کنیم یعنی تنافی اصالة الحلّ در هر یک از این دو اناء با دیگری عرضی است و نه ذاتی.

به عبارت دیگر اگرچه مقتضی جریان اصل که همان شک باشد در هر دو اناء موجود است، لکن علم اجمالی مانع جریان هر دو اصل شده است.

۴- از آنجا که الضرورات تتقدر بقدرها، ما نیز بقدر ضرورت از اصول رفع ید می کنیم و رفع ید در اینجا به این است که از اجراء یک اصل در یک طرف رفع ید کنیم و نه از اجراء هر دو اصل در دو طرف.

پس موافقت قطعیه با موارد علم اجمالی لازم نبوده، موافقت احتمالیه نیز کفایت می کند.

ص: ۸۵

مراد از (قلت: اصاله الحلّ غیر جاریه هنا بعد فرض کون المحرّم ...) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است به اشکال و استدلال فوق مبنی بر اینکه با فرض وجود علم اجمالی دیگر نوبت به جریان اصاله الحلّ در مشتبهین نمی رسد تا سخن از تعارض پیش آید و شما حکم به تخییر کنید.

دلیل جناب شیخ بر این مدّعی چیست؟

این است که:

۱- در موارد علم اجمالی هم خطاب منجز داریم.

۲- علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مؤثر بوده و باید امتثال شود.

در امتثال خطاب، راهی جز احتیاط و اجتناب از هر دو طرف شبهه نیست.

پس: جایی برای جریان اصاله الحلّ در اطراف علم اجمالی وجود ندارد تا نوبت به تعارض برسد.

به عبارت دیگر:

وقتی شما اجمالا می دانی که یکی از این دو ظرف خمر است و مشمول اجتناب عن الخمر می شود هر یک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد.

دفع عقاب محتمل واجب است.

دفع عقاب محتمل از باب مقدّمه علمیه اجتناب از هر دو مشتبه است.

بنابراین در اینجا شک در حلیت وجود ندارد تا خطاب کل شیء لک حلال در آن جاری شود.

دومین پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

این است که:

۱- در اینجا پای علم اجمالی در کار است و لذا قاعده اشتغال حاکم بر اصاله الحلیه است یعنی اصاله الحلیه از آن جایی است که انسان شک بکند که آیا این شیء حلال است یا حرام. به عبارت دیگر علم اجمالی شکی نمی گذارد که یکی از آن دو اناء خمر است و لذا تکلیف را بر تو منجز می کند.

۲- وقتی تکلیف بر تو منجز باشد هر یک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد.

۳- دفع عقاب محتمل واجب است.

در دفع عقاب محتمل، از باب مقدمه علمیّه اجتناب از هر دو طرف لازم است.

بنابراین قاعده اشتغال و یا قاعده دفع عقاب محتمل، حکومت دارد بر قاعده کل شیء لک حلال.

مرادتان از اینکه حکومت دارد چیست؟

یعنی نظر تفسیری دارد و می گوید:

ص: ۸۶

کل شیء لک حلال مربوط به جایی است که علم اجمالی وجود ندارد و حال آنکه در اینجا علم اجمالی وجود دارد و میدان از آن حکومت علم اجمالی.

عبارۀ اخرای پاسخ شیخ در اینجا چیست؟

سَلَمْنَا که دو اصل اصالة الحَلِّ در اطراف علم اجمالی جاری شوند و تعارض هم بکنند باز هم نوبت به حکم تخییر نمی رسد.

چرا؟

زیرا در مبحث استصحاب خواهد آمد که:

اگر دو اصل عملی باهم تعارض کنند، در حالی که هیچ یک حاکم و محکوم نیستند تساقط می کنند و جایی برای تخییر نیست.

فی المثل در ما نحن فیه دو تا اصالة الحَلِّ در عرض هم بوده و هر دو نیز اصل حکمی هستند و لذا تعارضاً و در نتیجه تساقطاً.

ص: ۸۷

متن: فإن قلت: قوله: «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» ونحوه، يستفاد منه حليته المشتبهات بالشبهه المجرّده عن العلم الإجمالى جميعا، و حليته الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى على البديل، لأنّ الرخصه فى كلّ شبهه مجرّده لا تنافى الرخصه فى غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالا فى الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمير خلّا، لا ينافى البناء على كون المشتبه الآخر خلّا.

و أما الرخصه فى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى و البناء على كونه خلّا لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر، فلا- يجوز الرخصه فيه جميعا، نعم يجوز الرخصه فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أن المحرّم غيره، مثل: الرخصه فى ارتكاب أحد المشتبهين بالخمير مع العلم بكون أحدهما خمرا، فإنّه لما علم من الأدلّه تحريم الخمر الواقعى و لو تردّد بين الأمرين، كان معنى الرخصه فى ارتكاب أحدهما الإذن فى البناء على عدم كونه هو الخمر المحرّم عليه و أنّ المحرّم غيره، فكّلّ منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرّم غيره.

و الحاصل: أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفى الشك فى حرمة الشىء و حليته احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحليه فى حكم متيقنها، و لما كان فى المشتبهين بالشبهه المحصوره شك واحد و لم يكن فيه إلّا احتمال كون هذا حلالا- و ذاك حراما و احتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة فى أحدهما إعمالا له فى الآخر و بالعكس، و كان الحكم الظاهرى فى أحدهما بالحلّ حكما ظاهريا بالحرمة فى الآخر، و ليس معنى حليته كلّ منهما إلّا الإذن فى ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله فى الآخر.

فتأمّل حتى لا- تتوهم: أنّ استعمال قوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال» بالنسبه إلى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و الشبهات المجرّده استعمال فى معنيين.

ترجمه: اشكال اگر گفته شود:

از اين سخن امام عليه السّلام كه فرموده: كل شىء لك حلال ... و امثال آن، حليت تمام مشتبهات به شبهه مجرّده از علم اجمالى (شبهه بدويه) و حليت شبهات مقرونه به علم اجمالى اما على البديل استفاده مى شود، زيرا:

۱- اجازه دادن (و حلال دانستن) در هر شبهه مجزده ای با رخصت و (حلیت) در غیر آن تنافی ندارد، چرا که احتمال دارد تماش در واقع حلال باشد.

پس بنا گذاشتن بر اینکه این مشته خمر است منافی با بناء گذاشتن بر اینکه آن یکی مشته خلّ است، نمی باشد.

۲- و اما اجازه دادن (و حلال دانستن) در شبهه مقرونه بالعلم الاجمالی (که مثلا این اناء حلال است) و بناگذاری بر اینکه این (اناء) خلّ است، چون مستلزم وجوب بنا گذاشتن بر اینکه مشته دیگر خمر است، اجازه در تمام اطراف شبهه جایز نیست.

بله، اجازه در آن به معنای جواز ارتکاب به این یکی و بناگذاری بر اینکه آن دیگری حرام است مثل اجازه در ارتکاب احد المشتهین به خمر با علم به اینکه یکی از این دو اناء خمر است.

پس در این مثال چون تحریم خمر واقعی در ادله شرعی معلوم است و لو مردّد میان دو امر باشد، معنای کل شیء لک ... رخصت و اجازه در ارتکاب احدهما، اذن شارع است در بناگذاری بر خمر نبودن آن یکی اناء و اینکه آنی که حرام است آن دیگری است. پس هر یک از این دو (اناء) حلال است به معنای جواز بناگذاری است بر اینکه آن دیگری حرام (و خمر) است.

حاصل مطلب اینکه هدف شارع از این اخبار (کل شیء لک حلال ...) این است که از دو احتمال حرمت و حلیت (در شیء مشکوک)، احتمال حرمت ملغی شود و محتمل الحلیه در حکم (نازل به منزله) متیقّن الحلیه قرار بگیرد (یعنی چیزی که نمی دانی حلال است یا حرام، حلال است).

حدیث کل شیء دارای معنای واحد است و در دو معنا استعمال نشده است.

و چون در مشتهین به شبهه محصوره یک شک وجود دارد و نیست در آن مگر احتمال اینکه این (اناء) حلال باشد (و خل) و آن (اناء) حرام (باشد و خمر) و احتمال عکس آن (بدین معنا که این اناء خمر باشد و آن یکی خل) لغو شدن احتمال حرمت در یکی از این دو مستلزم عمل و ارتکاب است برای او در دیگر اناء و بالعکس.

به عبارت دیگر حکم ظاهری در یکی از این دو به حل، (مستلزم) حکم ظاهری است در دیگری به حرمت و معنای حلال بودن هر یک از این دو (اناء)، نیست مگر اذن در ارتکاب آن و الغا شدن احتمال حرمت در آنکه مستلزم اعمال و ارتکاب او در دیگری است.

پس بیندیش (در گفته ما) تا این توهم پیش نیاید که: استعمال حدیث کل شیء لک در شبهات مقرونه (و مشوب) به علم اجمالی و در شبهات بدویه، استعمال در دو معناست.

حاصل مطلب در دوّمین اشکال و یا استدلال در مقابل استدلال شیخ بر وجوب موافقت قطعیه در موارد علم اجمالی چیست؟ این است که اخبار حلیّت مثل کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، به جز موارد علم تفصیلی، شامل کلیه موارد شبهه اعم از شبهات بدویّه و شبهات مقرونه به علم اجمالی می شود و در تمام این موارد حکم به حلیّت ظاهریه امر مشتبه می کند. با این تفاوت که از این اخبار حلیّت:

۱- در شبهات بدویّه، همه اطراف شبهه علی التعمین استفاده می شود بدین معنا که اگر در خارج ۱۰ یا ۱۰۰ یا ۱۰۰۰ یا ... مصداق برای شبهه بدویّه وجود داشته باشد، برای هر یک و به صورت علی حده اصاله الحل جاری کرده و آن را مرتکب می شویم.

چرا؟

زیرا هم مقتضای یعنی شک در حلیّت برای این شمول موجود است و هم مانع از این شمول یعنی علم اجمالی وجود ندارد. پس با اجراء اصول عملیه مخالفت قطعیه ای با علم اجمالی پیش نمی آید.

به عبارت دیگر مستشکل می گوید: ما با خطاب اجتناب عن الخمر کاری نداریم، بلکه به دنبال این هستیم که ببینیم مقتضای کل شیء لک حلال چیست؟

متوجه می شویم که مقتضای این قاعده این است که یکی را مرتکب شو و از یکی هم مرخصی و لذا دیگر صحبتی از جمع میان دلیلین در کار نیست.

توضیح مطلب اینکه:

۱- گاهی شما دو ظرف داری که مشکوک اند به شک بدوی شما بدین معنا که آیا این یکی ظرف خلّ است یا خمر و آیا آن یکی اناء خلّ است یا خمر و لذا در اینجا خبری از علم اجمالی نیست.

حال قاعده کلّ شیء لک حلال، به شما می گوید: وقتی نمی دانی فلاّن چیز حلال است یا حرام، بر تو حلال است و به عبارت دیگر روی هر ظرفی که دست بگذاری و ندانی که حلال است یا حرام بر تو حلال است، مرتکب شو. خلاصه اینکه اصل حلیّت را یکی پس از دیگری در آنها جاری کرده و مرتکب شو، تعارضی هم پیش نمی آید.

۲- و گاهی شما دو یا چند ظرف داری که در حلال و یا حرام بودن هر یک شک داری، لکن شک شما همراه با علم اجمالی است. بدین معنا که اجمالا می دانی یکی از این ظروف خمر است.

و لذا وقتی دست روی ظرف اول که می گذاری شک می کنی که حلال است یا حرام، کل شیء لک می گوید: چون حرمتش را نمی دانی، این ظرف بر تو حلال است.

حال وقتی شما در یکی از دو ظرف گفتی این حلال است یا حرام و خطاب کل شیء لک گفت حلال است و شما مرتکب شدی دیگر نمی توانی برای دومین ظرف چنین حکمی صادر کنی.

چرا؟

زیرا لازمه حلال بودن این ظرف، حرام بودن آن یکی است چرا که عمر قاعده کل شیء با ارتکاب یک طرف در موارد علم اجمالی به پایان می رسد. برخلاف شبهات بدوی که عمر این قاعده پایان پذیر نیست.

به عبارت دیگر این قاعده در شک بدوی اگر میلیون مصداق هم باشد بقاء داشته و یکی پس از دیگری حکم به حلیت این مصداق می کند و لکن وقتی همراه با علم اجمالی شد در یکی جاری شده و دیگر عمرش به ظرف بعدی نمی رسد.

لذا نتیجه می گیریم که یکی حلال و دیگری حرام است و دیگر نیازی به طی نمودن وجه اول و تحصیل رضایت دلیلین نداریم.

جناب مستشکل: در شک بدوی که ظروف متعددی وجود دارد و شما دست روی هر یک که می گذاری قاعده به شما می گوید: حلال است، در اینجا هم که انائین مشتبهین اند و شما علم اجمالی به حرمت احدهما دارید، باز هم شک داری که کدامیک حلال است یا حرام، خوب وقتی شک دارید چه اشکال دارد که اصاله الحلیه بگوید حلال است؟ چرا در اینجا می گوئید عمر این قاعده پس از ارتکاب اولی پایان می پذیرد؟ سر مطلب چیست؟

سر مطلب این است که هر شک در حرمتی، یک اصاله الحلیه دارد.

فی المثل شما ۱۰ ظرف داری و نسبت به همه ۱۰ ظرف هم شک بدوی داری، در اینجا ۱۰ تا اصاله الحلیه هم وجود دارد.

به عبارت دیگر شما ۲۰ ظرف داری و شک تان نسبت به هر یک از این ظروفها بدوی است لکن هر شکی هم دارای دو احتمال است پس دو شک دارید با چهار احتمال چنانکه نسبت به هر ظرف می گوئی:

این اناء حلال است یا حرام.

پس هر انائی شکی دارد مخصوص به خود و آن شک مؤلف از دو احتمال است یعنی حلال و یا حرام.

اما آیا در انائین مشتبهین که همراه با علم اجمالی است، هر اناء دارای شک مستقلی است و هر شک هم دارای دو احتمال است تا جمعا بشود چهار احتمال؟

یا اینکه دو اناء یک شک دارد و دو احتمال؟

در اینجا می‌گوئیم: شما دو ظرف داری و اجمالا- می‌دانی که یکی خمر است لکن شک داری که این حلال است و آن دیگری حرام و یا آن دیگری حلال است و این یکی حرام؟

به عبارت دیگر: آیا این خمر است و آن یکی خلّ و یا نه آن یکی خمر است و این یکی خلّ؟

چرا چنین است زیرا که این دو مطلب لازم و ملزوم اند. در نتیجه در علم اجمالی در دو ظرف یک شک وجود دارد یک احتمال و یک اصالة الحلیّه.

پس در شک بدوی به عدد هر اناء یک شک داری و دو احتمال، اما در علم اجمالی دو اناء یک شک دارد و در مقابل این شک یک احتمال وجود دارد و یک اصالة الحلیّه.

چرا که اگر این یکی خمر است پس آن یکی خلّ است و اگر آن یکی خمر است پس این یکی خلّ است پس در علم اجمالی یک اصالة الحلیّه بیشتر وجود ندارد.

پس دیگر این توهم برای شما پیش نیاید که در کل شیء لک حلال لازم است لفظ واحد در دو معنا استعمال شود.

به عبارت دیگر خیال نکنید که کل شیء لک حلال هم در تعیین استعمال شده هم در تخییر بدین معنا که در شک بدوی هر انائی حلال است تعینا، این اناء تعینا حلال، آن اناء تعینا حلال، اما در موارد علم اجمالی احدهما تخییرا حلال.

خیر کل شیء لک یک معنا بیشتر ندارد لکن خصوصیت و مقتضای موارد فرق دارد. فی المثل

۱- در باب شک بدوی به عدد هر ظرفی یک شک داری، فهو لک حلال.

۲- در انائین مشتبهین و شبهه محصوره شما دو ظرف داری و یک شک، چون یک شک داری یک اصالة الحلیّه هم بیشتر نداری و چون یکی را که مرتکب شدی و اصالة الحلیّه را جاری کردی در دیگری شک نداری تا که چنین حکمی صادر بکنی چون می‌دانی که اجمالا- یکی خمر است وقتی می‌دانی که یکی از این دو خمر است لازمه اش این است که آن یکی خلّ باشد.

نتیجه اینکه: وقتی شما کل شیء را در احد الانائین اجرا می‌کنی مجالی برای آن دیگری باقی نمی‌ماند. پس باید یکی را به عنوان حرام کنار بگذاری و ما عدا الحرام را که برایتان حلال است مرتکب شوی. و لذا خصوصیت مورد است که فرق می‌کند و نه معنای حدیث و حدیث در دو معنا بکار گرفته نشده است.

جمع بندی مطلب در عبارت (و الحاصل: ان مقصود الشارع من هذه الاخبار...) چگونه است؟

- جمع بندی و بیان اشکال به مستشکل این است که به شما می‌گوئید:

۱- اخبار حلیّت هم شبهات مجرّده (شک بدوی) را در برمی‌گیرد، هم شبهات مقرونه به علم اجمالی

را. منتهی در شبهات مجرّده دلالت می کند بر حلیّت جمیع مشتبّهات تعینا و در شبهات مقرونه به علم اجمالی بر حلیّت تخییرا و علی البدل.

۲- این مطلب شما مستلزم این است که لفظ کل شیء حلال در اکثر از معنای واحد استعمال شود و حال آنکه از نظر اصولی، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد محال است.

پس اخبار حلیّت شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نشده و اختصاص به شبهات بدویه دارد.

- جمع بندی پاسخ مستشکل این است که لفظ کل شیء حلال در همه جا به یک معنا کلی آمده و آن عبارتست از بناگذاری بر حلیّت مشتبّه و الغاء احتمال حرمت، لکن لازمه عقلی این معنا تعیین است در شبهات مجرّده و تخییر است در شبهات مقرونه که این امر ربطی به مستعمل فیه ندارد.

مراد مستشکل از این پاسخ چیست؟

این است که هدف شارع از اخبار کل شیء حلال این است که اگر در موردی شک در حلیّت و حرمت پیدا کردی به احتمال حرمت اعتنا نکن و مشکوک الحلیه را علی الظاهر مثل متیقّن الحلیه بدان و این مطلب در تمام شبهات جاری است چون در شبهات بدویه در برابر هر مشکوکی یک شک مطرح است و دو طرف موجود بدین معنا که این مورد یا حلال است یا حرام. به مورد بعد هم که می رسی باز یک شک داری و دو طرف که آیا حلال است یا حرام و هکذا در دیگر مصادیق.

لذا در هریک به صورت جدا جدا و به طور معین اخبار احل جاری شده و حکم می شود به اینکه احتمال حرمت را ملغی کن و مشکوک را نازل به منزله متیقّن فرض نما در اینجا اجراء اصل حلیّت در هریک نافی اجراء اصل در دیگری نیست.

پس حلیّت تعیینی لازمه عقلی مطلب است.

لکن در شبهات مقرون به علم اجمالی که پای انائین مشتبّهین در کار است ما دیگر دو قسم شک نداریم تا در هریک جدا گانه اصل حلیّت جاری کنیم، بلکه یک نوع شک است و آن این است که آیا این مابع حلال است اگر چنین باشد لازمه عقلی آن این است که آن دیگری حرام باشد.

پس قهرا این یکی اناء حرام خواهد بود، چرا که ما یقین اجمالی داریم که یکی از این دو حرام است.

و لذا در هریک از این دو که بنا را بر حلیّت بگذارید، باید بنا را در دیگری بر حرمت بگذارید حال چون هیچ یک از طرفین رجحان ندارد نوبت به تخییر می رسد.

پس تخییر از لوازم عقلی مورد است و ربطی به مستعمل فیه کلام ندارد. در نتیجه اخبار حلیّت شامل موارد علم اجمالی هم می شود و محذوری هم پیش نمی آید نتیجه شمول هم این می شود که موافقت قطعیه لازم نمی باشد، بلکه موافقت احتمالیّه نیز کفایت می کند.

متن: قلت: الظاهر من الأخبار المذكوره البناء على حلیه محتمل التحريم و الرخصه فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل.

و لو سلم، فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبّه كذلك، و ليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدليّه عين و لا أثر، فتدبّر.

ترجمه: پاسخ اول و اشكال ادبی شیخ بر مستشکل (آنچه) از این اخبار مذکوره (یعنی کل شیء لك حلال ... و کل شیء مطلق ...) به دست می آید بناگذاری بر حلیت (و خلل بودن) محتمل التحريم و رخصت (و اجازه) در آن است، نه وجوب بناگذاری بر اینکه این همان موضوع محلّ (یعنی خلل بودن) است (چرا که وظیفه این اخبار حکم سازی است، نه موضوع سازی یعنی این اخبار تعیین نمی کنند که این موضوع خلّ است یا خمر، بلکه مشخص می کنند که حلال است یا حرام).

پاسخ دوم شیخ به مستشکل و به فرض تسلیم (که هدف این اخبار موضوع سازی است) پس ظاهرشان بناگذاری بر این چنین بودن هر مشتبهی است (بدین معنا که اگر این اناء خلّ است آن دیگری هم خلّ است الی آخر).

پاسخ سوم شیخ به مستشکل این است که بناگذاری بر اینکه یکی از مشتبهین خلّ است (حلال)، عقلا مستلزم امر بر بناگذاری بر اینکه دیگری خمر است (و حرام) نیست، (بلکه به هر مشتبهی که برخورد می کنی همان بنا را بگذار).

پس در این روایات (کل شیء لك ...) اثری از تخییر و بدلیت وجود ندارد (که در انائین مشتبهین یکی را حلال و دیگری را حرام بدان) پس تدبّر کن.

پس مراد از (قلت: الظاهر من الاخبار المذكوره البناء علی حلیه محتمل التحريم...) چیست؟

پاسخ شیخ است از اشکال مذکور مبنی بر اینکه:

اولاً: اخبار حل ظهور در بیان حکم داشته و ما را متعبد به حکم می نماید.

یعنی دلالت دارند بر اینکه، شما باید متعبد باشید که در موارد شک در حلیت و حرمت بنا را بگذارید بر حلیت مشتبّه.

و لکن موضوع درست کن نیستند یعنی دلالت نمی کنند بر اینکه شما باید تعبداً بنا را بر حلیت این مشتبّه بگذارید و بگوئید آن موضوعی که در واقع حلال است همین است تا در نتیجه اصل موضوعی حاکم شود بر قاعده اشتغال، چون قاعده اشتغال اصل حکمی است.

خیر هر دو قاعده اصل حکمی هستند و در مورد علم اجمالی این قاعده اشتغال است که حاکم است چرا که راه دیگری برای امتثال خطاب منجز نیست.

به عبارت دیگر این مستشکل در ضمن استدلالش گفت: معنای کل شیء حلال... این است که وقتی شما در مورد انائین شک داری که کدام یک حلال است و کدام یک حرام و یا خلّ است یا خمر، بنا را بگذار بر حلیت این یکی اناء تا بشود حلال و آن را مرتکب شوی و لکن لازمه این مسئله این است که در آن یکی بنا را بگذاری بر خمریت آن یکی اناء که در نتیجه می شود حرام.

در حقیقت شما به عنوان شاک اقدام به تعیین خلّ یا خمر نموده ای و نه حلال یا حرام.

و لذا شیخ می فرماید:

این حدیث به شما نمی گوید که بنا را بگذارید که این اناء خمر است و آن یکی خلّ است چرا که این موضوع سازی است و حال آنکه حدیث هدفش حکم سازی است.

و لذا حدیث به شما می گوید: بنا را بگذارید بر حلال بودن و یا حرام بودن انائین تا بشود حکم سازی.

ثانیاً: سلّمنا که حدیث موضوع درست کن باشد و اخبار حلیت دلالت نمایند بر اینکه شما بنا را بگذارید بر اینکه مشتبّه همان موضوع محلّل است و لکن باید بدانید مفاد این اخبار تعیین است یعنی بنا را بگذار بر اینکه هر مشتبّه معیناً حلال است و خلّ است، نه اینکه تخییر باشد و یا یک معنای کلی باشد که شامل تخییر هم بشود.

حال تعیین در شبهات بدویه است و نه مقرونه به علم اجمالی.

پس اخبار حل شامل موارد علم اجمالی نمی شود چون نمی توان در اینجا قائل به تعیین شد.

ص: ۹۵

به عبارت دیگر معنای حدیث کل شیء لک حلال این است که شما در هر مشتبهی یکنواخت حرکت نما و میان مشتبه ها فرق نگذار چرا که گفته هر شیء مشکوک و مشتبه بر تو حلال است.

حال همان طور که در موارد شک بدوی اعم از اینکه ۱۰ یا ۲۰ یا ۱۰۰ ظرف باشد، همه اش مشکوک است و تو در همه آنها کل شیء لک حلال را اجرا می کنی در مورد علم اجمالی نیز، انگشت روی هر انائی که بگذاری مشکوک است و کل شیء می گوید هر مشکوکی حلال است و باید تمام مشتبهات را یک جور حساب کنید.

بنابراین در موارد علم اجمالی اگر علم اجمالی منجز تکلیف است در هیچ یک از اطراف شبهه، کل شیء لک حلال را اجرا نکنید. بلکه قاعده اشتغال را جاری کنید.

و اگر علم اجمالی منجز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، کل شیء را در تمام اطراف شبهه و اناها اجرا کنید.

پس شما نمی توانید بگوئید: کل شیء لک حلال میان مشتبهین فرق می گذارد به این معنا که در یکی از مشتبهین اجرا می شود و در دیگری اجرا نمی شود خیر این با لحن حدیث مزبور سازگاری ندارد.

البته در تمام موارد شک بدوی چنانکه گذشت جاری می شود.

ثالثا: بناگذاری بر خلّیت یک طرف و در نتیجه حکم نمودن به حلال بودن، عقلا- مستلزم بناگذاری بر خمّیّت و حکم به حرمت طرف دیگر نیست، چرا که ممکن است چیز دیگری باشد.

لذا اصول تنها احکام و لوازم شرعیه بلاواسطه را ثابت می کنند نه آثار و لوازم عقلیه را.

پس چنین اصلی در اطراف علم اجمالی بلافایده است.

به عبارت دیگر جناب مستشکل شما گفتید:

کلّ شیء لک حلال در انائین مشتبهین به این معناست که در احدهما بنا را بگذار بر خلّیت و در دیگری بنا را بگذار بر خمّیّت و حرمت از شما می پرسیم که:

خلّ بودن یکی از انائین شرعا مستلزم خمر بودن دیگر انا است یا عقلا.

حتما خواهید گفت:

لازمه عقلی آن است، اگرچه واقعا تلازم عقلی هم در بین نیست، بلکه در واقع مقارن اتفاقی است، چرا که خلّ بودن یکی از انائین واقعا مستلزم خمر بودن آن دیگری نیست چون ممکن است آن دیگری هم خلّ باشد و یا هر دو خمر باشند و یا اصلا چیز دیگری باشند.

منتھی چون اجمالا می دانی کہ یکی خلّ است و یکی خمر لذا خلّ بودن یکی می شود مقارن با خمر بودن دیگری.

ص: ۹۶

فی المثل شما اجمالا- می دانی یکی از دو آقای زید و آقای عمری که در مسافرت بودند مرده است شما می گوئید: من استصحاب می کنم حیات زید را و لازمه این استصحاب، مرگ عمر است.

اما آیا واقعا این لازمه عقلی نیست، چرا که ممکن است زید هم مرده باشد و یا هر دو زنده باشند.

خلاصه این اصول اگر حکمی در یک طرف مشتبهین کردند، نمی توانند نقیض آن را در طرف دیگر اثبات کنند. یعنی می توانند بگویند: این اناء حلال است ولی دیگر نمی تواند بگوید پس آن یکی نیز حرام است.

مراد از (فتدبر) چیست؟

شاید اشاره به این مطلب باشد که شیخ می فرماید:

پاسخ دوم ما قابل خدشه است، چرا که مستشکل نگفته بود که مفاد اخبار حل، تخییر است تا به او اشکال کنیم که اخبار ظهور در تعیین دارند.

او می گفت: لازمه عقلی مفاد این اخبار در موارد علم اجمالی، تخییر است و این مطلب ربطی به مفاد و مستعمل فیه کلام ندارد.

چه تفاوتی در ان قلت اوّل و ان قلت دوم وجود دارد؟

- مبنای اشکال اوّل، تمسّک به اصل عملی و جریان قواعد باب تعارض اصلین است.

- مبنای اشکال دوم، تمسّک به اخبار حلّیت است که دلیل اجتماعی است هرچند که اصالة الحلّ نیز از همین اخبار به دست آمده است، لکن محاسبات در هر یک متفاوت و هر کدام دارای حکمی است.

ص: ۹۷

متن: احتجّ من جَوَز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين:

الأوّل:

الأخبار الدالّة على حلّ ما لم يعلم حرمة التي تقدّم بعضها، وإنّما منع من ارتکاب مقدار الحرام، إمّا لاستلزامه للعلم بارتکاب الحرام و هو حرام، و إمّا لما ذكره بعضهم: من أنّ ارتکاب مجموع المشتبهين حرام، لاشتماله على الحرام، قال في توضيح ذلك:

إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جَوَز استعمال ما لم يعلم حرمة، و المجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة و لو باعتبار جزئه و كذا كلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فيجب اجتنابه، و كلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً.

و الجواب عن ذلك: أنّ الأخبار المتقدّمة - على ما عرفت - إمّا أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين، و إمّا أن تشملهما جميعاً، و ما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتکاب الأخير بعد ارتکاب الأوّل، فغير صالح للمنع.

ترجمه:

تقریر وجه و دلیل سوّم حضرات توسط شیخ

کسانی که ارتکاب زائد بر مقدار حرام را جایز دانسته و از مقدار حرام منع کرده اند بر دو وجه استدلال نموده اند:

وجه اوّل: اخبار حل دلالت کننده بر حلّیت آنچه حرمتش معلوم نیست می باشند که برخی از این اخبار (مثل کل شیء لک (... گذشته و اینکه از ارتکاب حرام منع شده: یا به خاطر این است که (ارتکابش) مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام نیز حرام است.

یا به خاطر این مطلب است که برخی گفته اند: ارتکاب مجموع مشتبهین حرام است به دلیل اشتمال آن بر جزء حرام و در توضیح این مطلب می گوید: شارع استعمال حرام را منع کرده و استعمال (غیر معلوم الحرمة یعنی) چیزی که حرمتش معلوم نیست اجازه داده است.

و مجموع از آن جهت که مجموع است، حرمتش معلوم است و لو به اعتبار جز حرامش و این چنین است (حکم) هریک از این دو (جزء) به شرط اجتماع و انضمام با دیگری.

پس اجتناب از آن دیگری واجب است و هریک از این دو به شرط انفراد و (تنهائی) مجهول الحرمة است پس حلال می باشد.

ص: ۹۸

مناقشه شیخ در دلیل جناب نراقی اخبار متقدمه (یعنی کل شیء ... بنا بر آنچه (توضیح دادم) و تو فهمیدی یا در آنجائی که علم اجمالی منجز است هیچ یک از مشتبهین را شامل نمی شود و یا (آنجائی که علم اجمالی منجز نیست) همه اطراف آن را شامل می شود.

و آنچه در این دو وجه، در عدم جواز ارتکاب دیگری (یعنی دوّمی) بعد از ارتکاب اوّلی، ذکر شد صلاحیت برای چنین منع (و عدم جوازی) را ندارد.

تشریح المسائل

مراد از (احتجّ من جواز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام و ...) چیست؟

بیان مدّعی برخی دیگر از اصولیین است مبنی بر اینکه مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی حرام و لکن موافقت قطعیه نیز واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه نیز کفایت می کند.

مراد از (الأول: الاخبار الداله علی حلّ ما لم يعلم حرمته ...) چیست؟

بیان اوّلین دلیل در اثبات مدّعی فوق است که از جانب جناب محقق قمی صاحب قوانین و فاضل نراقی صاحب مناهج اقامه شده است و آن عبارتست از اینکه:

۱- مقتضای اخبار حلیّت حلال بودن هر یک از مشتبهین به شبهه مقرونه به علم اجمالی است

چرا؟

زیرا:

۱- با قطع نظر از علم اجمالی، نسبت به خصوص هر یک از دو طرف شبهه، یک شک و دو احتمال حلیّت و حرمت موجود است.

۲- مفاد اخبار حلّ (یعنی کل شیء حلال) این است که هر کجا شبهه داری بنا را بگذار بر حلیّت و به احتمال حرمت اعتنا نکن.

به عبارت دیگر:

کل شیء حلال هم این اناء را حلال می کند هم آن یکی اناء را و فرقی میان دو اناء نمی گذارد.

لکن یک مانع خارجی وجود دارد که نمی گذارد مقتضای اثر خود را که حلیّت هر دو طرف است بگذارد، بلکه به نحوی ایجاب می کند که وقتی شما این یکی اناء را مرتکب می شوی باید از دیگری پرهیز کنی.

مراد از عبارت (و انما منع من ارتكاب مقدار الحرام اما لاستلزامه ...) چیست؟

بیان جناب میرزای قمی است در تبیین این مانع خارجی مبنی بر اینکه:

۱- ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم علم به ارتکاب حرام است.

۲- علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

پس: ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم حرام است.

حال:

۱- ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم حرام است.

۲- مستلزم الحرام، حرام است.

پس: ارتکاب هر دو طرف شبهه حرام است.

پس علم به ارتکاب حرام مانع از اجرای قانون کل شیء نسبت به هر دو طرف شبهه است.

در نتیجه باید به تبعیض و تقسیم قائل شد گفت:

ارتکاب یک طرف لا علی التبعین جایز و لکن ارتکاب طرف دیگر ممنوع.

پس مراد از (من ان ارتکاب مجموع المشتبهین حرام لاشتماله علی الحرام ...) چیست؟

بیان جناب فاضل نراقی صاحب منهاج است در تبیین این مانع خارجی مبنی بر اینکه:

۱- وقتی شما یک طرف را مرتکب شوی حلال است و مشمول کل شیء می شود.

۲- وقتی شما هر دو طرف شبهه را مرتکب شوی، مجموع من حیث المجموع باعتبار جزء حرامش حرام می شود.

پس ارتکاب مادامی که به حد مجموعیت نرسد حرام نیست و لکن اگر به مجموعه رسید به اعتبار جزء حرامش حرام است.

پس مراد از (و کذا کلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ...) چیست؟

عبارت اخراى بیان فاضل نراقی است مبنی بر اینکه:

۱- ارتکاب هر طرف از مشتبهین به شرط اجتناب از دیگری مجهول الحرمه است و مشمول اخبار کل شیء می شود.

۲- اما ارتکاب هر طرف از مشتبهین به شرط انضمام با دیگری حرام است و ما حق نداریم مرتکب شویم چه از جهت حرمت شرط که ضمیمه باشد چه از جهت حرمت مشروط.

چه تفاوتی میان دو بیان جناب نراقی وجود دارد؟

این تفاوت که:

ص: ۱۰۰

۱- لحاظ مجموع، لحاظ یک مرکب و یک کل است.

۲- کل مرکب از دو و یا بیشتر از دو جزء است.

۳- در مشتبهین می دانیم که یکی از دو جزء حرام است.

پس: لحاظ مجموع و ارتکاب هر دو طرف حرام است.

لکن لحاظ هر طرف منفردا، جدا و مستقل از طرف دیگر مستلزم حرمت کل نیست، بلکه حرمت یکی مطرح است که آن یکی یا شرط است و یا مشروط.

پاسخ جناب شیخ به وجه و یا دلیل سؤم حضرات چیست؟

این است که اخبار حلیت تقسیم و تبعیض بر نمی دارد بدین معنا که:

یا شامل هیچ یک از دو طرف شبهه در باب علم اجمالی نمی شود و یا معینا هر دو طرف را شامل می شود.

مراد شیخ از این پاسخ چیست تبیین کنید؟

این است که: اگر بگویید: غایت در اخبار حلّ یعنی حتّی تعرف الحرام عمومیت دارد. یعنی هم شامل علم اجمالی شود هم تفصیلی می گوئیم پس این اخبار شامل هیچ یک از دو طرف شبهه نمی شود، چرا که هر دو طرفی که مورد علم اجمالی است داخل در غایت بوده و از مغایا خارج اند.

پس ارتکاب هیچ یک جایز نیست و این همان موافقت قطعیه است.

- اگر بگوئید غایت مختصّ به علم تفصیلی است و شامل علم اجمالی نشده و بلااثر است می گوئیم:

پس موارد علم اجمالی نیز مثل موارد شک بدوی داخل در مغیاست.

پس ارتکاب هر دو طرف شبهه جایز است و این همان مخالفت قطعیه است.

حال:

از آنجا که مخالفت قطعیه حرام است، بپذیرید که موافقت قطعیه نیز واجب است و لذا وجهی برای تبعیض و تقسیم پذیری اخبار حلّ وجود ندارد و هر دو وجهی که از جانب جناب میرزا و فاضل نراقی مطرح شد غیر قابل قبول و مردود است که به ترتیب پاسخ هریک از وجوه مذکور داده می شود.

متن: أمّا الأوّل، فلاّنه: إن أريد أنّ مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدلّ دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسّس المنهَى عنه و إن لم يحصل له العلم.

و إن اريد: أنّ الممنوع عنه عقلا من مخالفه أحكام الشارع- بل مطلق الموالي- هي المخالفه العلميه دون الاحتماليه، فإنّها لا تعدّ عصيانا في العرف، فعصيان الخطاب باجتناّب الخمر المشتبّه هو ارتكاب المجموع دون المحرّم الواقعي و إن لم يعرف حين الارتكاب، و حاصله: منع وجوب المقدّمه العلميه، ففیه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء- كما حكى- على وجوب المقدّمه العلميه، أنّه: إن أريد من حرمة المخالفه العلميه حرمة المخالفه المعلومه حين المخالفه، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا، إذ لا يحصل معه مخالفه معلومه تفصيلا.

و إن اريد منها حرمة المخالفه التي تعلق العلم بها و لو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفه معلومه، و قد عرفت منع حرمتها جدّا.

و ممّا ذكرنا يظهر: فساد الوجه الثاني، فإنّ حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين، فضمّ الجزء الآخر إليه لا دخل له في حرمة. نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقّق، فهي مقدّمه للعلم بارتكاب الحرام، لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

و من ذلك يظهر: فساد جعل الحرام كلّا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فإن حرمة و إن كانت معلومه، إلّا أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقّق لا- لذات الحرام، فلا- يحرم إيجاد الاجتماع، إلّا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومه التحقّق، و مرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

ترجمه:

بررسی و نقد سخن میرزای قمی توسط شیخ اعظم

اما وجه اوّل: اگر مراد این است که صرف تحصيل علم به ارتكاب حرام، حرام است دلیلی بر آن دلالت نمی کند، بله تحصيل علم به ارتكاب دیگری به حرام، از باب تجسّسی که آن تجسّس منهی عنه و حرام است، حرام است و لو چنین علمی برای او حاصل نشود.

و اگر مراد این است که آنی که عقلا- ممنوع است در باب مخالفت احکام شرع و در باب مطلق مخالفت موالی، ممنوع است آن مخالفت معلومه است و نه مخالفت محتمله (این مخالفت احتمالی) عرفا معصیت به حساب نمی آید.

پس معصیت کردن (در برابر) خطاب اجتناب عن الخمر که مشتبه است، به ارتکاب (و خوردن) مجموع (یعنی کلا المشتبهین) است و نه (تنها ارتکاب) محرم واقعی (که یکی را بخورد و در واقع خمر بوده باشد).

و حاصل این مطلب، واجب نبودن مقدمه علمیه است.

و از آنچه گفتیم فساد وجه ثانی (یعنی فرمایش نراقی) روشن می شود، زیرا حرام بودن مجموع اگر به اعتبار جزء غیر معینش باشد، پس ضمیمه شدن جزء دیگر (یعنی خلّ به خمر) دخالتی در حرمت آن (خمر) ندارد. بله، برای این (اجتماع و ضمیمه شدن)، دخالت است در معلوم التحقّق بودن حرام (یعنی اگر از انائین یکی را بخورد، شرب خمر معلوم التحقّق نیست لکن اگر هر دو را بخورد معلوم التحقّق می شود).

پس این (اجتماع) مقدمه ای است برای علم به ارتکاب حرام و نه (دخیل بودن) در خود حرام.

بنابراین پس از اثبات عدم حرمت علم به ارتکاب حرام، وجهی برای حرمت اجتماع (و یا علم به ارتکاب) وجود ندارد.

و از این مطلب، روشن می شود فساد (و نادرستی) حرام قرار دادن هر یک از این دو به شرط اجتماع با دیگری (چرا که این شرط دخالت در علم دارد و نه در خمریت).

پس حرمت کلّ منهما بانضمام الآخر، اگرچه معلوم است، لکن این شرط (انضمام) شرط است برای وصف آن (یعنی حصول علم) که معلوم التحقّق است و نه برای ذات حرام (چرا که ذات حرام، حرام است چه بدانی چه ندانی).

پس ایجاد اجتماع (و ارتکاب انائین) حرام نمی باشد مگر آنجا که معلوم التحقّق بودن خود حرام، حرام است و بازگشت این (مطلب) به (همان) حرام بودن تحصیل علم به حرام است (و لذا علم حرام است و اجتماع حرام است و کلّ منهما بشرط الانضمام حرام است ربطی به این ندارد که شما در مورد علم اجمالی بگوئید: یکی حلال است و یکی حرام).

پاسخ شیخ به سخن میرزای قمی و یا وجه اول چیست؟

این است که جناب میرزا اینکه گفتید ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم علم به ارتکاب حرام است و علم به ارتکاب حرام نیز حرام است، مرادتان چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که ارتکاب حرام و لو معلوم باشد اشکالی ندارد و لکن علم مکلف به ارتکاب به حرام اشکال دارد، چه دلیلی بر این مدعا دارید؟

به عبارت دیگر اگر مرادتان این است که ارتکاب حرام، حرام نیست ولی علم به ارتکاب حرام، حرام است یعنی خوردن خمر اشکال ندارد ولی علم به خوردن خمر اشکال دارد و قبیح است از شما می پرسیم چه دلیلی وجود دارد که ارتکاب الحرام اشکال ندارد. اما علم به ارتکاب الحرام اشکال دارد.

بله، در یکجا علم به ارتکاب حرام، حرام است و آن در جایی است که از باب تجسس به کنکاش در حالات و امور دیگران پردازیم که آیا مرتکب خطا و حرام می شوند یا نه؟

چنین علمی هم ربطی به ما نحن فیه ندارد، چرا که بحث ما راجع به علم به ارتکاب حرامی است که خود انسان مرتکب می شود و نه نسبت به دیگران.

خلاصه شیخ می گوید: جناب میرزا بهتر است این گونه بگوئید که:

اگر علم اجمالی منجز تکلیف است حق ندارید هیچ یک از طرفین شبهه را مرتکب شوید چرا که احتمال عقاب می رود و دفع عقاب محتمل هم واجب است، علم به ارتکاب هم حاصل نمی شود.

۲- و اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه حرام است و نه مخالفت محتمله حاصل مطلب شما این می شود که مقدمه علمیه واجب نمی باشد یعنی با اینکه من به یک خطاب منجز مثل اجتناب علم دارم و لکن تحصیل امثال یقینی در برابر این خطاب لازم نیست و نباید من باب مقدمه علمیه از هر دو طرف شبهه اجتناب کنم، بلکه اجتناب از یک طرف کافی است. در این صورت به شما می گوئیم:

اولا: مقدمه علمیه بالاجماع واجب است.

ثانیا: مخالفت معلومه بر دو گونه است مخالفت معلومه تفصیلا، مخالفت معلومه مطلقا که می دانید:

مخالفت معلومه تفصیلا آنجایی است که شما حین الارتکاب یقین صددرصد به ارتکاب حرام یعنی دو طرف شبهه دارید.

و مخالفت معلومه مطلقا آنجایی است که معلومه بالاجمال و یا بالتفصیل باشد ارتکابش حرام است که بازگشت این سخن به

این است که مخالفت حرام فی الواقع اشکال ندارد، بلکه معلوم بودن و علم به مخالفت حرام ایجادکننده مشکل است.

ص: ۱۰۴

حال اگر مرادتان مخالفت معلومه تفصیلا است به شما می گوئیم که لازمه این سخن شما این است که پس ارتکاب هر دو طرف به صورت تدریجی جایز است چرا که در هیچ واقعه ای حین العمل علم به حرمت نیست، بلکه بعدا پیدا می شود در حالی که شما خودتان به این مطلب ملتزم نیستید بلکه می گوئید:

مخالفت قطعیه با علم اجمالی مطلقا حرام است چه دفعی و چه تدریجی اگر مرادتان مخالفت معلومه مطلقا باشد که قبلا گفتیم لا دلیل علیه.

عباره اخرای مطلب شیخ به جناب میرزا چیست؟

۱- اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه تفصیلیه حرام است معنایش این است که هر دو اناء را می توان مرتکب شد منتهی تدریجا و نه دفعه.

زیرا: اگر دفعه مرتکب شود، می شود مخالفت معلومه تفصیلیه و اگر تدریجا مرتکب شود مخالفت معلومه تفصیلیه نبوده و بلاشکال است.

پس شما اجازه دارید که در شبهه محصوره همه اطراف شبهه را به صورت تدریجی مرتکب شوید اما جناب میرزا شما خود نیز به این مطلب ملتزم نیستید و معتقدید که مخالفت قطعیه با علم اجمالی مطلقا حرام است چه دفعی و چه تدریجی.

۲- و اگر مرادتان این است که مخالفت معلومه، اجمالا یا تفصیلا حرام و ممنوع است معنای کلامتان این می شود که مخالفت حرام نیست، بلکه علم به مخالفت حرام است سخن درستی نیست چرا که علم در حق خود انسان حرام نیست.

پس مراد از (و ممّا ذکرنا یظهر: فساد الوجه الثانی: فانّ حرمة المجموع...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به مرحوم فاضل نراقی مبنی بر اینکه:

جناب نراقی، مرادتان از اینکه مجموع حرام است چیست؟

در مورد علم اجمالی که اجمالا- می داند یکی از انائین خمر است، منفردا مرتکب شود حرام است مجتمعا هم مرتکب شود، حرام است و اجتماع دخالتی در خمریت خمر ندارد، بلکه در علم به ارتکاب دخالت دارد، چرا که وقتی فرد هر دو اناء را بخورد علم پیدا می کند به اینکه شرب خمر کرده و حال آنکه منفردا مرتکب شود، چنین علمی برای او حاصل نمی شود.

و لذا شما از علم می ترسید نه از خمریت و ما اثبات نمودیم که چنین علمی ترس ندارد. پس اگر خمر نگرانی نداشته باشد، علم به طریق اولی نگرانی ندارد.

مراد از (و من ذلک یظهر: فساد جعل الحرام کلا منهما...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به بیان دوّم جناب نراقی است مبنی بر اینکه جناب نراقی اینکه می فرماید:

کل منهما بشرط الانضمام حرام است، این شرط انضمام در ارتکاب حرام دخالت دارد و یا در علم به ارتکاب؟ قطعاً خواهید گفت که در علم به ارتکاب دخالت دارد و نه در اصل ارتکاب حرام.

چرا؟ زیرا بدون شرط الانضمام هم اگر این مایع در واقع خمر باشد ارتکاب حرام حاصل شده است، بله علم به آن نیز بدون انضمام حاصل نمی شود.

پس شما از خود ارتکاب حرام نمی ترسید، بلکه از علم به ارتکاب می ترسید و لکن ما گفتیم که دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد، بلکه باید از خود ارتکاب حرام ترسید.

در نتیجه یا علم اجمالی را مؤثر می دانیم که در این صورت باید احتیاط کرده از هر دو طرف اجتناب نمود و یا علم اجمالی را کالجهل رأساً می دانیم که در این صورت باید ارتکاب هر دو طرف را جایز بدانیم و دیگر جائی برای تبعیض و تقسیم شما باقی نمی ماند.

به عبارت دیگر این شرط انضمامی که شما فرمودید در حرمت خمر دخالتی ندارد چرا که در مورد علم اجمالی که علم به خمر بودن احد الإناءین داریم، این شرط حاصل بشود یا نشود خمر، خمر است و ارتکابش عقاب آور.

یعنی یک اناء را هم بخورد و لو منفرداً و در واقع خمر باشد معاقب است.

پس این شرط شما در حرمت خمر دخالت ندارد، اگر خمر حرام باشد بدون این شرط هم حرام است.

حرام هم نباشد با این شرط حرام نمی شود و لکن در علم اثر دارد.

یعنی در علم اجمالی به حرمت احد الإنائین، ارتکاب احدهما بشرط انضمام الآخر موجب علم به ارتکاب حرام می شود.

پس باز هم ترس شما از علم است زیرا که گفتید: کل منهما بشرط انضمام الآخر. اما به شما گفتیم که علم به ارتکاب نگرانی و حرمت ندارد، آنچه نگرانی دارد خمر بودن است.

ما دلّ علی جواز تناول الشبهه المحصوره، فیجمع بینہ- علی تقدیر ظهوره فی جواز تناول الجميع- و بین ما دلّ علی تحریم العنوان الواقعی، بأنّ الشارع جعل بعض الاحتمالات بدلا عن الحرام الواقعی، فیکفی ترکہ فی الامتثال الظاہری، كما لو اکتفی بفعل الصلاه إلی بعض الجهات المشتبهه و رخص فی ترک الصلاه إلی بعضها. و هذه الأخبار کثیره:

منها: موثقه سماعه. قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بني أمية، و هو يتصدق منه و يصل قرابته و يحج، لیغفر له ما اكتسب، و يقول: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ، فقال عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، و إن الحسنه تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس».

فإن ظاهره: نفي البأس عن التصدق و الصله و الحج من المال المختلط و حصول الأجر في ذلك، و ليس فيه دلالة علی جواز التصرف في الجميع. و لو فرض ظهوره فيه صرف عنه، بما دلّ علی وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعی، و هو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل، فلا يجوز ورود الدليل علی خلافها، و من جهة حکم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضا، لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترک بعض المقدمات العلمیه بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمه.

و الجواب عن هذا الخبر: أن ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنه يتصدق و يصل و يحج بالبعض و يمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض و إمساك الباقي، فلا بد إمّا من الأخذ به و تجويز المخالفه القطعيه، و إمّا من صرفه عن ظاهره، و حينئذ: فحمله علی إرادته نفي البأس عن التصرف في البعض و إن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولى من حمل الحرام علی حرام خاص يعدر فيه الجاهل، كالزبا بناء علی ما ورد في عدّه أخبار: من حليه الزبا المذی أخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط.

ترجمه:

روایاتی که دلالت دارند بر ارتکاب شبهه محصوره

دومین دلیل: قائلین به جواز اکتفا به موافقت احتمالیه:

آن روایاتی است (مثل حدیث سماعه) که دلالت دارند بر جواز ارتکاب (هر دو اناء) در شبهه محصوره.

پس جمع می شود میان آن (حدیث سماعه) بنا بر فرض ظهور این حدیث بر جایز بودن ارتکاب (و تصرف در) همه اطراف شبهه و میان آیاتی (مثل: لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) که دلالت دارند بر تحریم عنوان واقعی به (این صورت) که شارع در شبهه محصوره، برخی از احتمالات را بدل از حرام واقعی قرار داده است پس ترک همام بدل در امتثال ظاهری کفایت می کند، همان طور که اگر به انجام نماز در برخی از این جهات مشتبه اکتفا می کند و در ترک نماز در برخی از این جهات، مرخص می گردد و این (قبیل) اخبار فراوان اند.

مؤثقه سماعه از جمله این روایات، مؤثقه سماعه است که می گوید: از امام صادق علیه السلام از مردی سؤال کردم که مالی از جانب عمّال بنی امّیه نصیب او شده است در حالی که از آن صدقه می دهد صله رحم بجای می آورد و حجّ می کند تا گناهانش آمرزیده شود و می گوید: نیکی ها، بدی ها را از بین می برد؟

امام علیه السلام فرمود: خطیئه که خطیئه را از بین نمی برد، بلکه حسنه است که سبب حبیط و نابودی سیئه می شود. سپس فرمودند: اگر حرام را با حلال مخلوط کرده، پس همه آن به نحوی مختلط شده که حرام از حلال بازشناخته نمی شود. پس اشکالی (در استفاده از آن) وجود ندارد.

کیفیت دلالت حدیث پس ظاهر کلام امام نفی اشکال است از صدقه دادن، صله ارحام و حجّ کردن از مال مختلط به حرام و حصول مزد و پاداش در آن درحالی که در این کلام امام دلالتی بر جواز تصرف و ارتکاب در جمیع (هر دو طرف شبهه) نیست (بلکه مرادش تصرف در بعضی بوده و دلیل مدّعی ما را ثابت می کند) و اگر ظهور این حدیث در جمیع فرض شود، از آن منصرف شده (و توجیّهش می کنیم) به آیه لا تأکلوا أموالکم بینکم...* که دلالت دارد بر وجوب اجتناب از حرام واقعی، درحالی که این آیه شریفه بنفسه تقاضای حرمت تصرف در کلّ را دارد.

پس ورود این دلیل (حدیث سماعه) برخلاف آیه شریفه لا تأکلوا، جایز نیست و نیز به خاطر حکم عقل به وجوب احتیاط در برابر حرمت تصرف در بعضی محتمل.

اما فهمیدی که اذن (شارع) در ترک بعضی از مقدمات علمیه با قرار دادن برخی دیگر به عنوان بدل ظاهری از ذی المقدمه (یعنی حرام واقعی) جایز است.

پاسخ شیخ از حدیث سماعه اولاً: (بدانید که) ظاهر این حدیث جواز تصرف (این شخص) در تمام (اموال) است. زیرا (منظور سؤال این بود که از چنین مالی) صدقه می دهد، صلّه رحم می کند و با مقداری از آن حجّ می کند و بقیه را نیز نگاه می دارد پس با صرف و خرج بعض آن و نگهداری از بقیه (آن) در تمام آن تصرف می کند.

توجیه حدیث مزبور ثانیاً: یا ناگزیر از اخذ این حدیث و جایز دانستن مخالفت قطعیه بوده (و علم اجمالی را کالجهل رأساً به حساب آید) و یا ناگزیر از انصراف از ظاهر (و توجیه) این حدیث هستیم در این صورت حمل آن بر اراده نفی اشکال از تصرف در بعض، هر چند نگهداری مقدار حرام بر او حرام است، اولی از حمل این حرام بر حرام خاصی که جاهل در آن معذور می شود مثل ربا، بنا بر آنچه در تعدادی از اخبار وارد شده از حلال بودن ربائی که از روی جهل گرفته شده و بعینه در مال مخلوط شده معلوم نیست.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در (ما دلّ علی جواز تناول الشبهه المحصوره، ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل قائلین به عدم لزوم موافقت قطعیه و جواز اکتفاء به موافقت احتمالیه است مبنی بر اینکه اخبار و روایات فراوانی دلالت دارند بر جواز ارتکاب اطراف شبهه محصوره.

قبل از بیان نحوه استدلال حضرات مقدّمه بفرمائید معنای جعل بدل چیست؟

این است که شارع مقدّس در موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می تواند ارتکاب یکی از اطراف شبهه را اجازه دهد به شرط اینکه دیگری را منع و در ظاهر بدل از حرام واقعی قرار دهد که شرح آن گذشت و لکن:

اذن در هر دو طرف شبهه، مستلزم اذن در معصیت است.

اذن در معصیت قبیح است.

امر قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس: شارع حکیم اذن به هر دو طرف شبهه نمی دهد.

با توجه به مقدّمه فوق، مستدل در اثبات جواز اکتفا به موافقت احتمالیه چه می گوید؟

می گوید این اخبار:

اولاً: دلالتی بر جواز ارتکاب همه اطراف شبهه ندارند حد اکثر بر جواز ارتکاب بعضی دلالت دارند. پس

مستقلا و به طور مستقیم مطلوب ما را که موافقت احتمالیه است اثبات می کنند.

ثانیا: سلمنا که این اخبار ظهور در ارتکاب همه اطراف شبهه داشته باشند و لکن باز هم باید از باب جمع بین دلیلین حدیث را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل کنیم.

مراد مستدل از مطلب اخیر چیست؟

این است که:

۱- به فرض که اخبار حل دلالت داشته باشند بر جواز ارتکاب هر دو طرف شبهه محصوره.

در مقابل:

۱- ادله محرّمات از قبیل اجتناب که شامل موارد علم اجمالی هم می شوند، وجود دارند.

۲- در اینجا نیز به دلیل اجتناب، خطاب منجز داریم.

۳- تنها راه امثال این خطاب منجز، عقلا اجتناب از همه اطراف شبهه.

حال:

۱- این دو دسته دلیل به حسب ظاهر باهم در تعارض اند.

۲- قانون متعارضین می گوید: الجمع مهما أمکن أولى من الطرح.

۳- بهترین وجه الجمع هم عبارتست از یک تقسیم و تبعیض عادلانه بدین معنا که:

- یک طرف شبهه را به اخبار الحّل داده، حکم به جواز ارتکابش کنیم.

- یک طرف شبهه را هم به ادله محرّمات داده، حکم به حرمتش نماییم.

در نتیجه این همان مدّعی ما یعنی موافقت احتمالیه است.

مستدلین مزبور در اثبات موافقت احتمالیه به چه روایاتی تمسک جسته اند؟

جناب شیخ به ذکر یک نمونه از اخبار مورد استدلال این حضرات بسنده کرده و آن موثقه سماعه از امام صادق است.

راوی می گوید: از ابا عبد الله علیه السلام درباره مردی از عمّال بنی امیه که مالی را (از آنها) دریافت نموده و از آن صدقه می دهد حجّ می کند، صله رحم بجا می آورد تا گناهانش آمرزیده شود و می گوید: انّ الحسنات یذهبن السيئات.

امام علیه السّلام: با خطیئه نمی توان جبران خطیئه نمود گناه که کفاره گناه نمی شود آری حسنه و کار خیر است که سبب نابودی سیئات می شود.

سپس امام فرمود: اگر با مال خودش مخلوط نموده به نحوی که حلال از حرام قابل تشخیص نیست، فلا بأس یعنی در استفاده از آن باکی نیست.

ص: ۱۱۰

کیفیت دلالت حدیث مزبور چگونه است؟

می گویند:

۱- مطلب اخیر در حدیث به ما نحن فیه که انائین مشتبهین است مربوط می شود، زیرا می گویند: مالی که حلال و حرامش مخلوط است و تا معلوم می شود در آن تصرّف نمود.

۲- انائین مشتبهین نیز از جمله مواردی است که تشخیص اینکه کدامیک معینا حرام است معلوم نیست، بلکه باهم مخلوط و مشتبه است.

پس اگر در آنجا تصرّف بلاشکال است، در اینجا نیز باید بلاشکال باشد.

سپس اضافه می کنند که این حدیث یا بدون کمک عین مدّعی ما را ثابت می کند و یا با کمک مطلبی دیگر. اگر پرسیم که مدّعی شما چه بود؟

می گویند: این بود که در انائین مشتبهین می شود یکی را خورد و دیگری را کنار گذاشت به عبارت دیگر اینکه امام علیه السلام فرمودند که اگر مال مشتبه است و نمی شود آن را مشخص نمود، منظورشان این بوده است که مکلف می تواند به مقدار حلال در آن مختلط تصرف کند و باید از مقدار حرامش اجتناب نماید.

فی المثل ۱۰۰ هزار تومان دارائی دارد اجمالا می داند که ۱۰ هزار تومان آن از ناحیه بنی امیه است، می تواند به اندازه ۵ هزار تومان از این ۱۰ هزار تومان را خرج نماید و به اندازه ۵ هزار تومان آن را کنار بگذارد.

و لذا اگر منظور امام این مطلب باشد، مثبت مدّعی ماست و اگر منظور امام علیه السلام این باشد که اکنون که مخلوط شده دیگر عیبی ندارد، همه اش حلال است و ارتکاب اطراف شبهه حلال و بلاعقاب است، حدیث مزبور در تعارض با آیه شریفه: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ،* قرار می گیرد.

اگر از مستدل پرسیم در این تعارض چه می کنید؟

می گویند: میان دو دلیل جمع می کنیم تا هر دو را رضایت حاصل شود.

راه این جمع چیست؟

این است که مقدار حرامش را کنار می زنیم تا آیه شریفه لا- تأكلوا رعایت شود و یک مقداری را نیز تصرّف می کنیم تا حدیث سماعه رعایت شود.

در نتیجه باز هم حدیث سماعه مثبت مدّعی ماست که جواز اکتفاء به موافقت احتمالیّه است.

مراد از (انّ ظاهره جواز التصرف فی الجميع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به متمسکین و مستدلین به حدیث سماعه مبنی بر اینکه این حدیث ظهور در تصرّف جمیع اطراف شبهه را دارد چرا که مسئله از دو حال خارج نیست.

ص: ۱۱۱

- یا این است که همه این اموال را موارد مذکور خرج می کند که این خود تصرّف در جمیع است.

- یا این است که برخی را در راه حجّ و صدقه و ... خرج می کند و بقیه را نیز نگه می دارد این نیز خود نوعی تصرّف در جمیع است.

پس امام اجازه تصرّف در تمام اطراف شبهه را داده است و نه در بعض را.

حال اگر این حدیث را به ظاهرش باقی بگذاریم، مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی است و حتی مستدل هم ملتزم به این مطلب نیست، پس چه باید کرد؟

باید حدیث را توجیه کرده و برخلاف ظاهر حمل نمائیم:

- در مقام توجیه نیز دو راه وجود دارد:

اگر از مستدل بخواهیم که حدیث را توجیه کند می گوید:

میان حدیث سماعه و ادله دیگر جمع کرده نتیجه می گیریم که مکلف مقداری از آن را تصرّف کرده و مقداری را بدل قرار می دهد از حرام واقعی.

اگر از جناب شیخ پیرسیم نظرتان راجع به توجیه مزبور چیست؟ می فرماید:

چرا این گونه توجیه را بپذیریم که به نفع مستدل تمام شود، بلکه به نحوی توجیه می کنیم که به نفع خودمان باشد.

توجیه شما چگونه است جناب شیخ؟

می گوئیم: مال حرام مورد نظر در مورد حدیث مزبور، یک حرام خاصّی است که جاهل به سبب آن معذور است.

مرادتان از این مطلب چیست؟

این است که:

۱- در نوع محرّمات علم تفصیلی در موضوعشان اخذ نگردیده، بلکه دلیل آن ها شامل موارد علم اجمالی هم می شود و باید احتیاط و اجتناب نمود مثل اجتناب عن الخمر.

۲- در برخی محرّمات تعبدا و به دلیل خاصّ، علم تفصیلی موضوعیت دارد یعنی اگر شما حرام را تفصیلا می شناسی باید از آن اجتناب کنی و الا اگر علم تفصیلی نداری مرخص و آزادی چه علم اجمالی داشته باشی یا نه.

مثال بزنید؟

از جمله این محرمات:

۱- ربا، است که اگر شما به حکم حرمت ربا، جاهل بودی و مالی را که ربوی بوده گرفتی و با اموات

ص: ۱۱۲

مخلوط نمودی به نحوی که اکنون قابل جدا کردن نیست تصرّف در تمام این اموال جایز است، اگرچه علم اجمالی دارید و شبهه نیز محصوره است.

چرا؟

زیرا تنجّز حرمت در اینجا دائر مدار علم تفصیلی است.

۲- میته ماهی است که اگر تفصیلاً می دانی که این میته است باید اجتناب کنی و اگر با ماهی های مذکّی مخلوط شده اجتناب از آن لازم نیست، چون دیگر علم تفصیلی به آن نداشته و نمی توانی آن را مشخص کنی.

حال جناب مستدل شاید مسأله مورد بحث ما نیز مورد سوم از موارد این حدیث باشد که اگر چنین باشد حدیث یک حکم تعبّدی در رابطه با موارد خودش خواهد بود.

و لذا حق تعدی به سایر موارد از جمله شبهه محصوره را که احتیاط در آنجا واجب است، ندارید.

آنگاه: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ص: ۱۱۳

متن: و بالجمله: فالأخبار الواردة في حليّه ما لم يعلم حرمة على أصناف:

منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام».

و هذا الصنف لا- يجوز الاستدلال به لمن لا- يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهه المحصوره و الآحاد المعينه في الشبهه المجزّده من العلم الإجمالي و الشبهه الغير المحصوره، متعسّر بل متعذّر، فيجب حملها على صوره عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

و منها: ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهه المحصوره، مثل الخبر المتقدّم.

و هذا أيضا لا يلتزم المستدلّ بمضمونه، و لا يجوز حمله على غير الشبهه المحصوره- لأنّ مورد فيها-، فيجب حمله على أقرب المحتملين: من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، و من وروده في مورد خاص، كالربا و نحوه ممّا يمكن الالتزام بخروجه عن قاعده الشبهه المحصوره.

و من ذلك يعلم: حال ما ورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به.

ترجمه:

اخبار وارد شده در حلال بودن شئی که حرمتش معلوم نیست، بطور کلی بر سه صنف اند:

۱- اخباری که دلالت بر حلیت شیء مجهول الحرمة دارند

از جمله این اخبار احادیثی هستند از قبیل این سخن امام علیه السلام که فرمودند: هر چیزی که (حلال و حرام بودنش بر تو مشتبه است) برای تو حلال است تا اینکه حرمت آن را بعینه بشناسی.

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار استدلال به این (صنف) احادیث، برای کسی که قائل به جواز ارتكاب مشتبهین نیست جایز نمی باشد.

زیرا حمل این اخبار بر واحد لا بعینه در شبهه محصوره (که فقط یکی از طرفین حلال است) و بر آحاد معینه در شبهه بدویه که مجزّد از علم اجمالی است (و همه اطراف و افراد حلال اند) و در شبهه غیر محصوره (که باز تمام و یا اکثر افراد حلال اند) مشکل و بلکه محال است (چرا که حدیث مزبور بطور یکنواخت شامل همه شبهات می شود و این اشاره به ان قلت دوّم دارد). پس حمل این روایات بر صورت عدم تکلیف فعلی به حرام واقعی (یعنی باب شک بدوی) واجب است.

۲- اخباری که دلالت بر ارتکاب دو طرف شبهه دارند

از جمله این اخبار، روایاتی است که دلالت دارند بر ارتکاب هر دو مشتبه در خصوص شبهه محصوره مثل خبری که گذشت (حدیث سماعه).

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار این است که خود مستدل هم ملتزم به (پذیرش) مضمون این حدیث نمی شود (چرا که آن وقت باید همه اطراف شبهه را بپذیرد) و حمل آن بر غیر شبهه محصوره جایز نیست، زیرا مورد حدیث سماعه هم در شبهه محصوره است.

پس واجب است حمل این حدیث بر یکی از نزدیک ترین دو محتمل:

۱- از ارتکاب بعض و نگهداری مقدار حرام.

۲- و از ورود آن در رابطه با مورد خاصی (تعبدًا).

مثل ربا و مثل آن از اموری که التزام به خروج آن از قاعده شبهه محصوره ممکن است.

- از این مطلب حال حدیثی که در باب ربا، در حلیت همه مال مخلوط به آن وارد شده، روشن می شود.

حاصل و خلاصه بحث تا بدینجا چه بود؟

۱- برخی در شبهه محصوره احتیاط را واجب ندانستند و گفتند که موافقت احتمالیّه کافی است و در اثبات این مدّعا به پنج وجه و یا دلیل تمسّک نمودند:

۱- وجه اول و دوم بصورت دو ان قلت و قلت گذشت که هریک اشاره به وجهی داشت سپس شیخ فرمود: و لهم وجهان یعنی که حضرات در اثبات مدّعی مزبور به دو وجه دیگر تمسّک کرده اند.

۱- یکی به حدیث کل شیء لک حلال بود که حلیت هر دو را ایجاب می نمود، منتهی چون ارتکاب هر دو مستلزم علم به ارتکاب حرام می شد، گفتند یکی را مرتکب شده و از دیگری اجتناب می کنیم.

۲- یکی هم به حدیث سماعه بود که بررسی شده و شیخ جواب دادند که شاید مورد این حدیث به صورت خاص مطرح شده و حکم حدیث اختصاص به همان مورد داشته است.

پس مراد از (و بالجمله: فالأخبار الواردة فی حلیه ما لم یعلم حرمة علی اصناف) چیست؟

این است که اخباری که بر اباحه و حلیت امری که حرمتش معلوم نیست دلالت دارند و قائلین به موافقت احتمالیّه در اثبات مدّعی خود بدانها استدلال کرده اند بر سه دسته اند:

- دسته اول: اخبار حلیت است.

- دسته دوم: اخباری است که در مورد شبهه محصوره دلالت بر جواز ارتکاب دارند.

- دسته سوم: اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از کسانی داشت که گیرنده می داند در مال آنها حرام وجود دارد.

مراد از (منها: ما کان من قبیل قوله علیه السّلام کل شیء لک حلال حتّی ...) چیست؟

معرفی اخبار دسته اول است از جمله حدیث مذکور که حضرات با سه بیان بدان استدلال نمودند.

بیان اوّل: همان ان قلت اوّل بود که گفتند: کل شیء لک حلال می گوید: این مشتبه حلال است و لکن چون در مقابل با اجتناب عن الخمر که می گوید خمر مردد حرام است و روبرو هستیم یکی را مرتکب شده تا کل شیء حلال راضی شود و از یکی اجتناب می کنیم تا اجتناب عن الخمر راضی شود.

بیان دوّم: در این بیان گفتند که مقتضای کل شیء حلال، حلال بودن هر دو مشتبه است منتهی چون ارتکاب هر دو طرف مفسده علم به ارتکاب و حرمت آن را به دنبال دارد یکی را حلال و دیگری را حرام قرار می دهیم.

بیان سوّم: در این بیان گفتند: کل شیء حلال.

۱- در شبهه بدویه دلالت دارد بر حلال بودن همه اطراف شبهه، چرا که حلال بودن این یکی شبهه منافاتی با حلال بودن آن یکی شبهه ندارد.

۲- و در مورد علم اجمالی دلالت دارد بر حلال بودن یکی علی التخییر.

پاسخ شیخنا به این بیانات چه بود؟

مرتب به آنها پاسخ داد که:

۱- با وجود علم اجمالی در شبهه محصوره و استفاده از قاعده اشتغال، جائی برای اجرای اصالة الحلیّه نیست.

۲- حمل این اخبار بر حلیّت تعیّیّیه و تخییریّه، مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است.

۳- این اخبار حد اکثر ما را معتد به حکم می کنند و نه موضوع تا اینکه حاکم بر قاعده اشتغال شوند.

۴- اگرچه این اخبار در حلیّت تعیّیّیه دارند ولی اثری از بدلیّت در آنها وجود ندارد.

۵- اصالة الحل اگر بخواهد جاری شود اصل مثبت است.

۶- اخبار حلیّت تبعیض بردار نیست، بلکه یا هر دو طرف شبهه را در برمی گیرد و یا هیچ یک از اطراف شبهه را شامل نمی شود.

عبارت اخراج این پاسخ چیست؟

این است که یا علم اجمالی منجز تکلیف هست و یا منجز تکلیف نیست.

اگر علم اجمالی منجز تکلیف هست، حدیث کل شیء لک حلال نمی تواند در وادی علم اجمالی وارد شود، چرا که مربوط به شک بدوی است.

یعنی در باب علم اجمالی وقتی علم اجمالی منجز تکلیف شد از هر دو طرف شبهه، از باب دفع عقاب محتمل باید اجتناب نمود.

و اگر علم اجمالی منجز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، حدیث کل شیء حلال در تمام اطراف شبهه جاری می شود. به عبارت دیگر شیخ مرتب این گونه پاسخ می دهد که: کل شیء لک حلال، اما ان یشملهما و اما ان لا یشمل شیء منهما.

یعنی یا باید هر دو را شامل شود و یا باید هیچ یک را شامل نشود و نمی شود که یکی حلال باشد و یکی حرام تعیینی و یا

تخیرا.

پس باید از خیر این اخبار گذشت.

ص: ۱۱۷

مراد از (و منها: ما دلّ علی ارتکاب کلا المشتبهین فی خصوص الشبهه المحصوره...) چیست؟

معرفی اخبار دسته دوم از جمله حدیث سماعه است، اخباری که در مورد شبهه محصوره دلالت بر جواز ارتکاب هر دو طرف دارد و حضرات در مدّعی خود به آن تمسّک نمودند.

مراد از (و هذا ایضا لا یلتزم المستدل بمضمونه...) چیست؟

پاسخ شیخ است از حدیث سماعه مبنی بر اینکه حدیث سماعه ظهور در جواز ارتکاب کل دارد و شما خود به این مطلب ملتزم نیستید و اگر شما بخواهید آن را بر شبهات غیر محصوره حمل کنید، به شما می گوئیم: این حمل مستلزم خروج مورد است، چرا که مورد حدیث شبهه محصوره است.

سپس دست به توجیه حدیث زده و دو وجه الجمع و توجیه مطرح شد که نتیجه آن این بود که اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید:

ظاهر حدیث دلالت بر حلیت همه اطراف شبهه دارد و شما باید ملتزم شوید که در شبهه محصوره همه اطراف شبهه حلال است اما چون نمی توانید به ظاهر این حدیث تمسّک کنید باید آن را توجیه کنید.

و لکن نه آن گونه توجیهی که به نفع شما باشد.

توجیه حضرات چگونه بود؟

گفتند: مقداری از مال را مصرف و مقداری را به عنوان مظالم العباد مصرف می کنیم و لذا ادّعا نمودند که در شبهه محصوره یک مقدار حلال و یک مقدار حرام است.

توجیه شیخ از حدیث چگونه بود؟

این بود که این حدیث در مورد خاصّی وارد شده است مثل میته ماهی، مال ربوی مجهول مخلوط با حرام که حکمی تعبّدی خاصّی است.

یعنی قانون این است که در شبهه محصوره باید احتیاط نمود، منتهی در جاهایی از قبیل سمکه، ربا، مال مأخوذه از عمّال بنی امیه، مواردی استثنا شده است.

متن: و منها: ما دلّ علی جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.

و سیجی ء: حمل جَلِّها أو كَلِّها علی كون الحكم بالحلّ مستندا إلى كون الشی ء مأخوذاً من ید المسلم، و متفرّعا علی تصرّفه المحمول علی الصّحّه عند الشكّ.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعده العقلیّه الناشئه عمّا دلّ من الأدلّه القطعیّه علی وجوب الاجتناب عن العناوین المحرّمه الواقعیّه- و هی وجوب دفع الضرر المقطوع به بین المشتبهین، و وجوب إطاعه التكاليف المعلومه المتوقّفه علی الاجتناب عن كلا المشتبهین-، مشكل جدّاً، خصوصاً مع اعتضاد القاعده بوجهین آخرین هما كالدلیل علی المطلوب.

أحدهما: الأخبار الدالّه علی هذا المعنی:

منها: قوله صلّى الله علیه و آله: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال»، و المرسل المتقدم:

«اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»، و ضعفها ینجبر بالشهره المحقّقه و الإجماع المدّعی فی كلام من تقدّم.

ترجمه:

۳- اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از ظلمه دارند

و از جمله این اخبار، حدیثی است که دلالت دارد بر جایز بودن دریافت مالی که اجمالاً معلوم است که در آن حرام وجود دارد مثل اخبار (دلالت کننده) بر جواز اخذ و دریافت (مال) از عامل ظلمه یا دزد و یا سلطان جائر.

پاسخ شیخ از استدلال به این اخبار و به زودی خواهد آمد:

که حمل اکثر و یا تمام این روایات بر حکم به اباحه و حلّیت مستند است بر اینکه آن شی ء از دست مسلمان گرفته شده است، در حالی که این اخذ متفرّع است بر تصرّف محمولش و بر این صحت هنگام شكّ (در حلال و حرام بودن آن).

أمّا:

دفع ید کردن از قاعده عقلیّه ای که ناشی از روایاتی است که دلالت قطعیه بر وجوب احتیاط و اجتناب

ص: ۱۱۹

از عناوین محرمه واقعیّه دارند، و در حالی که این (قاعده) همان وجوب دفع ضرر قطعی میان مشتبهین و وجوب اطاعت تکالیف معلومی است که متوقف بر اجتناب و خودداری از هر دو مشتبه است، به واسطه این سه صنف روایات (و امثال آن) جدا مشکل است (چرا که دلالت این سه صنف ناتمام ماند و لذا برمی گردیم به همان قانون اشتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می کنیم) به ویژه با کمک و پشتیبانی این قاعده به واسطه دو دلیل و مؤید دیگر که هر یک مثل یک دلیل اند بر این مطلب (ما).

اخبار دلالت کننده بر قاعده دفع عقاب و اشتغال یقینی ...

یکی از این دو مؤید اخباری است که دلالت دارند بر این معنا (یعنی وجوب احتیاط) از جمله این اخبار دو حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است که می فرماید:

۱- حلال و حرام جمع نمی شوند مگر با غلبه حرام بر حلال (که نتیجه این غلبه لزوم ترک است و ترک حرام واقعی ممکن نیست جز با اجتناب از هر دو طرف که انائین مشتبهین نیز از این قبیل است).

۲- اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس (پس در انائین مشتبهین نیز باید حلال واقعی را هم ترک نمود تا مبادا در حرام واقعی بیفتیم و این ممکن نیست مگر با احتیاط کردن یعنی از باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب نمود و هذا هو المطلوب).

و ضعف (سندی) این دو حدیث با شهرت فتوائیه و اجماع ادّعا شده در کلام قبلی جبران می شود.

مراد از (و منها: ما دلّ علی جواز اخذ ما علم فیہ الحرام اجمالا...) چیست؟

معرفی دسته سوم از اخباری است که حضرات در اثبات مدّعی خود به آن تمسّک کرده اند و این اخبار دلالت دارند بر جواز اخذ مال از کسانی که گیرنده مال می داند مقداری از مال آنها حرام است فی المثل:

۱- مثل شخصی که مالی را از عامل حاکم جور دریافت کند اعم از اینکه مجاناً باشد و یا به عنوان عوض و اجرت.

۲- و مثل شخصی که مالی را از سارق و غاصب و یا ... می گیرد و اجمالا می داند که یا این مال مأخوذه حرام است و یا آن اموالی که در دست حاکم جائز و عامل او قرار دارد حرام است مع ذلک روایت اخذ چنین مالی را تجویز نموده اند. پس لازم نیست که از همه اطراف شبهه پرهیز نمود، بلکه می شود مقداری را استفاده نمود.

چه تفاوتی میان این حدیث با حدیث سماعه وجود دارد؟

در حدیث سماعه شخصی مالی را دریافت کرده که مشخصاً حرام بوده بعد این اموال را با اموال خودش مخلوط نموده، حال آیا می تواند در اموالش تصرّف کند. امام اجازه تصرّف دادند.

- اما در این حدیث کسی که مالی دریافت می کند مشخصاً نمی داند حرام هست یا نه، بلکه مشتبه است و حلال و حرام دارد. و یا فی المثل میزبانی ظروف آبی را در میان میهمانان می گذارد، تو اجمالا می دانی که یکی از این ظروف نجس است و نه مشخصاً چه باید بکنی. در اینجا نیز باید اجتناب کرده نه آن شخص از آن مال اخذ کند و نه این فرد از این ظروف بنوشد. ولی امام اجازه داده است چه هبه و مجاناً و یا اجرتاً ... پس می توان در شبهه محصوره مقداری را استفاده نمود.

حاصل مطلب در (و سیجی ء: حمل جُلّها او کلّها علی کون الحکم...) چیست؟

پاسخ شیخ است از حدیث اخیر مبنی بر اینکه:

اولاً: در تمام و یا اکثر این موارد اماراتی از قبیل قاعده ید و قاعده اصاله الصّحه فی فعل المسلم وجود دارد که به سبب اجراء چنین اماراتی، حکم به مالکیت ظاهریه برای حاکم و یا سارق و ... می شود.

پس از حکم ظاهری برای کسی، این حکم در حقّ دیگران به منزله حکم واقعی است. و لذا دیگران نیز آثار ملکیت واقعیّه را بر آن مترتب می کنند. پس در اینجا امارات مجوّزه داریم و حال آنکه مورد بحث ما در موردی است که صرفاً علم اجمالی و شبهه محصوره باشد و اماره ای در کار نباشد مثل انائین مشتبهین.

ثانیاً: هرکجا در باب علم اجمالی پای دو نفر در میان باشد، آن علم اجمالی بلائی می باشد و در ما نحن فیّه نیز چنین است چرا که اگر در واقع آن مالی که در دست سلطان و یا حاکم باقی مانده حرام باشد

به من ربطی ندارد و مبتلا به من نیست. من هستم و مالی که در دست دارم و نسبت به خصوص آن هم که شبهه مقرونه به علم نیست، بلکه مجرد شک بدوی است و اصالة الحلیه و الاباحه جاری می شود.

عبارۀ اخراج پاسخ شیخ چیست به زبان ساده تر و با ذکر مثال آن را تبیین کنید؟

جناب شیخ به حضرات می گوید که این حدیث هم به درد شما نمی خورد.

زیرا آنجا که امام اجازه فرمود طرف مالی را دریافت بکند روی حساب قاعده ید المسلم است. فی المثل مالی را به تو اعطاء می کنند و تو شک داری که این (ید)، ید حقّه است یا ید عدوانی، قاعده ید ایجاب می کند که چنین یدی را ید حقّه حساب کنی. در گذشته نیز گفته شد که وقتی یک حکم ظاهری روی موردی اجرا شود برای دیگران حکم واقعی تلقی می شود. حال در اینجا نیز که کسی مالی را به شما می دهد و شک داری که حلال است یا حرام، قاعده ید متّبع است.

مراد از (فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلیه ...) چیست؟

این است که دفع ید از قاعده احتیاط یعنی وجوب دفع عقاب محتمل و اشتغال یقینی، به واسطه این اصناف سه گانه متعسر و مشکل است چرا که دلالت این سه صنف روایت ناتمام است.

و لذا شیخ برمی گردد بر همان سخن خودش که فرمود: مقتضی موجود، مانع هم مفقود. به عبارت دیگر برمی گردد به همان قاعده اشتغال و احتیاط و در اطراف علم اجمالی حکم به وجوب احتیاط می کند.

سپس می فرماید: این قاعده اشتغال که ما از ابتدا تا بدینجا فرض نمودیم تنها نیست، بلکه دو وجه و یا دلیل دیگر نیز در میان است که مؤید و پشتیبان قاعده اشتغال هستند و هریک هم بطور علی حده صلاحیت دلیلیت دارند.

اولین و دومین خبری که مؤید قاعده اشتغال بوده و دلالت بر وجوب احتیاط دارند، کدامند؟

۱- حدیث نبوی: ما اجتمع الحلال و الحرام الا غلب الحرام الحلال.

نتیجه این غلبه حرمت و به فعلیت رسیدن آن چیست؟

لزوم ترک و اجتناب است که ممکن نیست مگر با اجتناب از هر دو طرف شبهه که انائین مشتبّهین نیز در ما نحن فیه از همین قبیل است.

۲- حدیث نبوی: اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

نتیجه این ترک و حذر چیست؟

این است که در انائین مشتبّهین نیز باید حلال واقعی را جهت جلوگیری از افتادن در حرام ترک نمود.

ضعف سندی این دو حدیث را به خاطر مرسل بودنشان چه می کنید؟

شهرت فتوائیه در آنها ضعف سندیشان را جبران می کند.

ص: ۱۲۲

متن: و منها: روايه ضريس، عن السَّيِّمِ و الجبن في أرض المشركين؟ «قال: أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، و أما ما لم تعلم فكل»، فإنَّ الخلط يصدق مع الاشتباه. و روايه ابن سنان:

«كلَّ شَيْءٍ حلالٍ حتَّى يجيئك شاهدان أنَّ فيه الميتة»، فإنَّه يصدق على مجموع قطعات اللحم أنَّ فيه الميتة.

و منها: قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فِي حَدِيثِ التَّثْلِيثِ: «وَقَعَ فِي المَحْرَمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ» بناءً عَلَى أَنَّ المَرَادَ بِالمَهْلَاكِه مَا هُوَ أَثَرُ لِلْحَرَامِ، فَإِنَّ كَانَ الحَرَامَ لَمْ يَتَنَجَّزِ التَّكْلِيفُ بِهِ فَالمَهْلَاكِه المَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مَنَقِصَتُهُ الذَّاتِيَّةُ، وَ إِنْ كَانَ مِمَّا يَتَنَجَّزِ التَّكْلِيفُ بِهِ - كَمَا فِي مَا نَحْنُ فِيهِ - كَانَ المَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ هُوَ العِقَابُ الأَخْرَوِي، وَ حَيْثُ إِنَّ دَفْعَ العِقَابِ المَحْتَمَلِ وَاجِبٌ بِحُكْمِ العَقْلِ وَاجِبُ الاجْتِنَابِ عَنِ كُلِّ مَشْتَبِهٍ بِالشَّبَهَةِ المَحْصُورَةِ، وَ لِذَا كَانَ دَفْعُ الضَّرَرِ غَيْرِ العِقَابِ غَيْرَ لِإِجْمَاعًا كَانَ الاجْتِنَابُ عَنِ الشَّبَهَةِ المَجْرُودَةِ غَيْرَ وَاجِبٍ، بَلْ مُسْتَحَبًّا.

و فائده الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرًا، و جعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعي، فإنَّ مثل هذا الدليل - لو فرض وجوده - حاكم على الأدلَّة الدالَّة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي، لكنَّه معارض بمثل خبر التثليث و بالنبويين، بل مخصَّص بهما لو فرض عمومته للشبهه الابتدائية، فيسلم تلك الأدلَّة، فتأمل.

ترجمه: و از جمله این روایات:

روایت ضریس است که راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در بلاد مشرکین (از امام می پرسد)

امام علیه السَّلام می فرماید: آن روغن ها و پنیرهایی را که یقین داری حرام با آنها مخلوط شده است (و حرام است) پس نخور. و اما آنچه را بدان علم نداری (بلکه مجرد شک بدوی است، حلال است) پس بخور.

پس خلط (حلال با حرام) در صورت مشتبه شدن (امر و به حکم حدیث يجب الاجتناب) صدق می کند (و هذا هو المطلوب).

و روایت ابن سنان یعنی کل شیء حلال حتَّى يجيئك شاهدان أنَّ فيه الميتة. بر مجموع قطعات گوشت (در ما نحن فيه که اجمالا می دانیم) در آن میتة وجود دارد، صدق می کند. (پس حرام و واجب الاجتناب است).

و از جمله این روایات:

این سخن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ است در حدیث تثلیث که هر کس که مرتکب شبهات شود در محرمات افتاده و از آن جهت که نمی‌داند هلاک می‌شود. (البته) بنا بر اینکه مراد از هلاکت، آن اثری است (که مترتب بر) حرام است. پس اگر تکلیف به واسطه حرام (بر ما) منجز نمی‌شود، در نتیجه هلاکت مترتب بر آن نقص ذاتی آن است.

و اگر تکلیف به واسطه آن (بر ما) منجز می‌شود، چنانکه در ما نحن فیه این چنین است، هلاکت مترتب بر آن، همان عقاب اخروی است، و از آنجا که دفع عقاب محتمل به حکم عقل واجب است اجتناب از هر دو طرف شبهه محصوره نیز واجب است.

و زمانی که دفع ضرر غیر عقوبت اجماعاً لازم نیست، اجتناب از (اطراف) شبهه مجزده (یا بدویه) نیز واجب نیست، بلکه مستحب است.

فایده استدلال به مثل این خبر:

تعارض آن با اصناف ثلاثه ای است که دلالتشان بر جواز ارتکاب یکی از دو مشتبه مخیراً و قرار دادن آن دیگری (به عنوان) بدل از حرام واقعی فرض می‌شود (چرا که اصناف ثلاثه می‌گفت: احتیاط واجب نیست و این خبر می‌گوید: احتیاط واجب است).

پس مثل این دلیل (یعنی اصناف ثلاثه) اگر دلالتش تمام فرض شود به ادله ای که دلالت بر احتیاط و اجتناب از عنوان حرام واقعی دارند (یعنی اجتناب عن الخمر) حاکم است.

و لکن با خبری مثل خبر تثلیث و دو حدیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ در تعارض است (چرا که این اخبار می‌گویند احتیاط واجب است و اصناف مذکور می‌گویند احتیاط واجب نیست) بلکه (این صنوف ثلاثه) به وسیله این دو (تثلیث و نبوین) تخصیص زده می‌شوند (چرا که اصناف ثلاثه عمومیت داشته شامل شبهه محصوره، غیر محصوره و شک بدوی می‌شوند، ولی این دو خبر تنها شامل شبهه محصوره می‌شود البته) اگر عمومیت این (اصناف ثلاثه) بر شبهه ابتدائیه مورد فرض واقع شود.

پس (وقتی این دو صنف باهم تعارض کردند و یا اصناف ثلاثه تخصیص خوردند) آن ادله (عناوین محرمات واقعی) سالم می‌ماند.

پس تأمل کن.

سومین حدیثی که بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی و انائین مشتبهین دارد، چیست؟

روایت ضریس است:

ضریس از امام علیه السلام راجع به روغن حیوانی و پنیرهای موجود در بلاد مشرکین سؤال نمود که آیا حلال اند یا حرام؟ پاک اند یا نجس؟

امام می فرماید: آن روغن ها و پنیرهایی که یقین دارید در اثر اختلاط الیات غنم با روغن با حرام مخلوط شده اند حرام و حق خوردن آن را ندارید. اما اگر چنین علمی ندارید بلکه شک شما صرفاً یک شک بدوی است، حلال است و خوردن آن جایز می باشد.

کیفیت استدلال شیخ به این حدیث چگونه است؟

امام علیه السلام فرمود: در صورت خلط حرام است، منتهی اختلال بر دو نوع است.

۱- به صورت امتزاج که الیات با روغن ممزوج شده و در یک ظرف قرار گیرد.

۲- به صورت اشتباه که دو ظرف باشد که یکی دارای روغن حلال و یکی دارای روغن حرام است و لکن ما نمی دانیم که کدامیک حلال و کدامیک حرام است. در اینجا نیز، خلط حلال با حرام صدق می کند و به حکم حدیث مزبور یجب الاجتناب و هذا هو المطلوب.

چهارمین حدیثی که دال بر وجوب احتیاط بوده و مؤید قاعده اشتغال است کدام حدیث است؟

حدیث معروف تثلیث است که در فرازی از آن آمده است که: فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

کیفیت استدلال به این حدیث را بیان کنید؟

این است که:

- یا مراد از هلاکت، خصوص عقوبت است که رأی اخباری هاست که عقلاً دفع عقاب محتمل واجب است و دفع عقوبت به اجتناب از طرفین شبهه است.

- و یا مراد از هلاکت، مطلق اثر الحرام یعنی عقوبت اخروی و دنیوی است.

پس باید حدیث مزبور را بر ارشاد مشترک حمل نمائیم و نه بر خصوص ارشاد وجوبی و یا خصوص استحبابی.

به عبارت دیگر در برخی جاها واجب و در برخی جاها مستحب.

ملاک این حمل به طلب مشترک چیست؟

هلاکت محتمله است.

ص: ۱۲۵

اگر هلاکت محتمله عقاب است در آنجا دفع عقاب واجب است.

اگر هلاکت محتمله غیر عقاب است در آنجا دفعش مستحب است.

حال کدام شبهه است که هلاکت محتمله اش عقاب است.

خواهید گفت: شبهه محصوره، چرا که به هریک دست بزنی احتمال عقاب درش خوابیده است.

پس این حدیث دلیل بر وجوب احتیاط در موارد علم اجمالی است و مؤید قاعده اشتغال بود.

کدام شبهه است که هلاکتش غیر عقاب است؟

شک بدوی و شبهه غیر محصوره.

جناب شیخ چه اشکالی داشت که به همان دلیل اولتان اکتفا می کردید؟ اضافه کردن این مؤیدات و استدلال بر این دسته از اخبار چه فایده ای دارد؟

بله فایده مهمی دارد و آن این است که از حکومت یا ورود اخبار جواز بر ادله محرّمات جلوگیری می کند. به عبارت دیگر اگر تنها به قاعده اشتغال اکتفاء می کردم ممکن بود دلیل من محکوم واقع شود.

جناب شیخ دلیل شما ممکن است که محکوم کدام دلیل واقع شود؟

محکوم آن سه صنف اخباری که خصم به آن سه صنف استدلال می کرد از جمله حدیث کل شیء لک حلال، حدیث سماعه و حدیث جواز الاخذ

قبل از توضیح بیان شیخ بفرمائید به طور کلی در اینجا چند دسته روایت وجود دارد؟

سه دسته:

۱- اخباری که دلالت می نمودند بر وجوب اجتناب از محرّمات واقعیّه و به عمومشان شامل موارد علم اجمالی هم می شوند مثل اجتناب عن الخمر. در مباحث قبل از طریق این اخبار به انضمام حکم عقل، وجوب احتیاط و موافقت قطعیه را اثبات نمودیم.

۲- اخباری که بر جواز ارتکاب احد المشتبهین دلالت دارند به شرط اینکه دیگری بدل از حرام واقعی قرار گیرد که سه صنف روایت بود و مورد استدلال گروه دوّم یعنی قائلین به موافقت احتمالیّه قرار گرفت.

۳- اخباری که دلالت بر احتیاط داشت و در همین دلیل چهارم شیخ به آنها استدلال نمود از قبیل:

اترکوا ... بنابراین بحث در رابطه با دسته اول و دوم است.

با توجه به این مقدمه چه نسبتی میان دسته اول از اخبار و دسته دوم از اخبار وجود دارد؟

دسته دوم:

۱- یا بر دسته اول حکومت دارند، بدین معنا که در موضوع دلیل محکوم به نحو تضييق تصرّف می کنند.

ص: ۱۲۶

چرا که دلیل محکوم که همان ادله محرّمات اند موضوعشان خمر واقعی است اعم از اینکه معلوم بالتفصیل باشد یا معلوم بالاجمال و یا مجهول.

۲- و یا بر دسته اول ورود دارند، بدین معنا که دلیل وارد موضوع دلیل موردی را از بین می برد.

حال:

۱- در ما نحن فیه نیز ادله محرّمات به ضمیمه حکم عقل در مورد علم اجمالی موضوعشان شبهه و شک در حرام واقعی است و در اینجا باید احتیاط نمود.

۲- دسته دوم اخبار مفادشان این است که شما مخیرید و جای نگرانی نیست یعنی شبهه را رفع کرده و جانی برای احتیاط باقی نمی گذارد.

پس دسته دوم وارد می شود بر دسته اول و لذا از آنجا که وارد بر مورود و حاکم بر محکوم مقدم است نوبت به دسته اول نمی رسد.

شیخ برای رفع این حاکمیت و ورود دسته دوم از اخبار یعنی اصناف سه گانه خصم بر دسته اول از اخبار که بر وجوب احتیاط از محرّمات واقعیّه دلالت دارند چه می کند؟

اینجا پای اخبار احتیاط یعنی همان اخبار دسته سوم را پیش می کشد که این دسته یا در عرض اخبار دسته دوم یعنی آن صنوف سه گانه قرار می گیرند و یا در تعارض با آنها اگر این دو دسته باهم تعارض کردند که نتیجه تساقط آنها است.

و اگر دسته سوم به باب علم اجمالی اختصاص داشته باشد و دسته دوم اعم بوده و علاوه بر علم اجمالی شامل شبهات بدویه هم بشود، رابطه عام و خاص می شود.

پس اخبار دسته سوم منحصّص دسته دوم شده و خاص بر عام مقدم می شود به هر حال دسته اول بلامعارض مانده و حکومت می کنند.

عبارت اخراج مطلب شیخ چیست؟

می فرماید: ما در انائین مشتبهین گفتیم وقتی نمی دانی این اناء حرام است یا آن اناء باید از هر دو اجتناب کنی. حال اگر دلالت آن سه صنف حدیث را قبول می کردیم، شک را برطرف کرده حرام را برای ما اختیارا معین می کرد و می گفت هر یک را که می خواهی حرام به حساب آور و هر یک را که خواستی حلال.

به عبارت دیگر وقتی اختیار با ما شد که یکی را حلال بدانیم و یکی را حرام، دیگر شکی باقی نمی ماند تا قاعده اشتغال ما را از باب مقدمه علمیه، ملزم به مقدمه علمیه و اجتناب از دو طرف بکنند.

و لذا از اینجاست که اگر دلالت این سه صنف تمام می بود، موضوع قاعده اشتغال را که شک است از بین برده و حاکم بر دلیل اشتغال می شد، اما مؤیداتی که ما بدانها تمسک نمودیم:

ص: ۱۲۷

اولاً: از حاکمیت آن سه صنف جلوگیری می کنند و لو دلالتشان را هم تمام بدانیم.

ثانیاً: حد اکثر این است که باهم تعارض می کنند که نتیجه آن تساقط است و یا اینکه این مؤیدات، مخصّص آن اصناف سه گانه واقع می شوند.

و لذا این مؤیدات دیگر محکوم آن اصناف سه گانه نمی شوند.

جناب شیخ روی چه حسابی این مؤیدات با اصناف سه گانه مذکور باهم تعارض می کنند؟

زیرا: ۱- روایات مورد استدلال ما گفتند که در انائین مشتبّهین احتیاط واجب است.

۲- اصناف ثلاثه بنا بر تقدیر تمامیت دلالتشان گفتند احتیاط واجب نیست، می توانید یکی را حلال دانسته مرتکب شوید و از یکی به عنوان حرام اجتناب کنید.

پس یک دسته می گوید: احتیاط واجب است و یک دسته می گوید احتیاط واجب نیست و هذا هو التعارض.

جناب شیخ اکنون که این دو دسته اخبار در تعارض قرار گرفتند چه باید کرد؟

قاعده در متعارضین تخییر است هر کس هر یک از این دو دسته را که خواست می تواند اختیار کند.

در نتیجه هیچ یک حاکم بر دیگری نخواهد بود. به عبارت دیگر اخبار دسته دوم که خصم بدانها استدلال نمود بنا بر فرض تمامیت دلالتشان که ما دلالتشان را تأیید نکردیم.

۱- نسبت به دلیل اول شیخ حاکم اند و نسبت به دلیل دوم شیخ متعارض اند.

جناب شیخ روی چه حسابی اخبار دسته سوم و مؤیدات شما مخصّص اخبار دسته دوم می شوند؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه اختصاص به مورد علم اجمالی نداشت و شامل شبهات بدویه نیز می شد و حال آنکه دلیل ما تنها شامل علم اجمالی می شد.

بنابراین آن اصناف ثلاثه عام و این دلیل و مؤیدات شیخ خاص است.

حال در تعارض عام و خاص، یقَدّم الخاصّ علی العام. در نتیجه دلیل ما محکوم اصناف ثلاثه واقع نشده و بلکه حاکم بر آنهاست.

متن: الثانی: ما استفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغا عنه بين الأئمة عليهم السلام و الشيعة، بل العامه أيضا، بل استدلال صاحب الحدائق على أصل القاعده باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا، وإن كان ما يستشَم منها قولاً و تقريرا- من الروايات- كثيرة:

منها: ما ورد في الماءين المشتبهين، خصوصا مع فتوى الأصحاب- بلاخلاف بينهم- على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

و منها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين.

و منها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابه بعضها للنجاسه معللا بقوله عليه السلام: «حتى يكون على يقين من طهارته».

فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهاره- على ما استفاد من التعليل- يدل على عدم جريان أصله الطهاره بعد العلم الإجمالي بالنجاسه، و هو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهه المحصوره و عدم جواز الرجوع فيها إلى أصله الحل، فإنه لو جرت أصله الطهاره و أصله حل الطهاره و الصلاة في بعض المشتبهين، لم يكن للأحكام المذكوره وجه، و لا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهاره بعد اليقين بالنجاسه.

ترجمه:

اجتناب از اطراف شبهه محصوره امری قطعی است.

مؤید دوم اینکه: آنچه از اخبار كثيرة استفاده می شود این است که اجتناب از هریک از اطراف شبهه محصوره قاعده ای مسلم و قطعی میان ائمه عليهم السلام و شیعه و بلکه اهل عامه است.

بلکه صاحب حدائق بر اصل قاعده احتياط به وسیله استقراء و تحقیق در موارد شبهه محصوره (و وجوب آن) در شریعت، استدلال نموده است.

- اما انصاف عدم تمامیت این استقراء است در حدّ و قوه ای که اعتماد بر آن بطور مستقل ممکن نیست، اگرچه روایاتی که از آنها قولاً و تقریراً به استشمام می رسد که شبهه محصوره جای احتياط است، فراوان اند.

- از جمله این اخبار:

خبری است که وارد شده است (درباره) دو (ظرف) آب مشتبه (که امام فرمودند: هر دو را دور بریزید و نمازتان را با تیمم بخوانید)، به ویژه با (وجود) فتوای اصحاب، بدون اینکه اختلاف در میانشان باشد، بر وجوب اجتناب از بکارگیری دو آب مشتبه (یعنی فرقی نمی کند که بخواید هر دو را استفاده کنید و یا یکی را در هر صورت اجتناب واجب است).

- و از جمله این اخبار:

خبری است که وارد شده است در (خواندن) نماز در دو لباس مشتبه (که می فرماید: با هر دو نماز بخوان، یعنی که احتیاط کن).

- و از جمله این اخبار:

خبری است که وارد شده است در وجوب شستن لباس (در تمام) ناحیه ای که نجس شدن قسمتی از آن (اجمالاً) معلوم است در حالی که (این مطلب) معلل است به این سخن امام که تا یقین حاصل شود بر طهارت و پاکی آن (یعنی شبهه محصوره است و باید احتیاط کنی).

پس واجب بودن تحصیل یقین به طهارت و پاکی، بنا بر آنچه از این تعلیل استفاده می شود دلالت دارد بر جریان نیافتن اصاله الطهاره پس از (به میان آمدن) علم اجمالی به نجاست.

و این (قاعده اشتغال به ذمه یقینی، استدعی برائت الیقینیه) همان مطلبی است که ما وجوب احتیاط را در شبهه محصوره و عدم جواز رجوع در آن به اصاله الحلّ را روی آن بنا گذاشتیم.

پس:

اگر اصاله الطهاره و اصاله الحلیّه در برخی (یا مقداری) از مشتبهین (چنانکه خصم ادعا نمود) جاری باشد برای (صدور) این احکامی که (از جانب ائمه) ذکر شد و همچنین برای این علّت آوردن (امام) در حکم اخیر به وجوب تحصیل یقین به طهارت، پس از یقین به نجاست وجه و دلیلی وجود نداشت.

ص: ۱۳۰

حاصل مطلب در (الثانی: ما استفاد من اخبار کثیره: من کون الاجتناب... چیست؟

بیان دوّمین مؤیّد و یا چهارمین دلیل است از جانب شیخ مبنی بر اینکه سیره مسلمین اعم از ائمه، اصحاب و علماء از ابتدا تاکنون این بوده است که در موارد علم اجمالی یعنی شبهه محصوره، گذشتن از خیر همه اطراف شبهه و وجوب احتیاط بوده است.

چه شواهدی بر این مدّعا وجود دارد؟

۱- شخصی دو ظرف آب دارد و اجمالا می داند یکی از آن دو نجس است از امام علیه السّلام می پرسد برای وضو چه کنم؟ امام می فرماید: هر دو را دور بریز و تیمّم کن و این همان احتیاط است.

۲- شخصی دو جامه ساتر دارد اجمالا می داند که یکی از آن دو نجس است از امام می پرسد که برای نماز چه کند؟ امام علیه السّلام می فرماید: با هر کدام نمازی بخواند.

اگرچه این مسئله در شبهه وجوبیه است و لکن مناط در هر دو حدیث واحد است.

۳- سؤال می کند که گوشه ای از لباس نجس شده است و لکن اکنون به درستی نمی دانم که محلّ نجاست کجاست، اجمالا می دانم در سمت راست قبایم بوده است، چه کنم؟

حضرت می فرماید:

تمام آن ناحیه را بشوی تا یقین به طهارت پیدا کنی. پس معیار تحصیل، یقین است و جائی برای جریان اصاله الطهاره و الحلیه وجود ندارد و الاّ امام آن را بیان می فرمود.

حال چون علّت آورده است می گوئیم: العله تعّم. پس حکم همه موارد علم اجمالی چنین است و هذا هو المطلوب.

پس مراد از (بل استدللّ صاحب الحدائق علی اصل القاعدة باستقراء...) چیست؟

دلیل پنجمی است از جانب صاحب حدائق به نام استقراء.

متن: و منها: ما دلّ علی بیع الذبائح المختلط میتها بمدّکّاهّا من أهل الكتاب، بناء علی حملها علی ما لا یخالف عموماً حرمة بیع المیتة، بأن یقصد بیع المدّکی خاصّه أو مع ما لا تحلّه الحیاة.

و قد یستأنس له: بما ورد من وجوب القرعه فی قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء فی بعضها، و هی الروایة المحکیة فی جواب الإمام الجواد علیه السّلام لسؤال یحیی بن اکثم عن قطع غنم نزی الراعی علی واحد منها ثم أرسلها فی الغنم؟ حیث قال علیه السّلام:

«یقسم الغنم نصفین ثم یرع بینهما، فکلّ ما وقع السهم علیه قسم غیره قسمین، و هكذا حتّی یبقی واحد و نجا الباقی».

و هی حجّه القول بوجوب القرعه، لکنّها لا تنهض لإثبات حکم مخالف للأصول.

نعم، هی دالّه علی عدم جواز ارتکاب شیء منها قبل القرعه، فإنّ التکلیف بالاجتناب عن الموطوء الواقعیّه واجب بالاجتناب عن الكلّ حتّی یتمیّز الحلال و لو بطریق شرعی.

هذا، و لکن الإنصاف: أنّ الروایة أدلّ علی مطلب الخصم بناء علی حمل القرعه علی الاستحباب، إذ علی قول المشهور لا بدّ من طرح الروایة أو العمل بها فی خصوص موردّها.

ترجمه: و از جمله این اخبار:

خبری است که دلالت دارد بر (صحّت) فروش ذبائحی که میتة اش به مدّکّایش مختلط است به اهل کتاب (ی که میتة را حلال می داند) بنا بر حمل این حدیث بر معنایی که مخالفت نکند با عموماً بیع میتة، به اینکه قصد نماید (در چنین بیعی) بیع خصوص (آن مقدار) مدّکی و یا خصوص مدّکی همراه با آن قسمتهایی که حیات در آنها حلول نکرده است مثل پشم ... (خلاصه اینکه امام اجازه تصرّف در هیچ یک را نداده، بلکه دستور بر ردّ کردن آنها داده است).

انس برخی بر وجوب احتیاط به سبب حدیث مزبور و گاهی انس گرفته می شود به این مطلب (که احتیاط واجب است) به سبب حدیثی که وارد شده است از وجوب قرعه در گله گوسفندی که وجود موطوءه در آن اجمالاً معلوم است و آن روایتی است که نقل شده است در جواب امام جواد علیه السّلام به سؤال یحیی بن اکثم پیرامون گله گوسفندی که چوپان با یکی از آنها و طی نموده سپس آن را در گله رها نموده است؟ آنجا که می فرماید علیه السّلام:

گله به دو نصف تقسیم می شود، سپس میان این دو نصف قرعه زده می شود، پس هر قسمی که تیر قرعه بر آن واقع شد (کنار زده می شود) و قسم دیگر (دوباره) تقسیم می شود و همین طور (تقسیم و قرعه ادامه می یابد) تا یکی باقی بماند و بقیه نجات پیدا کنند.

- این (فرمایش امام علیه السلام دلیل (حضرات) بر قول به وجوب قرعه است و لکن این حدیث (که مشهور از آن اعراض کرده اند) برای اثبات حکمی که مخالف با اصول و قواعد مسلمة است، صلاحیت ندارد.

وجه حمایت حدیث مزبور بله: این حدیث دلالت دارد بر عدم جواز ارتکاب شیء (در شبهه محصوره) پیش از قرعه (که این مقدار بحث، احتیاط را در گفتار ما تأیید می کند).

پس تکلیف به اجتناب از موطوئه واقعیه (مثل اجتناب عن الخمر) واجب است (امّا) با اجتناب از همه آن تا حلال (از حرام) جدا شود و لو به طریق شرعی (یعنی قرعه) این (وجه حمایت):

امّا انصاف این است که این روایت دلالتش بر مطلب خصم بیشتر است (البته) بنا بر اینکه قرعه حمل بر استحباب شود. زیرا بنا بر قول مشهور، ناگزیریم از ردّ روایت یا عمل به آن در خصوص مورد خودش.

حاصل مطلب در (و منها: ما دلّ علی بیع الذبائح المختلط میتتها بمذکاهما...) چیست؟

یکی دیگر از شواهدی است که شیخ در اثبات مدّعی خود یعنی وجوب احتیاط می آورد و آن این است که: شخصی از امام علیه السلام راجع به میتة و مذکائی که باهم مشته شده اند سؤال می کند که چه باید کرد؟ آیا حقّ استفاده از آن داریم یا نه؟ حضرت می فرماید: هر دو را می توان به اهل کتاب یعنی مستحلّین میتة فروخت. مفهوم این منطوق این است که به غیر مستحل نباید فروخت.

کیفیت استدلال به حدیث مزبور چگونه است؟

این است که امام علیه السلام فروش چنین مشتهبی را مقید فرمود به مستحلّ.

اگر ارتکاب هر دو طرف شبهه و یا لاقول یک طرف شبهه هم لا علی التعمین برای مسلمان جایز بود امام چنین قیدی را نمی آورد.

پس این کاشف است از لزوم احتیاط و اجتناب غیر مستحلّین از دو طرف شبهه.

اگر به شیخ اشکال شود که این حدیث تنافی دارد با عموماتی که دلالت دارند بر حرمت بیع میتة و به عمومشان شامل مستحلّ و غیر مستحلّ هر دو می شوند و یا اینکه صراحتاً گفته اند بیع میتة جایز نیست حتّی به کفّار و لذا نمی توان به این حدیث عمل نمود، چه پاسخ می دهد؟

می فرماید: نیازی به طرح این حدیث نمی باشد و ما آن را به نحوی توجیه می کنیم که نه تنها منافی با عمومات مزبور نباشد بلکه قابل جمع هم باشد.

توجیه جناب شیخ از حدیث مزبور چگونه است؟

۱- می تواند از بیع مجموع میتة و مذکّی، خصوص مذکّی را قصد کند و ثمن را در مقابل آن قرار دهد.

۲- اگر میتة را نیز در قصد دخالت می دهد می شود به لحاظ آن اجزائی باشد که روح در آنها حلول نکرده مثل پشم، مو، کرک. پس منافاتی پیش نمی آید.

حاصل مطلب در (و قد یستأنس له: بما ورد من وجوب القرعة....) چیست؟

بیان قول سوم یعنی قول به وجوب قرعه در مسئله علم اجمالی و موافقت قطعیه است، به این معنا که:

- حرام واقعی را باید با قید قرعه مشخص کرده، از آن اجتناب کنیم و طرف دیگر را مرتکب شویم.

قول به قرعه با کدامیک از موافقت قطعی و موافقت احتمالی توافقی دارد؟

میانگین این دو قول است، بدین معنا که از جهتی با موافقت قطعی و از جهتی با موافقت احتمالی می سازد.

ص: ۱۳۴

چرا؟

زیرا معنای وجوب قرعه برای تعیین حرام این است که تا ما قرعه نزنیم و حرام را با قید قرعه کنار نزنیم نباید هیچ یک از اطراف شبهه را مرتکب شویم، بلکه باید از هر دو یا همه اطراف اجتناب نماییم.

حال تا قبل از قرعه که وجوب اجتناب است با موافقت قطعیه می خواند و بعد از قرعه که یک طرف کنار زده می شود با موافقت احتمالی.

منتهی تا بدین جا قول به قرعه با قول دوم یعنی موافقت احتمالی سازگارتر است.

چرا؟

چون قول دوم یعنی موافقت احتمالی نیز ارتکاب بعضی را جایز می داند، لکن تخییراً و نه تعیناً.

قائلین به قرعه برای اثبات مدّعی خود به چه دلیلی تمسک نموده اند؟

به روایت خاصّه ای که در باب علم اجمالی از یحیی بن اکثم از امام جواد علیه السّلام نقل شده و آن این است که راوی از امام سؤال نمود که یا ابن رسول الله صلّی الله علیه و آله:

گله گوسفندی است که چوپان با یکی از گوسفندان آن به قبیح جمع شده بعد هم گوسفند موطوء را به میان گله رها کرده و اکنون مشخص نیست که کدامیک از این گوسفندان است. چه باید کرد؟

حضرت فرمودند:

گوسفندان را دو قسمت کنید، سپس قرعه بزنید، تیر قرعه و یا نوشته به نام هر طرف که در آمد این تقسیم را در طرف دیگر انجام دهید. دوباره این قسم دیگر را تقسیم و قرعه بزنید، قرعه حلال به هر قسم که اصابت نمود آن را کنار گذاشته، سراغ قسم بعدی بروید.

حال هر کدام به اسم قرعه در آمد نجی و دوباره آن قسم دیگر را قسمت قرعه بزنید تا یکی باقی بماند و به اسم حرام از این گله خارج شود.

نتیجه اینکه:

مورد، مورد علم اجمالی است و حضرات نیز برای تعیین حرام فرمان قرعه را داده اند.

پاسخ شیخ به قائلین به قول قرعه چیست؟

اولاً: اصل حکم وجوب قرعه در ما نحن فیه برخلاف قواعد مسلمّه این باب یعنی قاعده احتیاط و اشتغال است.

ثانیا: مشهور چه قائلین به موافقت قطعیه و چه قائلین به موافقت احتمالیه به آن عمل نکرده اند.

قائلین به موافقت قطعیه از آن اعراض کرده اند، چون که آنها قبل و بعد از قرعه مطلقا احتیاطی هستند.

قائلین به موافقت احتمالیه به آن عمل نکردند چونکه این ها نیز چه قبل از قرعه و چه بعد از قرعه، حکم

ص: ۱۳۵

به جواز ارتکاب بعضی از اطراف شبهه منتهی لا علی التعمین نموده اند.

پس مشهور توجهی به حدیث نکرده و حدیث دچار ضعف شده است و لذا باید دید که مشهور با این حدیث چه کرده اند؟

مراد از (نعم، هی داله علی عدم جواز ارتکاب شیء منها قبل القرعه ...) چیست؟

توضیحی است بر و قد یستأنس بدین معنا که برخی که با شیخ هم عقیده بوده و قول به احتیاط را قبول دارند، خواسته اند که از این روایت هم به نفع احتیاط استفاده کنند چونکه روایت می فرماید تا زمانی که قرعه نزده ای باید از همه اطراف شبهه اجتناب کنی.

و این همان مطلبی است که ما می گوئیم و لذا روایت مؤید مطلب ماست منتهی و خوب این اجتماع مقید شده است تا زمان قرعه.

مراد از (هذا، و لکن الانصاف: انّ الزّوايه ادلّ علی مطلب الخصم ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است مبنی بر اینکه انصاف این است که این روایت از یک جهت نه به درد ما می خورد و نه به درد خصم ما و از یک جهت هم بیشتر به درد خصم می خورد تا به درد ما.

مراد شیخ از مطلب اخیر چیست؟

این است که این حدیث یا دلالت دارد بر وجوب قرعه و یا بر استحباب آن.

اگر بر وجوب قرعه دلالت کند به درد هیچ یک از طرفین نمی خورد، چرا که ما مطلقاً احتیاطی هستیم و قرعه را قبول نداریم و خصم ما نیز مطلقاً به عدم احتیاط قائل است، چه قبل از قرعه و چه بعد از قرعه و لذا هیچ یک وجوب قرعه را قبول نداریم.

نکته: چنانکه قبلاً هم متذکر شدیم حدیث مزبور تا قبل از قرعه اجازه ارتکاب را به ما نمی داد و لذا از این جهت می توان گفت که با نگاه اولیه حمایت از ما می کند. چرا؟

زیرا ما هم می گوئیم: در شبهه محصوره باید از همه اطراف اجتناب نمود. سپس شیخ می فرماید: با مذاقه متوجه می شویم که این حدیث حمایت از قول خصم می کند که می گوید:

یجوز الارتکاب ما عدا مقدار الحرام.

چرا؟

زیرا این حدیث یا دالّ است بر وجوب قرعه یا دالّ است بر استحباب آن اگر ظهور در وجوب داشته باشد، نه به درد ما می خورد و نه به درد خصم. چرا که ما احتیاط را واجب دانسته و قرعه را کافی ندانستیم، خصم ما نیز قرعه را واجب نمی داند

بلکه می گوید: هر يك را كه خواستيد حلال و هر كدام را كه خواستيد حرام بگيريد.

ص: ۱۳۶

و اگر حمل بر استحباب شود، به درد ما نمی خورد چون که ما احتیاط را واجب می دانیم لکن به درد خصم می خورد. چرا؟
زیرا معنای استحباب قرعه این است که بدون قرعه نیز ارتکاب بعض الاطراف جایز است منتهی قرعه بزینم و طرف حرام را معین کنیم بهتر است.

حال خصم نیز حرفش همین است چرا که می گوید: مقداری از آن حلال، مقداری هم حرام حدیث هم می گوید: مقداری حلال و مقداری حرام.

نکته: تا بدین جا سه قول را در باب موافقت قطعیه ذکر نمودند، لکن قول چهارم که قول به تفصیل است در تنبیهات این مسئله خواهد آمد.

تلخیص المسائل

موضوع بحث در مقام دوّم چیست؟

این است که حالا که مخالفت قطعیه در موارد علم اجمالی حرام شد و گفتند که انائین المشتبهین را نمی شود مرتکب شد آیا موافقت قطعیه واجب است و باز باید از هر دو اناء اجتناب نمود؟ و یا اینکه موافقت احتمالیه نیز جایز است و می توان یکی را مرتکب شد؟

جناب شیخ چه پاسخی به سؤال مزبور می دهید؟

- موافقت قطعیه را واجب می دانم، لذا باید احتیاط کرده از هر دو اناء اجتناب کنید.

آیا اقوال دیگری در رابطه با مورد سؤال وجود دارد؟

بله برخی معتقدند ارتکاب احدهما المشتبهین جایز است و لذا باید از یکی اجتناب و یکی را مرتکب شد.

برخی هم معتقدند چون تشخیص حلال و حرام (و یا خلّ و خمر) مشکل است باید با قرعه مشکل را حل نمود.

در مقام قبلی که بحث از حرمت مخالفت قطعیه بود چه اقوالی وجود داشت؟

یک قول این بود که مخالفت قطعیه جایز است و می توان هر دو طرف شبهه را مرتکب شد. چرا که علم اجمالی بلااثر بوده و کالجهل رأسا است.

این ها همان کسانی هستند که به حتّی تعلم انه حرام بعینه، استناد نمودند.

- یک قول این بود که ارتکاب المشتبهین جایز است و لکن تدریجا و نه دفعه.

- یک قول این بود که اگر هر دو دفعه قابل ارتکاب باشند، ارتکابشان جایز نیست و لکن اگر معا قابل

ص: ۱۳۷

ارتکاب نیستند مثل مباشرت مرآتین می توان هر دو را اما به تدریج مرتکب شد.

- یک قول از صاحب حدائق این بود که اگر تکلیف واحد بالنوع باشد، مخالفت جایز نیست و لکن اگر مختلف بالنوع باشد مثلاً خل او خمر مخالفت جایز است.

- یک قول هم از خود ماست که حرمت مخالفت قطعیه بود.

روی هم در این دو مقام چند قول وجود داشت؟

هشت قول.

و لکن اگر یکی از دو قول شما با تحلیل بیریم می شود هفت قول.

چگونه تحلیل می برید؟

بدین گونه که شما در مقام اول نظر تان حرمت مخالفت قطعیه است و این مستلزم این است که در مقام دوّم بشود وجوب موافقت قطعیه.

بنابراین دو قول نیست و یک قول است.

جناب شیخ دلیل شما بر وجوب موافقت قطعیه در مقام دوّم چیست؟

تلازم میان موافقت و مخالفت در دو مقام. یعنی وقتی در مقام اوّل پذیرفتیم که مخالفت قطعیه حرام است، در آن طرف هم موافقت قطعیه واجب است.

چگونه می شد که علم اجمالی بی اثر بوده و مخالفت قطعیه هم حرام نباشد؟

با شرایط ذیل:

۱- الفاظ وضع شده باشند برای معانی معلومه، مثلاً وقتی گفته می شود الخمر حرام یعنی الخمر المعلوم حرام.

۲- اگرچه این الفاظ برای معانی معلومه وضع نشده اند، ولی شارع این الفاظ را اخذ کرده باشد برای این موضوعات و فرموده: الخمر المعلوم حرام.

۳- اگر هیچ یک از دو مطلب فوق هم قابل قبول نبوده باشد، ولی علم تفصیلی شرط تنجّز تکلیف باشد. یعنی مادامی که حرمت یک شیء را عیناً نمی دانی، حرمت بر تو منجّز نیست.

آیا شما این سه طریق را می پذیرید؟

خیر هیچ یک از سه طریق را نمی پذیریم و لذا مخالفت قطعیه حرام و در مقام دوّم نیز موافقت قطعیه واجب است.

چرا در مقام دوّم چاره ای جز موافقت قطعیه نداریم؟

زیرا مفرّ دیگری ندارید.

ص: ۱۳۸

چرا؟

زیرا:

هریک از دو اناء مشتبه را بخواهید مرتکب شوید احتمال عقاب در آن وجود دارد.

دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: اجتناب از هر دو اناء واجب است.

بنابراین یا باید مخالفت قطعیه حرام نباشد و یا وقتی حرام شد، موافقت قطعیه باید واجب باشد.

جناب شیخ چه تفاوتی در قبح عقاب بلا بیان و دفع عقاب محتمل وجود دارد؟

قبح عقاب بلا بیان مربوط به شک در تکلیف است و حال آنکه دفع عقاب محتمل مربوط به مکلف به است.

جناب شیخ در مقابل وجوب موافقت قطعیه می گویند: موافقت احتمالیه کفایت می کند یعنی می شود در انائین مشتبهین یکی را مرتکب و از یکی اجتناب نمود، چه می فرمائید؟

دلیل حضرات چیست؟

پنج وجه و یا دلیل بر اثبات مدّعی خود ذکر نموده اند.

وجه و دلیل اولشان بر کفایت موافقت احتمالیه چیست؟

جمع بین الدلیلین است چرا که ما در شبهه محصوره دو جور دلیل داریم.

مراد از دو دلیل چیست؟

۱- اجتناب عن الخمر است ۲- کل شیء لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام

- یک وقت هست که ما دو اناء داریم اجمالا می دانیم یکی خلّ و یکی خمر است دلیل اجتناب از ما می خواهد که از خمر اجتناب کنیم.

- یک وقت هم هست که ما دو اناء داریم، لکن نمی دانیم که این یکی اناء فی حدّ نفسه حلال است یا حرام و یا آن یکی اناء فی حدّ نفسه حلال است یا حرام؟

قاعده کل شیء لک حلال می گوید: چیزی را که نمی دانی حلال است یا حرام برای تو حلال است.

نتیجه این دو دلیل چیست؟

به دلیل اینکه اجتناب عن الخمر روی مورد نظر دارد، تعارض اصلین پیش می آید.

چرا؟

زیرا شما اجمالا می دانی که یکی از این دو ظرف خمر است حال اگر در این یکی اصاله الطهاره جاری کنی، تعارض پیدا می کند با اصاله الطهاره در آن یکی اناء.

ص: ۱۳۹

به عبارت دیگر اصل حلیت در این اناء تعارض می کند با اصل حلیت در آن اناء.

برای رفع تعارض چه می کنند؟

می گویند: اگر یکی از دو اناء را به شرط اجتناب از اناء دیگری مرتکب شویم اشکال رفع می شود چرا که یکی می شود سهم کل شیء لک حلال و دیگری می شود سهم اجتناب عن الخمر.

جناب شیخ چه پاسخی به دلیل اول حضرات می دهید؟

وقتی پای علم اجمالی در کار است، قاعده اشتغال حاکم بر اصالة الحلیة است چرا که اصالة الحلیة مربوط به جائی است که شما شک می کنید آیا فلان شیء حلال است یا حرام و در اینجا علم اجمالی برای شما شکی باقی نمی گذارد که یکی از دو ظرف خمر است و تکلیف را بر شما منجز می کند و لذا هریک را که مرتکب بشوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب هم واجب است و در دفع عقاب، من باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب نمود.

به عبارت دیگر:

قاعده اشتغال و یا قاعده دفع عقاب محتمل بر قاعده کل شیء لک حلال حکومت دارد.

به عبارت دیگر:

بر آن نظر تفسیری دارد، می گویند: تو مال جائی هستی که علم اجمالی وجود ندارد در حالی که در ما نحن فیه چنین علمی وجود دارد و میدان حکومت علم اجمالی است.

وجه و دلیل دیگر حضرات چیست؟

این است که کل شیء حلال در ما نحن فیه ایجاب می کند که مقداری از مشته حلال باشد و مقداری حرام به عبارت دیگر چیزی که نمی دانی حلال است یا حرام، بنا بگذار بر حلال بودن و خل بودنش و احتمال حرمت و خمر بودنش را ملغی کن.

منتهی:

۱- نسبت به موارد شک بدوی اعم از اینکه یکجا باشد و یا متفرقه می گویند: بنا را بگذار بر حلیت و هریک را که چنین کنی و مرتکب شوی با دیگر مورد آن منافاتی ندارد.

۲- و لکن در موارد علم اجمالی که انائین مشتهین است اگر به اولی که برخورد می کنی بنا را بگذاری بر حلیت، مستلزم این است که در آن یکی بنا را بگذاری بر خمریت.

پس یکی را به عنوان حرام کنار بگذار تا ما عد الحرام برای تو حلال باشد.

نکته: گفته شد که حدیث در دو معنا استعمال نشده، بلکه این خصوصیت مورد است که فرق می کند.

ص: ۱۴۰

در پاسخ به این ها چه می گوئید جناب شیخ؟

اولا: کل شیء حکم سازی می کند و نه موضوع سازی.

یعنی حدیث نمی گوید که تو بنا بگذار که این ظرف خمر است و آن یکی خلّ است این در صلاحیت و وظیفه حدیث مزبور نیست، بلکه می گوید: بنا را بگذار بر حلال بودنش و یا بر حرام بودنش که این حکم سازی است.

ثانیا: کل شیء بدین معناست که در هر مشتبهی یکنواخت حرکت کرده و میان مشتبه ها فرق نگذار، چرا که می گوید هر شیء مشکوکی بر تو حلال است.

حال همان طور که در موارد شک بدوی و لو ۱۰ یا ۱۰۰ یا ۱۰۰۰ ظرف باشد و همه مشکوک و تو در همه کل شیء را اجرا می کنی در مورد علم اجمالی هم انگشت روی هر انائی که بگذاری مشکوک است و کل شیء می گوید: هر مشکوکی حلال است و تمام مشترکات را یک جور حساب کنید.

پس اگر علم اجمالی منجز تکلیف است باید قاعده اشتغال را اجرا کنید و نه کل شیء را و اگر علم اجمالی منجز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است، کل شیء را در تمام موارد و ظروف اجرا کن.

ثالثا: شما گفتید: کل شیء در انائین مشتبهین بدین معناست که در یکی از دو اناء بنا را بر حلیت و یا خلّیت می گذاریم و در دیگر اناء بر حرمت و خمریت از شما می پرسیم:

خلّ بودن احد الاناءین، شرعا مستلزم خمر بودن اناء دیگر است و یا عقلا.

شما خواهید گفت: عقلا و لکن به شما می گوئیم مقارن اتفافی است و نه لازمه عقلی چرا که ممکن است آن اناء دیگر آب باشد و یا شربت و نه خمر و ممکن است که خمر باشد و هكذا امثالهم.

خلاصه: کل شیء فقط می تواند بگوید این اناء حلال است و لکن نمی تواند بگوید که حتما آن یکی حرام است یعنی اصول اگر یک حکم در یک طرف اثبات کردند، نمی توانند در طرف دیگر نقیض آن را ثابت کنند.

جناب شیخ اگر حضرات دلیل سومی آورده بگویند کل شیء هر دو اناء را حلال می کند منتهی دلیلی خارجی است که ایجاب می کند وقتی یکی از انائین را خوردیم، دیگری را نخوریم و آن مطلب خارجی علم به ارتکاب حرام است.

یعنی اگر اناء دومی را هم مرتکب شویم لازم می آید که علم برای ما حاصل شود که مرتکب حرام شده ایم، علم به ارتکاب حرام هم حرام است.

پس کل شیء منهما بشرط الانضمام دیگری به عنوان مجموع حرام و لکن بشرط الانفراد حلال است. به عبارت دیگر یکی از دو طرف مجاز و طرف دیگر ممنوع چه پاسخ می دهید؟

از این ها می پرسیم که اینکه شما گفتید:

اگر اناء دوّم را بخورم، علم به ارتکاب حاصل می شود و علم به ارتکاب حرام، حرام است و لذا نباید علم به ارتکاب حاصل شود مرادتان چیست؟

آیا مرادتان این است که ارتکاب حرام، حرام نیست ولی علم به ارتکاب حرام، حرام است یعنی آیا خوردن خمر اشکال ندارد ولی علم به ارتکاب خمر، حرام است اگر این مراد شما باشد، به شما می گویم:

دلیلی بر حرمت چنین علمی وجود ندارد. آن علمی که اشکال دارد، علمی است که در اثر تجسس در احوالات و مسائل خصوصی مردم حاصل می شود.

و لذا این گونه بگوئید:

اگر علم اجمالی منجز تکلیف است حقّ نداری هیچ یک از انائین را مرتکب شوی نه اولی و نه دومی، چرا که احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم واجب است.

و اگر علم اجمالی منجز نیست می توانی هر دو را مرتکب شوی و عقاب ندارد.

جناب شیخ تا بدینجا روی علم به ارتکاب بحث کردید، مطلب دیگری هم دارید؟

به حضرات می گویم:

- اگر مرادتان از علم به ارتکاب به حرام این است که مخالفت معلومه لازم می آید تفصیلا کان او اجمالا- و نه مخالفت محتمله، معنای حرمت مخالفت معلومه تفصیلیه این است که هر دو اناء را می شود مرتکب شد منتهی تدریجا و نه دفعه.

چرا که اگر دفعه مرتکب شوید می شود مخالفت معلومه تفصیلیه، لکن اگر تدریجا مرتکب شوید، دیگر مخالفت معلومه تفصیلیه نبوده و اشکالی ندارد.

پس شما اجازه دارید که در شبهه محصوره همه را مرتکب شوید و لکن تدریجا.

- اگر مرادتان از علم به ارتکاب این است که مخالفت معلومه ممنوع است، چه معلومه اجمالیه و چه معلومه تفصیلیه، معنایش این است که هر دو را بخوری چه دفعه و چه تدریجا حرام است. چرا که مخالفت معلومه است.

جناب قمی:

ترس شما نه از علم است و نه از مخالفت علمیه تفصیلیه، بلکه ترس شما از مخالفت علمیه است چه اجمالیه باشد و چه تفصیلیه، بدین معنا که اگر انسان احدهما را بخورد مخالفت علمیه تفصیلیه حاصل نمی شود بلکه اگر هر دو را بخورد مخالفت

علمیه حاصل می شود چه دفعه و چه تدریجا.

بله، جناب قمی شما از مخالفت علمیه می ترسید، منتهی برگشت این حرف به همان علم است.

ص: ۱۴۲

پس شما که می گوئید من از مخالفت علمیه می ترسم، در حقیقت از همان علم به ارتکاب می ترسید و آلا اگر از خمر بترسید که احدهما هم حرام است و ما به شما گفتیم که علم ترس ندارد.

جناب شیخ، مرحوم نراقی می گوید: اگر هر دو اناء را بخورد مجموع به اعتبار جزء حرامش حرام می شود چه پاسخی می دهید؟

از او می پرسیم که مراد شما از حرمت مجموع چیست؟

زیرا در مورد علم اجمالی که شما اجمالا می دانی احد الاناءین خمر است، در صورتی که خمر حرام باشد، مجموع را لحاظ کنید حرام است، منفرد هم باشد حرام است.

چرا؟

زیرا مجموع بودن در حرمت خمر دخالت ندارد، خمر یکی هم باشد حرام است بلکه اجتماع در علم دخالت دارد، یعنی اگر مکلف هر دو را بخورد یعلم به اینکه شرب الخمر.

پس شما نیز از علم می ترسید و ما گفتیم که علم ترس و وحشت ندارد اگر حرام است، خمر است که حرام است منفردا کان او مجتمعا، بدانید یا ندانید.

جناب شیخ مرحوم نراقی در مطلب دیگر خود گفت کل منهما بشرط انضمام دیگری حرام است و لکن بشرط الانفراد نه، چه پاسخی می دهید؟

از او می پرسیم که آیا این شرط الانضمام در حرمت دخالت دارد یا در حصول علم؟

باید بگوئید: در حرمت خمر دخالت ندارد، چرا که در مورد علم اجمالی که شما می دانی احد الاناءین خمر است، چه این شرط حاصل بشود، چه نشود خمر، خمر است و عقاب آور. یعنی یکی هم را بخورد و لو منفردا و در واقع خمر باشد عقاب آور است یکی را بشرط الانضمام دیگری هم بخورد حرام است.

پس این شرط شما در حرمت خمر دخالت ندارد، اگر حرام باشد بدون این شرط هم حرام است و اگر حرام هم نباشد با این شرط حرام نخواهد شد.

پس این شرط در علم به ارتکاب تأثیر دارد بدین معنا که در علم اجمالی به حرمت احد الاناءین ارتکاب احدهما بشرط انضمام دیگری موجب علم به ارتکاب حرام است.

پس باز هم ترس شما از علم به ارتکاب است، چون گفتید: کل منهما بشرط الآخر و ما به شما گفتیم که علم نگرانی ندارد، آنچه نگرانی دارد مربوط به خمر است.

جناب شیخ این قائلین به موافقت احتمالیّه می گویند از روایات اهل بیت استفاده می کنیم که در مورد شبهه می توان یک مقدار را مرتکب شد و یک مقدار را کنار زد و در این مورد هم حدیث سماعه را مطرح کرده اند و گفته اند که امام در مقابل آن سؤال کننده فرمود:

ص: ۱۴۳

آیا این اموال به دست آورده را با مال خودش مخلوط کرده و یا جدا و مشخص است اگرچه او مشخص است در حکم مجهول المالک است و باید به صاحبش برسد.

اگر مخلوط شده به طوری که غیر قابل جدا کردن و تمایز است، می تواند از آن صدقه بدهد و یا حج کند و یا ... و اشکالی ندارد.

حال این مطلب مربوط به ما نحن فیه است، چرا که می گوید: مالی که حلال و حرامش معلوم نیست می توان در آن تصرف نمود.

لذا چون در انائین مشتبہین حلال و حرام باهم مشتبہ شده و از همین قبیل اند، تصرف در آن مشکل نداشته و می توان مرتکب شد.

به عبارت دیگر اگر در آن مال مشتبہ تصرف بلاشکال است در انائین مشتبہین نیز بلاشکال است. چه پاسخ می دهید؟

ابتدا از او می پرسیم که مدّعی شما چه بود؟

می گوید: این بود که در انائین مشتبہین می شود یکی را خورد یکی را کنار گذاشت.

می پرسیم برداشتتان از حدیث مزبور چیست؟

می گوید این است که مکلف می تواند به مقدار حلال در آن مختلط تصرف نمود و لکن از مقدار حرامش باید اجتناب نمود. فی المثل صد هزار تومان دارائی دارد، اجمالا می داند که ده هزار تومان آن از ناحیه بنی امیه است. به اندازه پنج هزار تومان از این ده هزار تومان را خرج کند و به اندازه پنج هزار تومان آن را کنار بگذارد. حال اگر منظور امام این باشد، این عین مدّعی ماست و اگر منظور امام این باشد که حال که مخلوط شده دیگر عیبی ندارد و همه اش حلال است.

از او می پرسیم که این حدیث در تعارض است با آیه شریفه لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل؟

می گوید: جمع بین دلیلین می کنیم تا رضایت هر دو حاصل شود.

چگونه؟

مقدار حرامش را کنار می زنیم تا آیه لا تأکلوا راضی شود، یک مقدارش را نیز تصرف می کنیم تا حدیث سماعه رعایت شود.

پس حدیث سماعه چه با کمک و چه بدون کمک مثبت مدّعی ماست.

جناب شیخ پاسخ شما به این استدلال حضرات چیست؟

می گویم بله، ظاهر حدیث این است که فرد حقّ دارد در همه آن مال تصرّف کند لکن از ایشان می پرسیم که منظور سائل از سؤالش چه بوده است؟

ص: ۱۴۴

آیا مرادش این بوده است که آن شخص یک مقدار از مال را خرج کند در آن امور ذکر شده و بقیه آن را برای زندگیش نگه دارد؟

اگر این باشد پس امام اجازه تصرّف در همه مال را داده است، چرا که هم خرج کردن تصرّف است و هم نگهداری. به عبارت دیگر:

امام اجازه تصرف فی البعض را نداده اند، بلکه اجازه تصرف فی الكل را داده اند. حال از آقای مستدل دوباره می پرسیم که با این حدیث چه باید کرد؟

۱- یا باید ظاهر حدیث را گرفته ملتزم شویم به اینکه علم اجمالی منجز تکلیف نیست و کالجهل رأسا است و لذا می توان همه اطراف شبهه را مرتکب شد.

در نتیجه در ما نحن فیه هم می توان انائین مشتهین را مرتکب شد.

۲- و یا اینکه باید حدیث را توجیه نمود.

مستدل می گوید:

توجیه می کنیم.

از او می پرسیم که چگونه توجیه می کنید؟

می گوید: میان حدیث سماعه و ادله دیگر جمع می کنیم و نتیجه این جمع این می شود که مقداری را تصرّف کرده، مقداری را هم کنار می گذاریم.

ما به جناب مستدل می گوئیم:

چرا این گونه توجیه شود که به نفع شما باشد، به نحوی توجیه می کنیم که به نفع ما باشد و توجیه ما بدین نحو است که می گوئیم:

بله، در علم اجمالی مکلف باید اجتناب کند، یعنی علم اجمالی موجب احتیاط است منتهی شارع مقدّس برخی موارد را تعبدا استثناء کرده است.

فی المثل مال ربوی، مادامی که مال ربوی مشخص و جدا از مال فرد است، تصرّف در آن حرام است و لکن اگر با مال او مخلوط شده و غیر قابل تشخیص است، این مال حلال است، در باب میته ما هم همین گونه و هکذا یکی دو مورد دیگر. و لذا می گوئیم:

اگر حدیث مزبور صحیح باشد یک حکم تعیدی است در مورد خودش یعنی شما بگوئید شارع در سه مورد مال مخلوط را حلال کرده است، لکن شما دیگر به جاهای دیگر از جمله شبهه محصوره تعدی نکنید که احتیاط در آنجا واجب است و باید از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

ص: ۱۴۵

جناب شیخ امام روی چه حسابی اجازه چنین دریافتی را به آن شخص داده است؟

روی حساب قاعده ید.

فی المثل فردی مالی را به شما اعطاء می کند و شما شک داری که این ید، ید حقّه است یا ید عدوانی، قاعده ید ایجاب می کند که این ید را ید حقّه به حساب آوری است.

قبل از این هم گفتیم که وقتی یک حکم ظاهری روی موردی اجرا شد، برای دیگری حکم واقعی تلقی می شود.

لذا در اینجا هم وقتی طرف به شما مالی می دهد و شک داری که حلال است یا حرام، ید متّبع است.

جناب شیخ برمی گردیم به سخن شما که فرمودید مقتضی موجود و مانع مفقود مقتضی چه بود؟

در اجتناب عن الخمر، اجتناب از خمر معلوم بالاجمال بود.

یعنی از آن جهت که نمی دانی کدامیک از انائین مشخصا خمر است، از باب مقدمه علمیه باید از هر دو طرف اجتناب کنی.

جناب شیخ شما علاوه بر طرح دلیل اصلیتان که قاعده اشتغال بود دو مؤید دیگر هم مطرح کردید که هریک از این دو مؤید

نیز می تواند دلیل مستقلی بر مدّعی شما باشد، خلاصه ای از دلیل اصلی و مؤیدات خود را بیاورید؟

دلیل اصلی ما بر وجوب احتیاط در شبهه محصوره، قاعده اشتغال بود که براءت یقینیه می خواهد.

یعنی پس از اینکه اجتناب از خمر بر ما منجز شد، به هریک از انائین که معلوم بالاجمال اند دست بزنیم، احتمال عقاب دارد و

دفع عقاب محتمل هم واجب است.

و لذا من باب مقدمه علمیه اجتناب از دو اناء واجب است.

و امّا مؤیدات ما دو دسته روایات بود: یک دسته روایاتی است که دلالت بر وجوب احتیاط دارد که باید در موارد شبهه و

اختلاط حلال و حرام احتیاط نمود که روی روایات بحث کردیم.

جناب شیخ چه عیبی داشت که شما به همان دلیل اولتان بسنده می کردید؟ آیا اضافه کردن این مؤیدات فایده ای دارد یا نه؟

بله فایده دارد و آن این است که اگر ما به قاعده اصلی قناعت می کردیم ممکن بود روزی دلیلمان محکوم واقع شود و این

مؤیداتی که آوردیم حاکم است و نه محکوم.

دلیل اصلی شما ممکن است محکوم کدام دلیل واقع شود؟

آن سه صنفی که خصم به آن استدلال می کرد از جمله کل شیء لک حلال، حدیث سماعه و صنف جواز الاخذ.

چگونه دلیلتان محکوم اصناف مزبور می شد؟

از آنجا که ما گفتیم در انائین مشتبهین که شما نمی دانی این اناء حرام است یا آن اناء باید از هر دو اجتناب کنی، اگر دلالت این سه صنف را قبول می کردیم شک را برطرف کرده، حرام را برای ما اختیارا معین می کرد و می گفت:

هریک را که خواستی حرام و هریک را که خواستی حلال بشمار آور.

حال:

وقتی اختیار با ما باشد که کدام یک را حلال بدانیم و کدام را حرام، دیگر شکی باقی نمی ماند تا قاعده اشتغال که موضوعش شک است اجرا شود و ما از باب مقدمه علمیه از دو طرف شبهه اجتناب کنیم.

خلاصه اگر دلالت این صنوف تمام بشود، موضوع قاعده اشتغال را که شک است از بین برده و این صنوف حاکم بر دلیل اشتغال می شود.

لکن این مؤیداتی که گذشت: ۱- در مقابل آن سه صنف قرار گرفته و لو دلالتشان را تمام بدانیم، از حاکمیت آنها جلوگیری می کند.

۲- و یا حد اکثر این است که باهم تعارض کرده تساقط می کنند ۳- و یا اینکه مخصص این اصناف سه گانه واقع می شود. پس مؤیدات ما محکوم اصناف سه گانه نخواهد بود.

جناب شیخ روی چه حسابی این دو صنف دلیل باهم تعارض می کنند؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه بنا بر تقدیر تمامیت دلالتشان می گویند:

احتیاط واجب نیست اما روایات مورد استدلال ما می گوید: احتیاط واجب است و این تعارض است.

جناب شیخ در صورتی که این تعارض واقع شود چه باید کرد؟

قاعده در متعارضین تخییر است.

هر کس بخواهد حدیث مورد استناد ما را اختیار کرده و می گوید احتیاط واجب است و هر که بخواهد اصناف ثلاثه را انتخاب کرده و می گوید احتیاط واجب نیست. پس هیچ یک حاکم بر دیگری نخواهد بود.

خلاصه اینکه: بنا بر تقدیر تمامیت دلالتشان نسبت به دلیل اول ما حاکم می شوند و لکن نسبت به دلیل دوم ما متعارضین و لکن ما دلالت آنها را تمام ندانستیم.

جناب شیخ دلیل بعدی شما چگونه مخصّص اصناف ثلاثه حدیث حضرات واقع شد؟

روی این حساب که اصناف ثلاثه اختصاص به مورد علم اجمالی نداشت و شامل شبهه بدویّه هم می شد و حال آنکه دلیل ما تنها علم اجمالی را در برمی گرفت.

ص: ۱۴۷

پس آن اصناف ثلاثه عام است و دلیل شیخ که می گوید احتیاط واجب است، خاص است.

حال در تقابل عام و خاص می گوئیم: یقدم الخاص علی العام این بود فایده مؤید اول ما.

جناب شیخ فایده مؤید دوم شما چیست؟

این است که وقتی سلیقه ائمه و اصحاب و علماء این بوده است که در موارد شبهه محصوره از خیر همه اطراف شبهه می گذشتند و از همه اجتناب می کردند، ما هم بر همان سیره حرکت خواهیم کرد.

جناب شیخ یکی از اقوال در شبهه محصوره قرعه بود و این بر مبنای حدیثی است که یحیی بن اکثم از امام جواد سؤال کرد که:

گله گوسفندی است، چوپان با یکی از این گوسفندان وطی کرده و لکن اکنون آن گوسفند در میان گله نامشخص است چه باید کرد؟

امام علیه السلام فرمود: گله را دو قسم کرده قرعه بزنید قرعه به نام هر صنفی (حلال بودن) در آمد آن را کنار زده نصف دیگر را دو قسم کرده قرعه بزنید، قرعه (حلال) بودن به هر قسم اصابت نمود آن قسم را کنار بزنید تا سراغ قسم بعدی بروند و هکذا.

پس هر کدام به اسم قرعه در آمد حلال نجی و آن دیگری را باز قسمت کرده قرعه بزنید تا یکی بماند و به اسم حرام از این گله خارج شود. چه پاسخ می دهید و نظرتان چیست؟

شیخ می فرماید: به نظر ما عده کمی از علماء از این حدیث استفاده کرده و گفته اند که در شبهه محصوره وظیفه قرعه است.

پس مشهور با این حدیث چه کرده اند؟

یا طرح کرده اند و یا در مورد مربوطه و خاص به خودش به آن عمل کرده اند لکن در دیگر موارد مثل علم اجمالی آن را اجرا نکرده اند.

جناب شیخ این حدیث حامی قول به احتیاط است و یا حامی کسانی که می گویند: ارتکاب ما عد مقدار الحرام جایز است؟

با مذاقه متوجه می شویم که این حدیث قول یجوز الارتکاب را حمایت می کند. چرا؟

زیرا این حدیث:

۱- یا دال است بر وجوب قرعه یا دال است بر استحباب قرعه. اگر ظهور در وجوب داشته باشد نه به درد ما می خورد و نه به درد خصم ما. چون ما احتیاط را واجب دانسته و قرعه را کافی ندانستیم، خصم ما نیز قرعه را واجب نمی داند و می گوید

هر کدام را که خواستید حلال و هر کدام را که خواستید حرام بدانید.

پس به درد هیچ یک نمی خورد و لذا یا از آن اعراض می شود و یا در مورد خودش به آن عمل می شود.

ص: ۱۴۸

۲- و یا دالّ است بر استحباب قرعه که در این صورت به درد ما نمی خورد. چرا که ما احتیاط را واجب می دانیم. لکن به درد خصم می خورد چرا که معنای استحباب این است که:

بالاخره یک مقدار از آن کل حرام است و یک مقدار حلال، منتهی بهتر است که آن مقدار حرام را با قرعه تعیین کنیم خصم هم حرفش همین است می گوید:

مقداری از آن حلال و مقداری نیز حرام است.

پس حدیث مزبور حمایت از قول یجوز الارتکاب ما عدا مقدار الحرام می کند.

خلاصه بفرمائید از نظر شیخ انصاری صدور اذن و رخصت در مخالفت با بعضی از طرف های معلوم اجمالی در شبهه محصوره وجود دارد یا نه؟

ثبوتاً، بله امکان دارد و لکن دلیل اثباتی بر صدور چنین اذن و رخصتی وجود ندارد؛ در نتیجه مخالفت قطعی حرام و موافقت قطعی واجب است.

نظر امام خمینی در این مسئله چیست؟

رأی حضرت امام در اینجا موافق و مطابق نظر شیخ است و اختلافی در کار نیست. (۱)

ص: ۱۴۹

تنبيهات شبهه محصوره متن: و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقه واحده و غير ذلك، لعموم ما تقدم من الأدله.

و يظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه، من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين، و هو: أن المستفاد من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلّق الشك بوقوع النجاسه في الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله، و هو مؤيد لما ذكرناه.

قال، مجيباً عن ذلك:

أولاً: أنه من باب الشبهه الغير المحصوره.

و ثانياً: أن القاعده المذكوره إنما تتعلّق بالأفراد المندرجه تحت ماهية واحده و الجزئيات التي تحويها حقيقه واحده إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور و غير المحصور بما تضمّنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق، انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه- بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شكّ في وقوع النجاسه في الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهاره الماء أيضاً، كما يدلّ عليه تأويلهم لصحيحه على بن جعفر الوارده في الدم الغير المستبين في الماء بذلك-: أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعده.

أمّا أولاً: فلعموم الأدله المذكوره، خصوصاً عمدتها و هي أدله الاجتناب عن العناوين المحرّمه الواقعيه- كالنجس و الخمر و مال الغير و غير ذلك- بضميمه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أمّا ثانياً: فلائنه لا ضابطه لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحده، و لم يعلم الفرق بين تردّد النجس بين ظاهر الإناء و باطنه، أو بين الماء و قطعه من الأرض، أو بين الماء و مائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقه، و بين تردّده بين مائعين أو ثوبين أو مائعين متّحدي الحقيقه.

[تنبیه اول:] عدم تفاوت اندراج مشتبهین در تحت حقیقت واحد و یا غیر واحد

اشاره

شیخ می فرماید:

در وجوب اجتناب از مشتبه به حرام میان اینکه مشتبهین تحت حقیقت واحد ای (مثل دو آب مشتبه) و یا تحت غیر حقیقت واحد (مثل خلّ و خمر) قرار بگیرند وجود ندارد (و این عدم تفاوت) به دلیل عمومیت داشتن ادله است که (در رابطه با شبهه محصوره) گذشت.

نقل کلام صاحب مدارک توسط صاحب حدائق و از کلام صاحب حدائق (محدث بحرانی):

(پس از اینکه) ایشان کلام صاحب مدارک را در مقام تأیید رأی خودش مبنی بر عدم وجوب اجتناب از مشتبهین نقل نموده است و آن کلام این است که از فتوای اصحاب استفاده می شود که اگر شک به وقوع نجاست در داخل اناء و یا خارج آن تعلق بگیرد (این شک) ممانعت از بکارگیری و استفاده از داخل این اناء نمی کند و این (فتوای اصحاب) مؤید آن مطلبی است که ما (صاحب مدارک) ذکر نمودیم (که احتیاط در مشتبهین واجب نیست).

تفصیل صاحب حدائق در مسئله در حالی که پاسخ می دهد از آن (کلام صاحب مدارک) می فرماید:

اولاً: این مؤیدی که شما (صاحب مدارک) آوردید از قبیل شبهه غیر محصوره است (چون اگر محصوره بود اصحاب فتوا بر وجوب احتیاط می دادند).

ثانیاً: این قاعده (وجوب احتیاط در شبهه محصوره) مربوط است به افرادی که مندرج اند در تحت یک ماهیت (مثل دو تا آب) و جزئیاتی که شامل می شود آن جزئیات را یک حقیقت (مثل مائین) وقتی پاکش با نجسش و حلالش با حرامش مشتبه شود.

در نتیجه فرق گذاشته می شود در آن، میان (شبهه) محصوره بودن و غیر محصوره بودن (در شبهه محصوره احتیاط واجب و در غیر محصوره لیس بواجب) به سبب آنچه روایات متضمن آن اند. (یعنی اگر شبهه غیر محصوره باشد به کل شیء لک حلال تمسک می شود و چنانچه شبهه محصوره باشد به احتط لدینک و یا الوقوف عند الشبهات خیر ...).

و (این تفاوتها میان محصوره و غیر محصوره، مربوط به متّفقه الحقیقه است) و نه اینکه این اشتباه

چگونه اتفاق افتاده است. (به عبارت دیگر گفته اند احتیاط در اشتباهی نیست که به هر صورت اتفاق بیفتد، بلکه با شرط متفقه الحقیقه بودن واجب است).

کلام صاحب حدائق تمام شد (و نتیجه این شد که فرق است میان متفقه الحقیقه و مختلفه الحقیقه).

مناقشه شیخ در کلام صاحب حدائق و در این کلام صاحب حدائق:

پس از منع (و عدم قبول) آنچه صاحب مدارک از اصحاب نقل نموده (و فرموده است که) اختصاص دارد به شبهه غیر محصوره، بلکه اگر در وقوع نجاست در داخل اناء و یا خارج اناء شک بشود، پس (باز هم) ظاهر (فتوای) اصحاب حکم به پاکی این آب است، چنانکه دلالت دارد بر این مطلب تأویل اصحاب از صحیحه علی بن جعفر به اینکه (این صحیحه) وارد شده است در مورد خونی است که وقوعش در آب یک ظرف (یا بیرون آن) نامشخص (و مشکوک) است، وجه و دلیلی بر اختصاص این قاعده (به متفقه الحقیقه) وجود ندارد. (چرا؟)

زیرا:

اولاً: به خاطر عمومیت ادله احتیاط (که هم متفقه الحقیقه را شامل اند، هم مختلفه الحقیقه را) به ویژه عمده آن ادله که عبارتست از ادله اجتناب از عناوین محرم واقعی، مثل اجتناب عن النجس، اجتناب عن الخمر و اجتناب عن مال الغیر و غیر ذلک، به انضمام حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل.

ثانیاً: ضابطه و میزان (مشخصی) برای آنچه از اندراج مشتبهین در تحت یک ماهیت (و به عبارت دیگر متفقه الحقیقه بودن یا مختلفه الحقیقه بودن) ذکر نمود، وجود ندارد. (چرا که خلّ و خمر هم از نظر جسمیت متفقه الحقیقه اند، آن دو آب هم از نظر مایع بودن متحدند و خلاصه تمام اشیاء عالم از جهت وجود متفقه الماهیه هستند).

در حالی که فرقی میان تردد نجس:

۱- بین ظاهر این ظرف و باطنش و یا میان آب و قطعه ای از زمین و یا میان این آب و مایعی دیگر و یا میان دو مایع (که این ها) مختلفه الحقیقه هستند (مثل خلّ و خمر).

۲- و بین دو آب یا دو لباس یا دو مایع (که این ها) متحدی الحقیقه اند) دانسته نمی شود.

ص: ۱۵۲

حاصل مطلب در (أنه لا فرق فی وجوب الاجتناب عن المشتهه الحرام ...) چیست؟

نظر خود جناب شیخ است مبنی بر اینکه دلالت عام دلیل های پیشین، وجوب اجتناب را به صورت کلی در مشتبهین اثبات می کند چه تحت یک ماهیت مندرج باشند، چه اینکه ماهیت افراد مشتبه متفاوت باشد. زیرا با علم اجمالی، تکلیف منجز متوجه مکلف است، پس مراعات آن بر او واجب است در نتیجه شرط صاحب حدائق را لازم نمی داند.

مراد از (و يظهر من کلام صاحب الحدائق التفصیل؛ فأنه ذکر کلام ...) چیست؟

این است که شیخ یوسف بحرانی صاحب فقه اخباری پس از نقل کلام صاحب مدارک وجوب احتیاط در معلوم اجمالی را مشروط به این دانسته است که افراد مشتبه تحت یک ماهیت و حقیقت مندرج و از جزئیات یک حقیقت باشند.

فی المثل کسی قصد وضو ساختن دارد؛ اگر دو ظرف آب هم وجود داشته باشد که احتمال می رود هریک از آن دو ظرف نجس باشد در حالی که علم به نجاست قطعی یکی از آن دو دارد. احتیاط در اینجا واجب و باید از هر دو آب اجتناب نمود. و اما اگر مثلا دو ظرف غذا هست و احتمال می رود که هریک از آن دو ظرف نجس باشد درحالی که علم به حرمت قطعی یکی از دو غذا دارد، در صورتی که از دو ماهیت و حقیقت باشند احتیاط و اجتناب لازم نیست.

مراد از (قال: مجیبا عن ذلک: ...) چیست؟

دو پاسخ از صاحب حدائق است به کلام صاحب مدارک مبنی بر اینکه:

اولا: مؤیدی را که شما ذکر نمودید به درد مدعیان نمی خورد. چرا که مورد فتوای اصحاب شبهه غیر محصوره است و در شبهات غیر محصوره بالاجماع احتیاط واجب نیست و حال آنکه بحث ما در شبهات محصوره است.

ثانیا: اینکه ما می گوئیم در شبهات محصوره احتیاط واجب است، در خصوص مواردی می گوئیم که اطراف شبهه متفق الماهیه باشند، بدین معنا که همه اطراف شبهه در تحت یک ماهیت قرار بگیرند.

فی المثل شما اجمالا می دانی که یا این آب نجس است و یا آن آب دیگر که طرفین شبهه هر دو آب هستند. و یا فی المثل شما اجمالا می دانی که یا قسم خورده ای بر ترک نوشیدن این آب یا آن یکی آب و لذا احدهما قطعاً حرام است درحالی که هر دو ماهیه یکی هستند.

و اما در مواردی که اطراف شبهه مختلف الماهیه اند ما نیز معتقد به وجوب احتیاط نیستیم بلکه ارتکاب را جایز می دانیم.

فی المثل شما اجمالا می دانی که یا این مایع خمر است و آن دیگری سرکه و یا بالعکس. درحالی که این دو مایع ماهیتشان یکی نیست.

حال مؤیدی را که شما آوردید از این قبیل است چرا که یک طرف مایع درون ظرف است و یک طرف زمین اطراف ظرف و کاملا مختلفه الماهیه.

عبارۀ اخراجی مطلب اخیر صاحب حدائق را به بیان دیگر بفرمائید؟

صاحب حدائق می فرماید:

مورد فتوای اصحاب با مورد محل بحث ما متفاوت است. چرا؟

زیرا مورد فتوای اصحاب در جائی است که اطراف شبهه مختلفه الماهیه اند، چون نمی دانیم که آب داخل ظرف نجس شده است یا خارج ظرف نجس شده است درحالی که آب و زمین اطراف ظرف ماهیه متفاوت هستند.

از سخنان صاحب حدائق در ردّ کلام صاحب مدارک چه می فهمیم؟

می فهمیم که اگر اطراف شبهه مختلفه الماهیه باشند و نه متّفقه الماهیه مثل مائع داخل اناء و زمین خارج اناء، علم اجمالی بلااثر است. پس احتیاط واجب نیست.

پاسخ شیخ به صاحب حدائق چیست؟

این است که در وجوب احتیاط فرقی میان موارد شبهه محصوره و موارد شبهه غیر محصوره وجود ندارد و امّا اینکه شما گفتید:

مورد فتوای اصحاب شبهه غیر محصوره است و حال آنکه بحث ما در شبهات محصوره است به شما می گوئیم: اصحاب هم در فرض شبهه محصوره فتوا به عدم احتیاط داده اند، هم در فرض شبهه غیر محصوره به عبارت دیگر: اصحاب ما که در این مسئله احتیاط را واجب ندانسته اند:

۱- نه از این جهت است که در شبهه محصوره احتیاط وجود ندارد.

۲- و نه از این جهت است که شبهه غیر محصوره است.

به عبارت دیگر اصحاب هم در فرض محصوره بودن و هم در فرض غیر محصوره بودن این فتوا را داده اند علاوه بر اینکه شک در اینکه حرام در داخل ظرف افتاده یا در پشت و بیرون ظرف خود شبهه محصوره است و این حضرات در همین شبهه محصوره فتوا به عدم احتیاط داده اند.

از طرف دیگر شما گفتید که چون متفقه الماهیه نیستند، اصحاب چنین فتوایی داده اند.

- خیر به شما می گوئیم:

فتوای ایشان از این جهت هم نیست، چرا که از نظر آنها مختلفه الماهیه و متفقه الماهیه تفاوتی ندارد،

ص: ۱۵۴

بلکه اگر بنا باشد احتیاط واجب باشد مطلقا واجب است و اگر هم واجب نباشد مطلقا واجب نیست.

با توجه به پاسخ شیخ به صاحب حدائق آیا سخن صاحب مدارک درست بوده و در موارد علم اجمالی احتیاط واجب نیست؟

خیر، زیرا هرکجا در موارد علم اجمالی یک طرف مورد ابتلاء باشد و طرف دیگر خارج از محل ابتلاء، علم اجمالی بلااثر بوده و از اثر می افتد.

حال ما نحن فیه نیز از این قبیل است. چرا که معمولا مایعات داخل ظرف مورد ابتلاء بوده و از آنها استفاده می شود و افراد با بیرون ظرف کاری ندارند.

و لذا از این باب است که احتیاط واجب نیست نه اینکه مطلقا احتیاط واجب نباشد.

به عبارت دیگر فتوای اصحاب مربوط است به محلّ ابتلاء بودن یا نبودن مثل انائین مشتبهین بدین صورت که شما یک اناء دارید برادران هم یک اناء دارد، اجمالا می دانید که یکی از این دو اناء نجس است، حال شما و برادران با این دو اناء چه می کنید؟

معلوم است که هریک از اناء خودش استفاده می کند، زیرا علم اجمالی در اینجا اثر ندارد.

چرا؟

زیرا هریک از شما دو نفر محلّ ابتلائتان اناء خودتان است و نه اناء آن دیگری.

شما می گوئید: من یک اناء دارم که محلّ ابتلایم می باشد بدین معنا که نمی دانم پاک است یا نجس؟

شما می گوئید: ان شاءالله که پاک است.

به عبارت دیگر شما اجمالا می دانید که یکی از آن دو ظرف نجس است، خوب بدانید از کجا معلوم که اناء برادران نجس نباشد و این چه ربطی به شما دارد. مثل همان وجود مئی فی ثوب المشرک است.

حال در اینجا سؤال ما این است که محلّ ابتلائی ما در اینجا داخل اناء است یا ظهر اناء؟

در پاسخ می گوئیم:

باید دید غالب چیست؟ آیا غالبا اشخاص از داخل اناء استفاده می کنند یا از خارج اناء؟

خواهید گفت: غالبا اشخاص با داخل اناء کار دارند و نه خارج آن.

حال اگر شما شک کنید که این خون و یا بولی که افتاده داخل اناء افتاده و یا در خارج آن؟ می گوئیم:

ان شاء الله که در داخل اناء نیفتاده بلکه در خارج آن افتاده و مایع داخل اناء قابل استفاده است.

پس خارج اناء محل ابتلاء نیست بلکه این داخل اناء است که محل ابتلاء است.

و لذا فتوای اصحاب مربوط به موردی است که داخل اناء محل ابتلاء باشد و نه خارج اناء.

در اینجاست که گفته اند: احتیاط واجب نیست.

ص: ۱۵۵

شیخ چه پاسخی به پاسخ دوم صاحب حدائق که گفت در مواردی که اطراف شبهه متفقه الماهیه باشند احتیاط واجب است، می دهد؟

می فرماید:

اولاً: ادله احتیاط به ویژه دلیل دوم، عمومیت داشته و میان متفق الماهیه و مختلفه الماهیه فرقی نمی گذارد.

و لذا در همه صور مقتضی موجود و مانع مفقود است و باید احتیاط نمود.

اگر از جناب شیخ پرسیم چرا فرقی در میان این دو وجود ندارد چه می گوید؟

می گوید: به این جهت که همان ادله ای که در متفقه الماهیه وجود دارد در مختلفه الماهیه وجود دارد که در مطلب قبل هم به آن اشاره فرمود.

یعنی وقتی شما در متفقه الماهیه احتیاط را واجب می دانید روی این حساب است که شارع فرموده:

اجتنب عن النجس، و شما اجمالاً می دانی که یکی از دو آب نجس است. علم اجمالی هم منجز تکلیف است و لذا به هر یک که دست بزنی در آن عقاب محتمل وجود دارد، دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

حال روی قاعده اشتغال که نشأت گرفته از اجتنب عن النجس است باید از هر دو اجتناب کنی.

از طرف دیگر سایر ادله ای که در مباحث آورده شد هم در متفقه الحقیقه و هم در مختلفه الحقیقه هر دو جاری است.

پس وجهی وجود ندارد که صاحب حدائق میان آن دو فرقی بگذارد.

ثانیاً: جناب صاحب حدائق مرادتان از ماهیت چیست؟

آیا مراد شما از ماهیت، همان ماهیت صنفیه است که اطراف شبهه در تحت آن باشند.

آیا مرادتان از ماهیت، ماهیت نوعیه است که افرادش در تحت آن باشند.

آیا مرادتان از ماهیت، ماهیت جنسیه است این است کدام مراتب جنس؟

خلاصه اینکه:

در اینجا کلام شما مجمل و بدون ضابطه ای مشخص است.

خلاصه مطلب و رأی شیخ در اینجا چه بود؟

می فرماید: در شبهه محصوره احتیاط واجب است بدون اینکه فرقی باشد میان اینکه متفقہ الماہیہ باشند مثل انائین مشتبهین و یا مختلفہ الماہیہ باشند مثل خلّ و خمر و یا داخل اناء و خارج اناء.

ص: ۱۵۶

متن: نعم، هنا شىء آخر: و هو أنه هل يشترط فى العنوان المحرّم الواقعى أو النجس الواقعى المرّد بين المشتبهين، أن يكون على كلّ تقدير متعلّقاً لحكم واحد أم لا؟ مثلاً: إذا كان أحد المشتبهين ثوباً و الآخر مسجداً، حيث إنّ المحرّم فى أحدهما اللبس و فى الآخر السجده، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعى، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس فى الصلاه»، و «لا تسجد على النجس».

و أولى من ذلك بالإشكال: ما لو كان المحرّم على كلّ تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً و كون الآخر مال الغير، لإمكان تكلف إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» بخلاف الثانى.

و أولى من ذلك: ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأه أجنبيّه أو كون هذا المائع خمراً.

و توهم إدراج ذلك كلّّه فى وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلّه المتعلّقه بالمائعين الواقعيّه، فالاعتبار بها لا به، كما لا يخفى.

و الأقوى: أنّ المخالفه القطعيّه فى جميع ذلك غير جائز، و لا- فرق عقلاً- و عرفاً فى مخالفه نواهى الشارع بين العلم التفصيلى بخصوص ما خالفه و بين العلم الإجمالى بمخالفه أحد النهيين، ألا ترى أنّه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنّه مال الغير أو نجس، لم يعذر لجهله التفصيلى بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأه و شرب المائع فى المثال الأخير.

ترجمه: فرض سوم بله در اينجا بحث ديگرى وجود دارد.

و آن (بحث) عبارتست از اينکه آیا شرط است در عنوان اين حرام واقعى و يا نجس واقعى که مرّد شده است میان دو مشتبه که به هر تقدير متعلّق حکم واحدی (مثل لا تشرب) باشد، یا اينکه نه (فرقى ندارد که متفقى الحکم یا مختلفى الحکم باشد)؟

فى المثل اگر یکی از مشتبهين ثوب باشد و ديگرى مهر از آن جهت که عنوان حرام شده در یکی از آن دو پوشيدن است و در ديگرى سجده کردن (که حکما مختلف اند). پس در اينجا یک خطاب جامعى برای نجس واقعى نیست، بلکه علم به تکليف از روى هم رفته قول شارع (که فرموده) لباس نجس را در نماز پوش و بر شىء نجس سجده نکن، استفاده مى شود.

فرض چهارم و (آنکه) در اشکال (به آن) از این (قسم سوم) اولی و قوی تر است، آن صورتی است که محرم به هر تقدیر عنوانی باشد غیر از عنوانی است که بر تقدیر دیگری است (یعنی اگر این یکی حرام است به عنوان نجس بودن است و اگر آن یکی حرام است به عنوان غضب بودن حرام است).

همان طور که اگر امر دائر باشد میان اینکه یکی از دو مایع نجس و دیگری مال غیر باشد به خاطر امکان اندراج فرض اول در تحت خطاب (واحد) اجتنب عن النجس، به خلاف فرض دوم.

فرض پنجم و از این مشکل تر، آنجایی است که امر مردّد است بین اینکه این زن اجنبیه است و یا این مایع خمر است؟

یک توهّم و دفع آن و توهّم اندراج همه این پنجم قسم در تحت خطاب اجتنب عن الحرام (بدین معنا که خطاب اجتنب عن الحرام در تمام این پنج فرض متوجّه مکلف است) دفع می شود به اینکه اجتناب از حرام عنوانی است که از ادله ای که به عناوین واقعیّه حرام (مثل اجتنب عن النجس، اجتنب عن الخمر و...) تعلق دارند انتزاع می شود و نه اینکه (یک خطاب اصلی و واقعی باشد).

پس (وقتی می خواهید خطاب تفصیلی را ملاحظه کنید) اعتبار (خطاب) به این عناوین اصلیه است و نه به آن عنوان انتزاعی، چنانکه روشن است.

مخالفت قطعیه در تمام این فروض ممنوع است سپس شیخ می فرماید: قول قوی تر این است که مخالفت قطعیه در تمام این پنج قسم جایز نیست (و حرام است) و در نواهی شارع مقدّس میان علم تفصیلی (مکلف) به خصوص آنچه با آن مخالفت می کند (که یک خطاب مشخص است) و میان علم اجمالی او به مخالفت یکی از دو خطاب (که یا اجتنب عن النجس است و یا اجتنب عن الغصب) عقلا و عرفا تفاوتی وجود ندارد (یعنی کسی که نواهی خدای تعالی را مخالفت می کند چه تفصیلا بداند که با کدام خطاب مخالفت می کند و چه اجمالا بداند که با یکی از دو خطاب مخالفت می کند، در مخالفتش تفاوتی نیست).

آیا متوجّه نیستی که اگر (کسی) مایع واحدی را مرتکب شود در حالی که می داند آن مایع مال دیگری است و یا نجس است، به دلیل جهل تفصیلیش به آنچه مخالفت کرده، معذور نیست. پس این چنین است حال (و حکم) کسی که مرتکب نظر به آن زن شود و بنوشد این مایع را در مثال اخیر.

مراد از (نعم هنا...) چیست؟

مطلب دیگری است از شیخ مبنی بر اینکه شبهه محصوره در یک تقسیم به پنج قسم تقسیم می شود که از مجموعه این تقسیمات چهار تفصیل به دست می آید.

و لذا شیخ تقسیمات مزبور را یکی پس از دیگری مطرح کرده و مورد بررسی قرار می دهد تا مشخص شود که کدامیک از این تفاسیل مورد نظر محدث بحرانی است.

صورت اول این تقسیم بندی چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره متفقه الماهیه و الحکم و العنوان اند.

به عبارت دیگر حقیقت و ماهیتشان یکی است، حکمشان یکی است، عنوانشان هم یکی است مثل مائین مشتبهین که علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو دارم و لکن نمی دانم که این یکی ظرف آب نجس است و واجب الاجتناب یا آن یکی ظرف آب حال در این مثال:

۱- هر دو متفقه الحقیقه اند چونکه هر دو آب اند.

۲- هر دو متفقه الحکم اند، چون که هر یک نجس باشد حکمش لا تشرّب است.

۳- هر دو متفقه العنوان اند، چرا که اگر این یکی حرام باشد به خاطر نجس بودنش است آن یکی هم حرام باشد به خاطر نجس بودنش است، پس عنوان هر دو نجاست است.

و لذا در هر یک که باشد می گوید: لا تشرّب الماء النجس.

در اینجا اگر گفته می شود که از این ظرف نوش به لحاظ این است که شاید در واقع همین ظرف نجس باشد و هر نجسی هم که حرام است و هکذا نسبت به ظرف دیگر.

نکته: در این قسم از شبهه همه حتی صاحب حدائق هم قبول دارند که احتیاط واجب است و باید از اطراف شبهه اجتناب نمود.

چون که در اینجا یک خطاب تفصیلی متوجه مکلف است هر چند متعلق آن مردّد میان این و آن است.

صورت دوم این تقسیم بندی چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفه الماهیه است اگرچه متفق الحکم و العنوان اند.

مثل مایعین مشتبهین که اجمالا می دانم یکی از آن دو در واقع خمر است و حرام و لکن تفصیلا نمی دانم کدام خلّ و کدام خمر است.

حال این دو مایع در اینجا:

ص: ۱۵۹

۱- مختلفهالماهیه اند، چرا که یکی خلّ و یکی خمر است.

۲- متفقه الحکم اند، چون که این یکی مایع باشد حکمش لا تشرّب است، آن یکی مایع باشد باز هم حکمش لا تشرّب است.

۳- متفقه العنوان اند، چرا که این یکی مایع حرام باشد به خاطر خمر بودنش حرام است آن یکی هم باشد، به خاطر خمر بودنش حرام است، یعنی که هر دو محتمل الخمریه هستند.

پس هر دو متعلّق لا تشرّب واقع می شوند و هر دو محتمل الخمریه اند و لکن مختلفهالماهیه اند.

نکته: اگر مراد صاحب حدائق عدم وجوب احتیاط در این صورت باشد، بدین معنا که میان صورت اول و این صورت دوم تفصیل قائل شده باشد به اینکه احتیاط در صورت اول واجب است و در این صورت دوم واجب نیست به او پاسخ می دهیم که ادله وجوب احتیاط تعمیم داشته و فرقی میان صورت اول و دوم نمی گذارند.

به عبارت دیگر: از صاحب حدائق می پرسیم چرا در صورت اول احتیاط واجب بود ولی در صورت دوم واجب نیست؟ پاسخ می دهد: چون مایعین در اینجا متحده الماهیه نیستند، بلکه مختلفهالماهیه اند. و ما به او می گوئیم: ما یک اجتنب عن الخمر داریم و یک اجتنب عن النجس، حال ما اجمالا می دانیم که یکی از این دو خمر است و لذا مشمول اجتنب عن الخمر واقع می شود و برای دست یابی به چنین امری از باب مقدّمه علمیه باید از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

مقدمه بفرمائید آیا در هر صورتی ارتکاب هر دو طرف شبهه مستلزم مخالفت قطعیه با یک خطاب واحد معلوم بالتفصیل می شود یا نه؟

۱- گاهی ارتکاب مشتهین مستلزم مخالفت قطعیه با خطاب واحد معلوم بالتفصیل می شود: مثل صورت اول.

که ارتکاب هر دو طرف شبهه سبب مخالفت با خطاب اجتنب عن النجس می شود و مثل صورت دوم.

که ارتکاب طرفین شبهه سبب مخالفت با خطاب اجتنب عن الخمر می شود.

۲- و گاهی چنین ارتکابی مستلزم مخالفت قطعیه با چنین خطابی نیست، بلکه حد اکثر مستلزم مخالفت قطعیه با احد الخطابین لا- علی التعین و بلکه علی التردید می شود مثل صورت سوم، چهارم و پنجم این تقسیم بندی که در مراتب بعدی به ترتیب خواهد آمد.

صاحب حدائق مخالفت با خطاب واحد معلوم بالتفصیل را در کدام صورت بلاشکال می داند؟ و چرا؟

در صورت دوم، زیرا که علم ندارد به توجّه یک خطاب تفصیلی تا امثال لازم باشد در نتیجه اگر مکلف را بر یکی از این دو عمل عقاب کنند، بلا بیان بوده و بر امر مجهول واقع می شود و لذا عقل در حکم به قبح

چنین عقابی استقلال دارد. اما در صورت اول که یک خطاب تفصیلی متوجه مکلف است و لو متعلق آن مردد میان این و آن باشد، در صورت ارتکاب طرفین مستحق عقاب است.

با توجه به مقدمه فوق صورت سوم و تفصیل دوم تقسیم بندی مزبور چگونه است؟

اطراف شبهه مختلفه الماهیه و الحکم ولی متفق العنوان اند.

فی المثل علم اجمالی داریم که قطره ای بول افتاده است و لکن نمی دانم که روی این لباس افتاده است تا نجس باشد و پوشیدن آن در حال نماز حرام باشد و یا روی مهر سجده من افتاده و نجس شده تا سجده بر آن حرام باشد.

حال در اینجا:

۱- ماهیتها دوتا است یکی لباس و دیگری مهر محلّ سجده.

۲- حکم ها نیز دوتا است یکی لا تلبس و دیگری لا تسجد.

۳- لکن عنوانها متحد است و آن عنوان نجاست است.

یعنی اگر در واقع ما مخاطب به خطاب لا تلبس باشیم به لحاظ این است که لباس ما معنون به عنوان نجاست است.

و اگر در واقع مخاطب به خطاب لا تسجد باشیم به لحاظ این است که مهر ما معنون به عنوان نجاست است. به عبارت دیگر اگر لباس نجس باشد حکمش لا تلبس است و اگر مهر نجس باشد حکمش لا تسجد است در حالی که عنوانشان یکی است لباس باشد نجس است، مهر هم باشد نجس است.

در اینجا شاید مراد صاحب حدائق عدم وجوب احتیاط در این صورت سوم باشد.

به عبارت دیگر ایشان میان مواردی که اطراف شبهه در هر فرضی متعلق یک حکم اند که همان صورت اول و دوم است و میان مواردی که اطراف شبهه در یک فرض دارای حکمی است و در فرض دیگر دارای حکمی دیگر است مثل همین صورت سوم که اگر در واقع لباس نجس باشد خطابش لا تلبس است و اگر مهر نجس باشد حکم و خطابش لا تسجد است، تفصیل قائل شده است.

یعنی در صورت اول و دوم احتیاط را واجب می داند ولی بر اساس مطالب مقدمه در صورت سوم احتیاط واجب نیست. زیرا در این فرض مخالفت با خطاب واحدی که جامع میان آن دو باشد حاصل نمی شود و مخالفت با خطاب مردد بین الخطابین هم مانعی ندارد.

به عبارت دیگر: در اینجا علم به خطاب تفصیلی وجود ندارد یعنی مکلف نمی داند که خدا فرموده است لا تلبس و یا لا تسجد.

لذا وقتی علم به خطاب تفصیلی وجود نداشته باشد مشکل است که بگوئیم احتیاط واجب است.

ص: ۱۶۱

و لذا شیخ می فرماید: در فرض قبلی که صاحب حدائق اشکال کرد و گفت احتیاط واجب نیست، اشکالی وارد نبود و لکن وجوب احتیاط در این فرض مورد اشکال است.

صورت چهارم و تفصیل سوم از تقسیم بندی شبهه محصوره چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفه العنوان اند لکن متفقه الماهیه و متفقه الحکم اند به عکس صورت سوم.

فی المثل دو تا آب داریم که اجمالا می دانیم یا این آب نجس است و حرام و یا آن آب غصبی و حرام است. در اینجا ماهیتها یکی است، چرا که هر دو طرف آب است. حکمها نیز یکی است یعنی هر یک که باشد حکمش لا تشرّب است. لکن عنوانها دوتا است یکی به عنوان نجاست حرام است و یکی به عنوان غصبت. حال شاید منظور صاحب حدائق از عدم وجوب احتیاط در این فرض باشد بدین معنا که در صورت اول، دوم و سوم احتیاط واجب است ولی در این صورت چهارم واجب نیست.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید:

اشکال در وجوب احتیاط در این فرض بسیار قوی تر است از فروض قبل زیرا در صورت سوم می توان خطاب واحدی که قدر جامع باشد و ارتکاب هر دو طرف منجر به مخالفت به خطاب تفصیلی شود درست نمود و این خطاب خطاب اجتنب عن النجس است.

به عبارت دیگر می توان لباس و مهر را تحت خطاب واحد اجتنب عن النجس آورد و حال آنکه در فرض چهارم نمی توان هر دو طرف را تحت یک خطاب در آورد چرا که یکی غصب است و دیگری نجس.

آیا نمی توان هر دو را تحت عنوان اجتنب عن الحرام برد؟

خیر، چرا که ما در دین مبین اسلام اجتنب عن الحرام نداریم، بلکه این عنوانی است انتزاع شده از اجتنب عن الربا، اجتنب عن الدّم ... یعنی اجتنب عن الحرام یک خطاب اصلی نیست.

صورت پنجم و تفصیل چهارم از تقسیم بندی مزبور چگونه است؟

اطراف شبهه محصوره مختلفه الماهیه و الحکم و العنوان اند به عکس صورت اول که از هر جهت متفق بودند. مثل مشبهینی که شما اجمالا می دانی یا این مایع خمر است و حرام و یا آن زن خارجیه اجنبیه است و حرام. در اینجا این دو مشته:

۱- ماهیه مختلف اند چرا که یکی آب است و یکی زن و یا یکی جماع است و یکی حیوان.

۲- حکما هم مختلف اند چرا که اگر آب غصبی باشد یا نجس حکمش لا تشرّب است و اگر زن اجنبیه باشد، حکمش لا تباشر است. به عبارت دیگر یکی حرمت شرب است و یکی حرمت نظر و جماع.

۳- عنوانا هم متعدّد و مختلف اند چرا که یکی به عنوان خمریت حرام است و دیگری به عنوان اجنبیه بودن.

حال شاید مراد صاحب حدائق از تفصیل این فرض پنجم باشد.

یعنی در فرض اول، دوم، سوم و چهارم قائل به وجوب احتیاط بوده و در فرض پنجم قائل به جواز ارتکاب است به همان دلیلی که در فرض سوم و چهارم آمد.

با این تفاوت که شیخ می فرماید:

اشکال بر وجوب احتیاط در این فرض از اشکال در چهار فرض قبلی مشکل تر است چرا که اصلاً در اینجا خطاب تفصیلی وجود ندارد تا بگوییم مخالفت با آن حرام است.

مراد از (و توهم ادراج ذلک کله فی وجوب الاجتناب عن الحرام ...) چیست؟

نقل یک توهم است مبنی بر اینکه در تمام این فروض پنج گانه می توان میان اطراف شبهه یک خطاب جامع درست نمود و گفت ارتکاب اطراف شبهه مستلزم مخالفت با آن خطاب تفصیلی است و این مخالفت حرام است.

این خطاب، اجتناب عن الحرام است که در فرض چهارم و پنجم و ارتکاب اطراف شبهه، ارتکاب حرام پیش می آید و با این خطاب مخالفت می شود که جایز نیست و لذا دیگر جایی برای این تفصیل صاحب حدائق باقی نمی ماند.

مراد از (مدفوع: بان الاجتناب عن الحرام عنوان ینترع ...) چیست؟

دفع و ردّ توهم مذکور است توسط شیخ مبنی بر اینکه خطاب تفصیلی:

۱- گاهی یک خطاب واقعی است که در واقع وجود دارد و از شارع مقدس صادر شده است.

مثل اجتناب عن الخمر، اجتناب عن النجس، اجتناب عن الغصب، اجتناب عن الربا که مخالفت با این خطابات حرام است.

۲- و گاهی یک خطاب انتزاعی است که منتزع از ادله محرّمات واقعیه است.

مثل اجتناب عن الحرام که خود از خطابات همچون لا تشرب الخمر، لا تغصب، لا تغصب و غیره ...

انتزاع شده است و لذا موافقت و مخالفت ندارد.

پس مراد از (و الاقوی: انّ المخالفه القطعیه فی جمیع ذلک ...) چیست؟

رأی و نظر خود شیخ است پس از بیان احتمالات و تفصیلات مبنی بر اینکه فرقی میان این صور پنج گانه نیست و مخالفت قطعیه با علم اجمالی در تمام این صور حرام و موافقت قطعیه واجب است.

چرا مخالفت قطعیه با علم اجمالی در این فروض حرام است؟

زیرا: اوّلا: عقل و عرف حاکم است بر اینکه در باب مخالفت نواهی مولی فرقی نیست میان اینکه انسان:

ص: ۱۶۳

۱- علم تفصیلی پیدا کند به مخالفت با یک خطاب تفصیلی مثل فرض اول، دوم و سوم.

۲- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند به اینکه احد الخطابین و یکی از دو نهی مولی مخالفت شده است.

حال در باب اطاعت و معصیت که عقل حاکم است در مناط حکم عقل فرقی میان این صور نیست بلکه مناط حکم عقل این است که معصیت مولی قبیح است چه علم تفصیلی باشد و یا علم اجمالی.

مثالی را به عنوان تنظیم مسئله بیان کنید؟

فی المثل شما اقدام به نوشیدن مایعی می کنید و حال آنکه یقین دارید که حرام است و لکن نمی دانید که حرمت این مایع از جهت خمیریت است یا از جهت غصبیت است و یا از جهت نجاست و غیره ...

حال از خود شما می پرسیم که آیا شما چون علم تفصیلی ندارید که آیا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده اید یا با خطاب لا تشرّب و یا با خطاب عن النجس، وجدانا معذور هستید؟

خواهید گفت: خیر بلکه عقل شما مستقلا حکم به مؤاخذة شما می کند.

حال ما نحن فیه نیز همین طور است یعنی اگر هر دو طرف شبهه را مرتکب شوید یقین دارید که یا با خطاب لا تغصب مخالفت کرده اید و یا با خطاب اجتناب عن النجس پس عقل و عرف در این مسئله قائل به تفصیل نیستند.

ثانیا: جواز ارتکاب مشتهین در صور ۴ و ۵ و به طریق اولی در صور ۱ و ۲ و ۳ مستلزم اذن در معصیت است زیرا:

۱- از طرفی ادله الاحکام شامل علم اجمالی هم می شود و لذا در این باب نیز ما خطاب منجزی داریم چه این خطاب باشد چه آن خطاب، پس باید آن را امتثال کرده از حرام واقعی اجتناب نمائیم.

۲- از طرف دیگر اگر شارع هم شرب مایع را اجازه دهد، هم نظر به مرثه را مستلزم اذن در معصیت است آن هم بدون جعل بدل ظاهری.

اذن در معصیت قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

ثالثا: جواز ارتکاب هر دو طرف مستلزم تناقض است، چرا؟

زیرا معنای خطاب منجز در موارد علم اجمالی این است که باید از حرام فی الیین اجتناب کنی و معنای جواز ارتکاب هر دو این است که اجتناب از حرام واقعی فی الیین لازم نیست و این تناقض است و تناقض هم بالبداهه باطل است.

پس دلیلی برای جواز مخالفت قطعیه وجود ندارد.

متن: و الحاصل: أنّ النواهی الشرعیّه بعد الاطّلاع علیها بمنزله نهی واحد عن عدّه أمور.

فكما تقدّم أنّه لا یجتمع نهی الشارع عن أمر واقعی واحد كالخمر مع الإذن فی ارتكاب المائعين المرّدّ بینهما الخمر، فكذا لا یجتمع النهی عن عدّه أمور مع الإذن فی ارتكاب كلا الأمرین المعلوم وجود أحد تلك الأمور فیهما.

و أمّا الموافقه القطعیّه: فالأقوی أيضا وجوبها، لعدم جریان أدلّه الحلیّیه و لا أدلّه البراءه عقليها و نقلیها.

أمّا النقلیّه: فلما تقدّم من استوائها بالنسبه إلى كلّ من المشتبهین، و إبقاؤهما یوجب التنافی مع أدلّه تحریم العناوین الواقعیّه، و إبقاء واحد علی سبیل البدل غیر جائز، إذ بعد خروج كلّ منهما بالخصوص لیس الواحد لا بعینه فردا ثالثا یبقی تحت أصله العموم.

و أمّا العقل، فلمنع استقلاله فی المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المرّدّ بین الأمرین، بل الظاهر استقلال العقل فی المقام- بعد عدم القبح المذكور- بوجوب دفع الضرر، أعنی العقاب المحتمل فی ارتكاب أحدهما.

و بالجمله: فالظاهر عدم التفکیک فی هذا المقام بین المخالفه القطعیّه و المخالفه الاحتمالیّه، فإمّا أن تجوز الاولى و إمّا أن تمنع الثانيه.

ترجمه: حاصل اینکه:

نواهی شرعیّه پس از اطلاع و آگاهی (فرد مسلمان) بر آنها به منزله نهی واحد است.

پس: چنانکه بارها گذشت:

نهی شارع از یک امر واقعی واحد مثل: خمر با اذن در ارتکاب به دو مایعی مرددی که یکی از آن دو (به علم اجمالی)، خمر است، جمع نمی شود (چرا که مستلزم تناقض است).

در نتیجه: نهی از تعدادی از امور (که فی المثل در یک لیست نوشته شده اند) با اذن در ارتکاب یکی از دو امر معلوم الوجودی که یکی از آن امور محرّمه مورد نهی در آن است جمع نمی شود چرا که تناقض لازم می آید.

و أمّا موافقت قطعیّه، باز هم اقوی این است که: واجب است، به دلیل عدم جریان ادلّه حلیّیت (مثل:

«کُلّ شیء حلال»، زیرا که مربوط به شبهات تحریمیّه اند) و ادلّه برائت اعم از عقلیّه و نقلیّه.

اما: (ادله) نقلیه، چنانکه (قبلا گذشت)، نسبت به هریک از مشتبهین مساوی اند، و اگر این عمومات (نقلیه مثل: «کل شیء...») را در هر دو ابقاء (و اجرا) کنیم موجب تنافی با ادله تحریمیة عناوین واقعیه (مثل: خمر) می شود.

و ابقاء (این عمومات)، در یکی از دو طرف شبهه بنا بر بدلیت جایز نیست چرا که پس از خروج هریک از دو طرف شبهه، فرد ثالثی به نام واحد لا بعینه وجود ندارد تا مشمول این اخبار شود.

اما (ادله) عقلیه: (چرا حکم نمی کنند به ارتکاب احدهما)، زیرا در این مقام نمی توانند مستقلا حکم به قبح مؤاخذة کسی کنند که مرتکب حرام مردّد بین المشتبهین شده است؛ بلکه عقل در این مقام پس از عدم جریان قبح بلا بیان در حکم به وجوب دفع ضرر احتمالی، مستقل است (یعنی: عقاب محتمل در ارتکاب به یکی از مشتبهین).

خلاصه کلام اینکه:

تفکیک میان مخالفت قطعیه و مخالفت احتمالیة در این مقام علی الظاهر وجود ندارد.

پس:

اگر موافقت قطعیه (از باب عقاب محتمل) واجب است، باید مخالفت قطعیه و احتمالیة حرام باشد.

ص: ۱۶۶

حاصل مطلب در (و الحاصل ...) چیست؟

به طور خلاصه این است که: نواهی متعدّد شرعی از امور مختلف نازل به منزله نهی واحد از امور متعدّده است. و لذا گویا لا تغصب، لا تشرب الخمر، لا تغتب به منزله این است که شارع بفرماید: لا تفعل هذه الامور: الغصب، الخمر، الغیبه، الرّبا

بنابراین همان طور که در نهی واحد و خطاب تفصیلی، ارتکاب مشتبهینی که اجمالا می دانیم یکی از آن دو خمر است جایز نیست.

همین طور هم در خطاب های متعدّد نمی شود:

۱- از یک طرف گفت یا این خطاب منجز و لازم الامتثال است یا آن طرف.

۲- و از طرف دیگر گفت ارتکاب هر دو جایز است. چرا که این تناقض است و تناقض باطل است.

خلاصه اینکه: این پنج قسم باهم فرقی ندارند و وقتی که پای علم اجمالی در این فرض پیش آید مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه واجب است؟

اگرچه بیان شد اما بطور خلاصه بفرمائید چرا درین فرض پنج گانه مخالفت قطعیه حرام است؟

زیرا وقتی که مولی چیزی را حرام کرده و بنده به آن حرام علم پیدا کرده دیگر قبیح است که در مشتبهینی که او اجمالا می داند یکی از این حرامها قرار دارد، اذن به ارتکاب اطراف شبهه را بدهد.

یعنی قبیح است که مولی از یک طرف بگوید: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر بگوید: یجوز ارتکاب المشتبهین، چرا که نقض غرض است و تناقض.

اگر کسی بگوید جناب شیخ این تناقض در جایی است که انسان خطاب تفصیلی را بداند، درحالی که در قسم چهارم و پنجم مکلف چه خطاب تفصیلی را می داند تا در نتیجه از ارتکابش تناقض لازم آید، به عبارت دیگر: در قسم ۱، ۲، ۳ خطاب تفصیلی اجتنب عن الخمر و اجتنب عن النجس را می داند و اذن در ارتکاب در اینجا موجب تناقض است، ولی در قسم چهارم که مختلف العنوان اند و گفته می شود که نمی دانم این مایع نجس است یا آن مایع غصب، چه علم تفصیلی در مورد آن دارد تا اذن در ارتکاب طرفین موجب تناقض شود، شیخ چه پاسخ می دهد؟

می فرماید: اموری را که خدای تعالی حرام فرموده به منزله یک لیست و صورتی است که اسامی تمام محرّمات در آنجا ثبت و ضبط شده است.

- در اوّل این لیست نوشته شده است که: يجب الاجتناب: عن الرّبا، عن الزنا، عن الغیبه، عن التهمه، عن الغصب و ... وظیفه فرد

مسلمان هم اجتناب از این اشیاء است. حال در قسم چهارم و پنجم شما به

ص: ۱۶۷

یکی از این اموری که در موردش یجب الاجتناب عند آمده را می دانی.

- آیا مولی می تواند در یک خطاب و یا لیست دیگری به شما اجازه دهد که ارتکاب المشتبهین که آن مورد معلوم یکی از اطراف آن است بالاشکال است و یا بر تو واجب است.

آیا این تناقض نیست. چرا تناقض است.

پس مخالفت قطعیه با علم اجمال در صورت پنج گانه مزبور حرام است.

مراد از (و اما الموافقه القطعیه فالأقوی ایضا وجوبها ...) چیست؟

این است که وقتی مخالفت قطعیه و احتمالیه برای مکلف بدین معنا که باید از هر دو اجتناب نمود و نمی شود که عند انفسنا از یکی به عنوان بدل از حرام واقعی صرف نظر و یکی را مرتکب شد ممنوع و حرام است، باید یقین و قطع به موافقت پیدا کند.

چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی که همان خطاب منجز است که یا این و یا آن خطاب در حق ما فعلی است و باید امتثال شود، برای احتیاط و موافقت قطعیه موجود است.

۲- مانع هم مفقود است، چرا که مانع یا عقل است یا شرع در حالی که هیچ یک از این دو مانع نمی شوند. به عبارت دیگر نه شرعا چنین اجازه ای به ما داده شده و نه عقلا چنین مسأله ای وجود دارد.

چرا شرعا چنین اجازه ای به ما داده نشده و شرع مانع از چنین موافقتی نیست؟

زیرا:

- یا اخبار حلیت مثل کل شیء لک حلال و یا کل شیء مطلق مانع از وجوب احتیاطاند.

- یا اخبار براءت مثل رفع ما لا یعلمون مانع از وجوب احتیاطاند.

حال: اخبار حلیت مختص به شبهات تحریمیة اند، ولی اخبار براءت به دلیل عمومیتشان علاوه بر شبهات تحریمیة در شبهات وجوبیه نیز جاری هستند و لکن هیچ یک از این دو گروه اخبار مانعیت از وجوب موافقت قطعیه با موارد علم اجمالی را ندارند.

چرا؟

زیرا که مسئله از سه حال خارج نیست.

۱- یا این است که این اخبار شامل هر یک از اطراف شبهه شده مجوّز ارتکاب دو طرف شوند که چنین احتمالی باطل است چون مستلزم مخالفت قطعیه می شود که قبلاً بطلان آن ثابت شد.

۲- یا این است که این اخبار شامل واحد معین از اطراف شبهه شوند بدین معنا که بر اباحه و حلّیت یک طرف معین کنند که این احتمال هم باطل است، چرا که ترجیح بلامرّجّح است و محال.

ص: ۱۶۸

۳- و یا این است که این اخبار شامل واحد لا علی التعین شوند که این هم احتمال باطلی است، چرا که قبلاً گفته شد که از بدلیت نه عینی در آن وجود دارد و نه اثری از این گذشته وقتی نه خصوص این یکی مشتبه را شامل شود و نه خصوص آن یکی مشتبه را دیگر فرد ثالثی به نام واحد لا بعینه وجود ندارد تا مشمول این اخبار واقع شود.

عبارۀ اخرای پاسخ مذکور چیست؟

این است که آنی که از جانب شرع در باب ترخیص به ما رسیده، کل شیء لک حلال و رفع ما لا یعلمون است حال: شما چگونه می توانید کل شیء را در مشتبهین اجرا کنید؟

ممکن است بگوئید کل شیء را روی یکی از دو اداء اجرا می کنیم، یعنی دست روی یکی از دو طرف شبهه گذاشته و کل شیء لک و یا رفع ما لا یعلمون را روی آن اجرا می کنیم.

از شما می پرسیم که چرا این خطاب را روی آن یکی اجرا نمی کنید. مگر چه فرقی میان این دو مشتبه وجود دارد، پاسخی ندارید بدهید چرا که به ترجیح بلامرجح برخورد کرده اید.

پس خصوص این اداء قابل اجراء نیست چون ترجیح بلامرجح است، خصوص آن اداء هم قابل اجراء نیست چرا که باز ترجیح بلامرجح است.

اگر بگوئید که این قواعد را روی هر دو اجراء می کنیم به شما می گوئیم: چنانکه قبلاً گذشت مستلزم تناقض است.

خلاصه مطلب اینکه:

ما نمی توانیم از ادله حلیت و یا برائت در اطراف این شبهه استفاده کنیم.

- نه در احدهما المعین چرا که ترجیح بلامرجح است.

- نه در کلیهما چون که مستلزم تناقض است.

- نه در احدهما المخیر چرا که در خارج وجود ندارد، چونکه وقتی این یکی را کنار گذاشتی، آن دیگری را هم کنار گذاشتی دیگر احدی وجود ندارد.

قبل از سؤال مربوط به بحث بفرمائید مانع عقلی چیست؟

قیح عقاب بلا بیان است.

حال بفرمائید چرا دلیل عقلی اجازه نمی دهد که یکی را مرتکب شده و دیگری را کنار بگذاریم به عبارت دیگر چرا عقل در اینجا مانع از وجوب احتیاط در مشتبهین نیست؟

زیرا عقل در اطراف شبهه محصوره تشکیل یک صغری و یک کبرائی را می دهد که نتیجه اش شامل هر دو اناء می شود.

ص: ۱۶۹

و لذا می گوید:

۱- چون علم اجمالی داری که احدهما خمر است اگر یکی را مرتکب شوی و در واقع خمر باشد، احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل واجب است عقلاً.

پس اجتناب از هر دو اناء عقلاً واجب است.

و لذا من باب مقدمه علمیّه از باب اشتغال باید از هر دو اجتناب نمود.

چرا در اینجا از مانع عقلی، قبح عقاب بلا بیان استفاده نکردید؟

زیرا قبح عقاب بلا بیان در ما نحن فیه جاری نیست بلکه عقاب مع البیان است و لا اجمالاً و نه بلا بیان.

عبارت دیگر این جور جاها مجرای دفع عقاب محتمل واجب است، می باشد و لذا عقل در اینجا مستقل است به لزوم احتیاط از باب قانون مزبور.

حاصل مطلب در (و بالجمله فالظاهر عدم التفکیک فی هذه...) چیست؟

این است که اطراف شبهه محصوره در فروض پنج گانه، مخالفت قطعیه اش حرام است چرا که مستلزم تناقض است و موافقت قطعیه اش واجب است، چرا که نه شرع اجازه احدهما را داده است و نه عقل.

به عبارت دیگر میان این مخالفت و موافقت ملازمه وجود دارد یعنی اگر مخالفت قطعیه حرام است باید مخالفت احتمالیّه نیز حرام و موافقت قطعیه به حکم عقل و از باب دفع عقاب محتمل، واجب باشد.

تلخیص تنبیه اول

جناب شیخ صاحب مدارک احتیاط را در شبهه محصوره واجب ندانسته و در تأیید نظر خود به این فتوای اصحاب که می گویند: اگر قطره خونی فی المثل افتاده باشد و مکلف شک کند که در داخل ظرف افتاده یا خارج آن، اجتناب از این اناء لازم نیست.

صاحب حدائق مطلب صاحب مدارک را نقل کرده می گوید:

۱- مورد فتوای اصحاب، شبهه غیر محصوره است چرا که در خارج از اناء هزارها نقطه را می توان در نظر گرفت و لذا تأیید بر گفتار شما نمی باشد.

۲- مورد فتوای اصحاب با مورد محل بحث ما فرق دارد چرا که مورد آن فتوای افراد مختلف الماهیّه اند زیرا ما نمی دانیم که آب داخل ظرف نجس شده و یا زمین و اجسام اطراف ظرف آب که این دو ماهیه متفاوت اند.

حال از سخنان صاحب حدائق می فهمیم که اگر اطراف شبهه مختلفه الماهیه باشد، علم اجمالی اثر

ص: ۱۷۰

نداشته و در نتیجه احتیاط واجب نیست. نظر شما در این مطلب چیست؟

به نظر اینجانب نه نظر صاحب حدائق درست است و نه نظر صاحب مدارک.

چه پاسخی به صاحب مدارک می دهید؟

می گویم: اصحاب ما که در این مسئله احتیاط را واجب ندانسته اند:

۱- نه از این جهت است که در شبهه محصوره احتیاط وجود ندارد.

۲- و نه از این جهت است که شبهه غیر محصوره است چنانکه صاحب حدائق گفت، زیرا در فرض محصوره بودن هم اصحاب چنین فتوایی را می دهند.

۳- شک در این مسئله که خون داخل در ظرف افتاده یا خارج آن محصوره است و لذا عدم وجوب احتیاط در این فتوا مربوط به همان شبهه محصوره است.

پس فتوا مربوط به شبهه غیر محصوره نیست بلکه شامل شبهه محصوره هم می شود.

۴- فتوای ایشان از جهت متفقه الماهیه نبودن هم نیست، چرا که از نظر آنها مختلفه الماهیه با متفقه الماهیه فرقی ندارد.

اگر بنا باشد احتیاط واجب باشد مطلقا واجب است و اگر هم واجب نباشد مطلقا واجب نیست.

پس جناب شیخ فتوای اصحاب مربوط به کجاست؟

مربوط به محل ابتلا بودن یا نبودن است مثل انائین مشتهینی که به صورت ذیل است:

شما یک اناء دارید بنده هم یک اناء دارم، اجمالا می دانیم که یکی از این دو اناء نجس است، حال باید بینیم که من و شما با این دو اناء چه می کنیم؟

هریک از ما دو نفر از اناء خود استفاده می کنیم چرا که علم اجمالی در اینجا بی اثر است.

چرا علم اجمالی در اینجا بی اثر است؟

زیرا محل ابتلای هریک از ما اناء خودمان است و نه اناء دیگری، به عبارت دیگر شما می گوئید: من یک اناء دارم که محلّ ابتلای من است بدین معنا که نمی دانم پاک است یا نجس؟ خوب شما می گوئید که ان شاء الله که پاک است.

ولی او اجمالا می داند که یکی از این دو اناء نجس است؟

بداند: از کجا که اناء من نجس نباشد و اگر چنین باشد چه ربطی به اناء او دارد. خلاصه اینکه:

محل ابتلاء در اینجا مثل وجود المنی فی ثوب المشترك است.

جناب شیخ محل ابتلای ما در ما نحن فیه داخل اناء است یا ظهر اناء؟

باید ببینید غالباً افراد از داخل اناء استفاده می کنند یا ظهر اناء؟

ص: ۱۷۱

غالباً از داخل اناء و مایع داخل آن.

می گوئیم: پس اگر در ما نحن فیه شک کند که دم افتاده در خارج اناء افتاده یا در داخل آن باید بگوید:

ان شاء الله در خارج اناء افتاده و نه در داخل اناء و از آن استفاده کند.

پس خارج اناء محل ابتلاء نیست بلکه این داخل اناء است که محل ابتلاء است و لذا فتوای اصحاب مربوط به موردی است که داخل اناء محل ابتلاء باشد و نه خارج آن در اینجاست که گفته اند احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ نظر تحقیقی شما در وجوب احتیاط در شبهه محصوره چیست؟

در شبهه محصوره احتیاط واجب است بدون فرق بین اینکه متفقه الماهیه باشند مثل مائین مشتبهین و یا مختلفه الماهیه باشند مثل خمر و خلّ و یا داخل اناء و ظهر اناء.

علت این عدم تفاوت چیست؟

این است که همان ادله ای که در متفقه الماهیه وجود دارد در مختلفه الماهیه نیز وجود دارد.

حال شما در متفقه الحقیقه که احتیاط را واجب می دانید روی این حساب است که شارع فرموده:

اجتنب عن النجس و شما هم اجمالاً می دانی یکی از دو آب نجس است، علم اجمالی هم که منجز تکلیف است، پس هر یک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد. دفع عقاب محتمل هم که روی قاعده اشتغال که نشأت گرفته از اجتنب عن النجس است، واجب است.

و لذا از آنجا که همین ادله در مختلفه الحقیقه هم جاری است.

پس جناب صاحب حدائق این فرق میان اطراف شبهه که شما قائل شدید صحیح نیست.

جناب شیخ تقسیمات پنج گانه شبهه محصوره بر چه اساسی است؟

بر این اساس که اطراف شبهه:

۱- گاهی هم متفقه الحقیقه اند، هم متفقی الحکم اند و هم متفقی العنوان مثل مائین مشتبهین که نمی دانیم این ماء نجس است یا آن ماء.

و لذا ماهیت حکم و عنوان این دو در عبارت لا تشرب الماء النجس می گنجد.

۲- و گاهی مختلفه الماهیه اند اگرچه متفقه الحکم و العنوان اند مثل مائین مشتبهین که نمی دانیم کدام خمر است و کدام

خلّ.

حال حکم هر دو لا تشرب است، عنوان خمر بودن بر هر دو صدق می کند و لکن ماهیّه یکی خلّ است و یکی خمر.

۳- و گاهی هم مختلفها ماهیّه اند هم مختلفی الحکم اند. مثل داخل یک اناء و ظهر و بیرون آن اناء.

ص: ۱۷۲

حال حکمشان مختلف است چون مایع داخل اناء باشد حکمش لا- تشراب است و زمین یا مهر بیرون اناء باشد حکمش لا تسجد است ماهیتشان مختلف است چون یکی آب است و یکی فی المثل خاک است.

عنوانشان یکی است، چون آن یکی باشد نجس است، این یکی هم باشد، نجس است.

۴- و گاهی هم مختلفی عنوان اند اگرچه متفقه الماهیه و متفق الحکم باشند مثل دو تا آب که اجمالا می دانیم یا این آب نجس است یا غصبی یا آن آب نجس است یا غصبی.

حال حکم هر دو لا تشراب است، ماهیت هر دو آب است ولی عنوانشان دوتا است.

۵- و گاهی هم مختلفها الماهیه اند هم مختلفه الحکم اند و هم مختلفه العنوان اند درست برعکس فرض اول که از هر جهت متفق بودند.

مثل مشتبهینی که نمی دانم این آب غصبی است یا آن زن اجنبیه است.

جناب شیخ نظر صاحب حدائق مبنی بر عدم وجوب احتیاط در کدامیک از فروض مزبور صحیح است؟

به نظر ما در تمام این فروض احتیاط واجب و هیچ فرقی در اجتناب از مشتبهین بالحرام وجود ندارد.

به عبارت دیگر فرق نمی کند که مشتبهین تحت حقیقت واحده باشند مثل مائین مشتبهین و یا تحت غیر حقیقت واحده باشند مثل خلّ و خمر و این به دلیل عمومیت ادله ای است که گذشت. و لذا نه رأی و نظر صاحب حدائق در این مسئله صحیح است و نه نظر صاحب مدارک.

حاصل مطلب در این مبحث چیست؟

وقتی پای علم اجمالی در این فروض پیش آید، مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه واجب است.

جناب شیخ چرا مخالفت قطعیه در فروض مزبور و یا در شبهه محصوره حرام است؟

زیرا اگر مولی از یک طرف بگوید: اجتنب عن الخمر، از طرف دیگر بگوید: يجوز ارتكاب المشتبهين خود نقض غرض و تناقض است و این خود کاری قبیح است و قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

جناب شیخ چرا موافقت قطعیه در فروض مذکور واجب است؟

زیرا نه شرع اجازه احدهما را در اطراف شبهه محصوره داده است و نه عقل.

متن: الثاني أنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين، هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذة بمصادفه ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا- مؤاخذة إلّا على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّهُ مشتبه، فيستحقّ المؤاخذة بارتكاب أحدهما و لو لم يصادف الحرام، و لو ارتكبهما استحقّ عقابين؟

فيه وجهان، بل قولان. أقواهما: الأوّل، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر- بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع- حكم إرشاديّ، و كذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا إرشاديا، و لم يترتب على موافقته و مخالفته سوى خاصيته نفس المأمور به و تركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي.

و إلى هذا المعنى أشار- صلوات الله عليه- بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس»، و قوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم».

ترجمه:

تنبیه دوّم [معنی وجوب اجتناب از هر دو مشتبه چیست؟]

این است که آیا وجوب اجتناب از هر دو مشتبه (که اعتقاد ماست) ۱- به معنای وجوب احتراز و خودداری از آن است به خاطر حذر از افتادن در مؤاخذة و عقاب، به سبب مصادف شدن آن (اناء و یا) چیزی که آن را مرتکب شده است با حرام واقعی (یعنی آیا این حکم به وجوب احتراز ارشادی است تا نتیجه اش این بشود که بگوئیم): پس مؤاخذة ای در کار نیست مگر بر فرض وقوع (ارتکاب) در حرام؟

۲- و یا به معنای وجوب احتراز آن (مشتبه) است، از آن جهت که مشتبه است (چه مصادف با واقع در آید یا نه، یعنی آیا این حکم به وجوب اجتناب مولوی است تا نتیجه اش این بشود که بگوئیم):

پس مستحق مؤاخذة است به سبب ارتکاب یکی از آن دو، هر چند مصادف با واقع نشود، و اگر هر دو را مرتکب شود، مستحق دو عقاب است؟

در این مطلب دو وجه و بلکه دو قول است که قوی ترین این دو قول، قول اوّل است زیرا حکم عقل به وجوب دفع ضرر به معنای عقاب محتمل، بلکه مقطوع، حکمی ارشادی است (یعنی عقل می خواهد که شما دچار مفسده نشوی) و این چنین است (حکم) که اگر فرض شود امر شارع به اجتناب از عقابی محتمل یا مقطوع به سبب این خطابش که فرموده: از وقوع در معصیت نهی از زنا بپرهیز، نمی باشد مگر

اینکه حکمی ارشادی است. (و نتیجه ارشادی بودنش این است که) بر موافقت و مخالفتش چیزی مترتب نیست جز خود مأمور به و ترک آن (یعنی جز خود خوردن و یا نخوردن)، چنانکه این شأن طلب ارشادی است. و پیامبر صلی الله علیه و آله به این معنا اشاره فرموده است با این سخنش که:

اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس.

و با این سخنش که من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

تشریح المسائل

اشاره

حاصل مطلب در تنبیه دوم از تشبیهات علم اجمالی و شبهه محصوره راجع به چیست؟

راجع به این است که پس از اثبات وجوب احتیاط و وجوب موافقت قطعیه در شبهات تحریمیّه و وجوبیه آیا این وجوب ارشادی است و یا مولوی؟

ارشادی بودن یک حکم مثل وجوب احتیاط به چه معناست؟

نجات یافتن از حرام واقعی است به سبب اجتناب از هر دو طرف شبهه به عبارت دیگر اجتناب از مشتبهین عقلا مقدمه ای است برای اجتناب از حرام واقعی و الاً اجتناب از مشتبه بما هو مشتبه، چه مصادف با واقع درآید چه مخالف، موضوعیت و مطلوبیتی ندارد.

نتیجه ارشادی بودن وجوب احتیاط چیست؟

این است که مکلف:

- اگر از هر دو طرف شبهه اجتناب کند یک امتثال حاصل شده که اجتناب از حرام واقعی است.

- و اگر دو طرف شبهه را مرتکب شود یک معصیت صورت گرفته و به خاطر حرام واقعی عقاب آور است.

- و اگر یک طرف شبهه را مرتکب شود به صرف احتمال بوده و بستگی به شانس او دارد یعنی:

- اگر مصادف با واقع در نیاید و حرام واقعی نباشد که فبها المراد، چون معصیتی صورت نگرفته عقابی هم برای او وجود ندارد.

- و اگر مصادف با واقع درآید، یعنی آن را که مرتکب شده در واقع همان حرام بودن یک عقاب دارد.

منتهی این عقاب به خاطر ارتکاب حرام واقعی است نه به خاطر ارتکاب مشتبه بما هو مشتبه.

به عبارت دیگر در حکم ارشادی: اگر یکی را مرتکب شد و خمر در آمد عقاب دارد و لکن اگر خلّ در آمده عقاب ندارد هر چند وظیفه او اجتناب از اطراف شبهه بوده است. مگر اینکه کسی بگوید تجری موجب عقاب است، چون که خبث باطن است و خبث باطن عقاب آور است.

ص: ۱۷۵

معنای مولوی بودن و جوب احتیاط در کلام المشتهین چیست؟

این است که ما کاری نداریم که یکی از اطراف شبهه خمر است یا خل، هرچه که باشد شما مکلفی که از هر دو طرف شبهه تعبدا اجتناب کرده و هیچ یک را مرتکب نشوی و گرنه عقاب آور است.

نتیجه مولویت و جوب اجتناب چیست؟

این است که:

- اگر از هر دو مشته اجتناب کردید با دو خطاب ظاهری تعبدی موافقت کرده اید و دو امتثال حاصل شده است.

- اگر هر دو طرف شبهه را مرتکب شدید با دو خطاب تعبدی مخالفت کرده که دو عقاب برای شما ثابت می شود.

منتهی این دو عقاب به خاطر ارتکاب کلام المشتهین بما هو مشته است.

- و اگر یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شوید، یک عقاب برای شما ثابت می شود و این عقاب به خاطر مخالفت با خطاب تعبدی اجتناب عن المشته است، چه مصادف با حرام باشد یا نه؟

و لذا این عقاب محتمل نبوده و مثل آن بستگی به شانس و اقبال شما ندارد.

با توجه به مطالب فوق مراد از (هل هو بمعنی لزوم الاحتراز عنه حذرا ... الخ) چیست؟

این است که آیا و جوب اجتناب ارشادیت دارد به معنایی که ذکر شد همراه با ثمره اش و یا مولویت دارد به معنای که گفته آمد همراه با ثمره اش؟

به عبارت دیگر آیا عنوان شبهه و یا مشته:

۱- صرفا طریقیّت دارد بدین معنا که غرض از حکم اجتناب از حرام واقعی است و اجتناب از شبهه مقدمه ای برای اجتناب از حرام است؟

۲- و یا صرفا موضوعیّت دارد بدین معنا که نفس اجتناب از مشته با قطع نظر از مصادفتش با حرام مطلوب است و مأمور به امر مولوی است؟

چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

۱- عقیده شیخ اعظم بر این است که:

و جوب احتیاط در هر دو طرف شبهه ارشادی است چه عقل بگوید احتیاط کن چه شرع.

امّا اینکه عقل بگوید: اجتناب کن، به خاطر نظر به آن حرام واقعی و جلوگیری از افتادن در دام هلاکت است، چرا که مکلف
اجمالاً می‌داند که یکی از مشتبهین خمر است. اما این مسئله در علم اجمالی که سهل است، حتی در علم تفصیلی هم که عقل
می‌گوید: احتیاط کن، حکمش ارشادی است.

ص: ۱۷۶

فی المثل می دانی که نماز بر تو واجب است عقل می گوید: بلند شو، نمازت را بخوان چرا؟ به خاطر اینکه شما دچار عقاب ترک واجبات نشوی.

پس عقل چه در دفع عقاب محتمل و چه در دفع عقاب مظنون، حکمش ارشادی است و می خواهد که شما در روز جزا مؤاخذه نشوید.

حال شرع نیز وقتی حکم می کند به (احتط لدینک) به تبع عقل است که چنین حکمی می کند تا که بندگان دچار عقاب ترک واجبات و ارتکاب ترک محرمات نشوند. از طرفی شما نباید خیال کنید که اگر عقل گفت احتیاط واجب است، این حکم ارشادی است و چنانچه شرع فرمود احتیاط واجب است، پس مولوی است خیر، این طور نیست. بلکه بارها گفته شد که آنگاه که امر روز معالیل تکالیف می رود ظهور در ارشاد دارد و امر شارع نیز روی معلول تکلیف رفته است. مثل من ترک الشبهات، نجی من المحرمات - و من اخذ بالشبهات وقع فی المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

پس تا به اینجا گفته شد که احتیاط واجب است و حکم به وجوب ارشادی است چه حاکم بر این حکم عقل باشد و چه شرع.

به عبارت دیگر نظر نهایی شیخ این است که وجوب احتیاط یک وجوب ارشادی است خواه از راه حکم عقل و دلیل عقلی ثابت شود و خواه از راه خطاب شرعی و اعتقاد به مولویت آن معقول نیست.

متن: و من هنا ظهر: أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل و بين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط.

و أما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب على تركه و إن لم يصادف الواقع، فهو خارج عما نحن فيه، لأن الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا، و المفروض أنّ الظنّ في باب الضرر طريق شرعي إليه، فالمقدم مع الظنّ كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظنّ سائر المحرّمات بالظنّ المعبر.

نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصله الإباحه و عدم الضرر، لعدم استحاله ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحه أخرويّه، فيجوز ترخيصه في الإقدام على المحتمل لمصلحه و لو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوجوب الإقدام على إرادته. و هذا بخلاف الضرر الأخرى، فإنّه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه.

نعم، و جوب دفعه عقلي و لو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلّا نفسه على تقدير ثبوته واقعا، حتّى أنّه لو قطع به ثم لم يدفعه و اتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلّا من باب التجزّي، و قد تقدّم في المقصد الأول- المتكفل لبيان مسائل حجّيه القطع- الكلام فيه و سيجيء أيضا.

ترجمه:

در ارشادی بودن حکم به وجوب احتیاط فرقی میان عقل و شرع نیست

و از اینجا روشن می شود که در ارشادی بودن، فرقی میان استناد در وجوب اجتناب به حکم عقل و میان استناد در آن به حکم شرع، به وجوب احتیاط وجود ندارد (یعنی چه حاکم عقل باشد و چه شرع، حکم به احتیاط ارشادی است و نه مولوی).

اشکال اول و اما حکم علما، ۱- به وجوب دفع ضرر (دنیوی) مظنون (و به طریق اولی مقطوع)، شرعا ۲- و به استحقاق عقاب به سبب ترک این دفع، اگرچه مصادف با واقع هم نباشد، خارج از ما نحن فيه (و ربطی به مسئله مورد بحث ما ندارد).

زیرا:

ص: ۱۷۸

۱- ارتکاب ضرر دنیوی از روی علم و عمد، شرعا حرام است، در حالی که فرض این است که ظن (داشتن) در باب ضرر یک طریق شرعی به سوی این (ضرر) است.

پس:

اقدام کننده به ضرر، با داشتن (ظن) مثل اقدام کننده (به ضرر) با (داشتن) قطع مستحق عقاب است.

همان طور که اگر مکلف ظن پیدا کند به سایر محرّمات (اجتناب می کند).

۲- بله، اگر شک شود در این ضرر (دنیوی محتمل) رجوع می شود به اصاله الاباحه و اصل عدم ضرر (که شبهه از این جهت موضوعیه است). به خاطر محال نبودن ترخیص (و اجازه) شارع در اقدام به ضرر دنیوی مقطوع، (البته) در صورتی که در این ترخیص مصلحت اخرویه باشد (مثل فرمان به جهاد که ... و استیفای حقوق که ...).

پس (وقتی در ضرر دنیوی مقطوع اجازه ترخیص می دهد)، ترخیص او در اقدام بر (ضرر) محتمل به خاطر مصلحتی جایز است و لو (این مصلحت) آسان کردن کار بر مکلف باشد با موکول نمودن کار به خود او و این برخلاف ضرر اخروی است.

زیرا ترخیص به عقاب به فرض ثبوتش در واقع (و احتمال عبد بر آن)، از جانب شارع قبیح است (یعنی هر کجا که عقاب واقعی باشد و لو عبد احتمال آن را بدهد، شارع نمی تواند اجازه ارتکاب آن را بدهد).

بله، واجب بودن دفع عقاب عقلی است اگرچه با شک باشد (یعنی فرقی نمی کند که مقطوع باشد یا مظنون باشد و یا محتمل)، و لکن بر ترک دفع این عقاب محتمل (چیزی) مترتب نمی شود مگر خود همان عقاب، بر فرض ثبوتش در واقع حتی اگر (کسی) قطع حاصل کند به این (خمر)، سپس آن را دفع نکند (و به قطعش تجزی کند و آن را بخورد و اتفاقا) عدم آن (خمر نبودنش) اتفاق بیفتد، به خاطر آن عقاب نمی شود مگر از باب تجزی.

و در ابتدای «فرائد» که عهده دار بیان مسائل حجیت قطع است بحث در حرمت تجزی گذشت و ان شاء الله دوباره نیز راجع به این بحث سخن خواهد رفت.

ص: ۱۷۹

حاصل مطلب در (و من هنا ظهر: انه لا فرق فی ذلك بین الاستناد ...) چیست؟

بیان نتیجه ای است که مترتب بر مطالب قبل است مبنی بر اینکه اگر از عقل پیرسید چرا در ارتکاب هر یک از مشتبهین احتمال عقاب است؟ پاسخ می دهد که شاید همان طرفی را که شما مرتکب می شوید، حرام واقعی باشد و موجب عقاب شود.

و لذا حکم عقل با نظر به واقع و با مناط حرام واقعی است و نه تعبّدی. پس حکم عقل یک حکم ارشادی است.

و اگر از شرع پیرسید و بخواهید وجوب احتیاط را از راه خطاب شارع و امر او به احتیاط، استفاده کنید باز حکمی ارشادی است. چرا؟

زیرا اخبار احتیاط در مورد مستقلّات عقلیه وارد شده اند و در صورتی که چنین اخباری هم وجود نداشت، عقل در اینجا یعنی کلا المشتبهین حکم به احتیاط می نمود.

و لذا اوامر احتیاط مؤکد حکم عقل اند و نه مؤسس یک حکم تعبّدی جدید و این همان معنای ارشادیت است.

فی المثل وقتی می فرماید: اترکوا ما لا بأس به، با مناط حذرا عمّا به البأس است و نه تعبّدا. بدین معنا که شما از حرام واقعی فرار کرده و نجات یابی.

در نتیجه در ارشادی بودن وجوب احتیاط فرقی نمی کند که ما آن را به حکم عقل استناد دهیم و یا به حکم شرع. به عبارت دیگر: وجوب احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه صددرصد یک حکم ارشادی بوده و تعبّدت در آن راه ندارد، چرا که اصولاً در احکام عقلیه تعبّدت معقول نمی باشد.

حاصل مطلب در (و اما حکمهم بوجوب دفع الضرر المظنون ...) چیست؟

اشکالی است از جانب مستشکل مبتنی بر اینکه شرع مقدّس نسبت به ضررهای دنیویّه حکم فرموده به اینکه الضرر المقطوع یجب دفعه.

یعنی به محض اینکه شما قطع به ضرر پیدا کردید، این ضرر مقطوع موضوعیت پیدا کرده و بر شما واجب است که تعبّدا از آن اجتناب کنید.

اگر اجتناب نکرده و آن را مرتکب شوید، عقاب می شوید اگرچه بعد العمل معلوم شود که قطع شما مطابق با واقع نبوده و شما در جهل مرکب بوده اید.

و لذا چون مطابق با واقع بودن یا نبودن معیار نیست، این حکم مولوی و تعبّدی است.

حال همین حکم تعبدی وجوب اجتناب برای ضرر مظنون هم ثابت است، چرا؟

ص: ۱۸۰

زیرا:

۱- تحصیل قطع به ضرر قبل العمل غالبا ممکن نمی باشد.

۲- وقتی تحصیل علم مشکل شود ظن قائم مقام علم می شود.

۳- دفع ضرر مقطوع تعبدا واجب است.

پس: دفع ضرر مظنون هم که قائم مقام ضرر مقطوع است تعبدا واجب است.

و لذا اگر کسی ضرر مظنون را مرتکب شود معاقب است، چه ظن او مصیب بوده و مطابق واقع درآید و چه بعدا کشف خلاف شود. لذا: فقها روی همین مبنا در باب سفر فتوا می دهند که اگر قصد سفر دارید ولی در آن ظن به ضرر دنیوی دارید، نباید مسافرت کنید یعنی اگر برخلاف چنین ظنی اقدام به سفر کنید، سفر شما سفر معصیت است و باید نمازتان را تمام بخوانید و لو بعد از سفر معلوم شود که ضرری در کار نبوده است. حال: چه اشکال دارد که در باب ضرر و عقوبت اخروی نیز بگوئیم که دفع ضرر و عقوبت قطعی تعبدا واجب است و لو پس از ارتکاب متوجه شویم که قطع ما جهل مرکب بوده و در نتیجه عمل ما معصیت نبوده است. فی المثل خمیری را که به خمیریت آن قطع داشتیم مرتکب شدیم و لکن پس از شرب معلوم شد که خمر نبوده، بلکه خلّ بوده است شما بگوئید: تعبدا مؤاخذه خواهید شد.

و لذا بر همین اساس می گوئیم:

۱- وقتی دفع عقوبت قطعی اخروی واجب است تعبدا با قطع نظر از اینکه قطع ما مصادف با واقع باشد یا نه؟ دفع عقاب مظنون اخروی هم واجب است تعبدا با قطع نظر از اینکه ظن ما مصادف با واقع باشد یا نه.

۲- وقتی دفع عقاب مظنون اخروی واجب است تعبدا، دفع عقاب محتمل اخروی نیز واجب است تعبدا با قطع نظر از اینکه احتمال ما مصادف با واقع باشد یا نه.

حال: ما نحن فیه نیز از قبیل همین صورت اخیر است، و چه اشکال دارد که بگوئیم:

۱- نسبت به هر یک از دو طرف شبهه احتمال عقاب می دهیم.

۲- احتمال عقاب که آمد دفع آن تعبدا واجب است.

۳- در هر یک از مشتبهین احتمال عقاب است.

پس: دفع این احتمال و اجتناب از هر یک از مشتبهین تعبدا واجب است. و لذا شما این احکام را در حقیقت مولوی می دانید و نه ارشادی، پس چرا می فرمائید که ارشادی هستند؟

عبارہ اخرای اشکال فوق به اختصار و به زبان ساده تر چیست؟

مستشکل می گوید: جناب شیخ شما که فتوا دادید دفع ضرر دنیوی واجب است و کسی که دفع چنین

ص: ۱۸۱

ضرری نکند معصیت کرده چه در واقع چنین ضرری حادث شود و چه نشود.

و بر اساس این مطلب فتوا دادید که اگر قصد سفر دارید ولی احتمال ضرر دنیوی در آن وجود دارد، نباید به این سفر بروید اعم از اینکه این ضرر مقطوع باشد یا مظنون.

سپس گفتید: اگر اعتنا نکرده به این سفر بروید معصیت کرده اید و لو در سفر ضرری هم پیش نیاید، مستحق عقاب می شوید. پس شما دفع ضرر دنیوی را مطلقاً مولوی می دانید و نه ارشادی، چرا که چه ضرری در کار باشد چه نباشد، مسافر را معصیت کار می دانید.

حال چطور است که وقتی به حکم دفع ضرر اخروی می رسید آن را ارشادی به شمار می آورید و می گوئید: واجب ارشادی است و نه مولوی.

سپس چنین نتیجه می گیرید که چون این امر ارشادی است:

اگر شما مرتکب شدی و در واقع ضرری در کار بود، معاقبی و مؤاخذه می شوی.

و اگر شما مرتکب شدی و در واقع ضرری در کار نبود، معاقب نبوده مؤاخذه نمی شوی.

خلاصه اینکه:

جناب شیخ چرا شما دفع ضرر اخروی را ارشادی و دفع ضرر دنیوی را ارشادی دانستی؟

مراد از (فهو خارج عما نحن فيه لان الضرر الدنیوی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال فوق مبنی بر اینکه:

قیاس ضرر اخروی با ضرر دنیوی مع الفارق است چرا که دو تفاوت اساسی میان ضرر اخروی که عقوبت است و مورد بحث ما با ضرر دنیوی وجود دارد:

۱- حاکم در باب ضرر دنیوی شارع است و لذا دفع ضرر مقطوع و مظنون تعبداً واجب است، در حالی که حاکم در باب ضرر اخروی یعنی عقوبت، عقل است و عقل حکم تعبیدی ندارد، بلکه مناط حکمش نجات از حرام واقعی مکلف است.

نکته: نسبت به ضرر محتمل دلیلی از جانب شارع نرسیده است و الا در این نوع ضرر هم اگر حکمی از جانب شارع بما هو شارع برسد، مولوی بوده و مخالفت آن عقاب دارد.

۲- حکم شارع به وجوب دفع نسبت به ضرر دنیوی نیز به موارد قطع یا ظنّ به ضرر اختصاص دارد و شامل موارد محتمل نمی شود.

امّا نسبت به ضرر اخروی که عقل حاکم است، حکمش شامل فروض قطع و ظنّ و احتمال هر سه می شود و اختصاص به دو فرض قطع و ظنّ ندارد.

ص: ۱۸۲

یعنی اگر در موردی هم احتمال عقاب بدهیم عقل در آنجا حکم به احتیاط می کند لکن به مناط دور شدن از حرام واقعی نه اینکه اجتناب از آن را تعبدی بداند. خیر:

بلکه عندالعقل اگر مقطوع الحرمة یا مظنون الحرمة ای را هم مرتکب شویم و پس از عمل کشف خلاف شود، عقابی در کار نیست، چرا که مرتکب معصیتی نشده ایم یعنی در واقع آنچه نوشیدیم سرکه بوده است اگرچه ما تصوّر می کردیم خمر است.

بله، خبث باطن در کار است و نیت هم نیت نادرستی است و در نتیجه مکلف دچار تجزّی شده است.

لکن تجزّی قبح فاعلی دارد و نه قبح فعلی و حال آنکه عقاب دائر مدار قبح فعلی است.

به عبارت دیگر شیخ در پاسخ اشکال مزبور می فرماید:

ضرر اخروی با ضرر دنیوی دو فرق دارد:

۱- اگر دفع ضرر دنیوی واجب است، شرعا واجب است و نه عقلا، به خاطر اینکه مکلفین خود را دچار ضرر دنیوی نکنند.

اما مؤسس این قانون که دفع ضرر اخروی واجب است عقل است.

۲- ضرر دنیوی که دفعش شرعا واجب است، یکی در صورت قطع واجب است و یکی در صورت ظنّ.

یعنی دفع ضرر دنیوی واجب چه مقطوع و چه مظنون، همان طور که در باب قبله، تفاوتی میان قطع و ظنّ قائل نشده، چرا که یا باید قطع پیدا کنی به قبله یا ظنّ.

پس همان طور که قطع و ظنّ در مسئله قبله فرقی ندارد، در دفع ضرر دنیوی هم فرقی ندارد.

- لکن اگر ضرر دنیوی مشکوک و محتمل بود و نه مقطوع و مظنون، دفعش واجب نیست، بلکه مستحب است. فی المثل شما عازم سفرید اگر احتمال ضرر در آن می دهید، موظف به ترک این سفر نیستی و می توانی بروی.

لکن اگر مقطوع یا مظنون الضرر بود، دفع چنین ضرری واجب است.

اما: در وجوب دفع ضرر اخروی فرقی میان مقطوع با مظنون یا محتمل نیست در هر صورت باید دفع شود. پس دفع ضرر محتمل اخروی عقلا واجب است چه مقطوع چه مظنون و چه محتمل.

خلاصه پاسخ به سؤال این متن:

۱- حاکم در ضرر اخروی عقل است و حاکم در ضرر دنیوی شرع است.

۲- حاکمیت عقل در دو صورت قطع و ظنّ است دون الاحتمال.

۳- حاکمیت شرع در هر سه صورت قطع و ظنّ و احتمال است.

ص: ۱۸۳

متن: فإن قلت: قد ذكر العدليّ في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أنّ في تركه احتمال المضرّه، و جعلوا ثمره وجوب شكر المنعم و عدم وجوبه: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوه نبيّ زمانه، فيدلّ ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخرى المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه، لأجل مصادفه الاحتمال للواقع، فإنّ الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتّب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومه العقل في مسأله «دفع الضرر المحتمل» صحّ عقاب تارك الشكر، من أجل إتمام الحجّه عليه بمخالفه عقله، و إلّا فلا، فغرضهم: أنّ ثمره حكومه العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفه العقل و إن لم يكن ضرر في الواقع، و قد تقدّم في بعض مسائل الشبهه التحريميه شرط من الكلام في ذلك.

و قد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجزّيا، فيكون قبيحا عقلا، فيحرم شرعا.

و قد تقدّم في فروع حجّيه العلم: الكلام على حرمة التجزّي حتّى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفا للواقع، كما أفتي به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر و انكشف بقاء الوقت، و إن تردّد في النهايه.

و أضعف من ذلك: التمسك بالأدله الشرعيه الدالّه على الاحتياط، لما تقدّم: من أنّ الظاهر من مادّه «الاحتياط» التحرز عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النبويّان السابقان، و قولهم - صلوات الله عليهم -: «إنّ الوقوف عند الشبهه أولى من الاقتحام في الهلكه».

ترجمه: اشكال اگر گفته شود که امامیه و عدلیه در استدلال بر وجوب شکر منعم گفته اند:

در ترک این شکر منعم احتمال ضرر وجود دارد و ثمره وجوب شکر منعم را (عند الإمامیه و عدلیه) و عدم وجوب آن را (عند الأشاعره)، استحقاق عقاب بر ترک شکر قرار داده اند (البته) برای کسی که دعوت پیامبر و امام زمانش به او نرسیده است (چون اگر دعوت به او برسد که حجّت بر او تمام شده و در صورت ترک این دفع عقابش حتمی است).

پس فتوای علماء دلالت دارد بر استحقاق عقاب به مجرد دفع ضرر اخروی محتمل (و صحبت از شانس نیست).

پاسخ شیخ این است که حکم علما به استحقاق عقاب به جهت ترک شکر به مجرد احتمال ضرر در ترک این (شکر) به خاطر برخورد این احتمال با واقع است.

پس هنگامی که ما علم داریم به وجوب شکر عند الله و ترتب عقاب به خاطر ترک آن، اگر (کافر) عاقل احتمال عقاب بدهد به سبب ترک این دفع، و ما قائل شویم به حکومت عقل در مسأله دفع ضرر محتمل، (می توانیم قسم بخوریم که) عقاب ترک کننده شکر صحیح است. (چرا)؟

به خاطر تمام شدن حجت بر او به سبب مخالفت با حکم عقلش (و اتمام حجت بدین صورت است که عقل حکم می کند به اینکه شکر منعم محتمل است، ترک این شکر عقاب محتمل دارد دفع عقاب محتمل هم واجب است) و گرنه (اگر مثل اشاعره دفع عقاب محتمل را واجب ندانیم)، مستحق عقاب نیست. پس غرض عدلیه این است که نتیجه حکم عقل به وجوب دفع ضرر و یا عقاب محتمل، در ضرری ظاهر می شود که شرعا واقعت داشته باشد، با وجود عدم علم (این کافر) به این ضرر از طریق شرع، نه اینکه این شخص به سبب مخالفت با عقل عقاب می شود (یعنی این حکم یک حکم مولوی است، چه این ترک مصادف با واقع باشد یا نباشد، عقاب دارد)، هرچند در واقع هم ضرری در کار نبوده باشد. گاهی برای اثبات حرمت در ما نحن فیه (کلا المشتبهین) تمسک می شود به اینکه:

(ارتکاب هریک از دو طرف)، تجزی است، و تجزی عقلا قبیح است، پس (هر قبیح عقلی) حرام است شرعا.

سپس می فرماید: در فروع مسئله علم، بحث در حرمت تجزی گذشت (که تجزی حرام نیست)، حتی در صورت قطع به حرمت، اگر مخالف با واقع باشد (یعنی: اگر مقطوع الخمریه را شرب کند، و در واقع خمر نباشد، عقاب ندارد).

چنانچه فتوا داده است علامه به حرمت تجزی در تذکره، در آنجا که شخص می داند وقت تنگ است (لکن تجزی کرده، نمازش را) به تأخیر انداخت و سپس بقاء وقت کشف می شود، گرچه نهایتا تردید دارد که حرام است یا نه؟

از این دو وجه ضعیف تر، تمسک کردن به ادله شرعیه دلالت کننده بر احتیاط است (که می گوید: احتط لدینک و ...) چنانکه (وجه ضعفش) قبلا گذشت مبنی بر اینکه:

ظاهر ماده احتیاط، جلوگیری از وقوع حرام است، چنانکه توضیح می دهد (این ارشادی بودن اوامر احتیاط) را، دو حدیث نبوی که قبلا گذشت.

در چه صورتی در شبهات بدویہ عقاب وجود دارد و در چه صورتی عقاب وجود ندارد؟

قبل الفحص و الیأس، عقاب هست، بدین معنا که اگر شما به عنوان یک مکلف مشتبه را مرتکب شدید و سپس معلوم شد که حرام بوده معاقب هستید، چرا که مقصر هستید.

اما بعد الفحص و الیأس، عقابی در کار نیست، چرا که عدم العلم و جاهل بودن به مسئله خود عذر است.

ارتکاب اطراف شبهه در شبهات مقرونه به علم اجمالی چه حکمی دارد؟

اگر شبهه محصوره باشد، ارتکاب حرام بوده و اجتناب از آن واجب است.

و اگر شبهه غیر محصوره باشد، ارتکاب برخی از اطراف شبهه مانعی ندارد.

با توجه به مقدمه فوق مراد از (قد ذکر العدلیه فی الاستدلال ... الخ) چیست؟

بیان دوّمین اشکال از جانب مستشکل است مبنی بر اینکه ما مواردی را سراغ داریم که حضرات امامیه و عدلیه دفع عقاب محتمل را واجب دانسته و اضافه کرده اند به اینکه اگر کسی عقاب محتمل را دفع نکند، معصیت کرده است، چه عقابی در آن باشد و چه نباشد.

به عبارت دیگر دفع عقاب محتمل واجب شده است مولویا و نه ارشادا.

فی المثل کافری است که دعوت پیامبر زمانش به گوش او رسیده تا اینکه حجّت بر او تمام شده باشد و لکن از آنجا که عقل دارد، به حکم عقلش احتمال می دهد که هستی خدائی داشته باشد و شاید شکر این خدا واجب باشد و در نتیجه اگر من این شکر را ترک نمایم احتمال دارد که مؤاخذه شده مورد عقاب اخروی واقع شوم.

حال با توجه به اینکه تمام این موارد احتمال است، علماء گفته اند که اگر این کافر به دنبال فحص و تحقیق نرود و خدا را نشناسد و واجبات الهی را انجام ندهد، حتما معاقب است.

یعنی به مجرد احتمال عقاب از سوی کافر، دفع آن را واجب دانسته اند و در صورت عدم دفع این عقاب، او را معاقب می دانند.

حال جناب شیخ:

چه اشکال دارد که در ما نحن فیه یعنی اطراف شبهه محصوره نیز چنین باشد یعنی علم اجمالی داریم که یا این اناء نجس و حرام است و یا آن یکی اناء، هریک را که مرتکب شویم احتمال عقاب می رود.

به مجرد احتمال بگوئیم: باید اجتناب کنی و الا کیفر می شوی، چه این احتمال مطابق با واقع درآید چه درنیاید.

ص: ۱۸۶

نتیجه این می شود که ارتکاب مشتبه با قطع نظر از مصادفتش با واقع، تعبدا سبب عقاب می شود.

قبل از پاسخ شیخ به اشکال فوق بفرمائید چه تفاوتی میان ما نحن فیه با مثال شکر منعم وجود دارد؟

۱- بحث ما اکنون در شبهات تحریمیّه است و حال آنکه مسأله شکر منعم برای کافر شبهه وجوبیه است.

۲- مسأله ما در اینجا از مسائل شبهات مقرونه به علم اجمالی است و حال آنکه مسأله شکر منعم از مسائل شك در اصل تکلیف قبل الفحص و الیاس است.

اما این دو در یک جهت یکسان اند و آن این است که در هر دو باب، برای ارتکاب مشتبه و یا ترک آن احتمال عقاب وجود دارد و دفع این احتمال واجب است.

حاصل و خلاصه اشکال را مرور کنید؟

کافری:

۱- احتمال می دهد که منعمی دارد.

۲- احتمال می دهد که شکر این منعم واجب است.

۳- احتمال می دهد عدم انجام این شکر، عقاب آور باشد چون از شبهاتی است که قبل الفحص است به عبارت دیگر از آن تکالیفی است که اگر قبل الفحص برائت جاری کند احتمال عقاب دارد.

حال:

- اشاعره رأیشان این است که اشکال ندارد احتمال عقاب برود، چرا که دفع عقاب محتمل واجب نیست.

- عدلیه و معتزله می گویند: دفع عقاب محتمل واجب است، و لذا نتیجه گرفته اند که وقتی دفع عقاب محتمل واجب است اگر کافر آن را دفع نکند مستحق عقاب است اما نه شانس بلکه مولویا.

حال مسئله در ما نحن فیه نیز این چنین است یعنی:

۱- در انائین مشتهین به خاطر وجود علم اجمالی، هر کدام را مرتکب شود احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل واجب است.

۳- دفع این عقاب محتمل به ترک هریک از مشتهین است.

۴- عدم دفع این عقاب محتمل و ارتکاب هر یک از مشتبهین از روی شانس معصیت است.

پس: دفع عقاب محتمل در اینجا مولوی است، همان طور که در آنجا مولوی است.

پاسخ جناب شیخ به اشکال مزبور چیست؟

ص: ۱۸۷

می فرماید:

قیاس این دو مسئله قیاس مع الفارق است زیرا:

۱- در مسأله کافر و شکر منعم کسی به صرف احتمال عقاب، فتوا به وجوب دفع و یا عقاب بر ترک نداده تا حکم یک حکم تعبدی باشد.

پس فتوای علمای اسلام در این مسئله از این باب است که چنین احتمالی مصادف با واقع است در نتیجه کافر:

به خاطر ترک واقع عقاب می شود و نه به صرف مخالفت احتمالی، اگرچه خود کافر دائما در احتمال و شک قرار داشته باشد. به عبارت دیگر عالم دین جزم دارد که خدائی هست و شکر او واجب است و مخالفت این شکر عقاب آور و لذا در این مسئله برای او شاید مطرح نیست، بلکه باید مطرح است.

۲- اگر دعوت پیامبر به گوش کافر برسد و حجت ظاهری بر او تمام شود و او ترک چنین شکری کند به اجماع علمای اسلام، معاقب است. چرا؟

زیرا وجوب شکر منعم علاوه بر اینکه عقلی است، شرعی نیز هست. منتهی اشاعره برای کسی که بیان شریعت به او نرسیده حکم عقل را در حق او کافی ندانسته و او را معاقب نمی دانند ولی عدلیه معتقدند که حکم عقل برای او کافی است و اگر مخالفت کند معاقب است.

پس در اینجا حکم علماء به صرف احتمال نیست و بلکه بر مبنای باید است.

شیخ چه نتیجه ای از مطالب مذکور می گیرد؟

مورد فوق را تشبیه می کند به دو نفری که یکی از آن دو در کنار مایعی قرار گرفته و دیگری هم نظاره گر اوست در حالی که به همه چیز یقین صددرصد دارد.

فردی که در کنار مایع نشسته شک دارد که آیا این مایع خمر است یا خلّ است، لکن بدون تحقیق از آن می نوشد و مرتکب حرام می شود.

و لذا برای این مرتکب همه چیز احتمالی است بدین صورت که پیش خود می گوید: شاید این مایع خمر باشد، شاید ضرر دنیوی به دنبال داشته باشد، شاید عقاب اخروی داشته باشد.

اما فرد ناظر که یقین به خمریت مایع مزبور دارد قاطعانه به فرد دیگر می گوید:

تو در حال شرب خمری، دچار مستی می شوی و در نتیجه معاقب خواهی بود یعنی احتمال برای او معنا ندارد، بلکه حکمش

قطعی و از روی علم است.

حال: مسأله کافر نیز این چنین است یعنی به صرف ارتکاب مشتبّه نمی توان او را مؤاخذه کرد. بر

ص: ۱۸۸

خلاف ما نحن فيه که اگر یکی از انائین را مرتکب شود معاقب است اگرچه مصادف با واقع درنیاید.

عبارۀ اخرای پاسخ شیخ چگونه است؟

این است که دفع عقاب محتمل و حکم به وجوب آن هرکجا که باشد ارشادی است چرا که حاکم بر آن عقل است و غرض این است که بنده خدا دچار عقاب نشود.

منتهی آدم کافر احتمال می دهد که شکر منعم واجب باشد و نیز احتمال می دهد که ترک این شکر، عقاب آور باشد و لذا اگر از او پرسیم بالاخره چه می کنی و عاقبت چه می شود؟

می گوید: یا شانس، اگر آنجا خبری باشد که ما گرفتاریم، اگر هم خبری نباشد که فبها المراد.

اما قضاوت مطلعین این گونه نیست، این ها پاسخ می دهند که او حتما معاقب است و این مطلب را به کلام المشتبهین تشبیه می کنند.

در نتیجه می گویند:

کفار و ... مستحق عقاب اند و این قضاوت بر اساس علم و اطلاعی است که دارند.

مراد از (و قد يتمسك لاثبات الحرمه في المقام بكونه تجزّيا، فيكون قبيحا ...) چیست؟

بیان اولین دلیل طرفداران مولویت و وجوب اجتناب از کلام المشتبهین است مبنی بر اینکه:

۱- با وجود علم اجمالی به حرمت یکی از مشتبهین، در ارتکاب هر یک احتمال حرمت وجود دارد.

۲- ارتکاب محتمل الحرمه با وجود علم اجمالی، تجری است.

۳- تجری و جرئت بر مولی عقلا قبیح است.

۴- به حکم قانون ملازمه یعنی كلما حکم به العقل حکم به الشرع، تجزّی شرعا هم حرام است.

۵- ارتکاب هر حرام شرعی موجب عقوبت است.

پس ارتکاب احد المشتبهین موجب عقاب است چه مصادف با واقع باشد یا نه، و این معنای وجوب تعبّدی و شرعی است.

مراد از (الكلام على حرمه التجری حتى مع القطع بالحرمه اذا ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل مذکور مبنی بر اینکه در فروع حجیت قطع تفصیلا گذشت که تجزّی قبیح فاعلی دارد و حاکی از

پلیدی باطنی و کاشف از بدی سیرت فرد است. اگرچه قبح فعلی ندارد چرا که عمل چنین فردی در واقع شرب خمر نبوده، بلکه شرب خلّ بوده است.

نکته: در همان بحث از حجّیت قطع و مسئله تجرّی گفتیم که عقاب دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی، پس باید گفت: قبح فاعلی بما هو قبح فاعلی سبب عقاب نیست، قبح فعلی هم بما هو قبح فعلی سبب عقاب نیست. در نتیجه اگر جاهل قاصر مرتکب خمر شود معذور است و لکن اگر این قبح فعلی با

ص: ۱۸۹

قیح فاعلی همراه شود یعنی بداند و عمدا مرتکب شود قطعا معاقب است.

حال: در ما نحن فیه و بنا بر فرض حرام واقعی صورت نگرفته، پس عقابی هم در کار نیست.

مراد از (و اضعف من ذلك: التمسك بالادلة الشرعيه الداله على الاحتياط ...) چیست؟

بیان دومین دلیل طرف داران مولویت وجوب اجتناب از مشتبهین است مبنی بر اینکه:

۱- احادیث ما را امر به احتیاط می کنند.

۲- امر ظهور در وجوب دارد

پس: احتیاط تعبدا واجب است.

حال:

۱- احتیاط تعبدا واجب است.

۲- هر واجبی هم مخالفتش عقاب آور است.

پس: ترك احتیاط عقاب دارد که حد اقل با ارتکاب یک طرف حاصل می شود، چه مصادف با واقع باشد چه نباشد.

پاسخ شیخ به دلیل مزبور چیست؟

این است که:

۱- بارها گفته ایم که اوامر احتیاط عموما ارشادی بوده و مولویت ندارند.

۲- مخالفت اوامر ارشادی بطور علی حده عقاب ندارد.

بنابراین هرچه هست از آن واقع است و به عبارت دیگر:

۱- در اخبار احتیاط هیئت امر ظهور در وجوب دارد.

۲- ظهور این هیئت در این وجوب شرعی است چرا که خطاب شرعی است.

۳- این هیئت مترتب بر ماده احتیاط است.

۴- احتیاط به معنای احراز واقع با همه احتمالات آن است.

پس هدف از این اوامر احراز واقع است و تعیّدی در کار نیست، چنانکه دو حدیث نبوی سابق الذکر شاهی بر ارشادیت این اوامر هستند.

مثل:

۱- ترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس.

۲- من ترك الشبهات نجى من المحرّمات و ...

۳- الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات

ص: ۱۹۰

جناب شیخ و جوب اجتناب از کلا المشتبهین ارشادی بوده و طریقت دارد و یا اینکه نه مولوی بوده و موضوعیت دارد؟

به عبارت دیگر: آیا ملاک و غرض دوری جستن از حرام واقعی و یا رسیدن به واجب واقعی است و احتیاط طریق است و یا اینکه همان طور که فی المثل خمر شرعا حرام است و یا نماز مثلا واجب است و مخالفتش عقاب دارد همین طور هم عنوان شبهه، شرعا موضوعیت دارد و عنوان مشتبه تعیّدا دارای حکم است و ارتکاب مشتبه از آن جهت که مشتبه است موجب معصیت و عقوبت است، چه اینکه ترک مشتبه به شبهه و جویبه نیز از آن جهت که مشتبه است سبب عقاب است خواه در واقع واجب باشد یا نه، حرام باشد یا نه؟

جناب شیخ کدام یک از این دو مطلب حقّ است؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه وجود دارد:

۱- برخی مثل ما و جوب احتیاط را ارشادی و قائل به طریقت آن هستیم.

۲- برخی نیز لزوم احتیاط را مولوی و برای آن موضوعیت قائل اند.

ثمره هریک از این دو نظر چیست؟

بنا بر نظر ما که قائل به ارشادی بودن و طریقت و جوب احتیاط هستیم:

۱- اگر شما یکی از دو طرف شبهه را مرتکب شوید، چنانچه مصادف با واقع درآید و همان حرام واقعی باشد، بخاطر مخالفت با واقع عقاب می شوید و لکن اگر مصادف با واقع درنیاید، معاقب نخواهید بود.

۲- اگر همه اطراف شبهه را هم مرتکب شوی یک عقاب دارد، آنهم به خاطر حرام واقعی است.

اما بنا بر نظر دوّم که موضوعیت و جوب احتیاط است:

۱- اگر یکی از اطراف شبهه را مرتکب شوید یک عقاب دارد چون عنوان مشتبه موضوعیت دارد.

۲- و اگر دو طرف و یا همه اطراف شبهه را مرتکب شوید به تعداد عنوان مشتبه عقاب متعدّد می شود، و لذا اگر اطراف شبهه ده تا بشود شما نیز ده عقاب دارید.

به هر حال چه عقل بگوید احتیاط کن و چه شرع و جوب این احتیاط ارشادی است و طریقت دارد.

اما اینکه عقل می گوید: از این طرف شبهه اجتناب کن، چون شما احتمال عقاب می دهی دفع عقاب محتمل هم واجب است.

پس: صحبت از عقاب محتمل است و عقاب محتمل از آن حرام و یا واجب واقعی است و نه مال

ص: ۱۹۱

عنوان مشتبّه.

فی المثل:

۱- شما اجمالا می دانی یکی از مشتبّهین خمر است، عقل به شما می گوید: اجتناب کن و نخور، چرا؟

به خاطر جلوگیری از افتادن شما در دام حرام و هلاکت واقعی است.

۲- شما تفصیلا می دانی که نماز بر تو واجب است، عقل به شما می گوید: بلند شو نمازت را بخوان، چرا؟ به خاطر اینکه شما دچار عقاب ترک واجب نشوی.

پس عقل چه در دفع عقاب محتمل و چه در دفع عقاب مظنون ... حکمش ارشادی است.

حال: شرع نیز وقتی حکم می کند که اترکوا ما لا بأس به حذرا عمّا به البأس و یا من ترک الشبهات نجی من المحرّمات و ... به تبع عقل حکم می کند، تا اینکه بندگان دچار عقاب ترک واجبات و ارتکاب محرّمات نشوند.

لذا خیال نکنید که اگر عقل حکم به وجوب احتیاط کند حکمش ارشادی و چنانچه شرع حکم به احتیاط کند مولوی است، خیر این گونه نیست که هر امری از طرف شارع صادر شد مولوی است بلکه وقتی امر روی معالیل تکالیف می روید ظهور در ارشاد دارد، چرا؟

زیرا:

۱- من ترک الشبهات، نجی من المحرّمات، نجات از حرام معلول این تکلیف است.

۲- من اخذ بالشبهات وقع فی المحرّمات و هكذا ...

دلیل اوّل قائلین به موضوعیت و مولوی بودن وجوب احتیاط چیست؟

می گویند:

اگر شما می مکلف مرتکب طرف شبهه شوی به دلیل علم اجمالی تجزی کرده ای.

تجزی عقلا قبیح است.

کَلِّمًا حکم به العقل، حکم به الشرع.

پس: تجزی شرعا هم حرام است و آنچه که شرعا حرام است مولوی بوده و موجب عقاب است چه مصادف با واقع درآید و چه درنیاید.

پاسخ شما به این دلیل چیست؟

تجرّی قبح فعلی ندارد، بلکه قبح فاعلی دارد و حال آنکه عقاب دائر مدار قبح فعلی است.

دومین دلیل حضرات بر مولویت و جوب اجتناب چیست؟

ادله و اوامر احتیاطاند که دلالت دارند بر مولویت و جوب اجتناب و عقاب داشتن طرف شبهه.

ص: ۱۹۲

پاسخ شما به دلیل حضرات چیست؟

این است که این ادله ارشاد به حکم عقل دارند و مؤسس حکم جدید و مولوی نیستند.

پس حق این است که احتیاط طریقت به سوی واقع دارد، علاوه بر اینکه از نام خود احتیاط نیز این معنا استظهار می شود.

جناب شیخ چرا وقتی حکم به دفع ضرر اخروی می رسد آن را ارشادی می دانید و می گوئید دفع ضرر اخروی واجب است ارشادا و نه مولویا و سپس نتیجه می گیرید که چون این امر ارشادی است:

اگر مکلف مرتکب شد و در واقع ضرری وجود داشت، معاقب است و چنانچه ضرری وجود نداشت عقاب ندارد؟

خلاصه اینکه: چرا ضرر اخروی را ارشادی دانستی و ضرر دنیوی را مولوی؟

زیرا: ضرر اخروی دو فرق با ضرر دنیوی دارد:

۱- دفع ضرر دنیوی که واجب است شرعا واجب است و نه عقلا و حال آنکه مؤسس وجوب دفع ضرر اخروی عقل است.

۲- ضرر دنیوی که شرعا دفعش واجب است تنها در دو صورت است: یکی در صورت قطع و دیگر در صورت ظن.

پس دفع ضرر دنیوی واجب است شرعا چه مقطوع و چه مظنون، لکن اگر این ضرر دنیوی مشکوک و محتمل باشد دفعش واجب نیست، بلکه مستحب است.

فی المثل: قصد سفر دارید اگر ضرر مقطوع و یا مظنون وجود دارد دفع آن واجب و نباید به سفر بروید و لکن اگر احتمال ضرر دادید نباید اعتناء بکنید و می توانید به سفر بروید.

اما: در وجوب دفع ضرر اخروی فرقی میان مقطوع و مظنون و محتملش وجود ندارد.

پس دفع ضرر اخروی واجب عقلا در هر صورت از صور مذکوره.

به عبارت دیگر:

- حاکم در آن ضرر اخروی عقل است در هر سه صورت.

- حاکم در آن ضرر دنیوی شرع است در دو صورت دون الاحتمال.

اما جناب شیخ ما جایی را سراغ داریم که احتمال عقاب داده شده و دفع عقاب محتمل، مولویا واجب شده است؟ آن را مشخص کنید.

شخصی کافر است و لکن احتمال می دهد که صانعی داشته باشد و احتمال می دهد که شکر این صانع واجب باشد و احتمال می دهد که عدم این شکر برای او عقاب داشته باشد.

ص: ۱۹۳

حال اینکه شک می شود که شکر منعم واجب است یا نه خود شک در تکلیف است اما از جمله آن شک ها در تکلیف هائی است که مستلزم احتمال عقاب است چرا که وظیفه اش فحص و بررسی است.

به عبارت دیگر از آن تکالیفی است که اگر قبل الفحص براءت جاری کند احتمال عقاب دارد.

اما در رابطه با این مطلب:

۱- اشاعره گفته اند: فاقد اشکال است، چرا که دفع عقاب محتمل واجب نیست.

۲- عدلیه و معتزله گفته اند: دفع عقاب محتمل واجب است، سپس نتیجه گرفته گفتند: حال که دفع عقاب محتمل واجب است اگر کافر آن را دفع نکند مستحق عقاب است و لکن مولویا و نه ارشادیا.

لذا معلوم می شود که حکم را مولوی به حساب آورده اند و نه ارشادی و الا می گفتند یا شانس.

حال جناب شیخ چه اشکالی دارد که در انائین مشتهین بگوئیم:

۱- هر یک از مشتهین را مرتکب شود به خاطر علم اجمالی اش احتمال عقاب دارد.

۲- دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

پس: اگر مکلف این عقاب محتمل را دفع نکرد و گفت یا شانس، علی القاعده معصیت کار است چه مصادف با واقع باشد و یا نه جناب شیخ چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: در اینجا صحبت از احتمال عقوبت است و احتمال عقوبت از آن حرام و یا واجب واقعی است نه مال عنوان مشته و محتمل.

منتهی علمای امامیه که می گویند کفار مستحق عقاب است با نگاه به علم و آگاهی خود چنین حکمی می کنند.

متن: الثالث أنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعي على كلّ تقدير، بأن يكون كلّ منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطره من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجّس بالبول أو كثير لا- ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطره، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشكّ في التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ في أصل التكليف لا المكلف به.

و كذا: لو كان التكليف في أحدهما معلوماً لكن لا- على وجه التنجّز، بل معلقاً على تمكّن المكلف منه، فإن ما لا- يتمكّن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلف من ارتكاب واحد معيّن منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الشكّ في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجزاً.

و كذا: لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكن المكلف أجنبي عنه و غير مبتل به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه و إناء آخر لا- دخل للمكلف فيه أصلاً، فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكّن عقلاً غير منجز عرفاً، و لهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به.

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتّفق لك الابتلاء بذلك بعاريه أو تملك أو إباحه فاجتناب عنه.

ترجمه:

[تنبیه سوم:] وجوب اجتناب از مشتبهین در صورت تنجّز تکلیف است در هر فرضی

وجوب اجتناب از هر دو مشتبه، مشروط به منجز بودن تکلیف نسبت به حرام واقعی است در هر فرضی (یعنی هریک که حرام باشد آن منجز است که در این صورت احتیاط واجب است) به اینکه هریک از دو طرف شبهه به حیثی (و دارای حال بخصوصی) باشد که:

اگر مقطوع الحرمه بودن آن فرض شود (یعنی: مکلف تفصیلاً بداند که آن قطعاً حرام است) تکلیف به اجتناب منجز (و حتمی) است.

ص: ۱۹۵

و اگر (یکی از طرفین شبهه) این گونه نبود، به اینکه اصلا به سبب آن مکلف نشد، همان طور که اگر افتادن قطره ای از بول در یکی از انائین اجمالا معلوم باشد، (انائینی) که (از اول تفصیلا معلوم است) که یکیشان بول و یا نجس شده به وسیله بول است و یا (آب) کژی است که (با برخورد) نجاست منفعل (و نجس) نمی شود و یا (افتادن این قطره بول) روی یکی از دو پیراهنی است که (از اول می داند) یکی شان بتمامه نجس است (در این صورت) اجتناب از آن دیگری به دلیل عدم علم به حدوث تکلیف به اجتناب از ملاقی این قطره، واجب نیست.

زیرا اگر (تفصیلا بدانیم) ملاقی این قطره همان اناء نجس است، تکلیف به اجتناب به سبب این قطره حادث نمی شود.

پس شک در تکلیف به اجتناب از آن دیگری شک در اصل تکلیف (یعنی شک بدوی) است و نه شک در مکلف به.

و این چنین است که اگر تکلیف در یکی از دو مشتبه معلوم باشد و لکن نه بر وجه تنجز، بلکه معلق است بر توانائی مکلف از (انجام) آن (یعنی این نجاست به هریک از دو طرف که اصابت کند ممکن است ایجاد تکلیف بکند اما یکی تنجیزی و یکی تعلیقی است که در اینجا نیز علم اجمالی بلاثر است).

پس آنچه (یا آن انائی که) مکلف قادر بر ارتکاب (و استفاده) از آن نیست، پس بطور منجز (هم) مکلف به اجتناب از آن نمی باشد، چنانکه اگر به وقوع نجاست در یکی از دو شیء عالم باشد (به صورتی که) مکلف قادر بر ارتکاب یکی از آن دو بطور معین نباشد، پس اجتناب از دیگری واجب نیست. چرا که شک در اصل تنجز تکلیف است و نه در مکلف بهی که تکلیف منجز است.

و همچنین است، اگر ارتکاب واحد معین عقلا-ممکن باشد، ولی مکلف از آن بیگانه است و به حسب حالش مبتلای به آن نیست.

همان طور که وقتی نجس میان اناء خودش و اناء آن دیگری مردد است، هیچ دخلی برای این مکلف در آن اناء (دیگری) نیست.

پس تکلیف به اجتناب از این اناء دیگری که عقلا امکان دارد، عرفا منجز نیست و به این خاطر تکلیف منجز به اجتناب از طعام یا لباسی که ابتلاء به آن در شأن مکلف نیست خوب و نیکو نمی باشد.

بله، امر به اجتناب از آن نیکوست در حالی که مقید است به این سخنش که اگر ابتلاء به آن به صورت عاریه ای یا تملیکی یا اباحه ای برای تو حادث شود پس از آن اجتناب کن.

اشاره

بحث در تنبیه سوم راجع به چیست؟

راجع به این است که هر علم اجمالی سبب وجوب احتیاط از مشتبهین در شبهه محصوره و تنجیز تکلیف واقع نمی شود، مگر دارای شرائط و خصوصیات باشد.

مجموعاً اطراف علم اجمالی بر چند قسم است؟

بر چهار قسم:

قسم اول از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

۱- اطراف شبهه به نحوی است که اگر علم تفصیلی به هر یک از آنها تعلق بگیرد به دنبال آن یک خطاب فعلی منجز از مولی صادر می شود و دیگر حالت منتظره ای وجود نخواهد داشت.

۲- این در موردی است که قبل از علم اجمالی هیچ طرفی از اطراف شبهه معلوم بالتفصیل نباشد، بلکه هر دو طرف محتمل بوده و لکن اجمالاً بدانیم که یکی از آن دو حرام و یا نجس است.

۳- هر دو طرف عقلاً و عاده مقدور و متمکن مکلف باشند.

۴- هر دو طرف نیز مورد نیاز و ابتلای مکلف باشند.

خصوصیت این فرض چیست؟

علم اجمالی در این فرض مؤثر بوده و موجب وجوب احتیاط می شود. فی المثل:

۱- شما دو ظرف آب دارید درحالی که هر دو مقدور شما و مورد ابتلایان می باشند.

حال: اگر علم تفصیلی به خمریت این یکی ظرف پیدا کنید، فوراً خطاب اجتناب عن الخمر متوجه شما می شود و هکذا اگر نسبت به دیگری چنین علمی پیدا کنید.

نکته:

ادله ای که دلالت بر وجوب موافقت قطعیه داشت فرض مذکور را در بر می گیرد.

۲- شما دارای دو اناء هستی که اجمالا می دانی یکی خلّ و یکی خمر است و لکن هر دو اناء این حال را دارند که اگر تفصیلا بدانی که این یکی خمر است، اجتناب از آن واجب است و هکذا در آن دیگری.

پس در این جور جاها و امثال این گونه مثالها احتیاط از کلام المشبهین واجب است.

قسم دوّم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

۱- هر یک از اطراف شبهه دارای حالت و ویژگی مزبور نمی باشند، یعنی به گونه ای نیستند که اگر شما علم تفصیلی به خمریت هر یک پیدا کردی خطاب منجز علی کل تقدیر متوجه شما بشود، بلکه علی

ص: ۱۹۷

تقدیر، خطاب منجز متوجه شما می شود دون تقدیر آخر که هیچ خطابی ندارد نه تعلیقا و نه تنجیزا و به عبارت دیگر احد الطرفین فاقد آن صفت مزبور است.

این در موردی است که یک طرف معلوم بالتفصیل باشد.

فی المثل:

- دو اناء پر از مایع داری و تفصیلا می دانی که این یکی حرام و نجس است و آن یکی حلال و پاک.

- اجمالا- می دانی که قطره بولی در یکی از این دو افتاده است لکن تفصیلا نمی دانی در کدامیک از این دو طرف افتاده است.

- در اینجا یکی از دو اناء دارای آن حالت و صفت مذکور است و یکی فاقد آن یعنی آن انائی که از اول می دانستی که نجس است اگر تفصیلا یقین پیدا کنی که قطره مزبور در همان افتاده است، علم اجمالی شما بلااثر بوده و هیچ خطاب جدیدی نمی آید، چرا که تحصیل حاصل است.

اگر شما بگوئید که شارع می گوید: اجتنب عن الخمر، به شما می گوئیم: این تحصیل حاصل است، چرا که این اناء از اول نجس بوده و واجب الاجتناب چه این قطره در آن می افتاد چه نمی افتاد.

اما نسبت به اناء دیگر که شما نمی دانی بول به آن اصابت کرده یا نه و مجرد شك (یعنی شك بدوی) است خطاب تنجیزی اجتنب را ندارید و احتیاط در آن واجب نیست.

و یا فی المثل:

شما دو ظرف آب داری که هر دو پاک و حلال اند لکن یکی از این دو معینا کر است که به صرف ملاقات با نجس، نجس نمی شود.

اجمالا- علم پیدا می کنید که قطره بول و یا خونی به یکی از این دو اصابت نموده است لکن تفصیلا نمی دانی با کدامیک برخورد نموده است.

حال: اگر در واقع با آب کز برخورد کرده باشد که این علم اجمالی شما بلااثر بوده و خطاب اجتنب عن النجس متوجه شما نمی شود، چرا که آب کر است در این اصابت نجس نمی شود. و اما نسبت به طرف دیگر هم که شما شك دارید، احتیاط واجب نیست.

قسم سوم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

برخی از اطراف شبهه مقدور ماست و نه همه اطراف شبهه، یعنی باز هم مشتبهین دارای آن حال و صفت ویژه نیستند که در

هر فرضی خطاب منجز را متوجه شما بکنند، بلکه بنا بر فرض و تقدیر یک طرف خطاب منجز متوجه شما می شود.

حال:

ص: ۱۹۸

این مورد در آن فرضی است که شما علم تفصیلی پیدا کنی به اصابت نجس به آن طرفی که مقذور شماست، اما بنا بر فرض و تقدیر آن طرف دیگر خطاب تفصیلی متوجه شما نمی شود چرا که مقذور شما نیست و تکلیف بما لا یطاق قبیح است. بلکه حد اکثر خطاب تعلیقی متوجه شما می شود.

مراد از عبارت اخیر چیست؟

این است که اگر روزی آن طرف غیر مقذور شما هم مقذورتان شد، واجب است که احتیاط کنید.

فی المثل:

شما اجمالا می دانی که یا اناء خودت نجس است و یا کلاه گرباچف و یا اجمالا می دانی که یا شلوار خودت نجس است و یا دهان بوش رئیس جمهور آمریکا. که نه کلاه گرباچف مقذور شماست و نه دهان بوش.

قسم چهارم از اطراف علم اجمالی چگونه است؟

یک طرف از شبهه از محلّ ابتلاها بیرون است.

فی المثل شما اجمالا می دانی که یا ظرف خودتان نجس است و یا ظرف فلان کله پزی در فلان خیابان.

- ظرف فلان کله پز به شما ربطی نداشته و عاده مبتلا به شما نیست.

در این فرض و امثال این فرض نیز علم اجمالی بلااثر بوده و موجب احتیاط نسبت به ظرف خودتان نمی شود.

ص: ۱۹۹

متن: و الحاصل: أنّ النواهی المطلوب فیها حمل المکلف علی التّرك مختصّه- بحکم العقل و العرف- بمن یعدّ مبتلی بالواقعه المنهیّ عنها، و لذا یعدّ خطاب غیره بالتّرك مستهجنا إلّا علی وجه التّقیید بصوره الابتلاء.

و لعلّ السرّ فی ذلك: أنّ غیر المبتلی تارک للمنهیّ عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجه إلی نهیه، فعند الاشتباه لا یعلم المکلف بتنجّز التکلیف بالاجتناب عن الحرام الواقعی.

و هذا باب واسع ینحلّ به الإشکال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه المحصوره فی مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسه فی إنائه أو فی موضع من الأرض لا یتلی به المکلف عاده، أو بوقوع النجاسه فی ثوبه أو ثوب الغیر، فإنّ الثوبین لكلّ منهما من باب الشبهه المحصوره مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما فی ثوبه أصاله الحلّ و الطهاره لم یعارض بجریانهما فی ثوب غیره، إذ لا- یتربّ علی هذا المعارض ثمره عملیه للمکلف یلزم من ترتّبها مع العمل بذلك الأصل طرح تکلیف متنجّز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى: أنّ زوجه شخص لو شکت فی أنّها هی المطلّقه أو غیرها من ضرّاتها جاز لها ترتیب أحكام الزوجیه علی نفسها، و لو شکّ الزوج هذا الشکّ لم یجز له النظر إلی إحداهما، و لیس ذلك إلّا لأنّ أصاله عدم تطلیقه کلاً منهما متعارضان فی حقّ الزوج، بخلاف الزّوجه، فإنّ أصاله عدم تطلق ضرّتها لا تنمر لها ثمره عملیه.

نعم، لو اتّفق ترتّب تکلیف علی زوجیه ضرّتها دخلت فی الشبهه المحصوره، و مثل ذلك کثیر فی الغایه.

ترجمه:

اختصاص نواهی به کسی که مبتلا به واقعه منهی ای شده است

حاصل مطلب اینکه: این نواهی (که) مطلوب (مولی) در این نواهی، و وادار کردن مکلف است بر اجتناب، عقلاً- و عرفاً به کسی اختصاص دارد که مبتلا به این واقعه ای به شمار می آید که از آن نهی شده است. و لذا خطاب (به) غیر او به ترک و اجتناب (از این محل ابتلاء) زشت است، مگر بر وجه تقیید به صورت ابتلاء. و شاید سرّ (اینکه خطاب تنجیزی درست نیست و خطاب تعلیقی درست است) این است که آن آدم غیر مبتلا است که مبتلا نبودنش ترک کننده منهی عنه است، پس نیازی به نهی (مولی) ندارد (چرا که تحصیل حاصل است).

پس در صورت اشتباه (که مکلف نمی داند اناء خودش نجس است و یا اناء دوستش) مکلف به تنجّز

تکلیف به اجتناب از حرام واقعی علم ندارد.

و این یک باب گسترده ای است که به واسطه آن اشکال (ات بسیاری) از آن چیزهایی که عدم وجوب اجتناب در مواردی از شبهه محصوره معلوم است، حلّ می شود مثل آن جایی که اجمالاً علم دارد به وقوع این نجاست در اناء خودش و یا در جای دیگری از زمین که او عاده به آن مکلف نیست و یا به وقوع این نجاست در پیراهنش یا پیراهن غیر، که این دو تا پیراهن برای هریک از این دو نفر از باب شبهه محصوره است با وجود (فتوا به) عدم وجوب اجتناب از آن دو.

پس اگر یکی از این دو در لباس خودش، اصاله الحلیّه و الطّهاره را جاری کند، تعارضی به سبب جریان (این اصل) در لباس دیگری پیش نمی آید.

زیرا: ثمره عملیه ای بر این معارض نسبت به مکلف مترتب نیست تا از ترتّب آن با عمل به این اصل طرح یک تکلیف منجز به سبب امری که معلوم بالاجمال است لازم بیاید.

آیا نمی بینید که اگر زوجه کسی شک بکند در اینکه خودش مطلقه است یا غیر او یکی دیگر از هووهایش مطلقه است، جایز است برای او (استصحاب زوجیت خودش و) مترتب کردن احکام و آثار زوجیت نسبت به خودش (و همچنین آن یکی زوجه مرد نیز حقّ دارد در مورد خودش استصحاب زوجیت کند و آثار زوجیت را نسبت به خودش مترتب نماید).

و اگر زوج چنین شکی بکند (که کدامیک از زوجه هایش مطلقه است)، نظر به هیچ یک از آن دو برای او جایز نیست (و حال آنکه باید نفقه آنها را بدهد) و این نیست مگر اینکه:

اصالت عدم تطّلق او (و به عبارت دیگر استصحاب زوجیت) برای هریک از این دو تا زوجه، تعارض می کنند در حقّ این زوج (چرا که هر دو استصحاب اثر دارد) به خلاف (جریان اصل در) زوجه (که از استصحاب زوجیت هریک برای خودشان تعارضی پیدا نمی شود).

زیرا اصالت عدم تطّلق (و یا استصحاب زوجیت) هووی او ثمره عملیه ای برای او ندارد.

بله، اگر ترتّب تکلیفی بر زوجیت هووی او اتفاق بیفتد (و مثلاً نذر کرده است که مادامی که خودش و هوویش مطلقه نشده اند روزی یک دینار به فقیر بدهد، حال اگر این یکی شک بکند که آیا خودش مطلقه شده یا نه؟ می تواند استصحاب زوجیت بکند و یا اگر شک بکند که هوویش مطلقه شده است یا نه؟

می تواند استصحاب زوجیت بکند و در نتیجه یک درهم را بدهد؟ خیر، چرا که اجمالاً می داند که یکی شان مطلقه شده اند و مطلقه شدن خودش دارای اثر است، مطلقه شدن آن یکی هم دارای اثر است و اثرش این است که دیگر این یک درهم را نخواهد داد). فلذا می رود در جرگه علم اجمالی و تعارض اصلین و نمی تواند اصل جاری کند.

مقدمه بفرمائید آیا مطلوب به نهی، مجرد الترك و عدم الإتيان است و یا کف النفس از ارتکاب منهی عنه است؟

رأی مشهور، مجرد الترك و عدم الاتیان است، چنانکه شیخ نیز می فرماید: المطلوب فیها حمل المكلف علی الترك.

با توجه به مطلق فوق الذکر چرا در صورت دوم، سوم و چهارم علم اجمالی بلااثر است و سبب وجوب اجتناب نشده و خطاب منجز نسبت به هریک از دو طرف نمی آورد؟

جناب شیخ اعظم می فرماید فلسفه این مطلب این است که:

چه به عقیده متقدمین و ما مطلوب به نهی وادار کردن مکلف باشد به ترک و چه به عقیده متأخرین غرض و مطلوب از نهی ایجاد زاجر و رادع درونی است برای مکلف نسبت به آنچه منهی عنه است.

حال:

هریک از موارد فوق که باشد به مواردی اختصاص دارد که هر دو طرف شبهه هم عقلا و عاده مقدور مکلف باشد و هم مبتلا به او، در حالی که در ما نحن فیه نسبت به یک طرف شبهه یا قدرت نیست و یا مورد ابتلاء نمی باشد.

در نتیجه:

مکلف تارک این طرفی است که یا قدرت ارتکاب آن را ندارد و یا اینکه مورد ابتلای او نیست. و لذا خطاب تنجیزی یعنی نهی او عبث می باشد و یا به عبارت دیگر تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است.

چرا در یک طرف هم که معلوم بالتفصیل است باز هم از ناحیه علم اجمالی هیچ خطاب جدیدی نمی آید؟

زیرا از پیش هم نسبت به طرفی که معلوم بالتفصیل است، خطاب اجتنب منجز است.

حال: نسبت به آن طرف دیگر هم که مقدور و مبتلا به ماست و لکن نسبت به آن نیز شک در اصل خطاب تنجیزی داریم چون ممکن است حرام واقعی در طرف دیگر باشد که مورد ابتلاء ما نیست، اصل براءت جاری می کنیم.

عباره اخرای فلسفه و یا سرّ مذکور به زبان ساده تر چیست؟

این است که خطاب الهی بر کسی منجز می شود که مبتلای به واقعه باشد و لذا کسی که در مبتلا

نیست، خطابات هم متوجه او نیست. چرا؟

زیرا که طلب حاصل و یا تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل ناصحیح.

فی المثل شما دارای ظرفی هستی، برادر شما هم دارای ظرفی، اگر فرضاً ظرف شما نجس شود این چه ربطی به ظرف برادر شما دارد؟

آیا خطاب اجتناب عن النجس می تواند متوجه شما شود که؟ می دانید ظرف خودتان نجس است خواهید گفت: نه، زیرا من از پیش به نجاست ظرف خودم تفصیلاً علم داشته و می دانستم که اجتناب از آن واجب است و لو چنین نهی ای هم در کار نباشد.

و خلاصه اینکه:

اگر شارع واقعه ای را که محل ابتلای انسان نیست نهی نماید قبیح است.

حاصل مطلب در (و هذا باب واسع ينحل به الاشكال عما علم ...) چیست؟

این است که با بیان ضابطه و معیار ابتلاء و عدم ابتلاء اشکالات فراوانی در شبهه محصوره حل می شود.

مراد از پاسخ فوق چیست؟

۱- از طرفی گفتیم که در علم اجمالی و شبهه محصوره باید احتیاط کرده، از اطراف شبهه اجتناب نمود.

۲- از طرفی فقهاء در موارد و فروعاً بسیاری از فقه که به حسب ظاهر، علم اجمالی وجود داشته و شبهه هم محصوره است، فتوا به عدم وجوب احتیاط داده اند.

فی المثل:

۱- می دانیم که قطره بولی یا در داخل اثناء افتاده و یا خارج آنکه بحث آن مفصل گذشت و گفته شد که احتیاط در این جور جاها واجب نیست.

اگر برسید که چرا؟

می گوئیم در این گونه موارد یک طرف شبهه محلّ ابتلاء نیست و لذا علم اجمالی بلا اثر است.

۲- دو نفر دارای لباس مشترکی هستند که در آن منّی دیده اند و لذا هریک اجمالا می داند که خودش و یا دوستش جنب شده اند.

در اینجا به علم اجمالی اعتناء نمی کنند، بلکه هر یک موظف اند به حساب خودشان برسند و لذا وقتی هر یک وضعیت خودش را محاسبه می کند و شک می نماید که آیا جنب شده یا نه؟ اصاله عدم جنابت جاری می کند و غسل بر او واجب نیست.

ص: ۲۰۳

مگر خود شیخ نفرمود که با وجود علم اجمالی اجراء اصل برائت نسبت به یک طرف ترجیح بلامرّجّح و نسبت به دو طرف نیز مستلزم تعارض است و لذا نباید از این اصل استفاده نمود؟

بله، درست است و لکن این سخن مربوط به مواردی است که اجراء اصلین هر دو در حقّ مکلف منشا اثر باشد و حال آنکه در ما نحن فیه، اصل عدم جنابت نسبت به خود شخص مؤثر است و قابل جریان و لکن او نمی تواند این اصل را در حق دوستش نیز جاری کند چون برای این شخص اثری ندارد، چرا که وضع رفیقش به او مربوط نیست و مورد ابتلاء او نمی باشد.

و لذا وقتی تنها طرف خودش باقی ماند اصل عدم جنابت را در مورد خودش جاری می کند چون نسبت به یک طرف معارض وجود ندارد.

حاصل مطلب در (فاذا اجری أحدهما فی ثوبه ...) چیست؟

بیان همان مطلب فوق الذکر است.

عبارۀ اخرای آن را به زبان ساده و روان بفرمائید؟

خلاصه مطلب این است که:

۱- اگر طرفین در شبهه محصوره به گونه ای بودند که علم اجمالی موجب تعارض اجرای اصلین در دو طرف شبهه بشود، از هر دو طرف اجتناب می شود.

و اگر نه علم اجمالی باعث تعارض اصلین نشد.

فی المثل شما دو ظرف آب دارید که محلّ ابتلاء و مورد نیاز شما هستند ولی اجمالا می دانید که احدهما نجس است.

حال اگر بخواهی در هر یکی از این دو اصل طهارت جاری بکنی با جریان این اصل در دیگری تعارض می کند یعنی اگر بگوئی اصل این است که ان شاءالله این یکی ظرف آب پاک است و آن یکی نجس، می توان به شما گفت که خیر اصل این است که آن یکی پاک است و این یکی نجس.

در اینجا چون هر دو طرف محلّ ابتلای شماست، علم اجمالی شما سبب تعارض اصلین می شود.

وقتی دو اصل تعارض کردند، تساقط می کنند.

در نتیجه باید از هر دو طرف اجتناب کنید.

۲- و اگر طرفین شبهه محصوره به گونه ای نبودند که علم اجمالی شما سبب تعارض اجرای اصلین بشود مسئله فرق می کند.

فی المثل دو ظرف است که یکی از آن شماست و یکی از آن دوستتان و یا دو ظرفی که یکی محلّ ابتلاء شماست و دیگری

محل ابتلاء شما نیست.

ص: ۲۰۴

شما نیز با اینکه اجمالا می دانید که احدهما نجس است، اما علم اجمالیتان موجب تعارض اصلین در دو طرف شبهه نمی شود. چرا؟

زیرا باید اصلی را که اجراء می کنید دارای اثر باشد، حال از شما می پرسیم که اصالة الطهاره جاری کردن شما در ظرف دوستان چه ربطی به شما دارد، خواهید گفت ربطی ندارد.

می گوئیم: پس اجراء اصل توسط شما در ظرف دوستان بلا اثر است.

و لذا شما می توانی تنها در ظرف مربوط به خودت اصل طهارت را جاری کنی چرا که مربوط به شماست و اجراء اصل در آن برای شما دارای اثر است.

حال:

وقتی در ظرف خودت اجراء اصل نمودی دیگر معارضی در میان نیست.

پس وقتی احد الطرفین به گونه ای شد که نتوانستیم اصل در آن جاری کنیم و تنها می توانیم در یک طرف آن هم طرفی که مربوط به خودمان است اصل جاری کنیم، علم اجمالی کالعدم شده و با اجراء اصل در طرف مربوط خودمان از آن استفاده می کنیم.

در واقع:

وقتی اطراف علم اجمالی حالت فوق را پیدا کرد از مکلف به بودن خارج می شود و داخل در شک در تکلیف می شود، شک در تکلیف هم که معارض ندارد.

حاصل مطلب در (أ لا تری: ان زوجه شخص لو شکت فی انھا هی المطلقة...) چیست؟

ادامه مباحث در اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی است مبنی بر اینکه:

اگر شخصی دو زوجه داشته باشد و یکی از آن دو را طلاق بدهد، سپس مطلقه با غیر مطلقه مشته شود چه باید کرد؟

در اینجا یک مسئله نسبت به زوجه وجود دارد و یک مسئله نسبت به زوج.

اما زوجه: اگر زوجه شک کند که آیا مطلقه است یا نه؟ و در نتیجه آیا می تواند به این مرد نگاه و یا مباشرت کند یا نه؟ و آیا مستحق خرج و نفقه از این مرد هست یا نه؟ استصحاب می کند زوجیت را یعنی می گوید: قبلا که زوجه بودم، پس اکنون هم زوجه او هستم.

مگر او اجمالا نمی داند که مطلقه است پس با وجود این علم اجمالی چگونه استصحاب زوجیت می کند؟

علتش این است که در اینجا نیز هریک از این دو زوجه باید به حساب کار خودش برسد.

ص: ۲۰۵

چرا که آن یکی زن مطلقه هست یا نه؟ به این یکی زوجه ربطی ندارد و یا اگر این یکی مطلقه باشد ربطی به آن یکی ندارد.

و لذا نمی توان گفت که استصحاب زوجیت این یکی با استصحاب زوجیت آن یکی به خاطر علم اجمالی به مطلقه بودن احدهما، تعارض می کند.

- خیر، همان طور که در واجدی المنی فی ثوب المشرک، شک، شک بدوی است و هر کسی به حساب خودش می رسد، در اینجا نیز چنین است. یعنی شک، شک در تکلیف است و نه شک در مکلف به.

این دو هو نیز حالشان چنین است و هریک نسبت به خودش شک در تکلیف دارد و باید به حساب خودش برسد و برای خودش استصحاب زوجیت کند. چرا که اجرای اصل برای خودش اثر دارد.

به عبارت دیگر چون استصحاب زوجیت این یکی زوجه برای آن یکی زوجه بلااثر است حق جاری کردن آن را در مورد آن دیگری ندارد.

و لذا:

در اینجا علم اجمالی بی اثر بوده و هریک از این دو زوجه می تواند از مزایا و حقوق زوجیت استفاده کند.

و اما زوج: زوج نمی تواند استصحاب زوجیت هریک از این دو زوجه را بکند. چرا؟

زیرا هر دو محل ابتلای او هستند و استصحاب در هر دو برای او دارای اثر است مثل آنجا که شخص دو ظرف مورد ابتلاء و استفاده داشت و درحالی که علم اجمالی به احدهما داشت، نمی توانست اصلین را در هر دو طرف اجرا کند، چرا که باهم تعارض می کردند.

حال: در اینجا نیز اجراء اصلین در حق زوجین تعارض می کند و لذا علم اجمالی نسبت به هریک از دو زوجه بی اثر است لکن نسبت به خود زوج مؤثر است.

چرا؟

زیرا وقتی بخواهد اصلین را در هر دو جاری کند با توجه به علم اجمالی او به مطلقه بودن یکی از این دو، در هریکی که بخواهد اجرا کند با اجرای آن در دیگری تعارض می کند.

پس باید بین ما له و بین ما علیه فرق گذاشت.

مراد از مطلب اخیر چیست؟

این است که در آثاری (مثل مباشرت یا نگاه و ...) که بر له زوج است، علم اجمالی نمی گذارد که زوج آن آثار را مترتب

کند و لذا از نگاه و مباشرت با آن زن ممنوع است.

ص: ۲۰۶

و در آثاری (مثل خرجی و نفقه دادن) که بر علیه زوج است علم اجمالی بلااثر بوده و زوج می تواند آن آثار را مترتب کند.

یعنی باید خرجی و نفقه هر دو را بدهد درحالی که حق نگاه و مباشرت با آنها را ندارد. به عبارت دیگر علم اجمالی در اینجا موجب احتیاط می شود.

یعنی آثاری که بر له مرد است احتیاط این است که از آنها محروم بماند.

آثاری که بر علیه مرد است احتیاط این است که متحمل آنها بشود در حالی که از نگاه و مباشرت آنها محروم است.

به طور خلاصه شرط اجرای اصل در این موارد چیست؟

این است که اجرای اصل برای مجری اصل اثر داشته باشد.

و لذا در اینجا:

هریک از زوجتین یک اصل برایش اثر دارد و بلامعارض است، پس هر یک اجرای اصل کرده و از آثار مترتب بر آن استفاده می کند.

اما زوج دارای دو اصل است که از اجرای آن دو تعارض پیدا می شود که در نتیجه هر دو سقوط می کنند.

مراد از (نعم، لو اتفق ترتب تکلیف علی زوجیه ...) چیست؟

این است که بله، گاهی هم اتفاق می افتد که علم اجمالی این یکی زوجه برای آن یکی زوجه نیز مؤثر می افتد.

فی المثل این زن یک پیراهن از شوهرش دارد و یک پیراهن از آن یکی زن در حالی که قسم خورده است که پیراهن زن مطلقه را نپوشد.

حال چون در اینجا پای یک نفر در میان است، باید احتیاط کند. چرا؟

چون اجمالا می داند که یا خود مطلقه است و یا آن زن دیگر، پس یا باید از پیراهن خود اجتناب کند و یا از پیراهن آن یکی زن.

متن: و ممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك رحمه الله: من الاستنهاض على ما اختاره- من عدم وجوب الاجتناب في الشبهه المحصوره- بما يستفاد من الأصحاب: من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسه فيه أو في خارجه، إذ لا- يخفى أنّ خارج الإناء- سواء كان ظهره أو الأرض القريبه منه- ليس ممّا يتلى به المكلف عادة، و لو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف التزامنا بوجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالي بالتكليف المرّدّد بين حرمة الوضوء بالماء النجس و حرمة السجده على الأرض النجسه.

و يؤيد ما ذكرنا: صحيحه على بن جعفر، عن أخيه عليهما السّلام، الوارده في من رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغارا فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السّلام: «إن لم يكن شىء يستبين في الماء فلا بأس به، و إن كان شيئاً بيننا فلا».

حيث استدللّ به الشيخ قدّس سرّه على العفو عمّا لا يدركه الطرف من الدم، و حملها المشهور على أن إصابه الإناء لا يستلزم إصابه الماء، فالمراد أنّه مع عدم تبين شىء في الماء يحكم بطهارته، و معلوم أنّ ظهر الإناء و باطنه الحاوى للماء من الشبهه المحصوره.

و ما ذكرنا، واضح لمن تدبّر.

إلّا أنّ الإنصاف: أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين و عدم الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيرا ما يخفى.

ألا- ترى: أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسه على الثوب و وقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا- يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه، لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، و أمّا لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود و التيمّم و إن لم يحتجّ إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

ترجمه:

دفع بیانات صاحب مدارک در آنچه گذشت به واسطه مطالب ما در تنبیه سوم

از مطالبی که ما در تنبیه سوم بیان کردیم، دفع می شود آنچه از صاحب مدارک گذشت از استمداد ایشان بر مختارش یعنی عدم وجوب اجتناب در شبهه محصوره، به آنچه استفاده می شود (از فتوای) اصحاب یعنی عدم وجوب اجتناب از انائی که وقوع نجاست در آن یا در خارج آن اجمالاً معلوم است.

ص: ۲۰۸

زیرا روشن است که خارج اناء، خواه ظهر اناء باشد و یا زمین نزدیک به آن. از اموری نیست که عاده مورد ابتلای مکلف است. و اگر فرض شود که خارج اناء از جمله اموری است که مکلف به طور معمول بر آن سجده می کند، ملتزم می شویم به اجتناب از هر دو (هم اناء و هم ارض) به دلیل علم اجمالی به تکلیفی که مردّد است میان حرمت وضوء با آب نجس و بین حرمت سجده بر آن زمین نجس.

مؤید مطالب شیخ در این تنبیه صحیحه علی بن جعفر از امام هفتم علیه السّلام است در مورد شخصی که خون دماغ شده و در این بین عطسه نموده و خون به ذرات و قطرات کوچکی تبدیل گردیده (و به اطراف پاشیده از جمله) به اناء او نیز اصابت کرده است. آیا وضوء ساختن از آن (آب) صحیح است؟ پس امام علیه السّلام فرمود: اگر چیزی (از خون) در آب دیده نمی شود، پس (وضوء) با آن اشکالی ندارد. ولی اگر چیزی (از خون) محسوس است پس نه (حق استفاده از آن را نداری).

شیخ طوسی طبق ظاهر این حدیث فتوا داده به عفو (و گذشت) از آن مقدار (خونی) که چشم آن را نمی بیند. و مشهور علماء حمل کرده اند این حدیث را بر اینکه اصابت به اناء مستلزم اصابت به آب نیست.

پس مراد امام این است که در صورت عدم احساس چیزی (از خون) در آب حکم به طهارت آن می شود و روشن است که پشت ظرف و داخل آنکه حاوی آب است از قبیل شبهه محصوره است.

(و با اینکه از قبیل شبهه محصوره است، امام احتیاط را در آن واجب ندانسته چرا که یک طرف از محل ابتلاء خارج بوده است).

و آنچه را که ما در این تنبیه گفتیم برای کسی که می اندیشد واضح و روشن است اما انصاف این است که: تشخیص موارد ابتلاء برای هر یک از مشتبهین و عدم ابتلاء به یکی از آن دو بطور معین در بسیاری از جاها مخفی (و دشوار) است.

آیا نمی بینی که: اگر امر دائر شود بین وقوع نجاست بر پیراهنش و وقوع آن بر پشت پرندۀ ای یا حیوانی که نزدیک اوست که عاده بال پرندۀ و یا پشت آن حیوان مورد ابتلاء (اشخاص) واقع نمی شود (و علم اجمالی مؤثر نمی باشد)، احدی در عدم وجوب اجتناب از پیراهن او شک ندارد (یعنی لازم نیست که او از لباسش اجتناب کند چونکه طرف دیگر محل ابتلای او نیست).

و اما اگر طرف دیگر زمینی است که ابتلاء مکلف به آن در سجده و تیمّم بر آن بعید نمی باشد، اگرچه فعلاً نیازی به آن ندارد.

پس در این فرض جای تأمل است (که این محل را پاک بدانیم یا نه).

حاصل مطلب در (و ممّا ذکرنا یندفع ما تقدم من صاحب المدارک ...) چیست؟

این است که مدّعی صاحب مدارک و صاحب حدائق با استفاده از مطالبی که از تنبیه اوّل تا بدینجا ذکر کردیم داده می شود.

مدعی صاحب مدارک چه بود؟

این بود که احتیاط در اطراف شبهه محصوره واجب نمی باشد و در اثبات این ادعا استناد نمود به فتوای اصحاب در رابطه با وقوع نجاستی که مکلف شک دارد در داخل اناء افتاده و یا در ظهر اناء که بحث از آن در تنبیه اوّل گذشت.

در اینجا صاحب حدائق نیز پاسخهایی به صاحب حدائق دادند که مورد قبول ما واقع نشد و گفتیم که احتیاط در شبهه محصوره واجب است.

مراد از (اذلا یخفی ان خارج الاناء ... لیس ممّا یتلی ...) چیست؟

دلیلی است بر این دفع بیانات صاحب مدارک و صاحب حدائق از جانب شیخ (ره) مبنی بر اینکه:

منشا فتوای مزبور این است که: فرضشان فی المثل در آن قطره خونی که شک داریم در داخل اناء افتاده و یا به خارج اناء اصابت نموده، خارج اناء را داخل در محل ابتلاء می دانند که ما در پاسخ به آن گفتیم که این ظهر و خارج اناء معمولا محل ابتلاء صاحب اناء نیست.

و لذا اصل در جایی که محل ابتلاء نیست جاری نمی شود چونکه بلااثر است و لکن در محل ابتلاء که تنها یک طرف است جاری شده و بلامعارض است.

به عبارت دیگر فلسفه فتوای اصحاب در این مورد- چنانکه گذشت- این است که در این گونه موارد یک طرف شبهه که خارج اناء باشد مورد ابتلا نیست و هرکجا که این چنین باشد علم اجمالی اثر ندارد و نسبت به طرف دیگر هم خطاب تنجیزی نمی آورد.

پس مراد از (ولو فرض کون الخارج ممّا یسجد علیه المکلف ...) چیست؟

این است که اگر در مورد مثال مذکور فرض کنیم که علاوه بر داخل اناء خارج چنین انائی که قطعه زمین اطراف اناء است جهت سجده و یا تیمم مورد ابتلاء ماست و ما مخاطب هستیم به اینکه یا باید از وضو با آب نجس اجتناب کنیم و یا از سجده و تیمم بر زمین نجس اطراف آن بپرسیم که چه باید کرد؟

شیخ می گوید: یجب الاحتیاط و لکن حکم به عدم وجوب احتیاط به خاطر عدم ابتلاء است.

حاصل مطلب در (یؤید ما ذکرنا: صحیحہ علی بن جعفر... الخ) چیست؟
بیان شیخ است مبنی بر اینکه صحیحہ علی بن جعفر نیز مؤید گفتار ماست.

ص: ۲۱۰

حدیث وارده در مورد چه مسأله ای است؟

در مورد کسی است که خون دماغ شده و در همین زمان عطسه نموده و در اثر عطسه ذرات و قطرات خون به اطراف و از جمله به ظرف آب او هم اصابت نموده است.

حال آیا وضو ساختن با این آب درست است یا نه؟

امام علیه السلام فرمودند: اگر چیزی از خون در آب محسوس و قابل مشاهده نیست پس (وضو با آن) اشکالی ندارد. ولی اگر ذره خونی در آن به چشم می خورد، خیر وضو ساختن از آن درست نیست و باید اجتناب کند.

پس مراد از (حيث استدل به الشيخ على العفو عما لا يدرکه الطرف من الدم) چیست؟

این است که شیخ طوسی با استفاده و استدلال بر ظاهر این حدیث فتوا داده است به اینکه:

اگر ما یقین تفصیلی هم داشته باشیم که قطرات خون در آب افتاده و لکن بقدری کوچک و ناچیزند که به چشم نمی آیند، آب از این اجزاء خون منفعل نشده و نجس نمی شود و لکن اگر ذرات خون محسوس باشد آب نجس می شود.

مراد از (و حملها المشهور علی ان اصابه الاناء لا يستلزم اصابه الماء ...) چیست؟

این است که مشهور ظاهر این حدیث را حمل نموده اند به اینکه اصابت خون به اناء مستلزم اصابت به آب داخل اناء نیست، شاید به لبه و یا پشت ظرف اصابت نموده باشد و لذا دو احتمال در اینجا داده می شود:

۱- احتمال دارد به آب اصابت کرده باشد.

۲- احتمال دارد به پشت ظرف اصابت کرده باشد.

نتیجه این دو احتمال چیست؟

این است که مورد حدیث از موارد علم اجمالی و شبهه محصوره می شود و لذا حکم امام علیه السلام به اینکه اگر نگاه کردی و چیزی از خون در آن ندیدی می توانی وضو بگیری و اجتناب از آن لازم نیست از این باب است که: چون یک طرف شبهه از محل ابتلاء خارج است، علم اجمالی اثر ندارد.

توجیه شیخ از حدیث امام علیه السلام چیست؟

این است که وقتی امام می فرماید در ظرف نگاه کن اگر چیزی از خون در آن مشهود نبود آزادی و اجتناب از آن لازم نیست، به خاطر این است که این مشاهده نشدن خود اماره ای است بر عدم اصابت آن بر آب.

حاصل مطلب و ضابطه کلی در این مباحث چیست؟

این است که: اگر یک طرف شبهه محل ابتلاء نباشد و به عبارت دیگر اجرای اصل در یک طرف فاقد

ص: ۲۱۱

ارزش باشد، اجرای آن در طرف دیگر بلامانع است.

به عبارت دیگر:

۱- هر جا که هر دو طرف شبهه مورد ابتلاء مکلف باشند، علم اجمالی مؤثر بوده و سبب وجوب اجتناب از هر دو طرف می شود.

۲- و هر جا که یک طرف شبهه و یا هر دو طرف از محل ابتلاء مکلف خارج باشند علم اجمالی مؤثر بوده و احتیاط از آن واجب نیست.

پس مراد از (الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء ...) چیست؟

این است که:

۱- در برخی از جاها انسان به راحتی می فهمد که طرفین محل ابتلايش هستند.

فی المثل:

شما در ظرف آب تهیه می کنید جهت استفاده و مصرفتان، اگر اجمالا- متوجه شوید که یکی از این دو نجس است، اجرای اصلین در این دو تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند.

۲- در برخی از جاها هم یک طرف محل ابتلاء نیست و تنها یک طرف محل ابتلا است.

فی المثل: پرنده ای در کنار شما نشسته، قطره خونی افتاد شما نمی دانی روی آن پرنده افتاد و یا روی زمین اطراف و یا مهر کنار ظرف؟

آیا گنجشکی که در کنار شماست و پرید محل ابتلای شماست؟ معلوم است که خیر، آنکه محل ابتلای شماست، همان زمین و یا مهر خارج از اناء است که جهت سجده و یا تیمم محل ابتلای شما می باشد.

حال چون یک طرف محل ابتلاء نیست و تنها یک طرف محل ابتلاء است، اصل طهارت را جاری کرده از آن استفاده می کنید.

اما: در برخی موارد انسان شک می کند که آیا این مورد از موارد ابتلاء به حساب می آید و یا از موارد عدم ابتلاء؟

فی المثل اجمالا- می دانید که قطره خونی یا در درون اناء آب افتاد و یا بر روی زمین اطراف اناء که فعلا مورد ابتلاء شما نیست ولی خوب چه بسا که فردا جهت تیمم و یا سجده مورد نیاز و ابتلای شما واقع شود.

حال چه باید کرد و معیار چیست؟ اگر معیار را در ابتلاء فعلیت بدانید که در اینجا فعلا در کار نیست و لکن اگر معیار را اعم

از بالفعل و بالقوه بدانید، خوب در اینجا نیز هست، من چه باید بکنم در حالی که متحیرم؟

پاسخ آن در متن بعدی است.

ص: ۲۱۲

متن: و المعيار في ذلك و إن كان صحه التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته و حسن ذلك من غير تقييد التكليف بصوره الابتلاء و اتفاق صيرورته واقعه له، إلّا أن تشخيص ذلك مشكل جدًا.

نعم، يمكن أن يقال عند الشكّ في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب و عدم حسنه إلّا معلقًا: الأصل البراءة من التكليف المنجّز، كما هو المقرّر في كلّ ما شكّ فيه في كون التكليف منجّزا أو معلقًا على أمر محقّق العدم، أو علم التعليق على أمر لكن شكّ في تحقّقه أو كون المتحقّق من أفرادها كما في المقام.

إلّا أنّ هذا ليس بأولى من أن يقال: إنّ الخطابات بالاجتناب عن المحرّمات مطلقه غير معلقه، و المعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعلّق بالابتلاء، كما لو قال:

«اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد» مع عدم جريان العاده بابتلاء المكلف به، أو: «لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجاربه التي غضبها الملك و جعلها من خواص نسوانه»، مع عدم استحاله ابتلاء المكلف بذلك كلّ عقلا و لا عاده، إلّا أنّه بعيد الاتفاق، و أمّا إذا شكّ في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسأله إلى: أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد- لتعدّر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفيه- هل يجوز التمسك به أو لا؟ و الأقوى: الجواز، فيصير الأصل في المسأله وجوب الاجتناب، إلّا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلّا أن يقال: إنّ الاستفادة من صحيحه على بن جعفر المتقدمه كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجّز التكليف، فيكون ذلك ضابطا في الابتلاء و عدمه، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعده الشبهه المحصوره لأجل النصّ، فافهم.

ترجمه:

عدم تقييد ملاك صحّت تكليف و حسن آن به صورت ابتلاء

و معيار در مبتلا- به بودن و نبودن، به فرض علم به نجاست آن و حسن آن خطاب منجّز (آنهم) بدون مقيّد کردن تكليف به صورت ابتلا- است و بدون اينکه واقعه و حادثه ای برای او واقع شود، اگرچه صحت تكليف به اجتناب از آن است و لكن تشخيص (و آزمایش کردن) آن جدًا مشكل است (يعنى مشكل اين است که در کجاها خطاب تنجيزی عرفا حسن دارد و کجاها ندارد.)

ص: ۲۱۳

بله، ممکن است گفته شود که هنگام شک در حسن تکلیف و خطاب تنجیزی (در عرف) به اجتناب و عدم حسن تکلیف تنجیزی مگر اینکه معلق باشد: اصل براءت است از تکلیف (و یا خطاب) منجز، چنانکه این (قاعدۀ ای است که) مقرر شده در هر چیزی که در تکلیف منجز بودن آن و یا معلق بودن آن بر امری که محقق العدم است (فی المثل شک شود در خطاب اکرم العالم که آیا منجز است یا نه و یا اینکه آیا وجوب این اکرم، معلق است بر امر عدالت که اکنون محقق نیست) که باز اصل، براءت است از تکلیف منجز است.

یا اینکه معلق بودن تکلیف به چیزی معلوم است (همچون تکلیف مردم که معلق به بلوغ است) و لکن در تحقق آن بلوغ (که آیا فلانی بالغ شده یا نه؟) شک می شود، باز اصل براءت از تکلیف منجز است.

رجوع به اطلاقات اولی است جز اینکه این (مطلب که به اصالة البراءة رجوع می شود)، از اینکه گفته شود که خطابات به اجتناب از محرمات مطلق اند و بدون تعلیق بهتر نیست و قدر متیقن تقیید این خطابات (معلق) به ابتلاء در جائی است که علم به تقییح عرف داریم در توجیه خطاب تنجیزا (یعنی: قدر متیقنی که از این اطلاقات خارج شده آن جایی است که علی تقدیر علم به حرمت، به قبح خطاب تنجیزی علم داشته باشیم، و لذا آن مورد مشکوک که تحت خطاب عن النجس می ماند)، کما اینکه اگر مولی به عبدش بگوید:

از آن طعام نجسی که در برابر امیر گذاشته شده اجتناب کن، در صورتی که عادت بر این جاری نیست که مکلف به این طعام مبتلا بشود و یا (اگر مولی به عبدش بگوید:) در آن لباس غصبی که ملک آن را پوشیده و یا جاریه ای که او را غصب کرده و از زنان خاص خود قرار داده تصرف نکن، در صورتی که ابتلاء مکلف به آن بطور کلی عقلا و عاده محال نیست، جز اینکه چنین ابتلائی بعید الاتفاق است (و لذا این جور جاها، خطاب تنجیزی قبیح و خنده آور بوده و از مطلقات خارج است، و لذا اگر احد الطرفین از این قبیل بود خطاب تنجیزی در اینجا نیست و می توان طرف دیگر را مرتکب شد ولی اگر احد الطرفین این گونه نبود و مثل آن انا و زمین اطراف آن بود نه).

اما:

اگر در قبح (خطاب) تنجیزی (که محل بحث ما می باشد) شک شود، رجوع می شود به اطلاقات.

پس بازگشت این مسئله (اخیر که محل بحث ماست) به این است که یک مطلق (مثل اجتناب عن النجس) که مقید است به قیدی (که مبتلا به بودن است و این) در برخی موارد مشکوک التحقق است (که آیا مبتلا به هست یا نه؟) به دلیل سختی و دشواری ضبط مفهوم مبتلا به بودن است، بر وجهی که مصداقی از مصادیق آن پنهان و مشکوک نماید، چنانکه شأن اغلب مفاهیم عرفی چنین است (که

مشکوک بوده و مورد سؤال واقع می شود که) آیا تمسک به (چنین) مطلقاً جایز است یا نه؟

قول قوی تر: جواز است (یعنی مطلقاً که قیدش مجمل است می توان به آن تمسک نمود).

پس اصل و قاعده در این مسئله (یعنی شبهه محصوره) وجوب اجتناب (از همه اطراف شبهه) است جز در جایی که عدم تنجز تکلیف را به احد المشتبهین علی تقدیر علم به حرام بودنش بدانیم (یعنی تنها یک مورد از تحت اطلاقات خارج است).

مگر اینکه گفته شود:

که آنچه از صحیحہ علی بن جعفر علیہ السّلام استفاده می شود این است که آب (داخل اناء) و ظهر الاناء از قبیل عدم تنجز تکلیف اند.

پس آن اناء و ظهر الاناء ضابطه و مقیاسی است در مبتلا به بودن و عدم آن.

زیرا حمل این حدیث بر خروج آن از قاعده شبهه محصوره به دلیل نصّ بودن آن بعید است.

خیر، حدیث طبق قاعده است و قاعده محلّ ابتلا بودن و نبودن است و شما این حدیث را برای همه جا مقیاس بگیرید. پس بفهم.

ص: ۲۱۵

حاصل مطلب در (و المعيار في ذلك و ان كان صحه التكليف ... الخ) چیست؟

می فرماید: اگرچه معیار در مبتلا بودن و نبودن موارد مشکوکه چنانکه قبلا بیان کردیم این است که هر جا که خطاب تنجیزی عرفا حسن باشد آنجا محل ابتلاء به حساب می آید و علم اجمالی مؤثر است و هر جا که خطاب تنجیزی قبیح باشد علم اجمالی در آنجا مؤثر نیست اگرچه صحت تکلیف به اجتناب از آن است. و لکن، مشکل ما در اصل و اساس همین ضابطه است چرا که نمی دانیم عرف در کجاها خطاب تنجیزی را حسن می داند و کجاها حسن نمی داند. زیرا که عرف نیز معیار مشخصی ندارد چون عرف ها و عاداتها مختلف است.

و لذا ممکن است در چنین موردی خطاب تنجیزی برای یکی حسن و برای دیگر قبیح باشد، و لذا موارد شبهه به قوت خود باقی است و نمی دانیم برای حل مسئله چه کنیم؟

پس مراد از (يمكن ان يقال ...) چیست؟

این است که ممکن است گفته شود که هنگام شك در موارد مزبور یک طرق آزمایشی وجود دارد که در سه مرحله انجام می شود و می توانیم این مراحل را در اینجا پیاده کنیم.

حاصل مطلب از (عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب ...) چیست؟

محاسبه موارد شبهه با اصول عملیه از جمله اصل براءت است.

می گوید: قاعده کلی این است که هر جا شك کنیم که:

۱- آیا خطاب تنجیزی به اجتناب داریم و عرفا چنین خطابی حسن است.

۲- و یا اینکه خطاب تنجیزی به اجتناب نداریم و این مسئله عرفا قبیح است و یا اگر هم باشد یک خطاب اگر و تعلیقی است به چیزی که اکنون محقق نیست؟

۳- به دنبال شك مزبور باز شك می کنیم که آیا اصلا در این مورد ارتکاب یک طرف سبب عقاب هست یا نه؟

در اینجا اصل، براءت از تکلیف و یا خطاب منجز است که این خود به چهار صورت است.

مراد از (في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزا او معلقا على ...) چیست؟

بیان صورت اول و دوم در اجرای براءت از خطاب منجز است.

صورت اول این اجراء چگونه است؟

بدین صورت است که اگر شک کنیم در اصل خطاب که آیا خطاب تنجیزی داریم و یا اصلاً چنین خطابی در کار نیست نه تنجیزی و نه تعلیقی؟ براءت جاری می‌کنیم از چنین خطابی.

ص: ۲۱۶

صورت دوم اجراء براءت از خطاب منجز چگونه است؟

بدین صورت است که ما قطع داریم به اینکه خطابی از مولی صادر شده و متوجه ماست و لکن شک داریم که آیا این خطاب یک خطاب تنجیزی است تا مخالفتش عقاب آور باشد و یا یک خطاب تعلیقی به یک قیدی است که آن قید اکنون معلوم العدم است؟

فی المثل:

خطاب است که اکرام العالم و لکن ما شک داریم که آیا وجوب اکرام در اینجا یک وجوب مطلق است و مخالفت با آن عقاب آورست و یا اینکه این وجوب معلق و مشروط است به قیدی از قبیل عدالت، امامی بودن و ... یعنی شک ما شک در تکلیف تنجیزی است و لذا اصل براءت جاری کرده و ...

به عبارت دیگر اگر خطاب نمی خواهد پس ما براءت از خطاب تنجیزی جاری می کنیم.

وقتی جای خطاب تنجیزی نبود، تنها یک طرف شبهه محل ابتلاء می شود، وقتی یک طرف محل ابتلاء شد الاصل، البراءه.

به عبارت دیگر در یک طرف براءت از خطاب تنجیزی جاری می کنیم و از طرف دیگر استفاده می نمائیم.

مراد از (او علم التعلیق علی امر لکن شک فی تحقیقه) چیست؟

بیان صورت سوم جریان براءت از خطاب منجز است مبنی بر اینکه:

۱- می دانیم که خطابی از مولی صادر شده است.

۲- و می دانیم که این خطاب یک خطاب معلق و مقید است.

و لکن شک داریم که آیا این قید تحقق یافته تا وجوب اکرام از معلق و مشروط بودن درآید و مطلق و منجز شود و یا اینکه محقق نشده و در نتیجه فعلاً خطاب منجزی در کار نیست تا عقاب آور باشد. فی المثل:

۱- تمام واجبات، معلق و مشروط به شرائط عامه عقل، بلوغ و قدرت می باشند و تا عقل، بلوغ و قدرت وجود نداشته باشد وجوبی هم در کار نیست.

امّا اکنون شک داریم که آیا مثلاً بلوغ در فلانی محقق شده تا خطاب منجز برای او بیاورد یا نه؟ در اینجا هم اصل براءت از خطاب تنجیزی جاری می شود هم اصل استصحاب و یا استصحاب عدم بلوغ.

۲- هر واجبی دارای شرایط خاصه است.

فی المثل نماز نسبت به دخول وقت معلق و مشروط است و لکن اکنون ما شک داریم که آیا وقت داخل شده و خطاب منجز

گردیده یا نه؟

در اینجا نیز اصل برائت از خطاب تنجیزی جاری می کنیم.

ص: ۲۱۷

مراد از (او کون المتحقق من افراده کما فی المقام ...) چیست؟

اشاره به صورت چهارم در برائت از تکلیف منجّز است مبنی بر اینکه:

۱- قطع و یقین به خطاب داریم.

۲- قطع به تعلیقی بودن خطاب هم داریم.

۳- قطع به موجود شدن چیزی در خارج هم داریم و لکن شک داریم که آیا این موجود خارجی فردی از افراد آن قید و شرط هست تا خطاب منجّز شود یا نه؟

فی المثل مولی فرموده: «اکرم العلماء الا الفساق»،

در خارج عالمی است که مرتکب صغیره می شود اگرچه از کبائر اجتناب می کند و لذا ما نمی دانیم که چنین کسی مصداق علمای عادل هست تا خطاب اکرم در حق ما منجّز شود و مخالفت آن عقاب آور باشد یا نه؟ جزء علمای فاسق است و چنین خطاب در حق ما منجّز نیست.

در اینجا نیز اصل برائت از تکلیف منجّز جاری می کنیم.

نتیجه این صور در مرحله اول آزمایش چیست؟

این است که ما نحن فیه از همین قبیل است.

دلیل شیخ بر مدّعی مزبور چیست؟

این است که:

۱- تنجّز تکلیف نسبت به طرفین علم اجمالی مشروط به مورد ابتلاء بودن یا نبودن آنهاست.

۲- در مثال اناء و قطعه زمین اطراف آن نسبت به آینده احتمال ابتلاء وجود دارد اگر فعلیت را اعم از بالقوه بدانیم.

و لکن ما نمی دانیم که این بالقوه بودن ابتلاء از مصادیق مبتلا به بودن هست یا نه؟

پس شک در خطاب تنجیزی است و الاصل، البراءه.

رجوع به اصل عملی و محاسبه موارد چه نتیجه ای در اینجا بدنبال داشت؟

اجتناب از موارد شبهه لازم نیست چرا که محل جریان این اصل اند.

مقدمه بفرومائید مخصّص و مقید در عام و خاص و مطلق و مقید دلیل لفظی است و یا لّبی؟

۱- گاهی دلیل لفظی یعنی کتاب و سنت است.

۲- گاهی دلیل لّبی یعنی اجماع می باشد.

دلیل لفظی به حکم عقل می تواند بر چند قسم باشد؟

بر دو قسم: ۱- مبین ۲- مجمل

ص: ۲۱۸

اگر دلیل لفظی مجمل باشد، شبهه بر چند قسم است؟

بر دو قسم:

گاهی مفهومیه است و گاهی مصداقیه.

در کدامیک از شبهات مفهومیه و مصداقیه تمسک به عام نوعاً جایز نیست؟

در شبهات مصداقیه.

مخصّص یا مقید در شبهات مفهومیه دلیل متصل است یا منفصل؟

دلیل مخصّص گاهی دلیلی متصل است و گاهی دلیلی منفصل.

در هر یک از این دو مخصّص متصل و منفصل دوران چگونه است؟

گاهی دوران میان متباینین است و گاهی میان اقل و اکثر.

اگر مخصّص متصل باشد آیا می توان به دلیل عام تمسک نمود؟

خیر، اجمال دلیل خاص به دلیل عام سرایت کرده آن را مجمل نموده و از قابلیت تمسک می اندازد چه در متباینین و چه در اقل و اکثر.

اگر مخصّص منفصل باشد می توان به دلیل عام تمسک نمود؟

اگر دوران بین المتباینین باشد.

باز اجمال دلیل خاص به دلیل عام سرایت کرده آن را مجمل ساخته و از قابلیت تمسک می اندازد.

و اگر دوران بین اقل و اکثر باشد شیخ اعظم و اکثر بر این عقیده اند که ظهور عام و مطلق در اینجا حاکم بوده و مفسّر آن مجمل می شود.

اگر مخصّص لبی یعنی اجماعی باشد آیا می توان به دلیل عام تمسک نمود؟

چه در متصل و چه در منفصل اگر دوران بین متباینین باشد خیر،

چرا که باز اجمال دلیل در عام سرایت کرده و آن را مجمل نموده از قابلیت تمسک می اندازد. چه در متباینین و چه در اقل و اکثر.

اما آنجا که دوران بین اقل و اکثر است باز نظر شیخ اعظم و مشهور بر این است که این ظهور عام و مطلق است که حاکم بوده و مفسر آن مجمل می شود.

کدام یک از موارد مذکور فعلا مورد بحث ماست؟

همین قسم اخیر است که در آن از اصاله الاطلاق استفاده می کنیم.

با توجه به مقدمه فوق مراد از (الا ان هذا ليس باولى من ان يقال: ... الخ) چیست؟

این است که:

ص: ۲۱۹

۱- خطباتی که امر می کنند به اجتناب از محرّمات مثل اجتناب عن الخمر و یا اجتناب عن الرباء اطلاق دارند.

۲- این خطابات معلّق و مشروط نشده اند به اینکه اگر اطراف شبهه مورد ابتلاء بود اجتناب کن.

بلکه به دلیل اطلاقشان علاوه بر موارد ابتلاء موارد عدم ابتلاء و یا شک در ابتلاء را نیز در برمی گیرند.

منتهی عقلا می دانیم که خطاب تنجیزی از جانب مولی نسبت به موارد عدم ابتلاء قبیح است، لکن چون دلیل لّبی است قدر متیقّن آن موارد، قطع به عدم ابتلاء است.

اما نسبت به موارد مشکوک که از اصاله الاطلاق استفاده می کنیم که ما نحن فیه از این قبیل است.

حاصل و خلاصه این بحث چیست؟

۱- مطلق ما مقید شده به قیدی که امرش مجمل و دائر میان اقلّ و اکثر است.

۲- شبهه نیز مفهوم است و مفهوم ابتلاء برای ما روشن نیست مثل همه مفاهیم دیگر.

۳- دلیل لّبی نیز مثل دلیل لفظی منفصل است.

در چنین جائی این اجمال مقید نیست که به مطلق سرایت می کند، بلکه با ظهور اطلاق است که آن مجمل را نیز تفسیر می کنیم که اختصاص پیدا می کند به قدر متیقّن.

در نتیجه نسبت به موارد شک در ابتلاء و عدم ابتلاء از اصاله الاطلاق استفاده می کنیم.

چه تفاوتی میان نتیجه تمسک به اصاله الاطلاق و استفاده از اصل برائت وجود دارد؟

دو نتیجه عکس هم اند، یعنی

در استفاده از اصاله الاطلاق نتیجه این می شود که باید از شبهه اجتناب نمود و علم اجمالی مؤثر است.

پس مراد از (الا ان یقال: ان المستفاد من صحیحه علی بن جعفر ...) چیست؟

این است که حدیث مزبور یک طریق شرعی است.

نظر مشهور در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

این است که این حدیث مربوط به علم اجمالی است که ما به اصابت خون به ظرف قطع و یقین داریم و لکن نمی دانیم که آیا به درون آن اصابت کرده و یا به خارج آن؟

مراد از (اذ یبعد حملها علی خروج ذلک عن قاعده الشبهه المحصوره...) چیست؟

پاسخی است به برخی که گفته اند مورد حدیث تعبدا و به نصّ خاص از قانون علم اجمالی و شبهه محصوره بیرون بوده و احتیاط واجب نمی باشد.

پاسخ شیخ به این گروه چیست؟

این است که مورد حدیث خصوصیتی ندارد تا به نصّ خاص استثناء شود، بلکه علی الظاهر بر اساس

ص: ۲۲۰

ضابطه و قانون است بدین معنا که چون یک طرف مورد ابتلاء نیست، علم اجمالی اثر ندارد و لذا این روایت معیاری می شود برای سنجش موارد دیگر علم اجمالی و شبهه محصوره.

به نظر شیخ این سنجش چگونه است؟

۱- هر جا که احتمال عدم تنجّز نسبت به یک طرف مساوی باشد با احتمال عدم و یا اینکه احتمال عدم اقوی باشد، چنین موردی را به مورد این حدیث ملحق کرده و حکم می کنیم به عدم تنجّز.

۲- و هر جا که احتمال عدم تنجّز اضعف از مورد حدیث باشد، آنجا را ملحق می کنیم به موارد ابتلاء و حکم می کنیم به تنجّز خطاب.

پس مراد از عبارت (فافهم) چیست؟

این است که حدیث مزبور هم ضابطه مشخصی ارائه نمی دهد.

زیرا اگرچه فعلا ظهر الاناء مبتلا به نیست و لکن چه معلوم که در آینده محلّ ابتلاء نشود تازه.

نکته:

به نظر شیخ انصاری شرط منجّز شدن علم اجمالی این بود که تمام اطراف شبهه مورد ابتلای مکلف باشد و لذا اگر برخی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء بیرون باشد، علم اجمالی منجّز نمی شود در نتیجه نسبت به طرف دیگر براءت عقلی و یا شرعی جاری کرده و آن را مرتکب می شویم.

حال با توجّح به شرط مزبور فرموده است که:

و جوب اجتناب از افراد مشتبّه، مشروط به منجّز بودن تکلیف است نسبت به حرام واقعی. در نتیجه:

۱- وقتی یکی از طرف ها از مورد ابتلاء خارج شود در تکلیف اجتناب نسبت به طرف دیگر تردید به وجود می آید، که در حقیقت شک نسبت به اصل تکلیف است و نه شک در مکلف به.

۲- اگر مکلف نسبت به یک طرف امکان ارتکاب ندارد، شک در اجتناب از طرف دیگر، شک در تکلیف است و نه در مکلف به، زیرا تکلیف در طرف غیرممکن منجّز نیست بر این اساس است که ایشان: حدیث علی بن جعفر از برادرش امام کاظم علیه السلام را توجیه می نماید و می گوید:

چون که خارج ظرف یا زمین اطراف ظرف مورد ابتلاء نیست، اجتناب از آب ظرف لازم نمی باشد.

حال بر همین اساس می فرماید:

اگر شخصی در مطلقه بودن همسر خودش دچار اشتباه شود، جایز نیست به هیچ یک از آن دو نظر کند و لکن همسران با اجرای اصل براءت از مطلقه بودن خود، می توانند احکام همسری را بر خودشان اجراء نمایند.

حال بفرمائید نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به مطالب مذکور چیست؟

ص: ۲۲۱

ایشان خروج از محلّ ابتلاء را موجب نقصان در تکلیف ندانسته اند، بلکه بیرون آمدن از تعهد تکلیف را با ترک آنچه در محلّ ابتلاء قرار دارد لازم دانسته اند.

نظر حضرت امام راجع به دیدگاه قبلی شیخ در این تنبیه چیست؟

ایشان در پاسخ به دیدگاه قبلی ایشان می فرماید:

۱- میان خطابه‌های کلی که تکلیف همه مکلفین است با خطابه‌های شخصی که تکلیف آحاد مکلفین است اشتباه شده است.

۲- صدور تکلیف اختصاصی برای غیر متمکن و ناتوان عرفا و عقلا صحیح نیست، اما صدور خطاب کلی که تکلیف همه مکلفین است، در تمام احوال و عوارض شامل آنها شده و بلاشکال نیز هست.

فی المثل: لا تقریوا الزناء، یک خطاب کلی است و همه مکلفین را در بر می گیرد.

یعنی (زنا) تمام موضوع برای حرمت است و (مکلف) تمام موضوع برای توجه خطاب نسبت به او می باشد.

حال این خطاب، خطابی است که بر تمام مکلفین حجت است بدون اینکه بطور مستقل برای تک تک آنها انشاء تکلیف شده باشد.

و لذا اشکال ندارد که:

مکلف، در این گونه خطابه‌های کلی و عمومی و در برخی احوال و امکانه، که مکلف نسبت به تکلیف عقلا یا عرفا ناتوان است، تکلیف داشته باشد.

زیرا تکالیف شرعی مقید به عدم جهل و توانائی و خارج از محلّ ابتلاء بودن نمی باشند.

پس تکالیف کلی در همه احوال و امکانه، تکلیف همه مکلفین اند.

حال با توجه به مطلب مذکور مکلف با وجود علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی و منجز باید از عهده آن خارج شود.

خروج از عهده، مقتضی موافقت قطعی و احتمالی و ترک مخالفت قطعی و احتمالی است.

لذا: به مجرّد اینکه یکی از طرف ها از محلّ ابتلاء خارج باشد و انگیزه ای هم نسبت به آن وجود نداشته باشد، موجب عدم تنجز تکلیف معلوم نمی شود.

امّا اصول عملیه از قبیل اصالة الحلّ و الطهاره، در طرف مبتلا به جاری نمی شود چون که از ادله عامه هستند و ادله عامه برای اثبات رخصت ارتکاب در شبهه تحریمیّه یا رخصت ترک در شبهه وجوبیه، صلاحیت ندارند و نیاز به دلیلی است که دلالت صریح داشته باشد.

پس خروج برخی طرف های علم اجمالی از محلّ ابتلاء، تأثیری در منجزیت علم اجمالی ندارد(۱).

نتیجه نفی شرط مذکور در کلام شیخ از جانب حضرت امام خمینی چیست؟

این است که امام خمینی تفسیر صحیح این حدیث را همان رأی و نظر شیخ طوسی دانسته اند که می فرماید: قطره غیر قابل احساس در اناء، موضوع برای حکم شرعی نمی باشد(۲) و لذا برای رنگ خونی که دارای اجزاء غیر قابل حس اند، حکمی نیست یا اینکه حمل بر شک در اصل اصابت خون مطلقاً می شود. حال مثال زوجه نیز از بحث علم اجمالی خارج می شود، چرا که هریک از زوجه ها نسبت به خود حکم مستقل و در مطلقه بودن شک بدوی دارند(۳).

شیخ پس از اینکه خروج یک طرف علم اجمالی از محلّ ابتلاء بودن را موجب تغییر شک از مکلف به، به شک در تکلیف دانست فرمود: در بسیاری موارد تشخیص مورد ابتلاء مشکل است و فی المثل فرمود:

۱- اگر وقوع نجاست مردّد باشد میان اصابت بر پشت پرنده یا اصابت داخل اناء، یقیناً یک طرف که پرنده باشد مورد ابتلاء نیست.

۲- و اگر مردّد باشد میان اصابت بر اناء و زمین اطراف اناء بعید نیست که به زودی جهت سجده و یا تیمم مورد ابتلاء واقع شود.

۱: سه چیز را معیار تشخیص محل ابتلاء در این مورد قرار داد، اگرچه تشخیص این معیارها مشکل است:

الف: تکلیف به اجتناب از آن نجس در صورت علم پیدا کردن به نجاست آن حسن و صحیح باشد.

ب: مقید نبودن تکلیف به صورت ابتلاء حسن باشد.

ج: آن موضوع برای مکلف واقعه ای بشود.

حال بفرمائید نظر امام خمینی راجع به این نظر شیخ چیست؟

امام خمینی نیز بر همین مبنای شیخ فرموده است:

اگر در مورد ابتلاء بودن برخی از طرف های معلوم اجمالی یا در حدّ قدرت بودن آن از جهت مجمل بودن مورد، شک و تردیدی بوجود آید و به شک در تکلیف برگردد، الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی(۴).

ص: ۲۲۳

۱- انوار الهدایه ج ۲- ص ۲۱۴-۲۱۹- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۰۳-۴۱۴.

۲- المبسوط، ج ۱ ص ۷.

٣- تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤١٥.

٤- انوار الهدايه، ج ٢ ص ٢٢١-٢٢٢.

جناب شیخ تاکنون روشن شد که:

- در شبهه تحریمیّه باید از همه اطراف شبهه آن هم از باب مقدمه علمیه اجتناب نمود تا یقین به امتثال حاصل شود.

- و در شبهات وجوبیه باید همه اطراف را بجا آورد تا یقین به امتثال امر مولی حاصل شود:

حال بفرمائید که شبهات مقرونه به علم اجمالی بر چند نوع اند؟

۱- گاهی همه اطراف شبهه مورد ابتلاء و نیاز مکلف اند، مثل دو ظرف آبی که مکلف می خواهد برای وضو، غسل و یا تطهیر لباسش از هر دو ظرف آب استفاده کند.

۲- گاهی هم، همه اطراف و یا برخی از اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلف نیستند.

فی المثل دو ظرف آب در فلان محل هست و من یقین دارم که یکی از آن دو نجس است و لکن هیچ یک مورد ابتلاء و نیاز مکلف نیست.

و یا یک ظرف آب نزد زید و ظرف دیگر پیش عمر است، زید اجمالا می داند که یکی از این دو ظرف متنجس شده، اما عاده آن ظرفی که نزد عمر است مورد ابتلاء زید واقع نمی شود.

جناب شیخ علم اجمالی منجز واقع بوده و امتثال می طلبد و خطاب تنجیزی بر دوش ما می آورد این مطلب مربوط به کدامیک از موارد فوق است؟

مربوط به مواردی است که هر دو و یا همه اطراف شبهه مبتلا به مکلف باشند.

پس اگر بعضی الاطراف (و به طریق اولی همه اطراف) از مورد ابتلاء مکلف خارج شود دیگر علم اجمالی ارزشی ندارد و تأثیر گذار نیست و در نتیجه ارتکاب یا ترک سایر اطراف واجب نمی باشد.

بنابراین یکی از شرائط منجزیت علم اجمالی آن است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء مکلف باشد.

چرا ابتلاء شرط تنجز است؟

سرّ مطلب این است که غرض مولی از خطاب:

۱- عند القدماء وادار نمودن مکلف بر ترک است.

۲- عند المتأخرین زجر المكلف عن الفعل است.

حال غرض اخیر در صورتی حاصل می شود که عمل مورد ابتلاء باشد و عادتاً مکلف مرتکب آن شود.

در این جور جاها خطاب تنجیزی اثر داشته و مانع می شود.

اما در مواردی که عادتاً مبتلا به نیست منهی عنه خودبه خود ترک می شود و دیگر نیازی به جعل زاجر از سوی شارع نیست.

ص: ۲۲۴

در نتیجه در این گونه موارد نیازی به نهی مولوی نیست و وجود چنین نهی عبث است و بلکه تحصیل حاصل و هو محال.

معیار در محل ابتلاء بودن اطراف شبهه چیست؟

این است که: اگر فرضاً علم تفصیلی داشتیم که این یکی طرف از اطراف شبهه حرام است، خطاب اجتنب عن الحرام در حق ما منجز می شد.

و اگر فرضاً علم تفصیلی داشتیم که آن یکی طرف از اطراف شبهه حرام است باز خطاب مذکور در حق ما منجز می شد.

اما مواردی وجود دارد که اگر ما علم تفصیلی هم به حرام بودن آن داشته باشیم خطاب تنجیزی نمی آید و لذا این موارد مورد ابتلای ما به حساب نمی آیند.

مثل:

۱- ظرف آبی که در کره ماه وجود دارد و لو من تفصیلاً بدان علم داشته باشم مبتلا به من نمی باشد و من نسبت به آن مخاطب نیستم.

۲- ظرف آبی که ملک شماس است و لو من یقین به نجاست آن هم داشته باشم اما مخاطب به آن نیستم، چرا که مبتلا به من نیست، مگر اینکه روزی به ملکیت من در آید که در آن صورت خطاب فعلی و تنجیزی برای من می آید ولی خوب اکنون چنین خطاب فعلی در کار نیست.

اگر سؤال شود:

۱- در برخی موارد قطع داریم که اطراف شبهه مورد ابتلاء است و علم اجمالی هم در آنجا منجز است.

۲- و در برخی موارد قطع داریم که بعضی و یا همه اطراف شبهه از محل ابتلاء خارج است و علم اجمالی هم در اینجا منجز نیست.

۳- در مواردی هم شک می کنیم که آیا همه اطراف شبهه مورد ابتلاء هست یا نه؟

یعنی احتمال ابتلاء می دهیم و لکن یقین هم نداریم، در این جور جاها چه باید کرد؟

شیخ انصاری می فرماید:

خطاب اجتنب عن النجس مطلق است و شامل هر سه مورد می شود.

یعنی هم مواردی را که قطع به ابتلاء داریم هم مواردی را که قطع به عدم ابتلاء داریم و هم مواردی که مشکوک هستند.

- قسم دوم که به دلیل خاصی از اطلاق خارج شد ولی دو قسم دیگر در تحت اطلاق باقی هستند.

ص: ۲۲۵

پس:

به اصاله الاطلاق تمسک کرده حکم می کنیم به لزوم احتیاط در موارد مشکوکه.

نظر جناب آخوند در این مسئله چیست؟

می فرماید: این تمسک به اطلاق از قبیل تمسک به عام در شبهات مصداقیه است و جایز نمی باشد.

و لذا نوبت به اصاله البراءه می رسد، چرا که شک داریم که آیا مورد ابتلاء هست یا نه؟ در نتیجه شک می کنیم که آیا خطاب فعلی نسبت به آن داریم یا نه؟

در اینجا اصل، براءت از تکلیف فعلی است و مجرای اصل براءت هم شک در تکلیف فعلی است.

بیانات فوق چه ثمره ای دارد؟

بسیاری از شبهات و موارد آن حلّ می شود و اگر کسی شبهه کند که فلان جا شبهه مقرونه به علم اجمالی است و مع ذلک اجتناب واجب نیست به او پاسخ می دهیم که این به خاطر عدم ابتلاء است.

جناب شیخ طرفین شبهه چند نوع اند؟

سه نوع:

- گاهی، آن ویژگی و حال بالخصوصی که می خواهیم در طرفین شبهه وجود دارد.

مثل آنجائی که شما دو ظرف آب جهت استفاده تهیه کرده اید، حال علم اجمالی برایتان حاصل می شود که یکی نجس شده یا یکی غصبی است.

هریک از این ها که حرام باشد اجتناب از آن برای شما منجز است یعنی این یکی حرام باشد اجتناب منجز است آن یکی حرام باشد اجتناب از آن منجز است.

در اینجا باید از هر دو طرف اجتناب کنید.

- گاهی، آن ویژگی و حال بالخصوصی که ما می خواهیم یکی از طرفین ندارد.

مثل آنجائی که دو اناء وجود دارد یکی از آن شما و یکی از آن دوستان که به شما مربوط نیست، لکن شما اجمالا می دانی که یکی از این دو اناء نجس است.

حال به فرض که شما بدانید اناء دوستان نجس است، اجتناب او بر شما منجز نیست چرا که ربطی به شما ندارد و لکن اگر

بدانی که اناء خودت نجس است اجتنب بر شما منجز می شود.

- و گاهی طرفین شبهه در شرایطی است که اصلاً وضعیتشان روشن نیست.

به عبارت دیگر:

ما نمی دانیم که آیا هر دو طرف شبهه را محلّ ابتلاء به حساب آوریم و یا یکی را محلّ ابتلاء و یکی را خارج از محلّ ابتلاء حساب کنیم و خلاصه اینکه در شک میان این دو مانده ایم.

ص: ۲۲۶

فی المثل:

قطره ای نجس افتاده و لکن من نمی دانم که در این آب افتاده و یا بر زمینی که در نزدیکی آن ظرف است؟

حال سؤال این است که: آیا این شبهه مثل آنجائی است که شما دو ظرف آب جهت استفاده تهیه کرده بودید و اجمالا می دانستید که یکی نجس است و اجتناب و احتیاط در آنجا لازم بود و یا اینکه نه، این شبهه مثل آن جائی است که یک اناء از آن شما بود و یک اناء از آن دیگری و شما اجمالا می دانید که یکی از آن دو نجس است؟ بالاخره این مورد از چه قبیل است؟

به عبارت دیگر: آیا این مورد از آن مواردی است که هر دو طرف شبهه محلّ ابتلاء است و یا از قبیل آنجائی است که یکی از محلّ ابتلاء خارج است؟ و لذا در این مورد چه باید کرد؟

سؤال را به وسیله طرح مثال تکرار کنید؟

بنده آبی را جهت استفاده تهیه کرده ام، قطره نجسی افتاده، نمی دانم آن آب نجس شد و یا زمین اطراف ظرف آب تکلیف من چیست؟

اگر نجس را در آب مشاهده کنید و آب نجس شده باشد که خطاب اجتنب عنه بر شما منجز است و باید احتیاط و اجتناب کنید.

لکن اگر نجس در آب مشاهده نشود و زمین اطراف آن نجس شده باشد شما نمی توانید بگوئید که خطاب اجتنب از آن بر شما منجز شده یا نه؟

چرا وضع زمین اطراف نسبت به من چنین است؟

چون فعلا این زمین مبتلا به شما نیست نه جهت تیمم و نه جهت سجده.

اما بعید نیست که بزودی و یا زمانی که خیلی دور نیست بدان مبتلا شوم؟ در آن صورت چه باید بکنم؟

آیا باید طرفین شبهه را محلّ ابتلاء به حساب آورم و از هر دو احتیاط کنم و یا یکی را خارج از آن حساب کرده و نسبت به طرف دیگر به خودم اجازه ارتکاب بدهم؟

جناب شیخ چه پاسخی به این سؤال می دهید؟

جهت دست یابی به پاسخ این سؤال شما به سه طریق اشاره می کنم:

۱- راه رجوع به اصول عملیه

۲- راه رجوع به اصول لفظیه

۳- راه رجوع به دلیل خاص

ص: ۲۲۷

جناب شیخ بیان رجوع به اصل عملی و دست یابی به پاسخ سؤال فوق چگونه است؟

این زمینی که شما احتمال می دهی که نجس شده باشد:

به فرض اینکه تفصیلاً هم بدانی که نجس شده است ولی شک کنی که فعلاً اجتنابش بر تو منجز هست یا نه؟

بگو: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی، یعنی ذمه من از تکلیف تنجیزی بری است، همان طور که در اشباه این مورد و در بسیاری از جاها چنین می کنی.

به عبارت دیگر:

وقتی در جائی شک می کنیم که آیا اینجا جای خطاب تنجیزی هست یا نه؟

می گوئیم: الاصل، البراءة عن الخطاب التنجیزی.

جناب شیخ باز هم در تبیین پاسخ خود مثال بزنید؟

فی المثل:

۱- مولی فرموده: اکرم العلماء، حال شما برخورد می کنی به یک عالمی درحالی که شک می کنی که آیا اکنون اکرم العالم نسبت به این علم منجز است یا نه، معلق است به اینکه اگر یک روزی عادل شد اکرامش بر من واجب است و اکنون واجب نیست.

در اینجا پاسخ شک شما این است که الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

۲- مولی فرموده: اکرم العالم العادل، و شما عالمی را می شناسید که از کبائر اجتناب می کند و لکن مرتکب صغائر می شود.

حال شما شک می کنی که آن عدالتی را که مولی قید فرموده در این آقا محقق شده یا نه؟

در پاسخ به این شک شما می گوئیم: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

اما اگر پرسید که:

ما نحن فيه یعنی زمینی که اکنون مبتلا به نیست لکن ممکن است در آینده مبتلا به باشد آیا اجتنابش بر من منجز هست یا نه؟

به شما پاسخ می دهیم که: الاصل، البراءة عن التکلیف التنجیزی.

جناب شیخ بیان رجوع به اصل لفظی یا اصل اصاله الاطلاق جهت پاسخ به سؤال مورد نظر چگونه است؟

بدین نحو است که: اگر فرضاً بدانید که زمین اطراف ظرف نجس شده است، اما ندانید که خطاب اجتناب بر شما منجز شده یا نه؟ به شما می گوئیم:

ص: ۲۲۸

۱- خطاب که مطلق است بدین معنا که شارع فرموده: اجتنب عن النجس.

۲- اگر این زمین نجس و محلّ ابتلاء شما باشد که خطاب مطلق اجتنب هم بر شما منجز خواهد بود قطعاً.

اما یک قدر متیقّنی از این اجتنب خارج و استثناء شده است و آن در جائی است که ما بدانیم خطاب تنجیزی عرفاً قبیح و ناپسند است.

فی المثل:

آنجائی که یک قطره نجس افتاده و ما نمی دانیم در این آب افتاده که برای مصرف تهیّه کرده ایم و یا پشت آن پرنده ای افتاده که پرید و رفت و اصلاً محلّ ابتلاء ما نیست؟

در اینجا:

به فرض اینکه بدانیم آن پرنده نجس شده، منجز شدن خطاب اجتنب بر ما عرفاً قبیح و خنده آور است.

اما آنجا که خطاب تنجیزی عرفاً قبیح نیست و یا اینکه ما نمی دانیم که خطاب تنجیزی قبیح است یا نه؟

مثل ما نحن فیه، جای همان اطلاق اجتنب عن النجس است.

حاصل مطلب شما در اینجا چه شد؟

این شد که شارع فرموده: اجتنب عن النجس، این خطاب مطلق است و دارای سه مورد:

۱- موردی که خطاب تنجیزی حسن است.

۲- موردی که خطاب تنجیزی قبیح است.

۳- موردی که نمی دانیم خطاب تنجیزی حسن است یا قبیح؟ که اینجا محلّ بحث ما بود.

از سه مورد فوق:

یک مورد خارج از تحت اجتنب عن النجس بود و آن فرضی بود که ما قبح عقاب تنجیزی را می دانستیم.

دو مورد هم تحت خطاب اجتنب باقی ماند:

یکی آنجا که حسن خطاب تنجیزی را می دانستیم، مثل آنجائی که هر دو محلّ ابتلاء ماست و فعلاً خطاب تنجیزی نسبت به هر دو حسن دارد.

یکی هم آنجا که شک می کردیم در اینکه آیا این خطاب حسن تنجیزی دارد یا نه؟

که در اینجا به اصل اصاله الاطلاق تمسک می کردیم.

ص: ۲۲۹

جناب شیخ نتیجه مراجعه به اصل برائت چه بود؟

این بود که یک طرف را از ابتلاء خارج کردیم، باقی ماند یک طرف که در آن اصل برائت جاری کردیم.

نتیجه مراجعه به اصل اصاله الاطلاق چیست؟

این است که هر دو طرف شبهه اجتنب عن النجس دارند یعنی این یکی ظرف نجس باشد، اجتنب دارد آن یکی ظرف هم نجس باشد اجتنب دارد.

در نتیجه يجب الاجتناب، باید از هر دو اجتناب نمود.

جناب شیخ خلاصه مطلب را بفرمائید؟

در مورد شك در تکلیف تنجیزی:

۱- گاهی به اصاله البراءه رجوع می کنیم و نتیجه می گیریم که يجوز ارتکاب طرف الآخر.

۲- گاهی به اصاله الاطلاق رجوع می کنیم و نتیجه می گیریم که يجب الاحتیاط، زیرا هر دو در حکم محلّ ابتلاء هستند.

جناب شیخ اگر ما یک مطلقى داشته باشیم که مقید باشد و لکن قیدش مجمل باشد مثل اکرم العالم که عام است و مطلق و در جای دیگری این خطاب قید عدالت دارد اما ما نمی دانیم که عدالت به صرف اجتنب عن الكبائر محقق می شود یا اینکه نه تحقق عدالت علاوه بر اجتناب از کبائر نیاز به اجتناب از صغائر هم دارد، یعنی اینجاست که قید مجمل می شود و وقتی که قید در مورد شك مجمل شد نمی دانیم که آیا به اصل برائت مراجعه کنیم تا اصل، عدم تکلیف تنجیزی باشد و یا اینکه به اصاله الاطلاق مراجعه کنیم، چه باید کرد و شما چه پاسخ می دهید؟

رجوع کنید به اطلاق اکرم العالم.

جناب شیخ بیان رجوع به دلیل خاص جهت پاسخ به سؤال مورد نظر چیست؟

این است که:

ممکن است ما بگوئیم ملاک وجوب احتیاط و عدم وجوب احتیاط و یا ملاک حسن تنجیز و قبح تنجیز، صحیحه علی بن جعفر است، شما همین را برای همه جا ملاک قرار دهید.

متن: الرابع (وجوب اجتناب از مشتبهين و عدم وجوب ساير آثار شرعيه) أنّ الثابت في كلّ من المشتبهين - لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما - هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أما سائر الآثار الشرعيه المترتبّه على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما، لعدم جريان باب المقدمه فيها، فيرجع فيها إلى الأصول الجاربه في كلّ من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجرى أصاله عدم موجب الحدّ و وجوبه.

و هل يحكم بتنجس ملاقيه؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنّ تنجس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناء على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط، و لذا استدلّ السيد أبو المكارم في الغنيه على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه، بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ، و يدلّ عليه أيضا ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السّلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فأره ب: «أنّ الله سبحانه حرّم الميتة»، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كلّ واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كلّ ما لاقاه. و هذا معنى ما استدلّ به العلامة قدّس سرّه في المنتهى على ذلك: بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس، و إلّا فلم يقل أحد: إنّ كلّا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره.

أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلّا الاجتناب عن العين، و تنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحدّ للخمر، فإذا شكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهاره و أصل الإباحه.

ترجمه:

تنبیه چهارم: در وجوب اجتناب از مشتبهين و عدم وجوب ساير آثار شرعيه

اشاره

آنچه در هريك از مشتبهين، بخاطر علم اجمالی به وجود حرام واقعي در آن دو، ثابت (شده) است، همان وجوب اجتناب (از هر دو) است؛ زیرا (اجتناب از هريك از مشتبهين) از باب مقدمه علميه لازم است (و منشا اين لزوم) از (همان) تكليف به اجتناب از حرام واقعي است (يعنى وقتي شارع فرمود اجتناب عن الخمر و شما می دانی احد الإناءين خمر است از باب مقدمه علميه و دفعا للعقاب المحتمل باید از هر دو اجتناب کنی).

ص: ۲۳۱

اما سایر آثار شرعی (مثل جریان حدّ بر شارب الخمر) که بر این حرام مترتب است به دلیل عدم جریان مقدمه علمیّه در (بقیه) آن آثار، بر آن دو (مشتبهین) مترتب نمی شود؛ پس در سایر آثار به اصولی که در هریک از مشتبهین بالخصوص جاری می گردد رجوع می شود (مثلا این یکی انا را شرب نموده آیا حد بر او جاری می شود یا نه؟ اصل، براءت از حدّ است و اگر آن یکی انا را شرب کرده باشد، باز هم اصل، براءت از حد است).

پس ارتکاب یکی از دو مشتبه موجب حدّ خمر بر مرتکب نمی شود، بلکه اصل عدم وجوب الحدّ جاری می شود.

آیا ملاقی با احد المشتبهین نجس است؟

(در اینکه) آیا به تنجّس ملاقات کننده (با) مشتبهین حکم می شود یا نه؟ دو وجه و بلکه دو قول وجود دارد که مبتنی هستند بر اینکه:

۱- تنجّس ملاقی از (همان) وجوب اجتناب از نجس بدست می آید، بنا بر اینکه از اجتناب عن النجس معنایی اراده شده که اعمّ است از اجتناب (از نجس) و از ملاقی نجس و لو بواسطه (چند ملاقی یکی پس از دیگر).

و لذا سید ابو المکارم ابن زهره در غنیه استدلال نموده بر تنجّس آب قلیل به سبب ملاقات با نجاست، به مطلبی که دلالت دارد بر وجوب اجتناب از نجاست در این سخن خدای تعالی که (از نجاست اجتناب کن).

۲- و نیز دلالت می کند بر این (معنای) فاهجره آنچه در اخبار است از استدلال امام علیه السّلام، بر حرمت طعامی که موشی در آن مرده است به اینکه خدای سبحان میته را حرام نموده.

پس وقتی شارع حکم می کند به وجوب اجتناب از هریک از مشتبهین (در حقیقت) حکم نموده است به اجتناب از هر چیزی که با آن ملاقات کند.

و این معنای آن استدلالی است که علامه در منتهی بر این مطلب نموده که:

شارع حکم نجس را (که اجتناب عنه و عن ملاقیه هست) به مشتبهین اعطاء فرموده (یعنی اجتناب عن المشتبهین و عن ملاقیه) و الاّ (اگر منظور علامه این نبود) احدی نگفته است که هریک از مشتبهین در حکم نجس (مثلا خمر) است، در تمام آثار (خمر، حتی در اجراء حد مثلا خیر، منظور این نیست بلکه منظور همان اجتنابی است که به خمر داده به مشتبهین هم داده).

یا اینکه از اجتناب عن النجس جز اجتناب از خود نجس اراده نشده است و نجس شدن ملاقی به

سبب نجس یک حکم وصفی سببی است که خودش بر عنوان واقعی نجاست مترتب است (که این نجاسات ده چیزند که ملاقاتشان سبب نجاست می شود و این ربطی با مشتهبه ندارد، چون مشتهبه از نجاسات ده گانه نیست)، مثل وجوب (اجرای) حد بخاطر (شرب) خمر.

پس اگر در ثبوت این حکم برای ملاقی شک شود (همان طور که در ما نحن فیه چنین است یعنی اگر چیزی به احد المشتبهین ملاقات کند، در اجتناب از آن شک داریم)، اصل طهارت و اصل اباحه در آن جاری می شود.

ص: ۲۳۳

به طور کلی هر یک از محرّمات و نجاسات واقعیه از نظر اسلام دارای چه آثاری هستند؟

۱- آثار تکلیفیه؛ ۲- آثار وضعیه.

فی المثل شرب خمر:

- یک حکم تکلیفی دارد که حرمت شرب و عقاب بر آن است.

- یک اثر وضعی دارد که سبب اجراء حدّ شرعی و تنجّس ملاقی می شود و

البته این آثار و احکام با علم به شرب خمر واقعی بر آن مترتب می شود.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در موارد علم اجمالی است می خواهیم ببینیم که علم اجمالی نسبت به کدام دسته از آثار فوق الذکر مؤثر است.

پس مراد از (ان الثابت و کلّ من المشتبهین لاجل العلم الاجمالی ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به سؤال مزبور مبنی بر اینکه:

۱- علم اجمالی، بالاجماع نسبت به آثار تکلیفیه یعنی وجوب اجتناب و حرمت ارتکاب همچون علم تفصیلی مؤثر است و لذا اگر کسی با علم اجمالی مخالفت کرده و حد اقل یک طرف شبهه را هم مرتکب شود معاقب است چنانکه در بحث از دلیل بر وجوب موافقت قطعیه آمد که وقتی خطاب منجز مثل اجتناب داریم:

۱- به هر طرف از شبهه نظر کنیم در ارتکابش احتمال عقاب می رود.

۲- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

۳- دفع عقاب محتمل حاصل نمی شود مگر با اجتناب از دو طرف شبهه.

پس باید از باب مقدمه علمیه از هر دو طرف شبهه اجتناب نمود.

۲- علم اجمالی، بالاجماع نسبت به اثر وضعی شرب خمر یعنی اجرای حدّ مؤثر نیست.

یعنی اگر اجمالا بدانیم احد الإناءین خمر است و یکی از آن دو را مرتکب شدیم، مستحق حدّ الهی نمی شویم، چرا که حدّ شرعی و الهی بر شرب الخمر بار می شود.

عبارت اخرای مطلب اخیر چیست؟

این است که گفتیم:

اگر انائین مشتبهینی وجود داشته باشد که اجمالا می دانیم یکی خلّ و یکی خمر است و لکن تفصیلا نمی دانیم کدامیک خمر است، باید از هر دو اجتناب نمود.

ص: ۲۳۴

حال:

اگر پرسید که آیا اثر وضعی را می توان سر هر دو طرف شبهه در آورد، همان طور که اثر تکلیفی اجتنب را سر هر دو در می آوریم؟

به عبارت دیگر:

آیا می توان گفت همان طور که کلا المشبهین خطاب اجتنب دارد و گفته می شود اجتنب عن هذا و اجتنب عن ذاك، هر دو نیز حدّ شرب خمر را دارند؟

شیخ پاسخ می دهد که خیر.

زیرا شریک بودن این دو در اجتنب در اثر تکلیفی است و نه در اثر وضعی.

یعنی این گونه نیست که اگر شما یک طرف را مرتکب شدید چه خمر باشد و چه نباشد حد بر شما جاری شود.

بله:

اگر هر دو را مرتکب شوید چون علم اجمالی دارید که یکی خمر است قطعاً، می شوید شارب الخمر و شارب الخمر حدّ دارد و لکن به صرف شرب یکی، حکم به حدّ شارب نمی کنیم، چرا که شاید این طرف مصادف با واقع یعنی خمر نباشد.

پس چرا خطاب اجتنب سر هر دو می آید ولی حدّ سر هر دو نمی آید؟

زیرا اجتنب تکالیف است و تکلیف عقاب آور است.

حال:

در هر یک از مشتهین احتمال عقاب می رود.

دفع عقاب محتمل عقلاً واجب است.

پس اجتناب از هر دو طرف از باب دفع عقاب محتمل، واجب است.

اما سایر آثار نه ربطی به احتمال عقاب دارد و نه دفع عقاب محتمل، بلکه بستگی به موضوع دارند.

بله، شرب خمر موجب حدّ است، لکن در صورتی که شما احراز کنی که فلان شخص شرب خمر کرده است، اما اگر موضوع را احراز نکنی، نمی توانی حدّ جاری کنی.

حاصل مطلب در اینجا چیست؟

این است که:

ابتدا باید موضوع را احراز نمود سپس حکم را بر آن بار نمود و حال آنکه در اینجا موضوع مشکوک است و لذا حکم بار نمی شود بلکه اصل عدم جاری می شود.

ص: ۲۳۵

این اصل عدم:

چه اصل موضوعی یعنی اصاله عدم موجب الحدّ باشد.

چه اصل حکمی یعنی اصاله عدم وجوب الحدّ باشد.

نکته: این قاعده در باب حدود است که تدرأ الحدود بالشبهات.

جناب شیخ آیا نمی شود همان طور که در اثر تکلیفی از مقدمه علمیّه استفاده کردید در اینجا نیز استفاده کنید؟

خیر، مقدمه علمیّه در مورد احتمال عقاب است و در اینجا احتمال عقاب وجود ندارد بلکه سخن از آثار وضعیه است که ترتیب به احراز موضوع است.

انما الکلام در (و هل یحکم بتنّجس ملاقیه ...) چیست؟

این است که آیا ملاقی احد المشتبهین متنّجس شده و وجوب اجتناب پیدا می کنند یا نه؟

مراد از (وجهان، بل قولان مبنیان علی ان ...) چیست؟

این است که پاسخ به سؤال مزبور مبتنی بر دو مسئله است بدین معنا که آیا تنّجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن در خود اعیان نجسه که می گوئیم ملاقی نجس، نجس است یک حکم تکلیفی طلبی است؟

و یا یک حکم وضعی سببی؟

قبل از هر چیز بفرمائید معنای حکم تکلیفی طلبی چیست؟

این است که:

حکم تنّجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن، از همان امر به اجتناب از عنوان حرام واقعی یعنی خمر، استفاده می شود.

یعنی میان نجاست شیء و وجوب اجتناب از آن و نجاست ملاقی و وجوب اجتناب از آن، ملازمه است و لذا نیازی به امر جدید و دلیل تعبّدی جداگانه نمی باشد.

و لذا اجتناب عن الخمر یعنی اجتناب عنه و عن ملاقیه و لو در چند واسطه.

معنای حکم وضعی سببی چیست؟

این است که:

۱- وجوب اجتناب از خود عنوان محرم مثلا خمر از امر اول بدست می آید.

۲- وجوب اجتناب از ملاقی آن حرام واقعی و یا نجاست ملاقی، از دلیل علی حده بدست می آید بدین معنا که شارع مقدس تعبدا ملاقات با نجاست را سبب برای تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن قرار داده است.

ص: ۲۳۶

اگر تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم تکلیفی طلبی باشد نتیجه چه می شود؟

در ما نحن فیه که باب علم اجمالی و مشتبهین است گفته می شود که:

۱- ارتکاب مشتبهین شرعا و عقلا حرام و اجتناب از آن دو واجب است.

۲- معنای اجتناب عن المشتبه نیز اجتناب عنه و عن ملاقیه است.

پس: از ملاقی احد المشتبهین هم باید اجتناب نمود و علم اجمالی در اینجا مؤثر است.

اگر تنجس ملاقی و وجوب اجتناب از آن یک حکم وضعی سببی باشد که شارع مستقلا ملاقات را سبب نجاست ملاقی قرار داده نتیجه چه می شود؟

گفته می شود:

۱- در باب ملاقی نجس و وجوب اجتناب از آن تعبد خاص و دلیل مخصوص داریم که عبارتند از روایات کثیره و اجماعات فقهاء.

۲- در باب ملاقی احد المشتبهین چنین دلیلی نداریم و علم اجمالی در اینجا مؤثر نیست.

تصویر مسئله ملاقی نجس و ملاقی مشتبهین در یک گفتمان ساده چگونه است؟

اگر گفته شود که جناب شیخ:

۱- الخمر حرام سرایت کرد به مشتبهین و گفته شد المشتبهان حرامان، حال آیا الخمر یوجب الحدّ نیز سرایت می کند به مشتبهین تا بگوئیم المشتبهان یوجبان الحدّ یا نه؟

۲- ملاقی النجس (مثلا خمر) یتنجس، آیا ملاقی المشتبهین نیز یتنجس.

به عبارت دیگر اگر چیزی با خمر ملاقات کند حتما نجس می شود، به احد المشتبهین چطور باز هم متنجس می شود یا نه؟ چه پاسخ می دهید؟

شیخ می فرماید:

سرایت کردن و نکردن و تنجس ملاقی در برخورد با مشتبهین بستگی دارد به اینکه حکم یتنجس طلبی باشد و یا وضعی سببی.

فی المثل:

وقتی ما تفصیلاً بدانیم که این اناء خمر است، اگر چیزی با این خمر ملاقات کند یقیناً یتنجس. آیا این یتنجس حکمی طلبی است یا حکمی وضعی و سببی؟

خواهید گفت: طلبی است.

اگر برسید حکمی طلبی است یعنی چه؟

به شما می‌گویم: یعنی از اجتناب عن الخمر دو مطلب استفاده می‌شود:

ص: ۲۳۷

۱- از خمر اجتناب کن.

۲- از ملاقی خمر هم اجتناب کن.

و لذا الخمر حرام یعنی الخمر و ملاقیه حرامان.

اگر پرسید حکمی وضعی و سببی است یعنی چه؟

به شما می گوئیم: حکم اجتناب از ملازمه بین ملاقی و ملاقه بدست نمی آید چون ملازمه ای در اینجا نیست بلکه از طریق آیات و یا روایات بدست می آید، چنانکه شارع تعبدا فرموده:

اگر کسی شرب خمر کرد بر او حد جاری می شود که این وجوب حدّ یک اثر وضعی تعبّدی است.

اگر پرسید مرادتان از اثر وضعی تعبّدی چیست؟

به شما می گوئیم: سببیت است یعنی شارع همان طور که تعبدا:

۱- شرب خمر را سبب اجراء حدّ قرار داده است.

۲- دلوك شمس را سبب وجوب نماز ظهر قرار داده است.

۳- استطاعت را سبب وجوب حج قرار داده است.

همین طور هم ملاقی با خمر را نیز سبب بر انفعال قرار داده است.

اگر پرسید از این دو نظر و یا دو مبنا چه می فهمید؟

به شما می گوئیم:

اگر نظر و مبنای اول را اختیار کردید تنجس ملاقی یک اثر تکلیفی و حکمی است یعنی از اجتناب عن النجس، هم اجتناب از خود نجس را می فهمیم و هم اجتناب از ملاقی نجس را.

در نتیجه ملاقی با احد مشتبهین هم واجب الاجتناب است.

چرا؟ زیرا:

هریک از مشتبهین دارای حکم اجتناب است، اجتناب هم به معنای، اجتناب عنه و عن ملاقیه هست.

پس ملاقی با احد المشتبهین هم واجب الاجتناب است. فی المثل:

۱- معنای اجتنب عن الخمر، اجتنب عنه و عن ملاقيه می باشد.

۲- هریک از انائین مشتبهین حکم اجتنب دارد.

پس: اجتنب عن کلّ من المشتبهین و عن ملاقيه.

پس: اگر در باب نجاسات تنجّس ملاقی حکمی طلبی باشد، باید از ملاقی کلا المشتبهین نیز اجتناب نمود، چون همان طور که نجاسات اجتنب دارند، مشتبهین هم اجتنب دارند، معنای اجتنب هم، اجتنب عنه و عن ملاقيه هست.

ص: ۲۳۸

و اگر در باب نجاسات تنجس ملاقی حکمی سببی باشد و نه مربوط به اجتناب، احد المشتبهین منفعل نبوده و حکم به نجاست آن نمی شود و وجوب اجتناب ندارد.

زیرا شارع در باب مشتبهین چنین مطلبی را نفرموده است.

به عبارت دیگر چیز نداریم که بما بگوید ملاقی با مشتبه منفعل می شود

حال: اگر چنین باشد:

معنای اجتناب، اجتناب عن النجس است و نه عن ملاقیه.

در هیچ یک از مشتبهین دلیلی بر اینکه ملاقی المشتبه ینفعل نداریم.

پس: حکم به ملاقی مشتبهین از طریق اجتناب نمی شود و نیاز به حکم خارجی دیگری است.

پس از تصویر مطلب مراد از (و لذا استدلال السید ابو المکارم فی الغنیه ...) چیست؟

این است که برخی از جمله سید ابو المکارم ابن زهره در غنیه و علامه در منتهی قائل به قول اول گردیده و مدعی شده اند که وجوب اجتناب از ملاقی از اجتناب استفاده می شود و به عبارت دیگر یک حکم طلبی است.

بدین معنا که اجتناب عن الشیء یعنی اجتناب عنه و عن توابعه و اعوانه و ...

مراد از (بما دل علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی: وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ چیست؟

بیان اولین دلیل ابن زهره و علامه است در اثبات مدّعی خودشان.

اولین دلیل حضرات در این مسئله چیست؟

تبادر وضعی است یعنی آنچه از کلمه اجتناب عن الشیء به ذهن انسان خطور می کند، همان اجتناب عنه و عن ملاقیه است.

چرا؟

زیرا خطاب در:

۱- اجتناب عن الخمر ۲- اجتناب عن النجس ۳- و الرجز فاهجر اعم است بدین معنا که هم نجس را شامل می شود هم ملاقی نجس را.

۲- این خطاب اجتناب عن النجس در اطراف علم اجمالی نیز وجود دارد و لذا چون اعم است شامل ملاقی هم می شود.

۳- سلّما که خطاب اجتنب شامل ملاقی المشتبه نشود، ملاقی المشتبه در اطراف علم اجمالی داخل می شود.

حال پس از ملاقات ما اجمالا می دانیم که یا این اناء نجس است و یا آن اناء و ملاقیش،

ص: ۲۳۹

لذا وقتی ملاقی طرف علمی اجمالی می شود، واجب الاجتناب است مثل آنجا که از اول امر، سه ظرف داریم و اجمالا می دانیم که یا این ظرف نجس است و یا آن دوتای دیگر.

چرا معتقدند که اجتناب عن النجس هم شامل نجس می شود هم شامل ملاقی؟

زیرا حذف متعلق در اجتناب عن النجس و ... مفید عموم است پس معنای خطاب اجتناب این است که از هر استفاده ای که به نحوی از انحاء مربوط به نجس و یا خمر و یا میته است اجتناب کن، از جمله این امور استفاده از ملاقی است که باید از آن اجتناب نمود.

بنابراین خود خطاب است که تعمیم داشته و هم شامل عنوان می شود، هم ملاقی عنوان.

پس مراد از (و یدل علیه ایضا ما فی بعض الاخبار من استدلاله علیه السّلام ...) چیست؟

بیان دومین دلیل حضرات است در مدّعیان مبنی بر اینکه مؤید این اجتناب عنه و عن ملاقیه دلیل خاص یعنی روایت امام علیه السّلام است شخصی از امام باقر پرسید یا ابن رسول الله، موشی در ظرف روغنی افتاده و مرده است، استفاده از این روغن چگونه است؟

امام علیه السّلام می فرماید: نباید از آن بخوری.

سائل گفت: این موش مرده چه ارزشی دارد که من از این همه روغن در گذرم؟

امام علیه السّلام فرمود: تو در حقیقت موش مرده را ناچیز به حساب نیاوردی بلکه حکم خدا را که فرمود: ان الله حرم الميته من کل شیء، سبک شمردی.

سائل از ملاقی میته یعنی روغن می پرسند چرا امام حکم خود میته را بیان می کنند؟

زیرا کبرای کلیّ مسلم و مفروغ عنه است و نیازی به ذکر آن نمی باشد.

از بیان صغری بدون ذکر کبری در این حدیث چه استفاده ای می کنیم؟

استفاده می کنیم که میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن ملازمه است.

حال: در ما نحن فیه، کبرای کلیّ این است که حرمة الشیء، مستلزم لحرمة ملاقیه.

آنگاه: با انضمام این کبرای کلیّ به آن صغرای مذکور می گوئیم:

هر میتی ای حرام است.

پس: موش مرده حرام است.

۲- موش مرده حرام است

ملاقاتی حرام، حرام است

پس: ملاقی موش مرده که روغن باشد، حرام است.

ص: ۲۴۰

تطبیق این حدیث با ما نحن فیه چگونه است؟

می گوئیم:

هریک از مشتبهین علی الظاهر حرام اند.

بین حرمت شیء با حرمت ملاقی آن ملازمه است.

پس: ملاقی هریک از مشتبهین حرام است و واجب الاجتناب.

به عبارت دیگر:

هریک از دو مشتبه حرام و واجب الاجتناب اند.

میان حرمت شیء و حرمت ملاقیه ملازمه هست.

چیزی با احد المشتبهین ملاقات کرده است.

پس: ملاقی احد المشتبهین نیز (مثل ملاقی خمر) واجب الاجتناب است.

مراد از (او ان الاجتناب عن النجس لا یراد به الا الاجتناب عن العین ...) چیست؟

این است که مشهور قائل به قول دوم شده و گفته اند:

وجوب اجتناب از ملاقی نجس، اثر تکلیفی نیست بدین معنا که نه از اجتناب عن النجس بدست آمده و نه از ملازمه حرمة الشیء و حرمت ملاقیه. بلکه دلیل خارجی بر سبب انفعال ملاقی داریم و این حکم و وجوب حکم وضعی سببی است حال وقتی مطلب از این باب شد می گویند:

این دلیل خاصّ هم تنها در باب ملاقی النجس موجود است و الا در ملاقی المشتبه ما چنین دلیلی نداریم، و لذا علم اجمالی مؤثر نیست.

پس نمی توانیم بگوئیم:

ملاقی المشتبهین نجس و اجتناب از آن واجب است.

به عبارت دیگر:

شارع در باب نجاسات فرموده: ملاقات نجس سبب انفعال ملاقیه می شود و دیگر فرموده که ملاقی مشتبه هم سبب انفعال می

شود. سبب دلیل می خواهد.

پس در باب نجاسات دلیل داریم بر سببیت و لکن در باب مشتهات دلیلی بر سببیت نداریم.

ص: ۲۴۱

متن: و الأقوى: هو الثاني.

أمّا أولاً: فلما ذكر، و حاصله: منع ما فى الغنيه، من دلاله و جوب هجر الرّجز على و جوب الاجتناب عن ملاقى الرّجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرّجز، فتجنّب حيثئذ ليس إلّا لمجرّد تعيّد خاصّ، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه فى الشبهه المحصوره، فلا يدلّ على و جوب هجر ما يلاقه.

نعم، قد يدلّ بواسطه بعض الأمارات الخارجيه، كما استفيد نجاسه البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهاره عقبيه، من جهه استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولا، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به يندفع تعجّب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسه فيما نحن فيه و حكمهم بها فى البلل، مع كون كلّ منهما مشتبهها حكم عليه ببعض أحكام النجاسه.

و أمّا الزّوايه، فهى روايه عمرو بن شمر، عن جابر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنّه أتاه رجل فقال له: وقعت فأره فى خاييه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السّلام: لا تأكله، فقال الرّجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السّلام: إنك لم تستخفّ بالفأره و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميته من كلّ شىء.»

وجه الدلاله: أنّه عليه السّلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميته، و لو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميته، فوجوب الاجتناب عن شىء يستلزم و جوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكنّ الزّوايه ضعيفه سندا. مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسه، لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسه فضلا عن تنجس الملايقى، و ارتكاب التخصيص فى الروايه بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، كما ترى، فالملازمه بين نجاسه الشىء و تنجس ملاقيه، لا حرمة الشىء و حرمة ملاقيه.

ترجمه:

[أقوى] عدم حكم به تنجس ملاقى

جناب شيخ مى فرمايد:

قول قوى تر همان قول دوم است (که می گوید اثر وضعی است و نه تکلیفی).

ص: ۲۴۲

اولاً: به خاطر آنچه (آنفا) گفته آمد و حاصل آن گفته، منع آن مطلبی است که در غنیه است و آن عبارتست از دلالت وجوب اجتناب از رجز بر وجوب اجتناب از ملاقات کننده رجز آنگاه که اثری از این رجز در آن ملاقات نباشد.

پس تنجیس آن نیست مگر به مجرد تعبدی خاص.

پس وقتی شارع حکم می کند به وجوب اجتناب از مشته در شبهه محصوره، دلالت ندارد بر وجوب اجتناب از آنچه ملاقات کننده با آن مشته است.

استدراک بله، گاهی (اجتناب عن المشته) دلالت می کند (بر نجاست ملاقیه) امّا بواسطه برخی امارات خارجی، چنانکه استفاده شده است نجاست بلل مشتهی که قبل از استبراء خارج می شود، از امر شارع به وضو گرفتن پس از این بلل مشته، به جهت روشن شدن این مطلب که شارع این مورد را از موارد تقدیم ظاهر بر اصل قرار داده است، در نتیجه به بول بودن آن بلل خارج شده است، نه اینکه به واسطه خروج این بلل یک وضوی بخصوص واجب کرده باشد.

و بدین وسیله تعجب صاحب حدائق از حکم این حضرات به عدم نجاست (ملاقی) در ما نحن فیه (یعنی مشتهین) و حکمشان به تنجس ملاقی در بلل مشته، دفع می شود و حال آنکه هریک از این دو (مشتهین و بلل مشته) که مشته اند شارع برخی احکام نجاست را بر آن بار کرده است. (فی المثل بر بلل مشته وضو بگیر را بار کرده و به مشتهین اجتناب را).

و اما این روایت،

که روایتی است از عمر و پسر شمر از جابر جعفی از امام باقر علیه السلام:

مردی نزد امام علیه السلام آمد و به ایشان عرض کرد:

موشی در خمره ای افتاده که در آن روغن حیوانی و یا روغن نباتی بود، نظرتان در مورد خوردن آن چیست؟

امام علیه السلام فرمودند: آن را نخور (دور بریز).

آن مرد گفت: موش بی ارزش تر است از اینکه من غذای خود را بخاطر او ترک کنم (و دور بریزم).

امام علیه السلام به او فرمود: تو موش را کوچک نشمردی، بلکه دینت را کوچک شمردی (چرا که) خدای تعالی میته هر چیزی را حرام فرموده است.

استدلال به روایت مزبور بر تنجس ملاقی وجه دلالت (این حدیث بر ما نحن فیه این است که):

امام علیه السّلام عدم اجتناب از روغن را کوچک شمردن حرمت میته قرار داد (بدین معنا که میان حرمت شیء و ملاقی آن ملازمه هست).

و اگر ملازمه حرمت شیء با حرمت ملاقی آن نبود خوردن طعام (روغن) کوچک شمردن حرمت میته به حساب نمی آمد.

پس وجوب اجتناب از چیزی مستلزم وجوب اجتناب از ملاقی آن است.

پاسخ شیخ از این روایت و استدلال به آن این است که این روایت ضعیف السّند است علاوه بر اینکه ظاهراً (مراد) از حرمت در حدیث نجاست است، زیرا صرف حرام بودن شیء دلالت بر نجس بودن شیء نیست چه رسد به نجس بودن ملاقی آن.

پاسخ به یک اشکال مقدّر

و تخصیص زدن این روایت با خارج کردن ما عداى نجاسات از محرّمات.

پس ملازمه میان نجاست شیء و نجس شدن ملاقی آن مثل حرمت شیء و حرمت ملاقی آن نیست.

حاصل مطلب در (و الاقوی: هو الثانی ...) چیست؟

این است که جناب شیخ نیز قول دوم را برگزیده و می فرماید:

اینکه گفته می شود ملاقی نجس، نجس است از باب اثر وضعی است و نه از باب اثر تکلیفی و لذا:

- هر جا که بر تنجس ملاقی، دلیل باشد ما تابع دلیل هستیم مثل ملاقی نجس واقعی.

هر جا که بر تنجس ملاقی، دلیل وجود نداشت و ما در آن شک کردیم، چنانکه در ملاقی احد المشتبهین چنین است، به اصاله الطهاره که یک اصل سببی است رجوع کرده و حکم به طهارت و حلیت ملاقی می کنیم.

پس مراد از (اولا: فلما ذکر، و حاصله: منع ما فی الغنیه ...) چیست؟

پاسخ شیخ به دلیل اول حضرات یعنی تبادر است و لذا می فرماید:

۱- گاهی آثار نجاست واقعی مثل ذرات خون و یا بول در ملاقی نیز به چشم می خورد.

در اینجا خطاب اجتنب عن النجس خود بخود بر ما منجز می شود.

۲- گاهی هم صرف ملاقات است بدون اینکه اثری از عین نجس در ملاقی دیده شود در اینجا چه ملازمه و یا تبادری وجود دارد و چگونه می توان گفت:

اجتنب عن النجس یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه. و یا اجتنب عن الخمر یعنی اجتنب عنه و عن ملاقیه.

پس اجتنب عن الخمر، اجتناب از خود عنوان واقعی یعنی خمر است و این ربطی به ملاقی ندارد، آما اینکه دلیل خاصی بر تنجس و وجوب اجتناب از ملاقی داشته باشیم.

پس مراد از (نعم قد یدل بواسطه بعض الامارات الخارجیه کما ...) چیست؟

این است که: قائلین به قول اول می گویند جناب شیخ:

ما در فقه مواردی را سراغ داریم که شارع بر مشتبه بما هو مشتبه که محل بحث ماست احکام نجس واقعی را بار کرده است.

فی المثل شخصی بول کرده لکن بدون استبراء، محل را تطهیر و سپس وضو گرفته پس از آن رطوبتی را مشاهده کرده که نمی داند بول است و یا آب پاک؟

شارع فرموده: این شخص باید وضو بگیرد.

بله، مطلب شما صحیح است بفرمائید انما الکلام در چیست؟

در این است که فقهاء بر اساس این حکم فتوا داده اند که اگر این رطوبت مشتبه به بدن و یا لباس

ص: ۲۴۵

شخص نیز اصابت کند، باید تطهیر کند.

آیا این حکم به تنجس ملاقی مشتبه و وجوب اجتناب از آن نیست خواهید گفت چرا.

حال در ما نحن فیه هم شارع فرموده:

از مشتبهین اجتناب کن و این وجوب اجتناب از آثار خمر واقعی است که به مشتبهین سرایت داده شده است و لذا:

همان طور که در بلل مشتبه فتوا دادید که ملاقی مشتبه واجب الاجتناب است در ما نحن فیه هم بگویند ملاقی احد المشتبهین واجب الاجتناب است.

به عبارت دیگر:

حکم بول، وجوب وضو است همین وجوب وضو را به رطوبت مشتبه داده است.

چرا شما در آنجا ملاقی این رطوبت را متنجس دانستید؟

در اینجا هم که شارع حکم خمر را به مشتبهین داده و فرموده از هر دو اجتناب کن حکم مشتبهین را نیز به ملاقی آن داده تا بشود متنجس.

پس مراد از (و به یندفع تعجب صاحب الحدائق ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال صاحب حدائق مبنی بر اینکه:

در مسئله بلل مشتبه، قرینه خارجی ای وجود دارد که از آن قرینه، تنجس ملاقی مشتبه را می فهمیم.

این قرینه، تقدیم ظاهر حال بر اصل است.

بیان شیخ را توضیح دهید؟

از آنجا که فرد پس از بول، بدون استبراء تطهیر کرده و وضو گرفته، اکنون که بلل را می بیند، شک می کند که آیا بول است و یا آب پاک؟

در اینجا اگر به اصل رجوع کند، اصل می گویند: ان شاءالله که پاک است و نیازی به تجدید وضو ندارد.

لکن ظاهر حال این شخص نشان می دهد که این رطوبتش بقایای بول است که در مجرای آن باقی مانده و اکنون ذره ذره خارج می شود.

و لذا:

شارع مقدّس در اینجا ظاهر حال را بر اصل مقدّم داشته و رطوبت مزبور را بول دانسته و در نتیجه حکم به وضو کرده است. حال از آنجا که بول نجس است ملاقی این رطوبت هم که بول است نجس است و حال آنکه در ما نحن فیه هیچ قرینه ای بر هیچ یک از اطراف شبهه وجود ندارد ما هستیم و صرف ملاقات با

ص: ۲۴۶

احد المشتبهين دليلی هم بر وجوب اجتناب نداریم، و لذا قیاس شما مع الفارق است.

حاصل مطلب در (و اما الروایه، فهی روایه عمرو بن شمر، عن ...) چیست؟

پاسخ شیخ است از دلیل دوّم قائلین به قول اوّل مبنی بر اینکه:

أولاً: حدیث مزبور ضعیف السند است و فاقد حجّیت.

ثانیاً: حرمتی که در حدیث مطرح است، حرمت وضعی یعنی نجاست است و نه حرمت تکلیفی و لذا اشکال دلالی هم دارد.

به عبارت دیگر: امام که فرمود: انّ الله حرّم الميته من كلّ شیء یعنی انّ الله نجّس الميته من كلّ شیء. پس:

إنّ الله نجّس الميته من كلّ شیء. (صغری)

ملاقی النجس، نجس. (کبری) که ربطی به اجتناب ندارد و از دلیل خارجی به دست می آید.

پس: ملاقی النجس، نجس.

چرا حرمت در حدیث به معنای حرمت وضعی یعنی نجاست است؟

چون اگر به معنای ظاهری خود یعنی حرمت باشد، کبرای کلی یعنی ملازمه درست نخواهد بود.

چرا؟

زیرا محرّمات فراوانی وجود دارد که هیچ ملازمه ای با حرمت ملاقی خود ندارد. فی المثل:

۱- مال ربوی حرام است، حال آیا اگر یک هزاری از راه ربا بدست آمده باشد، یک هزاری دیگر با آن ملاقات کند، حرام می شود؟ خیر.

۲- مال غضبی حرام است، اگر دیواری از شما به دیوار یک خانه غضبی اتصال داشته باشد حرام است؟ خیر.

۳- مالی از طریق بیع باطل بدست آمده و حرام است، اگر مال دیگری به این مال برخورد کند حرام است؟ خیر.

و لذا اگر حرّم به معنای نجس باشد، کبرای کلی تضمین می شود یعنی:

۱- خدای عالم میته را از هر حیوانی که باشد نجس فرموده.

۲- هر چیزی که نجس باشد الا و لا بد ملاقی با آن نیز نجس می شود.

بنابراین این مطلب ربطی به ما نحن فیه ندارد.

چرا که بحث ما در ملاقی احد المشتبهین است که دلیلی بر تنجس آن نداریم و نه در ملاقی نجس.

اگر کسی بگوید چه اشکال دارد که حرم به معنای ظاهریش یعنی همان حرمت گرفته و میان

ص: ۲۴۷

حرمت شیء با حرمت ملاقی قائل به ملازمه شده و نسبت به چند مورد مذکور از قبیل مال ربوی و ... این کبرای کلی را تخصیص بزنیم تا ملاقی مشتبهین در تحت این کلی باقی بماند؟

جناب شیخ می فرماید:

این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر نیز قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

زیرا از میان محرمات، این اعیان نجسه هستند که حرام اند و ملاقی آن ها نیز حرام است ولی سایر محرمات این گونه نیستند. و لذا چنین عامی موهون و غیر قابل تمسک در ما نحن فیه است.

نکته ها:

در پاسخ به این سؤال که اگر دو ظرف آب موجود باشد و ما اجمالا بدانیم یکی از این دو ظرف آب نجس است یعنی ظرف پاک با ظرف نجس مشتبه شده باشد و در این حال آب سومی با یکی از افراد مشتبه ملاقات نماید، آیا حکم به نجس شدن ملاقی می شود یا نه؟

به عبارت دیگر آیا از آن جهت که اجتناب از افراد مشتبه واجب است، از افراد ملاقات کننده با آن مشتبه ها هم اجتناب واجب است حتی اگر واسطه هائی هم در میان باشد؟

گفتید در این مسئله دو قول وجود دارد:

۱- قول اول این بود که ملاقی نجس می شود و دو دلیل هم بر اثبات آن به شرح ذیل آوردند:

۱- مقتضای وجوب اجتناب از افراد مشتبهی که اجمالا می دانید یکی از آنها نجس است، نجس شدن ملاقی است و از آنجا که اجتناب مفهوم عامی است لازم است از ملاقی و لو با چند واسطه اجتناب شود.

بر همین اساس سید ابن زهره به استناد آیه (و الزجر فاهجر) گفت: از آب قلیلی که با نجس ملاقات کرده باید دوری نمود.

۲- دلیل دیگر روایت عمرو بن شمر از جابر جعفر از امام باقر علیه السلام بود که گفته شد:

وقتی شارع به وجوب اجتناب از مشتبه ها حکم می کند، در حقیقت به وجوب دوری از ملاقی آنها نیز حکم نموده است.

اما حاصل نقد و دفع استدلال وجوب اجتناب از ملاقی توسط شیخ این شد که:

- قول قوی تر این است که:

- حکم به نجس شدن ملاقی نمی شود و اجتناب از آن واجب نیست لذا در پاسخ به دلیل اول حضرات فرمود: اگر از آیه

شریفه استنباط شود که وجوب اجتناب از نجس دلالت دارد بر وجوب اجتناب از ملاقی نجس، و لو اثری از آن نجس بر آن نباشد، باید گفت: این نجس شدن ملاقات کننده صرف تعبد است.

ص: ۲۴۸

بنابراین وقتی شارع در شبهه محصوره حکم به وجوب اجتناب از مشتبه نماید، این وجوب دلالتی بر وجوب اجتناب از ملاقی آن ندارد (۱).

و اما در پاسخ به دلیل دوم حضرات فرمود:

حدیث ضعیف السند است، علاوه بر اینکه معنای حرّم در حدیث نجس است. زیرا صرف حرام بودن چیزی دلالت بر نجاست آن ندارد تا چه رسد به اینکه بر نجس شدن ملاقی آن هم بکند درحالی که بحث از ملازمه میان نجاست چیزی و نجس شدن ملاقی آن است و نه ملازمه بین حرمت چیزی و حرمت ملاقات کننده آن.

حال بفرمائید نظر حضرت امام در مسأله ملاقی چیست؟

فرموده اند: حق این است که دو دلیل مذکور صلاحیت اثبات مطالب مورد ادعای ابن زهره و علامه را ندارد.

عدم صلاحیت استدلال به آیه این است که سببیت ملاقات با نجس جهت شدن ملاقات کننده:

۱- نه به صورت تکوینی است، و نه به صورت سرایت حقیقی است تا موجب گسترده شدن دایره نجس شود و نجاست ملاقی در ردیف نجاست ملاقات شونده قرار گیرد.

۲- و نه عین نجس است تا حکم به وجوب هجر و اجتناب از نجس، حکم به وجوب هجر و اجتناب از ملاقی آن باشد.

بلکه نجاست ملاقات کننده نجاست دیگری غیر از نجاستی است که در ملاقات شونده هست که با تعیّد از شارع پذیرفته می شود.

فی المثل سببیت افتادن سر سوزنی از بول در آبی که اندکی از کَرّ کمتر است برای نجس شدن آن آب و وجوب اجتناب از آن، جز تعبد محض چیز دیگری نیست.

و الا اگر تعبد نباشد، آن آب نجس نمی باشد، بلکه متنجّس (یعنی نجس شده) است.

و آیه دلالت بر وجوب اجتناب از آن نمی کند و آنچه ما در آن بحث می کنیم همین حکم را دارد.

و اما عدم صلاحیت روایت به خاطر این است که:

۱- ضعیف السند است چون راویش عمرو بن شمر است که گفته شده از جعل کنندگان حدیث در کتاب جابر جعفر است (۲).

۲- ممکن است گفته شود، مورد سؤال در روایت این است که موش پاره شده و در روغن پخش

١- انوار الهدايه، ج ٢، ص ٢٥٢-٢٥٣.

٢- رجال نجاشي، ص ٢٨٧، ش ٧٦٥.

گردیده و اجزای موش با روغن مخلوط شده است و سؤال کننده با چنین وضعی قصد داشت که آن را بخورد.

از این بابت امام علیه السلام حکم کرده که خوردن آن، سبک شمردن حکم حرمت خوردن مردار است.

حال: این معنا اگرچه در نگاه اول بعید می نماید و لکن بعد از ملاحظه حالت های عرب بادیه نشین آن زمان و کیفیت خوراکی های آن ها، بعید نیست (۱).

بنابراین: گفتار امام علیه السلام که فرمود:

خداوند متعال مردار هر چیزی را حرام کرده است، جهت استدلال بر نجاست ملاقی با موش نیست، بلکه برای بیان این است که گفتار گوینده که گفت: خوردن موش بر من راحت تر است از اینکه غذای خودم را به جهت آن رها کنم، سبک شمردن حکم خداوند متعال است؛ زیرا حکم خداوند به هر مرداری تعلق گرفته است (۲).

ص: ۲۵۰

۱- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۳۶.

۲- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۲۵۳.

(الشبهه المحصوره) فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه و إن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقية فى العلم الإجمالى بنجاسته أو نجاسه المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقين فى كون كل منهما أحد طرفى الشبهه، فهو نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين قسمين و جعل كل قسم فى إناء.

قلت: ليس الأمر كذلك، لأنّ أصاله الطهاره و الحلّ فى الملاقى - بالكسر - سليم عن معارضه أصاله طهاره المشتبه الآخر، بخلاف أصاله الطهاره و الحلّ فى الملاقى - بالفتح - فإنها معارضه بها فى المشتبه الآخر.

و السرّ فى ذلك: أنّ الشك فى الملاقى - بالكسر - ناش عن الشبهه المتقومه بالمشتبهين، فالأصل فىهما أصل فى الشك السببى، و الأصل فيه أصل فى الشك المسببى، و قد تقرّر فى محله:

أنّ الأصل فى الشك السببى حاكم على الأصل فى الشك المسببى - سواء كان مخالفا له كما فى أصاله طهاره الماء الحاكمه على أصاله نجاسه الثوب النجس المغسول به، أم موافقا له كما فى أصاله طهاره الماء الحاكمه على أصاله إباحه الشرب -، فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجر الأصل المحكوم، لأنّ الأوّل رافع شرعى للشكّ المسبب بمنزله الدليل بالنسبه إليه، و إذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل فى الشك المسبب و وجب الرجوع إليه، لأنّه كالأصل بالنسبه إلى المتعارضين.

ألا ترى: أنّه يجب الرجوع عند تعارض أصاله الطهاره و النجاسه - عند تميم الماء النجس كرا بطاهر، و عند غسل المحلّ النجس بماء ين مشتبهين بالنجس - إلى قاعده الطهاره، و لا تجعل القاعده كأحد المتعارضين؟

نعم، ربّما تجعل معاضدا لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما فى مرتبه واحده.

لكنّه توهم فاسد، و لذا لم يقل أحد فى مسأله الشبهه المحصوره بتقديم أصاله الطهاره فى المشتبه الملاقى - بالفتح - لاعتضادها بأصاله طهاره الملاقى، بالكسر.

ترجمه:

[شبهه محصوره]

اشكال اگر گفته شود كه:

وجوب اجتناب از ملاقى مشتبه، اگرچه از اين حيث كه با مشتبه ملاقات کرده نمى باشد و لكن ملاقى

هم در علم اجمالی به نجاست ملاقی و یا نجاست مشتبه دیگر مثل ملاقا می شود.

پس در اینکه هریک از ملاقی و ملاقا یکی از طرفین شبهه باشند، فرقی وجود ندارد و این مثل آنجائی است که یکی از مشتبهین به دو قسم تقسیم شود و هر قسمی هم در انائی قرار بگیرد.

پاسخ شیخ به اشکال مزبور این است که امر چنین نیست (که شما فرمودید):

زیرا اصاله الطهاره و اصاله الحلیه در ملاقی سالم است از معارضه با اصاله الطهاره در مشتبه دیگر، به خلاف (جریان) اصاله الطهاره و الحلیه در ملاقا که معارض است با جریان اصاله الطهاره در مشتبه دیگر.

سّر مطلب در این مسئله (که آن دو باهم تعارض دارند ولی این یکی با آنها تعارض ندارد) این است که: شک در ملاقی ناشی (و مسبب است) از آن شبهه ای که قوام یافته از دو مشتبه (و یا آن دو اناء) است.

پس اصل در آن ملاقا، اصل در شک سببی است و اصل در ملاقی اصل در شک مسببی است و در جای خودش مقرر شده است که:

اصل در شک سببی حاکم (و مقدم) است بر اصل در شک مسببی، ۱- خواه شک سببی مخالف و معاند شک مسببی باشد، چنانکه در (جریان) اصاله الطهاره (در) آبی که حاکم است بر (جریان) استصحاب نجاست پیراهن نجسی که به وسیله آن آب شسته شده است.

۲- و یا (اینکه سببی و مسببی) موافق (هم) باشند، چنانکه در (جریان) اصاله الطهاره (در) آبی که حاکم است بر (جریان) اصاله الاباحه (در) شرب چنین است.

نتیجه مطلب پس مادامی که اصل حاکم موافق و یا مخالف، جاری می باشد اصل محکوم جاری نمی شود زیرا آن اولی (اصلی که در سبب جاری می شود) که از بین برنده شرعی شک مسببی است به منزله دلیل (شرعی) است نسبت به اصل (عملی).

و اگر اصل حاکم (اصل جاری در شک سببی) به دلیل تعارض مثلش با خودش جاری نشود، مانع از جریان اصل در شک مسبب و وجوب رجوع به آن، از بین می رود.

زیرا اصل مسببی مانند اصل است نسبت به متعارضین (که پس از تعارض دو خبر و تساقط آنها به اصل عملی رجوع می شود).

ذکر امثله سه گانه در جائی که نوبت به اصل مسیبی می رسد آیا نمی بینی که:

رجوع در هنگام تعارض اصاله الطهاره و اصاله النجاسه، هنگام تمام کردن آب نجس با ضمیمه کردن آب طاهر در حد کثر (که استصحاب طهارت با استصحاب نجاست، تعارض می کند) و هنگام شستن محل نجس با دو آب مشتبه به نجس، به قاعده طهارت واجب است و این قاعده طهارت هم سطح یکی از دو متعارض قرار نمی گیرد. بله،

چه بسا (توسط برخی این قاعده طهارت) مساعد و کمک کننده به یکی از این دو مشتبه که موافق با اوست قرار داده شود (یعنی با قاعده طهارت استصحاب می کنیم طهارت آن نصف را به گمان اینکه این اصل ها در یک مرتبه اند).

اما این گمان فاسدی است.

و لذا احدی در شبهه محصوره فتوا به مقدم داشتن اصاله الطهاره در مشتبه ملاقا در ما نحن فیه نداده است.

ص: ۲۵۳

متن: فالتحقیق فی تعارض الأصلین مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهه الموجهه لهما: الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما أو من غير جنسهما كقاعده الطهاره في المثالين، فافهم و اغتنم.

و تمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقى - بالكسر - أصل آخر في مرتبه كما لو وجد معه ملاقى المشتبه الآخر، كانا من الشبهه المحصوره.

و لو كان ملاقاه شىء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسه المشتبه الباقى أو المفقود، قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه و عن الباقى، لأنَّ أصله الطهاره فى الملاقى - بالكسر - معارضه بأصله الطهاره فى المشتبه الآخر، لعدم جريان الأصل فى المفقود حتى يعارضه، لما أشرنا إليه فى الأمر الثالث: من عدم جريان الأصل فى ما لا يتلى به المكلف و لا أثر له بالنسبه إليه.

فمحصل ما ذكرنا: أنَّ العبره فى حكم الملاقى بكون أصله طهارته سليمة أو معارضه.

و لو كان العلم الإجمالى قبل فقد الملاقى و الملاقاه ففقد، فالظاهر طهاره الملاقى و وجوب الاجتناب عن صاحب الملاقى، و لا يخفى وجهه، فتأمل جيدا.

ترجمه:

در تعارض اصلين متّحدين به اصول دیگر مراجعه می شود

پس: تحقیق این است که در تعارض دو اصل باهم در صورت متحد بودن مرتبه آن دو (بدین معنا که وحدت رتبه داشته باشند و این وحدت رتبه نیز) به جهت وحدت (و یکی بودن) شکی است (که ناشی از علم اجمالی است و) موجب این دو اصل است - رجوع می شود به (غیر از این دو اصل) به اصول دیگری که اگر یکی از این دو (اصلى که در تعارض اند) سالم از معارضه بود، هرگز به آن اصل ماوراء، رجوع نمی شد (مثل مثال سببی و مسببی). چه این اصل ماوراء هم جنس با آن متعارضین باشد (مثل ما نحن فیه که در انائین مشتبهین دو تا اصل طهارت تعارضا و تساقطا و در ملاقى اصل طهارت جاری می شود) و یا از غیر جنس آن دو اصل متعارض باشد (مثل آن دو مثالی که استصحاب ها تعارض داشتند).

پس هم بفهمید و هم غنیمت بشمارید.

و اتمام سخن نیز در بحث تعارض دو استصحاب خواهد آمد ان شاء الله تعالى.

استدراک بله، اگر حاصل بشود برای آن اصاله الطهاره ای که در ملاقی جاری می کنیم، یک اصل دیگری که با او هم رتبه باشد. چنانکه اگر یافت شود برای این ملاقی مشتبه، ملاقات کننده با مشتبه دیگر (بدین معنا که یک چیزی با این مشتبه ملاقات کند، یک چیزی هم با آن مشتبه ملاقات کند و اصل طهارت در این دو ملاقی تعارضاً و تساقطاً، که این دو در مرتبه اصل مسببی است) از قبیل شبهه محصوره هستند.

و اگر ملاقات شیئی با یکی از دو مشتبه قبل از حصول علم اجمالی باشد و (پس از آن) ملاقی مفقود شده باشد، سپس علم اجمالی به نجاست آن مشتبه باقی و یا آنی که مفقود شده حاصل شود، ملاقی در وجوب اجتناب از ملاقی و از باقی (رفیق الملاقی) قائم مقام ملاقا شود.

زیرا اصاله الطهاره در ملاقی تعارض می کند با اصاله الطهاره در مشتبه آخر (باقی)، به دلیل عدم جریان اصل در مفقود، تا اینکه معارضه کند با آن (رفیقش و این اصل ماوراء سالم بماند)، چون در تنبیه سوم اشاره کردیم به عدم جریان اصل در چیزی که مکلف به آن مبتلا نمی شود و نسبت به مکلف اثری ندارد.

حاصل آنچه گفتیم این است که معیار و ملاک در حکم ملاقی (بدین معنا که اجتناب بکنیم یا نه؟) به این است که (اجرای) اصاله الطهاره (در ملاقی) سالم از معارض است (تا جاری شود) یا معارض دارد.

(مثل آن جایی که ملاقی دو تا بود و آن جایی که ملاقا مفقود و ملاقی قائم مقام ملاقا است که جاری نشود).

اگر علم اجمالی قبل از فقدان ملاقی و (قبل از) ملاقات باشد (تا جاری شود) و سپس ملاقا از بین برود پس ملاقی پاک است و اجتناب از رفیق الملاقی واجب است و وجه این بر کسی پوشیده نیست. پس خوب تأمل کن.

حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

می گوید: چه اشکال دارد که ملازمه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن باشد و لکن خرج ما خرج و بقی ما بقی؟

به عبارت دیگر چه اشکالی دارد که هر چیزی که حرام می شود، هم خودش حرام شود و هم ملاقی آن منتهی مواردی مثل مال ربوی یا غضبی و یا ... از این عام خارج شود.

آنگاه همان طور که نجاسات از مصادیق بقی ما بقی هستند، مشتبهین نیز که محلّ بحث ما هستند، هم خودشان حرام باشند و هم ملاقی شان؟

سپس مستشکل ادامه می دهد که:

بله، ملاقی احد المشتبهین از آن جهت که ملاقی است محکوم به تنجّس و وجوب اجتناب نیست، زیرا دلیلی هم بر اثبات این مدّعا وجود ندارد. لکن ما طریق دیگری را برای اثبات تنجّس ملاقی برگزیده ایم و آن عبارت است از اینکه:

پس از ملاقات، ملاقی و ملاقا حکم واحد دارند بدین معنا که یا هر دو نجس و حرام اند و یا هر دو پاک و حلال.

حال همان طور که ملاقی از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی هستند، ملاقی نیز از اطراف شبهه محصوره و علم اجمالی به حساب می آیند.

حاصل مطلب اینکه:

پس از ملاقات ملاقی با ملاقا، علم اجمالی ما بدین گونه است که:

۱- یا ملاقی و ملاقا نجس هستند و ظرف طرف دیگر پاک.

۲- یا ظرف طرف دیگر شبهه نجس است و ملاقی و ملاقا پاک؟

در این صورت:

ملاقی داخل در اطراف علم اجمالی می شود.

علم اجمالی مؤثر است در وجوب اجتناب.

پس: اجتناب از ملاقی نیز واجب است و ما حاجتی به دلیل خاصّ تبعیدی نداریم.

فی المثل:

- شما دو ظرف آب دارید و لکن یکی را به دو بخش یعنی دونیم ظرف تقسیم می کنید.

- اما اجمالا می دانید که یا این دونیم ظرف نجس اند و یا آن ظرف دیگر و یا بالعکس.

ص: ۲۵۶

و لذا همه اطراف داخل در علم اجمالی شما هستند و شبهه محصوره است.

حال در ما نحن فیه هم ملاقی احدهما داخل در صف مشتبهین شده و از این باب وجوب پیدا می کند.

عبارۀ اخرای اشکال مذکور چیست؟

گفته شد وقتی یک شیئی با احد المشتبهین ملاقات کرد ما نمی توانیم تنجس ملاقی را از خطاب اجتناب بدست آوریم. ما هم قبول داریم و لکن راه دیگری را سراغ داریم که می توانیم تنجس ملاقی و یا وجوب اجتناب را از آن بدست آوریم و آن این است که:

وقتی یک شیء با احد المشتبهین ملاقات کند، یقین حاصل می کنیم که:

ملاقی و ملاقا قطعاً یک حال دارند بدین معنا که یا هر دو پاک اند و یا هر دو نجس.

حال:

آیا شما، ملاقا را واجب الاجتناب می دانید یا نه؟

خواهید گفت: بله چونکه یکی از طرفین شبهه است.

می گوئیم: خوب ملاقی نیز همان حال ملاقا را دارد، پس ملاقی نیز ملحق می شود به اطراف شبهه.

به عبارت دیگر ما نیز ملاقی را از باب خطاب اجتناب، منفعل نمی دانیم و لکن از آنجا که ملاقی نیز می تواند مثل ملاقا از اطراف شبهه باشد مثل آن هم منفعل می شود.

به عبارت دیگر:

ملاقی و ملاقا یک حال دارند یا هر دو نجس اند و یا هر دو پاک.

ملاقی، طرف شبهه و یا ملحق به طرف شبهه است.

پس: ملاقی هم، قهراً مشتبه است.

در تبیین بیشتر اشکال مثال بزنید؟

۱- مشتبهین دو اناء و یا دو مایع بود. اگر یکی از دو اناء را به دو بخش تقسیم کرده و در دو نیم کاسه بریزیم می شود سه ظرف و یا سه مشتبه.

آیا وقتی ما یک اناء را تقسیم به دو اناء کردیم از مشتبّه بودن خارج می شود؟ قطعاً خیر.

از ابتداء سه اناء داشتیم، یکی از آنها در یک طرف و دوتای دیگر در یک طرف دیگر.

اما اجمالاً- می دانستیم که یا آن یکی اناء که در یک طرف است نجس است و دو اناء دیگر پاک و یا این دو تا اناء نجس اند و آن یکی در طرف دیگر است پاک است.

حال:

ملاقی با ملاقا هم از همین قبیل اند، یعنی از باب طرف شبهه بودن.

ص: ۲۵۷

پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

این است که، خیر:

ملاقى نمى تواند در صف و رتبه مشتبهين باشد، چونکه تشکيل دهنده مشتبهين همان دو مایع قبل از ملاقات ملاقى با آنها هستند.

چرا وقتى ملاقى و ملاقا که هر دو یک حالت دارند يعنى يا هر دو پاک اند و يا هر دو نجس، ملاقى نمى تواند در صف و رتبه مشتبهين باشد؟ سرّ مطلب چیست؟

سرّ مطلب این است که شبهه اى که آن دو مایع قبل از ملاقات با ملاقى دارند یک شبهه است که از علم اجمالى نشأت مى گیرد.

يعنى شما بالاجمال مى دانيد که يا این یکى مایع خمر است و آن ديگر خلّ و يا بالعکس.

پس این دو یک شک دارند و هر دو مسبب از علم اجمالى است و شبهه نیز محصوره مى باشد.

حال:

آنجا که دو ظرف در یک طرف، یک ظرف هم در یک طرف است شک ناشى از علم اجمالى است در نتیجه هر دو طرف، همدوش و در یک صف اند چون سرچشمه هر دو یک چیز است.

پس تکلیف ملاقى در اینجا چه مى شود؟

ملاقى نمى تواند در عرض ملاقا باشد، بلکه در طول ملاقا قرار دارد، چرا؟

زیرا که شک در ملاقى مسبب از شک در ملاقاست و رابطه این دو سبب و مسببى است.

يعنى شک شما در طهارت و نجاست ملاقى از اینجا ناشى مى شود که نمى دانی ملاقا پاک بود و يا نجس؟ و حال آنکه آن دو ظرف که در یک طرف قرار دارند با ظرفى که در یک طرف ديگر قرار دارد در یک صف بوده و هر دو مسبب از علم اجمالى اند.

پس شک در ملاقى شک سببى و شک در ملاقا و دوست مقابلش مسببى است.

حال قانون در سببى و مسببى این است که شک سببى مقدم است بر شک مسببى.

به عبارت ديگر شک سببى رتبه مقدم و شک مسببى رتبه مؤخر است.

جناب شیخ قاعده و قانون در امور سببی و مسببی چه اقتضائی دارد؟

۱- اگر اجرای اصل در شك سببی مانع و مزاحمی نداشت، در سبب جاری می شود و نه در مسبب، وقتی اصل در سبب جاری شده حساب مسبب خودبخود روشن می شود.

چرا؟

زیرا که مسبب تابع سبب است و در این جهت تفاوتی وجود ندارد که اصل سببی با اصل مسببی از

ص: ۲۵۸

حیث نتیجه یکسان باشند یا مخالف.

۲- اما اگر به خاطر وجود موانع و یا محذوراتی نتوانیم اصل را در سبب جاری کنیم، نوبت به اجرای آن در اصل مسببی می رسد.

همان طور که وقتی ادله اجتهادیه تعارض کرده تساقط می کنند به اصول عملیه که در رتبه متأخر از ادله اجتهادیه قرار دارند، رجوع می کنیم.

مراد از (سواء كان مخالفا له كما في اصاله طهاره الماء الحاكمه على اصاله نجاسه الثوب النجس ...) چیست؟

ذکر اولین مثال برای آن جایی است که اصل در شك سببی جاری می شود و دیگر نوبت به شك و یا اصل مسببی نمی رسد و آن عبارتست از اینکه:

۱- آبی قلیل در اختیار شما بود.

۲- لباس و یا جامه و یا دست شما نجس شده بود آن را دو یا سه بار با آن آب قلیل شستید.

۳- اکنون شك دارید که آیا لباس و یا جامه و یا دست شما پاک شده است یا نه نجس است.

۴- منشأ این شك شما این است که آن آب قلیل خود مشکوک است و احتمال می دهید که خود آن آب نجس باشد، پس شما در اینجا دو شك داری:

۱- اینکه آیا دست یا جامه و یا شما پاک شده یا نه؟

۲- اینکه آیا آب قلیل خود پاک است یا نه؟

در نتیجه:

شك شما در بقاء یا ارتفاع نجاست لباس و یا دست و یا در شما مسبب است از شك شما در طهارت و نجاست آن آب قلیل، در اینجا چه باید کرد؟

۱- در اینجا اصل را در شك سببی اجراء کرده می گوئیم: ان شاء الله که آن آب قلیل پاک است.

۲- وقتی اصل را در آب قلیل اجرا کردید و حکم به طهارت آن نمودید دیگر حساب دست شما روشن است و دیگر راجع به شك مسببی خود اصل جاری نمی کنید، چرا که گویا دیگر شکی نمی ماند.

مراد از (ام موافقا له كما في اصاله الطهاره الماء الحاكمه ...) چیست؟

ذکر دوّمین مثال است برای آنجائی که اصل در شک سببی جاری می شود و نوبت به شک مسببی نمی رسد و آن عبارتست از اینکه:

۱- آب قلیلی در اختیار شماست.

۲- نمی دانید پاک است یا نجس و نمی دانید خوردن از آن حلال است یا حرام؟

ص: ۲۵۹

۳- در حقیقت در اینجا دو شک وجود دارد.

۴- شک شما در طهارت و نجاست آب سبب شک شما در حیثیت و حرمت شرب شده است.

به عبارت دیگر:

اگر این آب پاک باشد حتما حلال هم خواهد بود و چنانچه نجس باشد حتما حرام خواهد بود در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا اصل را در جانب سبب اجراء کرده می گوئی: ان شاء الله که پاک است وقتی آب محکوم به طهارت شد، شرب می شود حلال و دیگر نیازی به جریان اصل ندارد.

به عبارت دیگر:

اینجا جای اصاله الحلیه در این آب نیست چون که در رتبه قبل، اصل سببی یعنی قاعده طهارت جاری می شود.

حال وقتی آب محکوم به طهارت شد خواه ناخواه محکوم به حلیت هم خواهد بود و اجراء اصل حیثیت بیهوده است.

چرا در بحث سبب و مسبب دو مثال ذکر شده است؟

یکی به خاطر آنجائی است که سببی موافق و سازگار با مسببی است.

یکی به خاطر آنجائی است که سببی معاند و مخالف و ناسازگار با مسببی است و لذا خواسته اند بگویند که: آن گاه که شک سببی و مسببی بشود ما اصل را در سببی اجراء می کنیم چه این دو موافق باشند و چه مخالف.

در دو مثال فوق الذکر مطلب اخیر چگونه است؟

در مثال اوّل:

سببی و مسببی مخالف هم بودند، چرا؟ زیرا:

اگر می خواستید اصل را در آب قلیل جاری کنید، الاصل الطهاره بود.

و اگر می خواستید اصل را در دستتان اجرا کنید، الاصل، الاستصحاب عن النجاسه بود.

منتهی چون در آب اصاله الطهاره جاری شد دیگر نیازی به جریان اصل در دست نیست.

و اما در مثال دوّم:

سببی و مسببی باهم سازگار بوده و توافق دارند.

حال اگر بخواهیم اصل را در مورد آب جاری کنیم، اصالة الطهارة است خوب اگر بخواهیم در رابطه با شرب اصل جاری کنیم می شود اصالة الحلیه.

ص: ۲۶۰

روشن است که اصل طهارت با اصل حلیت تعاندی ندارند و سازگارند.

مراد از (أنه يجب الرجوع عند تعارض اصاله الطهاره و النجاسه عند تتميم الماء...) چیست؟

ذکر اولین مثال برای موردی است که اصل سببی و مسببی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد.

به عبارت دیگر آنجایی که مانع اصل سببی را از ارزش انداخته و نوبت به اصل مسببی می رسد.

فی المثل:

۱- نصف کز آب نجس در اختیار ماست و نصف کز آب پاک.

۲- این دو نصف را در یک ظرف مخلوط کرده یک کز تمام آب در اختیار ما قرار می گیرد.

۳- از نظر فقهی آب واحد دارای حکم واحد است، پس این آب کز یا پاک است و یا نجس و دیگر نمی شود گفت نصفش پاک است و نصفش نجس.

پس فعلا شک داریم که این آب پاک است یا نجس و به عبارت دیگر نمی دانیم که در این میدان پاک برنده است یا نجس؟ به عبارت دیگر منشا شک ما این است که نمی دانیم:

آیا نجاست آن نصف نجس اکنون هم باقی است تا در نتیجه کل آب نجس باشد و یا طهارت نصف اکنون باقی است تا در نتیجه کل آب پاک باشد؟

و لذا در اینجا اصلین سببی تعارض می کنند زیرا:

اگر بخواهیم اصل را در جانب سبب جاری کنیم و بگوئیم: استصحاب می کنم نجاست آن نصف نجس را تعارض می کند با استصحاب بقاء طهارت آن نصف طاهر.

و اذا تعارضا، تساقطا.

آنگاه نوبت می رسد به اصل مسببی که عبارتست از قاعده طهارت.

یعنی وقتی نتوانستیم در یک نصف استصحاب طهارت و در دیگری استصحاب نجاست را جاری کنیم می رویم سراغ مجموع آب و با قطع نظر از حالت سابقه می گوئیم:

اکنون شک داریم که این آب پاک است یا نجس؟ الاصل، الطهاره.

در مثال فوق تفاوت اصل سببی و مسببی در چیست؟

در این است که مجانس و هم ماهیت نیستند.

چونکه دو اصل سببی استصحاب بود که حتما در حالت سابقه لحاظ می شوند و لکن اصل مسببی، اصل طهاره است که در آن حالت سابقه لحاظ نمی شود.

مراد از (و عند غسل المحلّ النجس بماءین مشتبهین بالنجس ...) چیست؟

ذکر دوّمین مثال است برای موردی که اصل سببی و مسببی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد.

ص: ۲۶۱

فی المثل:

۱- دو ظرف آب در اختیار شماست که اجمالا می دانید که یکی پاک و یکی نجس است و اجمالا می دانید که باید از هر دو اجتناب نمود.

۲- قسمتی از بدن و یا جامه شما نیز نجس شده است.

۳- شروع می کنید و آن شیء نجس را به ترتیب با هر یک از این دو آب می شوید.

۴- اکنون شک می کنید که آیا این جامه و یا بدن شما پاک شده یا نه نجس است؟

حال باید دید این شک شما مسبب از چیست؟

این شک مسبب است از شک در اینکه آیا شستشوی شما با آب پاک مقدم بوده است و با آب نجس مؤخر؟ و در نتیجه جامه و بدن شما نجس است؟

و یا اینکه شستشوی شما با آب نجس مقدم بوده و با آب پاک مؤخر تا در نتیجه بدن و جامه شما پاک است؟

به عبارت دیگر پاک و یا نجس بودن جامه و یا بدن شما بستگی دارد به آب دومی.

اگر آب دومی پاک بوده لباس و جامه شما پاک است و چنانچه نجس بوده جامه و بدن شما نجس است.

یعنی پاک بودن یا نبودن جامه و یا بدن شما مسبب است از پاک بودن یا نبودن آب ظرف دوم.

در اینجا می گوئیم:

الاصل عدم التأخر الغسل بالنجس یعنی اصل این است که غسل به نجس عقب نیفتاده.

حال: این (الاصل عدم التأخر الغسل بالنجس) با (الاصل عدم التأخر الغسل بالطاهر) تعارض می کند.

به عبارت دیگر:

اصل این است که این دومی نجس نبوده، خیر اصل این است که این دومی پاک نبوده در نتیجه تعارض کرده تساقط می کنند، پس ما اصل را در خود این بدن و یا جامه جاری می کنیم که مسببی است.

اصل در اینجا چیست؟ الاصل الطهاره، اصل این است که پاک است.

اگر کسی اشکال کند که این جامه و یا بدن حالت سابقه نجاست دارد چرا آن حالت سابقه را استصحاب نکردید و به سراغ

قاعده طهارت رفتید چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: چون آن نجاست سابقه از بین رفته و شک در بقایش نداریم.

چرا؟ زیرا یا آب اول پاک بوده و نجاست جامه یا بدن را از بین برده و یا آب دوم پاک بوده و نجاست آن را از بین برده است.

ص: ۲۶۲

پس اکنون شک ما یک شک بدوی در طهارت و نجاست جامه یا بدن است که محلّ اجرای قاعده طهارت است.

سوّمین مثال مطرح در اینجا راجع به چیست؟

در مورد این است که اگر اصل سببی از کار بیفتد نوبت به اصل مسببی می رسد که عین محلّ بحث ماست.

فی المثل دو ظرف آب در مقابل ماست لکن نمی دانیم کدامیک پاک و کدامیک نجس است روی علم اجمالی باید از هر دو اجتناب کنیم.

حال یک چیز دیگری هم با یکی از این دو آب مشته ملاقات می کند که ما نحن فیه نیز از همین قرار است.

در اینجا ما شک می کنیم که آیا این ملاقی پاک است یا نجس؟

چرا شک می کنیم؟

زیرا نمی دانیم که ملاقا پاک بوده یا نجس.

به عبارت دیگر منشأ شک ما این است که آیا آن ملاقا پاک است تا ملاقی آن هم پاک باشد و یا ملاقا نجس است پس ملاقی آن هم نجس شده باشد

در اینجا چه باید کرد؟

در اینجا اصل در ناحیه سبب یعنی ملاقا جاری نمی شود و نمی توان گفت: الاصل طهاره الملاقی و عبارت دیگر نمی توان طهارت ملاقا را استصحاب کرد.

زیرا که اجرای این اصل در ملاقا با اصل طهارت و یا استصحاب آن در ناحیه آن یکی مشته که دوست و رفیق ملاقا هست به دلیل علم اجمالی ما تعارضا و در نتیجه تساقطا.

یعنی اگر بگوئید: اصل این است که این یکی ظرف پاک است، گفته می شود که خیر آن یکی ظرف پاک است.

حال وقتی در انائین مشتهین دو اصل تعارض کنند و بعد تساقط نمایند نوبت می رسد به اصل مسببی.

یعنی اکنون شک داریم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟ که الاصل، الطهاره.

پس ملاقی نیامد در صف آن دو مشته قرار بگیرد، بلکه چشم انتظار بود بیند این دو اصل در آن مشتهین چه می کنند؟ دید که تعارضا و تساقطا و لذا نوبت رسید به خودش که الاصل فی الاشياء، الطهاره.

حاصل مطلب چیست؟

این است که در باب اسباب و مسببات هر جا که اصل سببی مانعی نداشته باشد نوبت به اصل مسببی نمی رسد و لکن هر جا که اصل سببی به دلیلی نتوانست جاری شود، اصل مسببی اجراء خواهد شد.

مراد از (نعم، ربّما تعجل معاضدا لاحدهما الموافق لها بزعم کونهما فی رتبه واحده) چیست؟

این است که برخی بر این گمان اند که در این گونه موارد که اصل سببی و مسببی داریم و اصل سببی معارض دارد، اصل مسببی را مرجح اصل سببی قرار دهند.

مرادشان از این کار چیست؟

می خواهند بگویند اینجا جای ترجیح یک طرف است و نه جای تساقط.

مراد از (لکنه توهم فاسد ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهم مذکور مبنی بر اینکه این پندار و گمانی باطل است چرا که:

۱- اصل مسببی در رتبه آن دو اصل نمی باشد تا مؤید یک طرف باشد.

۲- مادامی که آن دو قابل اجراء باشند نوبت به اصل مسببی نمی رسد.

پس اینجا جای ترجیح یک طرف نمی باشد، مگر در صورتی که قبلا گفته شد.

حاصل مطلب در (و لو کان ملاقاه شیء لاحد المشتبهین قبل العلم الاجمالي و فقد ...) چیست؟

این است که:

۱- دو ظرف آب در مقابل شما قرار دارد.

۲- شیء به هر دلیل با یکی از این دو ظرف ملاقات و برخورد می کند.

۳- بعد از این ملاقات، ملاقا از بین می رود.

۴- پس از این مراحل شما علم اجمالی پیدا می کنی که یکی از این دو اناء نجس بوده است.

حال: آنچه موجود است، دو اناء است یکی رفیق الملاقی و دیگر ملاقی و ما می خواهیم بدانیم حکم این صورت چیست؟

۱- اجمالا- باید بدانیم که چون ملاقا قبل از علم اجمالی از بین رفته اصل در آن جاری نمی شود، زیرا اثر عملی برای مکلف

ندارد.

۲- ملاقی می تواند قائم مقام ملاقا شده داخل در صف بشود چون که شما پس از فقد ملاقا اکنون علم اجمالی پیدا کردی که یا رفیق الملاقی نجس است و یا ملاقی، زیرا ملاقی حتما در حکم ملاقاست.

نتیجه اینکه:

۱- آنی که می توانیم در آن اصل جاری کنیم این دو ظرف است که موجوداند، رفیق الملاقی و الملاقی.

ص: ۲۶۴

۲- نسبت به این دو ظرف هم علم اجمالی داریم که احدهما نجس است.

حال چون هر دو در یک صف اند اجرای اصل در آنها باهم تعارض و تساقطاً.

یعنی:

اگر بخواهیم در ملاقی اصل طهارت جاری کنیم با جریان اصل طهارت در رفیق الملاقی تعارض می کند.

زیرا ما اجمالا می دانیم که یا ملاقی نجس است و یا مشمول خطاب اجتناب عن ملاقی النجس هستیم و یا رفیق الملاقی نجس است و ما مشمول خطاب اجتناب عن النجس هستیم.

اما در تنبیه اول گفتیم که:

لا فرق میان خطاب واحد منجز و یا خطاب واحد مردّد میان احد الخطابین.

یعنی باید از هر دو اجتناب نمود.

مراد از (فمحصل ما ذکرنا: انّ العبره فی حکم الملاق ...) چیست؟

بدون پاسخ.

مراد از (و لو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملاقی و الملاقاه ففقد ...) چیست؟

این است که:

اگر دو ظرف آب در مقابل شماست که از اول اجمالا می دانستی یکی از آن دو نجس است سپس شیئی به هر دلیل با یکی از این دو ظرف ملاقات کرده و پس از ملاقات از بین برود.

حال آیا باز هم ملاقی می تواند مثل صورت قبل قائم مقام ملاقا شود؟ تفاوت این دو صورت در چیست؟

۱- در آنجا علم اجمالی پس از زوال ملاقا حاصل شد و در اینجا از ابتدا حاصل بود.

۲- در اینجا دیگر ملاقی نمی تواند نایب مناب ملاقا شود، چون که قبل از آنی که ملاقا از بین برود قاعده علم اجمالی اقتضا می کند که این دو ظرف واجب الاجتناب اند و سوّمی که ملاقی است محکوم به طهارت باشد.

یعنی آنی که محکوم به وجوب اجتناب بوده باز هم اکنون محکوم است به وجوب اجتناب، هر چند اکنون دیگر معارضی ندارد.

این یکی هم که محکوم به طهارت شده، دیگر محکوم به وجوب اجتناب نمی شود.

ص: ۲۶۵

نکته ها برخی گفتند وجوب اجتناب از ملاقی، از باب ملاقات نیست، بلکه از جهت وحدت یافتن ملاقی و ملاقات شونده است که شیخ در پاسخ به این شبهه فرمود:

وحدت یا جزئیت ملاقات کننده با ملاقات شونده صحیح نیست؛ چرا؟

زیرا اعمال اصل طهارت و حریت در ملاقی، از معارضه اصل طهارت مشتبه دیگر در امان است، به خلاف ملاقات شونده که از این معارضه مصون نیست.

و اما راز این تفاوت از نظر شیخ این بود که:

شک در نجاست ملاقی، ناشی از شبهه ای است که با دو طرف علم اجمالی تحقق و قوام یافته است.

پس:

۱- اصل در دو مشتبهی که دو فرد علم اجمالی است، اصل در شک سببی است.

۲- اصل در ملاقی، اصل در شک مسببی است.

۳- اصل در شک سببی، حاکم و وارد بر اصل در شک مسببی است، اعم از اینکه:

الف: در حکم مخالف آن باشد مثل اصل طهارت آب که بر اصل نجاست لباس نجس شسته شده با آن آب، حاکم است.

ب: و یا در حکم موافق آن باشد مثل اصل طهارت آب که بر اصل مباح بودن آشامیدن آن حاکم است.

بنابراین:

تا زمانی که اصل حاکم (چه موافق و چه مخالف) جاری می شود، اصل محکوم جاری نمی شود.

زیرا:

اولی رافع شرعی شک مسببی است و نسبت به آن به منزله دلیل می باشد.

پس:

زمانی که اصل حاکم، به جهت معارضه با اصلی همانند خودش، جاری نشود، مانع از جریان اصل در شک مسببی زایل می شود و رجوع به آن اصل واجب می گردد. چرا؟

زیرا اصل مسببی همانند اصل نسبت به دو اصل متعارض می باشد، چنانکه هنگام تعارض اصل طهارت و اصل نجاست، در

صورت کامل کردن آب کَرّ با آب نجس و آب پاک و هنگام شستن محل نجس با دو آب مشتبه به نجاست، واجب است به قاعده طهارت رجوع نمود و قاعده طهارت مثل یکی از دو متعارض قرار داده نمی شود.

ص: ۲۶۶

حال با توجه به تحریر فوق نظر حضرت امام خمینی در رابطه با تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی به عقیده شیخ چیست؟

حضرت امام (ره) دیدگاه شیخ را در تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی پذیرفته اند، منتهی شرطی را بر آن افزوده اند و آن عبارتست از اینکه علاوه بر مسببیت شک در یکی از آنها اصل جاری در سبب باید تعبداً رافع شک در مسبب باشد.

به این صورت که اصل جاری در سبب با تنقیح موضوع قاعده کلی شرعی، تعبداً شک در مسبب را از بین ببرد.

فی المثل اگر پیراهن نجس خود را با آبی شسته که کزّ بودنش مشکوک است شک در طهارت پیراهن، مسبب از شک در کزّ بودن آن آب است.

پس در صورتی که:

۱- آب کر بوده باشد.

۲- در زمان شک با کزّ بودن آن استصحاب گردد.

۳- موضوع حکم شارع برای پاک کننده بودن آب کزّ نیز تحقق یابد.

۴- پیراهن نیز با آن آب شسته شده باشد.

آن پیراهن پاک گردیده و شک در نجاست آن تعبداً زایل شده است.

اما: اگر اصل جاری در سبب، تنقیح کننده موضوع قاعده، شرعی نباشد به جهت عدم وجود حکم شرعی ای که موضوع آن را محقق کند و به وسیله استصحاب منقح گردد، اصل در سبب حاکم بر اصل در مسبب و مقدم بر آن نمی شود، چنانکه ما نحن فیه یعنی مورد بحث ما چنین است. چرا؟

زیرا در شرع قاعده کلی ای وجود ندارد که مفاد و معنای آن این باشد که هر چیزی که با چیزی پاکی ملاقات کرده، پاک است تا اینکه با استصحاب طهارت در ملاقات شونده، موضوع این قاعده منقح گردد و شک در ملاقات کننده برداشته شود؛ لذا مقام بحث، شک سببی و مسببی نیست.

بنابراین اصول سه گانه در ملاقی و ملاقات شونده و طرف دیگر علم اجمالی نسبت به یکدیگر معارضه دارند و در نتیجه ساقط می شوند(۱).

حال که در اجرای اصول شرعی در اینجا تردید بوجود آمد چه باید کرد؟

لازم است حکم عقل و قواعد عقلی در مورد ملاقی مورد ملاحظه قرار گیرد.

١- تنقيح الاصول، ج ٣ ص ٤٤٣، تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٣٠٨.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

حضرت امام خمینی می فرماید: شرط منجّز بودن علم اجمالی دو چیز است:

۱- اینکه در تمام فرض ها، به گونه مطلق کشف فعلی از واقع نماید.

۲- اینکه به گونه مطلق، سبب منجّز بودن تکلیف باشد.

حال:

اگر هر دو شرط یا یکی از آن دو در میان نباشد، علم اجمالی بلا تأثیر است.

فی المثل اگر اماره ای بر وجوب فعلی اقامه شود، سپس اماره دیگری عیناً بر آن حکم اقامه گردد، اماره دوّم اگرچه صلاحیت کاشفیت از حکم فعلی منجّز را دارد و لکن کاشف از حکم فعلی منجّز بعد از قیام اماره اوّلی نیست. چرا؟

زیرا امکان دو مرتبه کشف فعلی از چیزی و همچنین تنجّز آن وجود ندارد.

بنابراین با تعلق علم به ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی، آن علم کاشف فعلی از تکلیف میان آنها و منجّز فعلی آن در تمام فرض ها می شود.

پس وقتی علم حاصل شد که نجاست ملاقی (به فرض نجاست آن) از ملاقات شونده است، علم اجمالی بوجود می آید؛ ولی ممکن نیست آن علم به کاشفیت فعلی و منجّزیت فعلی در تمام فرض ها متّصف گردد؛ چرا؟

زیرا در فرضی که نجس، طرف دیگر علم اجمالی باشد، با علم اوّل کشف فعلی و تنجّز فعلی تحقق یافته است و معقول نیست کشف دیگری با کشف اوّل و تنجّزی بالای تنجّز اوّل حاصل شود (۱).

عبارۀ اخراج مطلب چگونه است؟

این است که کشف و تنجّز از اموری هستند که تعدّد نمی پذیرند، و معقول نیست:

۱- که یک چیز دو بار نزد عالم کشف شود.

۲- تنجّز نیز مثل کشف است که معنای آن تمام شدن حجّت و منقطع شدن عذر بر عبد است که تکرر نمی پذیرد.

پس: وقتی که حجّت نسبت به طرف، در علم پیشین تمام شده باشد یا انکشاف حاصل شود، معنا ندارد که در علم دوّم نیز حجّت تمام شود؛ حتی که به نجاست ملاقی یا طرف دیگر علم اجمالی تعلق گرفته است؛ چنانکه تعدّد انکشاف معنا ندارد.

حضرت امام می فرماید (۱):

اگر خواستی بگو: از جمله شرایط تنجیز علم اجمالی این است که، به تکلیف فعلی در هر طرفی که اتفاق افتد تعلق داشته باشد و بر هر فرضی موجب الزام گردد؛ که این شرط وجود ندارد. چرا؟

زیرا حکم به اینکه واجب است از ملاقی یا طرف دیگر اجتناب نماید؛ گفتاری است صوری چونکه بر اساس علم پیشین، به هر حال اجتناب از طرف دیگر واجب است، چه اجتناب از ملاقی واجب باشد یا نه.

- به همین جهت است که اگر علم اجمالی به چیزهایی تعلق بگیرد که به برخی از آنها قبلاً تکلیف تعلق گرفته، چیزی ایجاد نمی کند و موجب تنجیز نمی شود؛ چرا؟

زیرا تعلق به چیزی گرفته که اجتناب از آن سابقاً (بدون شک) واجب بوده و باقی نیز از اساس، مشکوک است.

جناب شیخ حکومت و تقدّم اصل سببی بر اصل مسببی را از باب مقدم بودن رتبه اصل سببی دانست، نظر امام خمینی در این باره چیست؟

امام خمینی در نقد این نظر جناب شیخ و دیگر قائلین به این رأی می فرماید:

تقدّم رتبی عقلاً تأثیری در تقدّم تنجیز ندارد، (چرا)؟

زیرا بدیهی است که تنجیز فقط اثر وجود خارجی علم است؛ در حالی که مقدم بودن سبب بر مسبب، تقدّم خارجی نیست، بلکه معنایی است که عقل آن را درک می کند و از ناشی شدن یکی از دیگری، انتزاع می شود.

پس: تقدّم علم اجمالی متعلق به ملاقات شونده و طرف، بر علم اجمالی به ملاقی و طرف در رتبه عقلی، موجب تقدّم در تنجیز نمی شود تا مانع از تنجیز چیزی که در رتبه متأخر قرار دارد، بشود.

بنابراین:

اگر بعد از تعلق علم به ملاقات، علم به اطراف شبهه تعلق گیرد و بداند که برای ملاقی، غیر از آنچه از ملاقات شونده کسب کرده، چیزی نیست ولی علم اجمالی به نجاست طرف و ملاقات شونده در زمان پیدایش علم به نجاست ملاقی و طرف حاصل شده است، منجّز می باشد و اجتناب از تمام اطراف واجب است. سپس حضرت امام (ره) می فرماید (۲):

آنچه از عدم تأثیر تقدّم رتبی ذکر کردیم، باب گسترده ای است که منطقه آن، اصل سببی و مسببی ای که شیخ انصاری از صورتهای تقدّم رتبی قرار داده را نیز شامل می شود.

١- تنقيح الاصول، ج ٣ ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

٢- تنقيح الاصول، ج ٣ ص ٤٤١، انوار الهدايه، ج ٢ ص ٢٤٣.

حاصل مطلب در این مباحث چیست؟

این است که امام خمینی (ره)، تقدّم رتبی را مانع از تنجیز علم مسبّبی نمی داند، ولی شرط تنجیز (که کاشفیت فعلی و منجزیت فعلی است) را منکر می باشند.

لذا: به نظر می رسد که ایشان دلیلی برای تسری علم به وجوب اجتناب از اطراف علم اجمالی به ملاقی پیدا نکرده اند؛ نه دلیل لفظی و نه از اصول عملیه.

حضرت امام (ره) در دوره اوّل تدریس اصول در انوار الهدایه می فرماید (۱):

۱- امکان دارد به مفهوم حدیث (اذا (۲) كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء) استدلال شود که نجاست ملاقی، نجاستی مستقل از نجاست ملاقات شونده بوده است و وجوب اجتناب از آن تعبدی است، (چرا)، زیرا مفهوم حدیث این است که آبی که به اندازه کثر نباشد، نجاسات آن را نجس می کند.

پس مفهوم ظاهری آن این است که عین نجاست واسطه ای برای ثبوت نجاست آب می باشد و آب به جهت ملاقات با نجس، فردی از نجاسات می شود که از نجاسات بودن و وجوب اجتناب از آن، اختصاصاً برایش جعل شده است.

۲- و همچنین می شود به حدیث (الماء كله طاهر، حتّى تعلم انه قدر) استدلال نمود، بدین معنا که آب پاک است تا اینکه علم پیدا کنی که به واسطه ملاقات با نجاست، نجس شده است.

حاصل مطلب اینکه:

در اینکه نجاست ملاقی با نجس ها، منحصرأ از نجاست اعیان نجسه می باشد، اشکالی وجود ندارد.

چنانکه ظاهر این است که: ۱- نجس دانستن آن، با جعلی دیگر و اختصاصی است.

۲- وجوب اجتناب از آن نیز مستقل به جعل وجوب از آن است، نه اینکه وجوب اجتناب از آن، عین وجوب اجتناب از چیزهای نجس دیگر باشد، بدون اینکه جعل دیگری صورت گرفته باشد.

با بیان مزبور دیدگاه حضرت امام خمینی نسبت به دیدگاه جناب شیخ (ره) چگونه است؟

دیدگاه امام خمینی متفاوت از دیدگاه شیخ (ره) می شود، چون که امام در تقدّم و حکومت اصلی بر اصل دیگر، به شرطی قائل اند که در تقدّم و حکومت اصل سببی بر اصل مسبّبی این شرط وجود ندارد.

ص: ۲۷۰

جناب شیخ:

۱- شکی نیست که نجاسات دهگانه جزء محرّمات اند و اجتناب از آنها واجب و ارتکاب آنها حرام است و لذا اگر قطع حاصل کردیم که این مایع مثلا بول است باید از آن اجتناب کنیم زیرا شارع مقدّس می فرماید: وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ و یا می فرماید: يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ.

۲- و شکی نیست که ملاقی با اعیان نجسه که منتجس نامیده می شوند واجب الاجتناب اند پس انّما الکلام در اینجا چیست؟ در این است که:

۱- برخی همچون علامه و سید بن زهره می گویند:

حکم ملاقی نجس از خود خطاب اجتنب عن النجس استفاده می شود بدین معنا که:

و الرّجز فاهجر، اعم است از خود رجز (یعنی نجس واقعی) و ملاقی آن.

به عبارت دیگر: معنای فاجتنب اعم است از اجتنب عنه و عن ملاقیه.

۲- مشهور می گویند:

از جمله اجتنب عن النجس، غیر از وجوب اجتناب از خود نجس واقعی چیزی به ذهن متبادر نمی شود.

و لذا وجوب اجتناب از ملاقی نجس، تعبّد خاص و دلیل مخصوصی دارد که عبارتند از روایات کثیر، و اجماعات فقهاء و هذا هو الحقّ.

جناب شیخ بلاشک:

۱- اجتناب از اطراف علم اجمالی در شبهات محصوره واجب و ارتکاب آنها حرام است.

۲- اگر شیء پاک با هر دو طرف شبهه محصوره ملاقات کند واجب الاجتناب است چرا که ملاقی النجس نجس.

۳- اگر شیء طاهری با یکی از اطراف شبهه و شیء طاهر دیگری با طرف دیگر شبهه ملاقات کند، اجتناب از هر دو طرف ملاقی لازم است. چرا؟

زیرا علم اجمالی حاصل می شود به اینکه یا این ظرف با نجس واقعی ملاقات کرده و ملاقی نجس، نجس است و یا آن ظرف فیجب الاجتناب.

حال بفرمائید انما الکلام در ملاقی در اینجا چیست؟

در ملاقی احد اطراف شبهه است یعنی اگر شیء پاکى با یک طرف شبهه ملاقات کند آیا واجب الاجتناب هست یا نه؟

ص: ۲۷۱

جناب شیخ چه پاسخی از سؤال مزبور داده شده است؟

دو قول در اینجا وجود دارد:

۱- قول سید بن زهره در غنیه و علامه در منتهی.

۲- قول مشهور.

سخن ابن زهره علامه و تابعین ایشان چیست؟

مدعی اند که وجوب اجتناب از ملاقی از اجتناب استفاده می شود و به عبارت دیگر یک حکم طلبی است بدین معنا که اجتناب عن الشیء یعنی اجتناب عنه و عن ملاقیه.

دلیل حضرات بر اثبات این مدعا چیست؟

۱- تبادل وضعی ۲- دلیل خاص یعنی روایت امام علیه السلام است.

حدیث مزبور را چگونه با ما نحن فیه تطبیق می کنند؟

می گویند:

هریک از دو مشتبه حرام و واجب الاجتناب اند.

میان حرمت شیء و حرمت ملاقیه ملازمه است.

چیزی با احد المشتبهین ملاقات کرده.

پس ملاقی احد المشتبهین نیز مثل ملاقی خمر واجب الاجتناب است.

سخن مشهور در رابطه با سؤال مورد نظر چیست؟

می گویند: وجوب اجتناب از ملاقی نجس، اثر تکلیفی نیست بدین معنا که نه از اجتناب بدست آمده و نه از ملازمه حرمه الشیء و حرمت ملاقیه.

بلکه دلیل خارجی بر سبب انفعال ملاقی داریم و این حکم یک حکم وضعی سببی است.

جناب شیخ نظر شما راجع به دو قول مذکور در رابطه با ملاقی چیست؟

ما قول دوم را برگزیده و می گوئیم:

اینکه گفته می شود ملاقی نجس، نجس است از باب اثر وضعی است و نه از باب اثر تکلیفی.

پس هر جا که بر تنجس ملاقی، دلیل وجود نداشت و ما در آن شک کردیم، همان طور که در ملاقی احد المشتبهین چنین است به اصالة الطهارة که يك اصل سببی است رجوع کرده و حکم به طهارت و حلیت ملاقی می کنیم.

چرا در مباحث حرمت در حدیث را به معنای حرمت وضعی یعنی نجاست گرفتید؟

چون اگر به معنای ظاهری خود یعنی حرمت باشد کبرای کلی یعنی ملازمه درست نخواهد بود.

ص: ۲۷۲

چرا؟

زیرا محرمات فراوانی وجود دارد که هیچ ملازمه ای با حرمت ملاقی خود ندارند مثل مال ربوی یا مال غصبی که ملاقی با آنها حرام نمی شود.

اگر کسی بگوید جناب شیخ، ملازمه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن است و لکن خرج ما خرج و بقی ما بقی چه می گوئید؟

می گوئیم: این تخصیص اکثر است، تخصیص اکثر قبیح است و قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

به عبارت دیگر از میان محرمات، این اعیان نجسه هستند که حرام اند و ملاقیشان نیز حرام است ولی سایر محرمات این گونه نیستند و لذا این عامی موهون و در ما نحن فیه غیر قابل تمسک است.

و لذا:

امام خواسته ملازمه را میان نجاست الشیء و نجاست ملاقی بیندازد و نه میان حرمت شیء و حرمت ملاقی آن تا تخصیص اکثر لازم آید.

پس نمی توان از طریق بحث خرج ما خرج و بقی ما بقی مشتبهین را جزء ما بقی به حساب آورد.

جناب شیخ اگر گفته شود راه دیگری وجود دارد که می توان تنجس ملاقی و یا وجوب اجتناب را از آن طریق بدست آورد چه می گوئید؟

می پرسیم این راه چیست؟

می گویند: وقتی یک شیء با یکی از مشتبهین ملاقات کند یقین پیدا می کنیم که این ملاقی و ملاقا قطعاً یک حال دارند، یا هر دو پاک اند و یا هر دو نجس اند.

حال چون ملاقا یکی از طرفین شبهه است و واجب الاجتناب، ملاقی آن نیز همان حال را دارد پس این هم ملحق می شود به اطراف شبهه و به عبارت دیگر:

۱- ملاقی و ملاقا یک حال دارند یا هر دو پاک اند یا هر دو نجس.

۲- ملاقا از اطراف شبهه است.

پس: ملاقی هم قهراً می شود طرف شبهه.

حال چه می گوئید؟

می‌گوییم مثال بزنید؟

مثلاً آنجائی که دو ظرف آب وجود دارد اگر ما یکی را به دونیم کاسه تقسیم کنیم و یکی را در یک طرف و آن دونیم کاسه را در طرف دیگر قرار دهیم، آیا این تقسیم یکی به دونیم کاسه آن را از مشتبه بودن خارج می‌کند؟ حتماً خیر.

ص: ۲۷۳

حال یک ظرف در یک طرف و دو نیم کاسه در طرف دیگر است و ما اجمالا می دانیم که یا آن یکی اناء نجس است و این دو اناء پاک اند و یا این دو تا اناء نجس و آن یکی اناء پاک است.

آیا هر سه اناء اطراف شبهه نیستند؟ خواهید گفت چرا هستند.

حال ما می گوئیم ملاقی با ملاقا از همین قبیل اند و ملاقی هم از اطراف شبهه است چه می گوئید؟

پاسخ می دهیم که ملاقی داخل در صف مشتبهین نخواهد شد چون تشکیل دهنده این صف همان مشتبهین اند که یکی ملاقاست و یکی رفیق الملاقی.

چرا جناب شیخ؟

زیرا شبهه ای که در اینجا وجود دارد یک شبهه است که ناشی از علم اجمالی است.

مرادتان از مطلب اخیر چیست؟

این است که ما اجمالا می دانستیم که یا این اناء خمر است یا آن یکی اناء و لکن در اینجا یک شبهه به وجود آمده بدین معنا که یا این یکی پاک است و آن یکی نجس و یا بالعکس آن یکی پاک است و این یکی نجس. چنانکه قبلا هم گفته شد که یک شک حد اقل از دو احتمال شکل می گیرد.

حال شک در آنجا هم که دو ظرف در یک طرف و ظرف دیگر در طرف دیگر است ناشی از علم اجمالی است.

و لذا این دو طرف، همدوش بوده و در یک صف قرار گرفته اند چون سرچشمه هر دو یک چیز است.

اما وضعیت ملاقی و ملاقا چنین نبوده، بلکه از باب سببی و مسببی هستند.

مرادتان از اینکه ملاقی و ملاقا از باب سببی و مسببی هستند، چیست؟

یعنی شک شما در طهارت و نجاست ملاقی از اینجا سرچشمه می گیرد که شما نمی دانی که ملاقا پاک بوده است یا نجس؟

به عبارت دیگر شک شما در پاک و یا نجس بودن ملاقی مسبب است از شک در پاک و یا نجس بودن ملاقا. و حال آنکه مشتبهین سببی و مسببی نبوده و بلکه در یک رتبه و صف قرار دارند و هر دو مسبب از علم اجمالی و دارای یک شک هستند.

حاصل مطلب جناب شیخ؟

هیچ گاه شک سببی با شک مسببی در یک صف قرار نمی گیرند چرا که شک سببی رتبه مقدم و شک مسببی مؤخر است.

جناب شیخ اکنون که بحث از ملاقی و ملاقا سببی و مسببی شد قاعده و قانون چه اقتضاء می کند؟

اگر شك سببی مانعی نداشت اصل در سبب جاری می شود و نه در مسبب و لذا وقتی اصل را در سبب

ص: ۲۷۴

جاری کردیم حساب مسبب خودبخود روشن می شود.

ا: اگر به دلیل وجود موانع نتوانستیم اصل را در سبب جاری کنیم، نوبت می رسد به اجرای آن در اصل مسببی.

جناب شیخ در تبیین این دو مثال بزنید؟

در جایی که اصل در شک سببی جاری می شود مثل اینکه:

۱- دست شما نجس بود، آن را با آب قلیلی که در آفتابه وجود داشت شستید و حال آنکه به پاک بودن و یا نجس بودن آب آفتابه نیز شک داشتید.

پس شما در اینجا دو تا شک دارید:

۱- اینکه آیا دستتان پاک شده یا نه؟ ۲- اینکه آیا آب آفتابه پاک بوده یا نه؟

منتهی، اینکه شما شک می کنید که آیا دستتان پاک شده یا نه؟ مسبب از شک شما در آب آفتابه است.

در چنین موردی اصل را در شک سببی اجرا کرده می گوئیم: ان شاءالله که آب آفتابه پاک بوده است. در نتیجه وقتی اصل را در آب آفتابه اجرا کردیم، حساب دست شما خودبخود روشن است.

۲- و یا اینکه آبی در اختیار شماست در حالی که نمی دانید ۱- پاک است یا نجس؟ ۲- خوردن آن حلال است یا حرام؟

حال شک در حلیت و حرمت شرب آن ناشی از شک در طهارت و نجاست آن آب است در اینجا نیز، اصل را در جانب سبب اجرا کرده می گوئی: ان شاءالله که پاک است.

در نتیجه:

وقتی آب محکوم به طهارت شده شرب نیز می شود حلال و دیگر نیازی به جریان اصل ندارد.

جناب شیخ چرا در بحث سبب و مسبب دو مثال ذکر شد؟

زیرا در مثال اول سببی و مسببی باهم توافق نداشته و مخالف بودند، بدین معنا که اگر بخواهی در آب آفتابه اصل جاری کنی، الاصل، الطهاره و اگر بخواهی در دستت اصل جاری کنی، استصحاب طهارت است منتهی چون در آب اصاله الطهاره اجرا کردید دیگر نیازی به جریان استصحاب در دستتان نمی باشد.

اما در مثال دوم:

سببی و مسببی باهم توافق دارند، چون اگر بخواهید راجع به آب اصل جاری کنید، طهارت است و راجع به شرب بخواهید

اصل جاری کنید، حلیت است و اصل طهارت و حلیت تعاند و تعارضی باهم ندارند.

ص: ۲۷۵

خلاصه مطلب اینکه:

فرقی ندارد زمانی که شک سببی و مسببی شد، اصل را در سببی جاری می کنند چه توافقا چه تعاندا.

جناب شیخ مثالان برای موردی که اصل سببی و مسببی باهم جمع شده و اصل سببی مانع دارد، چیست؟

این است که مثلا:

نصف کز آب نجس داریم، نصف کز آب پاک، هر دو را روی هم ریخته یک کز آب تشکیل می دهیم حال یقین داریم که این یک کز آب یک حکم دارد یا نجس است و یا پاک؟ و نمی شود گفت نصفش پاک است و نصفش نجس. منتهی نمی دانیم در این میان پاک برنده شده یا نجس؟

و لذا شک ما در اینکه آیا این آب کر پاک است یا نجس؟ ناشی از اینجاست که نمی دانیم آیا نجاست آن نصف به حال خود باقی است و یا طهارت آن نصف به حال خود باقی است؟

در اینجا:

اگر بخواهیم اصل را در جانب سبب جاری کنیم و بگوئیم: استصحاب می کنم نجاست آن نصف را، تعارض می کند با استصحاب طهارت آن نصف دیگر، و اذا تعارضا، تساقطا.

در نتیجه نوبت می رسد به اصل مسببی که آیا این آب پاک است یا نجس؟

در اینجا الاصل، الطهاره.

به عبارت دیگر وقتی نتوانستیم استصحاب طهارت در یکی و یا استصحاب نجاست در دیگری جاری کنیم، می رویم به سراغ مجموع آب و اصاله الطهاره را در آن جاری می کنیم.

جناب شیخ در اینجا مثالی بزنید که عین محل بحث ما باشد؟

مثلا- دو ظرف آب وجود دارد که اجمالا می دانیم یکی از آن دو نجس است و روی همین علم اجمالی باید از هر دو اجتناب نمود و لکن تفصیلا نمی دانیم کدامیک است.

حال یک چیزی با یکی از این دو آب مشتبه ملاقات می کند و لذا ما شک می کنیم که آیا ملاقی پاک است یا نجس؟

اما چرا ما در اینجا در مورد ملاقی شک کردیم؟ چونکه نمی دانیم ملاقا پاک بوده یا نجس؟

در اینجا: اگر بگوئید: اصل این است که این یکی ظرف پاک است به شما می گویند: خیر از کجا معلوم که آن یکی ظرف پاک باشد وقتی جریان اصلین در این دو ظرف مشتبه تعارض بکنند، نتیجه اش تساقط است. پس نوبت می رسد به اصل

مسببی. در نتیجه اگر بپرسید که ملاقی پاک است یا نجس؟ می گوئیم الاصل، الطهاره.

ص: ۲۷۶

خلاصه اینکه: ملاقی در ردیف مشتبهین قرار نمی گیرد، بلکه چشم انتظار می ماند تا ببیند در آن دو اصل چه پیش می آید؟ می بیند که تعارض و تساقط. نوبت می رسد به خودش که الاصل، الطهاره.

اما شما، هم در مشتبهین اصل طهارت جاری کردید، هم در ملاقی؟

بله، منتهی در آن دو اصلین تعارض و تساقط و لکن در ملاقی بلامعارض بود.

آیا می توانید مثالی بزنید که اصلی که در ملاقی اجراء می کنید با آن دو اصل متعارض در مشتبهین از یک جنس نباشد؟

بله:

۱- مثل همان مثالی که گفتیم نصف کَرّ آب نجس داریم و نصف کَرّ آب طاهر.

در اینجا اگر می خواستیم اصل جاری کنیم در یک نصف باید استصحاب طهارت می کردیم و در نصف دیگر استصحاب نجاست، منتهی تعارض و تساقط. حال ما ماندیم و آن آب کَرّ که نمی دانستیم پاک است یا نجس؟ در اینجا الاصل، الطهاره، یعنی آن دو اصل متعارض از قبیل استصحاب بودند ولی این اصل از قاعده طهارت است.

۲- و مثل همان مثالی که گفتیم: شیء نجسی را با مائین مشتبهین شسته ایم و لکن اکنون شک داریم که این شیء نجس پاک شده است یا نه؟

حال آیا این شبهه مسبّب از چیست؟ خواهید گفت از این است که با کدام آب در رتبه مؤخر شسته شده است؟ طاهر مقدّم است یا نجس؟ کدام مقدّم و کدام مؤخر است.

و لذا اگر بخواهیم در این دو ماء مشتبه اصل جاری کنیم دو اصل، اصاله عدم تقدّم با اصل اصاله عدم تأخر باهم تعارض کرده تساقط می کنند.

حال مائیم و آن شیء نجس، در اینجا چه باید کرد؟ گفته می شود: الاصل، الطهاره.

پس متعارضین از استصحاب اند، و اصل مسبّی از قاعده طهارت.

علی کل حال، دو تا اصل وقتی در یک صف قرار بگیرند تساقط می کنند و نوبت به اصل مسبّی می رسد چه از یک جنس باشند و چه از جنس های مختلف.

جناب شیخ مسأله؟

۱- اگر دو اناء در مقابل ما موجود باشد.

۲- چیزی با یکی از این دو اناء ملاقات و برخورد کند.

۳- پس از ملاقات، ملاقا از بین برود.

۴- پس از این مراحل برای ما علم اجمالی حاصل شود که یکی از آن دو اناء نجس بوده است.

ص: ۲۷۷

حال دو اناء باقی مانده یکی رفیق الملاقی و دیگری ملاقی، تکلیف ما چیست؟

تکلیف شما روشن است چونکه در اینجا ملاقی می تواند قائم مقام ملاقا بشود و در صف قرار بگیرد.

چرا جناب شیخ؟

چون فرض این است که شما اکنون علم اجمالی پیدا کردی که یا رفیق الملاقی نجس است یا ملاقی.

چرا که در این فرض ملاقی نیز در حکم ملاقا هست.

جناب شیخ چطور شد که ملاقی اکنون داخل در صف شد؟

چون ملاقا از بین رفته و آنکه از بین رفته از محل ابتلاء خارج شده و آنچه از محل ابتلاء خارج شده دیگر مجرای اصل نیست. بنابراین،

۱- آنی که می توانیم در آن اصل جاری کنیم این دو اناء است که موجودند، یکی رفیق الملاقی دیگری ملاقی.

۲- نسبت به این دو نیز علم اجمالی داریم که احدهما نجس است.

حال چون این دو در یک سطح اند باهم تعارض کرده و در نتیجه تساقط می کنند.

یعنی: اگر بخواهیم در ملاقی اصل طهارت جاری کنیم تعارض می کند با اصاله الطهاره در رفیق الملاقی.

به عبارت دیگر: چون ملاقی نابود شده اصلی در آن جاری نمی شود تا بشود سببی و تعارض بکند با رفیقش و در نتیجه تساقط کرده و نوبت برسد به اصل مسببی. خیر.

اینجا نوبت از آن این دو اناء موجود است که در عرض هم اند و می دانیم یکی از این دو نجس اند و هر دو مجرای اصل اند، از خارج نیز معارضی ندارند و لذا تعارض و تساقط.

جناب شیخ مسأله؟

اگر دو اناء باشد و اجمالا بدانیم که یکی از آن دو نجس است، پس از آن شیء با یکی از آن دو ملاقات کند و سپس ملاقا از بین برود آیا باز هم ملاقی می تواند قائم مقام ملاقا بشود یا نه؟

خیر، در آنجا علم اجمالی پس از زوال ملاقا حاصل شد ولی در اینجا علم اجمالی از اول حاصل شده است. به عبارت دیگر قبل از اینکه ملاقا از بین برود علم اجمالی اقتضاء می کرد که از آن دو اناء اجتناب کنیم و لذا این سومی که ملاقی است محکوم به طهارت است.

یعنی آنی که محکوم به وجوب اجتناب بود باز هم محکوم به وجوب اجتناب است و لو حالا دیگر معارض ندارد. این یکی هم که محکوم به طهارت شده، دیگر محکوم به وجوب اجتناب نخواهد شد.

ص: ۲۷۸

الخامس لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض المحتملات: فإن كان بعضا معينا، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرّم هو المضطرُّ إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم.

و إن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلميّة بعد ملاحظه وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات.

و لو كان المضطرُّ إليه بعضا غير معيّن، وجب الاجتناب عن الباقي و إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلا وجب الاجتناب عنه، و ترخيص بعضها على البدل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

تنبیه پنجم: جواز ارتکاب برخی از احتمالات در حال اضطرار

چنانچه کسی به ارتکاب و انجام برخی از احتمالات مضطرّ شود:

اگر این اضطرار به بعض (یکی) بطور معین باشد، پس ظاهر عدم وجوب اجتناب از آن باقی است (یعنی می تواند از آن استفاده کند) به شرط اینکه اضطرار قبل از علم اجمالی (پیدا شده) باشد و یا هم زمان با علم اجمالی (چرا که در این دو صورت علم اجمالی بی اثر است و)، به دلیل رجوع این مسئله (که یک طرف مضطرّ الیه و طرف دیگر تنها مانده) به منجز نبودن تکلیف به اجتناب از حرام واقعی است (یعنی که حرام واقعی بر مکلف منجز نیست) چون ممکن است حرام واقعی همین مضطرّ الیه باشد (که الضرورات تبيح المحذورات) که توضیح آن را در مطالب قبلی دانستی (که اگر تکلیف منجز نشود احتیاط واجب نیست).

و اگر اضطرار به احدهما المعین پس از علم اجمالی باشد، ظاهر وجوب اجتناب از دیگری است (لکن آنچه مورد اضطرار است حلال است) به جهت اینکه اذن و اجازه شارع به ترک برخی مقدمات علمیّه (ما اضطرّوا الیه) پس از ملاحظه وجوب اجتناب از حرام واقعی، بازمی گردد به اکتفاء شارع در امثال آن تکلیف به اجتناب از برخی مشتبهات.

و اگر مضطرّ الیه، برخی به صورت غیر معین باشد (یعنی احدهما المخیّر که یکی به خاطر اضطرار حلال است و) اجتناب از باقی واجب مطلقاً، اگرچه اضطرار قبل از علم اجمالی باشد، زیرا علم اجمالی به حرمت یکی از این امور حاصل است (و اجمالاً می دانی یا این اناء حرام است یا آن اناء و قبلاً ملاک داده شد که) اگر حرمت این اناء تفصیلاً دانسته شود، اجتناب از آن واجب (و دیگری مورد استفاده واقع می شود و اجازه شارع یکی را بصورت علی البدل موجب اکتفاء شارع است به اجتناب از باقی).

چه اموری به عنوان حد و مرز تکالیف، وجوب و یا تحریم را از افعال ما برمی دارد؟

عناوین ثانویه از قبیل عسر و حرج، ضرر، اکراه، اضطرار و ...

نمونه هایی از عناوین ثانوی را در قرآن و حدیث مشخص نمایید؟

۱- فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱)

۲- لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

۳- وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ... (۲)

- و در احکام دین اسلام حکمی حرجی بر شما مقرر نداشته است.

۴- مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ (۳)

- خداوند نمی خواهد که حرجی بر شما قرار دهد

۵- يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۴)

- خداوند بر شما آسان می گیرد و نه دشوار.

و از جمله روایات:

۱- روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام در مورد آبگیری که آب زیادی در آن بوده و پلیدی هایی نیز در آن ریخته شده، فرموده است «... افرج الماء بیدک، ثم توضأ، فان الدین لیس بمضیق، فان الله يقول: ما جعل علیکم فی الدین من حرجٍ». (۵)

یعنی: سطح آب را با دست باز کن و آنگاه وضوء بگیر که دین اسلام سخت نمی گیرد و خداوند فرموده:

در این دین حرجی بر شما قرار داده نشده است.

۲- حدیث رفع که در مجلدات قبلی بحث مفصل از آن گذشت.

مراد از مقدمه فوق چیست؟

این است که واجبات و محرمات شرعی دارای حدود و مرزهایی هستند که تا این حدود دارای فعلیت و

۱- بقره / ۱۷۳.

۲- حج / ۷۷.

۳- مائده / ۹.

۴- بقره / ۱۸۵.

۵- وسائل الشیعه، باب نهم از ابواب آب مطلق، حدیث ۱۴.

تنجّز می باشند و لکن از این حدود که گذشت دیگر فعلیّت ندارند.

حال یکی از این حدود، اضطرار است.

یعنی اگر مکلفی نسبت به ترک واجب و یا فعل حرامی مضطر شود، معاقب نخواهد بود و لذا این عبارت ضرب المثل است که الضرورات تبيح المحذورات.

با توجه به مطالب فوق با آمدن اضطرار حرمت از میان می رود لکن مشخص کنید میزان ارتکاب چقدر است؟

ارتکاب حرام و یا ترک واجب به مقدار رفع ضرورت است و نه بیش از آن چرا که علاوه بر حکم عقل بر این مسئله:

۱- از جمع میان ادله اولیه و ثانویه.

۲- از روایت: ما لا یدرک کله لا یترک کله.

۳- و از روایت: المیسور لا یسقط بالمعسور.

می توان فهمید که: الضرورات تتقدر بقدرها.

با توجه به مقدمات فوق مراد از (لو اضطرّ الی ارتکاب بعض الاحتمالات ...) چیست؟

این است که اگر کسی ناچار و ناگزیر از ارتکاب و استفاده برخی از اطراف شبهه شود؛ مثلاً نسبت به یک طرف تنها مضطر شود ولی نسبت به طرف دیگر ضرورتی برایش نباشد.

به عبارت دیگر:

اگر یکی از دو مشتبه مورد اضطرار واقع شود و از مصادیق الضرورات تبيح المحذورات به حساب آید، آیا مشتبه دیگر نیز حلال می شود یا نه باید از آن اجتناب نمود؟

پاسخ شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می فرماید:

اگر اضطرار به احدهما المعین باشد مثل اینکه شما بگوئید من مضطرم که از این اناء مشخص و معین استفاده کنم، مسئله دو صورت دارد.

۱- اگر اضطرار به احدهما المعین قبل از علم اجمالی پیدا شود، بدین معنا که اول مضطر شدم و سپس علم اجمالی به نجاست احد المشتبهین حاصل نمودم، در اینجا علم اجمالی بی اثر بوده و سبب وجوب اجتناب از طرف دیگر نمی شود و می توانی از

طرف دیگر نیز استفاده کنی.

سرّ مطلب در این صورت چیست؟

چنانکه گذشت علم اجمالی زمانی مؤثر و منجّز است که هریک از اطراف شبهه دارای آن حال به

ص: ۲۸۲

خصوصی باشند، که اگر علم تفصیلی به نجاست هریک پیدا شود، خطاب اجتناب عن الحرام در آن منجز شود و حال آنکه این حالت به خصوص در صورت مذکور وجود ندارد.

چرا وجود ندارد؟

زیرا اگر علم تفصیلی هم نسبت به همان طرف مضطر الیه حاصل آید باز خطاب اجتناب به خاطر اضطرار منجز نمی شود و قبیح است.

آنگاه نسبت به طرف دیگر که شک ما شک بدوی است و اگر سؤال شود که اجتناب از آن واجب است یا نه؟ می گوئیم: اصل در شبهات بدویه، اصله الاباحه و الطهاره و الحلیه است.

فی المثل:

۱- شما مضطر بودید که این آب مطلق و یا آن آب انار را بنوشید، پس از این اضطرار و شرب یکی از دو مایع مزبور علم اجمالی برای شما حاصل شد که احدهما نجس است در اینجا:

۱- علم اجمالی هیچ گونه تأثیری ندارد، چون آن مایعی که مضطر الیه است از محل ابتلاء خارج است و چه پاک و چه نجس باید خورده شود که حسابش جواز است.

حال چون آن مایع دیگر تنها می ماند، علم اجمالی نسبت به آن بی اثر است مثل واجدی المنی در لباس مشترک.

۲- و یا مثل مثالی که یک اناء از آن زید بود و یک اناء از آن عمر و ما اجمالا می دانستیم که یکی از آن دو نجس است و لکن علم اجمالی ما بلائی بود چون هریک به حساب ظرف خودش می رسید.

۲- و اگر اضطرار به احدهما المعین هم زمان با علم اجمالی به نجاست احدهما حاصل شود بدین معنا که شما اجمالا بدانی که یکی از دو اناء نجس است و همان موقع هم اضطرار به یکی از آن دو حاصل شود، حکمش، حکم فرض قبل است.

یعنی مضطر الیه را کنار می گذارید، طرف دیگر تنها می شود که علم اجمالی در آن بی اثر است.

لذا هر دو طرف حلال اند: یکی بعنوان اضطرار و دیگری بعنوان اصل طهارت در شک بدوی.

مراد از (و ان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر ...) چیست؟

این است که اگر اضطرار به احدهما المعین پس از علم اجمالی حاصل شود یعنی اول علم اجمالی پیدا نمایی که احدهما نجس است یا آب مطلق و یا آب انار.

سپس به یکی از آن دو بطور مشخص مضطر شوی، در اینجاست که الضرورات تتقدر بقدر ضرورتها و نه ما زاد بر ضرورت.

پس آنگاه که می فهمی که یکی از آن دو نجس است، وظیفه پیدا می کنی که از هر دو اجتناب کنی

ص: ۲۸۳

لکن پس از این مرحله ضرورت به احدهما پیدا می شود.

در اینجا آن احدهما که مضطر الیه است می شود حلال و آن طرف دیگر حرام.

پس مراد از (و ترخیص بعضها علی البدل موجب لا کتفاء الامر بالاجتناب عن الباقي) چیست؟

این است که در سایه اضطرار خود شارع ارتکاب بعض الاطراف را تجویز نموده اما بیش از آن مجوزی برای ارتکاب و مانعی از اجتناب نیست، پس باید اجتناب کنیم و این معنای الضرورات تتقدر بقدرها.

پس مراد از (و لو كان المضطرّ الیه بعضاً غیر معین...) چیست؟

این است که گاهی اضطرار به احدهما المخیر است و نه به احدهما المعین.

فی المثل دو اناء آب وجود دارد و شما جهت رفع عطش و جلوگیری از هلاکت خود باید یکی از آن دو آب را بخورید چه این اناء و چه آن یکی اناء. چرا که هریک می تواند محصل غرض باشد، منتهی اجتناب از ما بقی واجب است.

به عبارت دیگر:

اگر اضطرار ما به احدهما المخیر باشد، چه این اضطرار قبل از علم اجمالی حاصل شود چه هم زمان با آن و چه بعد از آن، در هر صورت حکم یکسان است و آن عبارتست از اینکه به اندازه ضرورت استفاده کنیم و نه بیش از ضرورت، بلکه باید از ما بقی اجتناب کنیم.

چرا به اندازه ضرورت مجازیم و باید از ما بقی اجتناب کنیم؟

زیرا چنانکه در تنبیه سوّم هم گفته آمد، هریک از دو طرف شبهه به گونه ای است که اگر علم تفصیلی به حرمت و نجاست خصوص آن پیدا کنیم، خطاب اجتناب عن الحرام در آن منجز می شود. چرا؟

چون که ما معینا به آن یکی مضطرّ نیستیم و می توانیم که آن را ترک کنیم و هکذا نسبت به طرف دیگر، و لذا به مقدار ضرورت اجازه داریم و نه بیشتر.

متن: فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادته الحرام الواقعي و لا تكليف بما عداه، فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدمه العلميه مقدمه للعلم، و اللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأسا، و حيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل - بملاحظه تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفه الحاصله من ترك هذا المحتمل -، كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على المخالفه الحاصله من ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا و ثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه.

و حاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امثاله منه، و هو ترك باقي المحتملات. و هذا نظير جميع الطرق الشرعيه المجعوله للتكاليف الواقعيه، و مرجعه إلى القناعه عن الواقع ببعض محتملاته معيننا كما في الأخذ بالحاله السابقه في الاستصحاب، أو مخيرا كما في موارد التخيير.

ص: ٢٨٥

ترجمه: اشکال اگر گفته شود:

اجازه ترک برخی مقدمات (و استفاده از احد مشتبهین از جانب شارع به فرد مضطر) دلیلی است بر عدم اراده (و صرف نظر شارع) از حرام واقعی (و از اجتناب) است و تکلیفی هم به غیر از آن حرام واقعی وجود ندارد. پس برای وجوب اجتناب از ما بقی، اقتضاء (و علتی) وجود ندارد.

پاسخ مقدمه علمیّه (اجتناب از دو طرف شبهه)، مقدمه ای است برای علم و آگاهی (بر تحقق این اجتناب). و لازمه این اجازه در ارتکاب) احدهما، واجب نبودن تحصیل علم است و نه واجب نبودن اجتناب از حرام واقعی.

و از آنجا که حاکم به وجوب تحصیل علم، (آنهم) به ملاحظه تعلق طلب (و درخواست اجتناب از حرام) که بخاطر مخالفت حاصله از ترک این احتمال موجب عقاب است، عقل است این اجازه مذکوره موجب امنیت از عقاب است که بخاطر مخالفت پیش آمده از ترک طرف شبهه است که اجازه ترک آن داده شده.

پس:

ثابت می شود از این ترکیب (اجتناب و ترخیص) یک تکلیف حد وسط میان نفی تکلیف بطور کلی و ثبوت آنکه تعلق به واقع دارد علی ما هو علیه.

حاصل این ترکیب و تولید:

ثبوت (و خواستن) تکلیف واقعی است (منتهی) از راهی که شارع در امثال آن از آن راه، اجازه داده است.

و آن (راه امثالی که شارع فرموده:) ترک بقیّه احتمالات (و اطراف شبهه است پس از مقدار ضرورت).

و این (مطلبی که در باب علم اجمالی و شبهه محصوره گفته شد) مثل تمام راههای شرعیّه است که برای تکالیف واقعیّه جعل شده است (مثل اینکه می گوید: به خبر واحد عمل کنید و ...).

و بازگشت این جعل طرق به قناعت (نمودن) شارع است از (امثال به) واقع، به برخی از احتمالات بطور معین، چنانکه در اخذ به حالت سابقه در استصحاب چنین است و یا بطور اختیاری است، چنانکه در موارد تخییر (مثل دوران بین المحذورین و در تعارض دو مجتهد و ...) چنین است.

ص: ۲۸۶

اشاره

حاصل اشکال مذکور چیست؟

مستشکل می گوید: بله، در موارد اضطرار به حکم ادله اضطرار، از جانب شارع مقدس در ارتکاب به احدهما المشتبهین آزادیم، چه احدهما المعین و چه احدهما المخیر.

حال وقتی شارع می گوید ایها المضطر، مجازی که از اطراف شبهه محصوره استفاده کنی از این اجازه شارع چه می فهمیم؟ می فهمیم که:

۱- در این گونه موارد از حکم خودش که اجتنب عن الحرام بود صرف نظر کرده و ترک حرام واقعی را که وظیفه ما بوده از ما نمی خواهد و الا اجازه ارتکاب در احدهما را نمی داد.

لذا از این ناحیه مقتضی برای احتیاط وجود ندارد.

۲- از ناحیه دیگر هم که مقتضی وجود ندارد.

پس عند الاضطرار، لا دلیل علی وجوب الاحتیاط.

حال وقتی دلیلی بر وجوب احتیاط عند الاضطرار وجود ندارد، چرا احتیاط بر برخی از اطراف شبهه واجب باشد.

به عبارت دیگر چه اشکال دارد همه اطراف شبهه برای کسی که به یک طرف شبهه مضطر شده است حلال باشد؟

جناب شیخ چه پاسخی از اشکال فوق می دهد؟

می فرماید:

۱- آنچه شارع از ما خواسته اجتنب عن الحرام و یا عن الخمر است.

۲- آنچه در این خطاب مورد نظر است حرام واقعی است که ترکش مطلوب شارع است.

پس در این خطاب اثری از مشتبهین وجود ندارد.

به عبارت دیگر شارع اجتناب از خمر را از بندگان خواسته است و اجتناب از خمر موقوف به اجتناب از کل المشتبهین نیست، چون اجتناب از یکی از اطراف شبهه نیز اگر مصادف با واقع درآید، باز اجتناب حاصل می شود.

و لذا پس از علم به حکم شارع این عقل است که حکم می کند به اینکه:

۱- وقتی علم تفصیلی به حرام واقعی داری و می دانی که این اناء خمر است معینا باید از همین اناء اجتناب کنی.

۲- و روزگاری که علم اجمالی داری به حرمت احدهما و لکن تفصیلا نمی دانی کدام یک از دو اناء

ص: ۲۸۷

حرام و یا خمر است، باید احتیاط کرده و از همه اطراف شبهه بپرهیزی چرا؟

زیرا به هریک از اطراف شبهه متمایل شوی، احتمال حرمت و عقاب دارد و دفع عقاب محتمل هم که واجب است.

پس این عقل توسست که از باب مقدمه علمیه حکم به ترک مشتبهین می کند.

به عبارت دیگر:

این عقل است که برای تحصیل علم به اجتناب از حرام واقعی حکم به اجتناب از کل المشتبهین می کند و نه شرع.

نکته:

۱- حکم مذکور از جانب عقل: از مستقلات عقلیه است.

۲- حکم عقل در مستقلات عقلیه تنجیزی بوده و حالت منتظره ای ندارد.

اما:

این حکم عقل در غیر مستقلات عقلیه تعلیقی است، یعنی معلق است به اینکه خطابی از جانب شارع برخلاف آن صادر نشود و الا آن را از فعلیت و تنجز می اندازد.

حال:

ما نحن فیه از این قبیل است یعنی عقل از باب مقدمه علمیه حکم به اجتناب از مشتبهین می کند اما مشروط به اینکه مجوزی از جانب شارع بر ارتکاب آن نرسد.

چرا اگر مجوزی بر ارتکاب اطراف شبهه از جانب شارع برسد جلوی حکم عقل به اجتناب را می گیرد؟

چون عقل از احتمال عقاب می ترسد و مجوز شرع به عقل اطمینان می دهد که معاقب نخواهد بود.

این مجوز در ما نحن فیه چیست؟

همان ادله اضطراریه و یا عناوین ثانویه است که با آمدن این ادله حکم عقل کنار گذاشته می شود.

آیا در اینجا میان ادله عناوین اولیه (مثل اجتناب عن الحرام) و ادله عناوین ثانویه (مثل ترخیص به ارتکاب) تعارضی وجود ندارد؟

خیر، بلکه قابل جمع نیز هستند بدین نحو که به مقدار ضرورت که عنوان ثانویه است مرتکب شو و از ما بقی در گذر که در

تحت عنوان اولیه اجتنب قرار دارد و ارتکابش حرام است.

به عبارت دیگر:

معنای اجازه ارتکاب به آدم مضطر این است که:

ص: ۲۸۸

بر تو لازم نیست که من باب مقدمه علمیه از همه اطراف شبهه اجتناب کنی بلکه به مقدار ضرورت استفاده کن و از خیر ما بقی درگذر.

پس این ترخیص به این معنا نیست که من از خیر حکم اولیه اجتناب عن الخمر گذشتم خیر، عمل به اجتناب را هم می خواهم منتهی نه بما هو هو.

مراد از (فیثبت من ذلك تکلیف متوسط بین نفی التکلیف ...) چیست؟

این است که از ترکیب و ازدواج اجتناب و ترخیص یک تکلیف حد وسطی میان نفی تکلیف بطور کلی و ثبوت آنکه تعلق به واقع علی ما هو علیه دارد بوجود می آید.

یعنی:

از اضطرار، نه احتیاط کلی و تحصیل موافقت کلیه واجب می شود و نه ترک احتیاط بطور کلی و مخالفت قطعیه جایز است بلکه بین بین بوده و احتیاط جزئی و در برخی از اطراف شبهه است.

پس وجه و دلیلی برای جواز ارتکاب همه اطراف شبهه وجود ندارد.

عبارت اخراجی مطلب فوق چیست؟

از یک طرف شارع فرموده: اجتناب عن الخمر، از طرف دیگر فرموده مجازی که به اندازه رفع اضطرار از مشتبهین استفاده کنی.

حال حاصل و نتیجه این دو این است که به اندازه رفع ضرورت استفاده کن و از مازادش اجتناب نما.

پس مراد از (و هذا نظیر جمع الطرق الشرعیه المجمعوله للتکالیف الواقعیه ...) چیست؟

این است که این تکلیف متوسط اختصاص به ما نحن فیه ندارد، بلکه در مورد کلیه امارات و طرق مجعوله از قبل شارع و به عبارت دیگر مقررات شرعی حکم این چنین است بدین معنا که:

۱- از طرفی شارع، واقع را از ما می خواهد و ما باید مصالح واقعیه را بدست آورده و از مفسد واقعیه پرهیز کنیم.

۲- از طرفی نیز متابعت از امارات ظنیه معتبره نظیر خبر واحد ثقه را بر ما واجب نموده.

آیا واقع بما هو واقع در حق ما منجز است و یا مؤدای اماره بما هو هو وظیفه ماست؟

خیر، در چنین شرایطی:

۱- واقع بما هو هو در حق ما منجز نیست تا هر کجا علم تفصیلی نبوده احتیاط واجب باشد.

۲- مؤدای اماره نیز بما هو هو وظیفه ما نیست تا مستلزم تصویب باطل شود.

پس منظور شارع از اینکه واقع را از ما می خواهد چیست؟

این است که واقع را از ما می خواهد لکن از طریق اماراتی که آنها را برای ما حجت قرار داده، بدین معنا

ص: ۲۸۹

که می گوید: از این طریق برای رسیدن به واقع استفاده کنید، نه اینکه واقع را علی کل حال بخواهد چون اگر شارع واقع را بما هو هو از ما می خواست، دیگر این امارات را به عنوان حجت در اختیار ما نمی گذاشت و از همان ابتدا می فرمود: احتیاط کنید تا واقع را بما هو هو بدست آورید.

به عبارت دیگر:

اگر شارع واقع را آن گونه که هست از ما می خواست وظیفه ما احتیاط بود.

خلاصه اینکه:

شارع مقدس، نه واقع را بما هو هو از ما خواسته و نه امارات را بما هو هو از ما خواسته چون اگر امارات را نیز بما هو هو از ما می خواست مستلزم تصویب بود و قول به تصویب یعنی هرچه هست در همین امارات است و واقعی در کار نیست.

پس مراد از (و مرجعه الی القناعه عن الواقع ببعض احتمالاته معینا ...) چیست؟

این است که بازگشت این جعل طرق به قناعت شارع است در امتثال به واقع به برخی از احتمالات، منتهی در برخی معینا و در برخی مخیرا.

به عبارت دیگر:

در برخی جا تعیین کرده که معینا از این طریق بروید، مثل راه خبر ثقه بدون معارض.

فی المثل ۱- شما نمی دانی تنن حلال است یا حرام؟ و این عدم علم شما موجب صرف نظر کردن شارع از واقع نیست و شما به دنبال طریق هستی.

یعنی واقع را می خواهیم و لکن از زبان خبر واحد و تعیین فرموده که آنچه را خبر واحد می گوید: باید عمل کنی.

و در برخی موارد اختیار را به ما واگذار نموده مثل باب تعارض خبرین که یک خبر می گوید فلان عمل حلال است و خبر دیگر می گوید فلان عمل حرام است.

شارع در اینجا واقع را می خواهد، آنهم از زبان خبر می خواهد، از کدامیک از دو خبر می خواهد؟

تعیین فرموده بلکه اختیار را به ما داده که یا زبان این خبر را برگزینیم و یا زبان آن خبر دیگر را.

حال:

ما نحن فیه از همین قبیل است یعنی:

۱- در اضطرار به احدهما المعین، معینا از ما خواسته است که از دیگری اجتناب کنیم.

۲- در اضطرار به احدهما المخیر، اختیار را به ما واگذاشته است.

ص: ۲۹۰

متن: و مِمَّا ذَكَرْنَا تَبَيَّنَ: أَنَّ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ عِنْدَ انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ التَّفْصِيلِي بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَ عَدَمِ وُجُوبِ تَحْصِيلِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ فِيهَا بِالْإِحْتِيَاظِ - لِمَكَانِ الْحَرْجِ أَوْ قِيَامِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ وُجُوبِهِ - أَنْ يَرْجَعَ فِي مَا عَدَا الْبَعْضَ الْمُرْتَضَى فِي تَرْكِ الْإِحْتِيَاظِ فِيهِ أَعْنَى مَوَارِدِ الظَّنِّ مَطْلَقًا أَوْ فِي الْجُمْلَةِ إِلَى الْإِحْتِيَاظِ، مَعَ أَنَّ بِنَاءَ أَهْلِ الْاسْتِدْلَالِ بِدَلِيلِ الْانْسِدَادِ بَعْدَ إِبْطَالِ الْإِحْتِيَاظِ وَ وُجُوبِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ مَطْلَقًا أَوْ فِي الْجُمْلَةِ - عَلَى الْخِلَافِ بَيْنَهُمْ - عَلَى الرَّجُوعِ فِي غَيْرِ مَوَارِدِ الظَّنِّ الْمَعْتَبَرِ إِلَى الْأَصُولِ الْمَوْجُودَةِ فِي تِلْكَ الْمَوَارِدِ دُونَ الْإِحْتِيَاظِ.

نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي أو إجماع على وجوب كون الظنّ - مطلقاً أو في الجملة - حجّة و طريقاً في الأحكام الشرعيّة، أو منعوا أصاله وجوب الاحتياط عند الشكّ في المكلف به، صحّ ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردّها.

لكنّك خبير: بأنّه لم يقيم و لم يقيموا على وجوب اتّباع المظنونات إلّما بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنّه الأصل في المسألة و عدم جواز ترجيح المرجوح، و من المعلوم أنّ هذا لا- يفيد إلّما جواز مخالفه الاحتياط بموافقه الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، و مقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

اعتراض شیخ به انسدادیون در رابطه با علم اجمالی کبیر

از آنچه در طریقه شارع در امتثال واقعیات ذکر نمودیم روشن می شود که:

مقتضای قاعده هنگام انسداد باب علم تفصیلی به احکام شرعیّه و واجب نبودن تحصیل علم اجمالی در آن به احتیاط، حال یا به خاطر عسر و حرج و یا به خاطر اقامه اجماع (دلیل نقلی) بر واجب نبودن احتیاط این است که:

(قائل به انسداد) رجوع کند در آن مقداری که مرخص شده است که در آن مقدار احتیاط نکند، یعنی موارد ظن و یا بطور خلاصه در موارد شک به احتیاط (یعنی در مقداری از اعمال به ظن عمل کند و در ما بقی احتیاط نماید).

در صورتی که بناء اهل استدلال (برای حجیت ظن) به دلیل انسداد پس از ابطال احتیاط (در کل شئون) و (حکم) به وجوب عمل به ظن در موارد ظنّ معتبر (یعنی شک، رجوع به اصول عملیه موجود در این موارد است و نه (رجوع) به احتیاط.

بله،

اگر پس از بطلان وجوب احتیاط (در کل) دلیلی عقلی یا نقلی (اجماع) بر اینکه ظنّ مطلقاً یا فی الجمله حجّت و طریق است در راه رسیدن به احکام شرعیّه، اقامه می نمود (به این معنا که عمل به ظن از باب حجیت ظنّ است) و یا وجوب احتیاط هنگام شک در مکلف به را منع می نمود. (به عبارت دیگر علم اجمالی را کالجهل رأساً و احتیاط را واجب نمی دانستند). روش و سلیقه ای که در موارد عدم وجود این ظنّ اتخاذ کرده و به اصول عملیه در مواردش رجوع می کنند، صحیح می بود (که در مورد استصحاب به استصحاب، در مورد تخییر به تخییر و در احتیاط به احتیاط و ...).

لکن شما آگاه تر هستید به اینکه:

انسدادی ها بر وجوب اتّباع از مضمونات، با وجود اعتراف اکثرشان به اینکه رجوع به احتیاط و عدم جواز ترجیح مرجوح بر راجح اصل در این مسئله است جز بطلان احتیاط، دلیلی اقامه نکرده اند.

و روشن است که این سلیقه و روش جز جواز (کم کردن مقداری از) مخالفت احتیاط با موافقت طرف راجح در مضمون و نه طرف مرجوح، چیزی افاده نمی کند (یعنی اگر ظن داری به تکلیف، زیر بار تکلیف برو، اگر ظن داری به عدم تکلیف زیر بار تکلیف نرو، یعنی طرف ظن را بگیر).

و مقتضای این برداشت، لزوم احتیاط است در غیر مضمونات (یعنی که باید برگردند به احتیاط).

مراد از مَمَّا ذَكَرْنَا تَبَيَّنَ ... چیست؟

المقَدَّر بضروره، يقدر بقدرها و الضرورات تبيح المحذورات.

جناب شیخ در جهت شناخت بایدها و نبایدها برای امثال آنها چه عقاید و نظریاتی وجود دارد؟

سه عقیده و یا نظریه عمده وجود دارد از جمله:

۱- عقیده انفتاحیون حقیقی ۲- عقیده انفتاحیون حکمی ۳- عقیده انسدادیون حقیقی.

انفتاحیون حقیقی چه می گویند؟

می گویند: چون اخبار متواتره، اخبار واحد مع القرینه، اجماعات محصله نصوص کتاب و ظواهر و ...

بسیار فراوان در اختیار ما قرار دارد، می توانیم نسبت به معظم احکام شرعیّه فرعیّه تحصیل علم کنیم و در مورد قلیلی از احکام باقیمانده به اصول عملیه رجوع کنیم.

به نظر این حضرات، پس از مراجعه به منابع مذکور و تحصیل علم نسبت به معظم احکام، علم اجمالی کبیر منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اکثر احکام و یک شک بدوی نسبت به احکام باقیمانده.

حال آنجا که علم تفصیلی حاصل می شود، به علم تفصیلی خود عمل می کنیم و در آن بخش باقیمانده که شک ما در مورد آنها بدوی است به اصول عملیّه رجوع می نمائیم.

مراد از علم اجمالی کبیر در اینجا چیست؟

این است که هر مسلمانی قبل از اینکه به منابع فقه مراجعه کند، اجمالا می داند که اسلام یک سلسله بایدها و نبایدها برعهده او گذاشته و او بدنبال این علم اجمالی کبیر موظف است به منابع فقه سرزده در دست یابی به تک تک احکام تفحص نماید.

انفتاحیون حکمی چه می گویند؟

می گویند: در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم، نسبت به معظم احکام شرعیّه، باب العلم به روی ما بسته است، لکن باب علمی و یا به عبارت دیگر ظنون خاصّه و معتبره به روی ما باز است.

و لذا می توانیم از طریق ظنّ معتبر مثل خبر ثقه و یا ... معظم احکام را شناسائی کنیم و نسبت به اقلیت باقیمانده به اصول عملیّه تمسک کنیم.

به نظر این حضرات نیز که از اصولیین هستند، پس از مراجعه به منابع و تحصیل ظنّ تفصیلی نسبت به معظم احکام، علم
اجمالی کبیر منحل می شود به یک ظنّ تفصیلی نسبت به اکثر و یک شک بدوی نسبت به اقلیت باقیمانده.

لذا نسبت به اکثر به ظنّ عمل می کنیم و نسبت به اقل به اصول عملیه رجوع می نمائیم.

ص: ۲۹۳

چه تفاوتی میان قول انفتاحیون حقیقی با قول انفتاحیون حکمی وجود دارد؟

- انحلال در قول انفتاحیون حقیقی، حقیقی و وجدانی است ولی در قول انفتاحیون حکمی، تعبّدی و حکمی است.

انسدادیون چه می گویند؟

می گویند: در عصر غیبت از ضروریات دین و مذهب که بگذریم، نسبت به سایر احکام شرعیّه، نوعاً باب علم و حتی علمی نیز به روی ما بسته است.

یعنی ما به اندازه کافی حتی ظنون معتبره هم نداریم که بتوانیم وضعیت اکثر احکام را روشن سازیم.

بنابراین پس از مراجعه نیز علم اجمالی کبیر به قوّت خود باقی است.

مراد از احتیاط کلی در لسان انسدادیون چیست؟

این است که وقتی علم اجمالی کبیر به حال خود باقی است، مقتضی وجوب احتیاط است یعنی هر جا که احتمال حرمت می دهیم باید اجتناب کنیم و هر جا که احتمال وجوب می دهیم باید مرتکب شویم.

و لذا نام چنین احتیاطی را کلی گذاشته اند و در تمام موارد شبهه بکار می رود.

جناب شیخ چه اشکالاتی بر احتیاط کلی وارد است؟

۱- مستلزم عسر و حرج در بسیاری از شئون زندگی می شود.

۲- عسر و حرج ناشی از چنین احتیاطی مستلزم اختلال در نظام زندگی می شود.

۳- به فرض عدم دو مشکل فوق، شرعاً چنین احتیاطی واجب نیست. در نتیجه باید به تبعیض در احتیاط قائل شوند.

کیفیت این تبعیض چگونه است؟

می گویند:

۱- هر جا که ظنّ به ثبوت تکلیف پیدا نمودیم از مظنه تبعیت کنیم.

۲- و هر جا که ظنّ به عدم تکلیف پیدا نمودیم در آنجا آزادیم یعنی:

الف: ظنّ به عدم حرمت، مجوّز ارتکاب است.

ب: ظنّ به عدم وجوب، مجوّز ترک است.

۳- و هر کجا که شک نمودیم و رجحانی در یک طرف نیافتیم، به اصول عملیه ای که در همان مورد وجود دارد رجوع می کنیم.

یعنی: اگر مجرای اصل براءت بود براءتی می شویم.

اگر مجرای اصل استصحاب بود، استصحاب می کنیم.

ص: ۲۹۴

در نتیجه دنباله رو و تابع آن علم اجمالی کبیر و احتیاط کلی نمی شویم.

با توجه به مقدمات فوق مراد از (ان مقتضی القاعدة عند انسداد باب العلم ... الخ) چیست؟

در حقیقت اعتراض و اشکال شیخ است به انسدادیون مبنی بر اینکه:

جناب میرزای قمی، طبق مقدمات فوق، مقتضای قاعده اولیه در موارد شک، رجوع به علم اجمالی کبیر و احتیاط است و نه به اصول عملیه. پس چرا مقتضای قاعده را رعایت نکردید. این مسئله عینا مثل فرض اضطرار است که:

۱- قبل از اضطرار به مقتضای قاعده و ادله محرّمات باید احتیاط نمود.

۲- پس از اضطرار که مجوّز در ارتکاب است، به مقدار اضطرار از حکم اولی اجتنب اعراض کردیم و در ما زاد به همان اصل اولی احتیاط رجوع نمودیم.

مجدداً و بطور خلاصه و ساده بفرمائید انسدادیون چه می گویند؟

ما علم اجمالی به محرّمات و واجبات کثیره فی الواقع داریم، منتهی به هر کاری که می خواهیم دست بزنیم، تفصیلاً نمی دانیم از محرّمات است یا واجبات؟

مثل انائین مشتبّهین که به هریک دست بزنیم احتمال خمر بودن و یا نجس بودن در آن می رود.

حال مثل همین انائین مشتبّهین که به هریک دست بزنیم احتمال خمر بودن دارد، به هر کاری که دست می زنیم احتمال خطر وجود دارد.

در اینجا علم اجمالی ایجاب می کند که از باب دفع عقاب محتمل، احتیاط کنیم.

اما پس از این مطلب گفته اند:

از آنجا که دامنه این علم اجمالی خیلی وسیع است، چنانچه بخواهیم احتیاط کنیم در ۹۹ وقایع دچار عسر و حرج می شویم.

لذا میرزای قمی می گوید:

همان طور که در علم اجمالی به نجاست احد الإناءین در هنگام اضطرار شارع فرمود به قدر ضرورت استفاده شود و از ما زاد اجتناب، لا بد در این علم اجمالی بزرگ نیز که ما مضطرّ هستیم و اگر بخواهیم در معاش خود و دیگر امور زندگی احتیاط کنیم دچار عسر و حرج شدید می شویم اجازه فرموده در مواردی که اضطرار داریم، دامنه احتیاط را تقلیل داده و کم کنیم.

اگر از او بپرسیم تقلیل دامنه احتیاط در اینجا چگونه است؟

می گوید: با عمل به ظنّ مطلق.

حاصل مطلب اینکه: انسدادی ها وقتی دستشان از علم کوتاه می شود، به سراغ ظن مطلق می روند تا از

ص: ۲۹۵

عسر و حرجی که از احتیاط لازم می آید فرار کنند.

حضرات انسدادی در مواقع شک چه می کنند؟

قاعده این است که به احتیاط رجوع کنند.

اشکال شیخ به حضرات در چه امری است؟

شیخ می گوید: شما در هر جا که می توانید باید به ظنّ عمل بکنید و آنجا که نمی توانید به احتیاط برگردید و حال آنکه مانند افتتاحیون وقتی دستتان از علم و ظنّ مطلق کوتاه می شود به سراغ اصول عملیه می روید.

به عبارت دیگر می گوید:

شما چون انسدادی هستید، وظیفه اولیه شما احتیاط فی الکلی است، یعنی عسر و حرج که آمد و سبب برطرف کردن مقداری شد باید در بقیه احتیاط کنید.

لکن چرا مثل دو گروه دیگر در ما بقی به اصول عملیه رجوع می کنید؟

آیا انسدادیون قائل به وجوب احتیاط کلی هستند؟

خیر در این جهت که احتیاط کلی واجب نیست و رجوع به مظنه لازم است مشترک اند.

انسدادیون رجوع به ظنّ را از چه بابی حجّت می دانند؟

- اکثریت آنها رجوع به ظنّ را از باب تبعیض در احتیاط و از روی ناچاری می دانند.

- برخی از آنها نیز این رجوع را از باب حجّیت می دانند.

عبارت اخیر یعنی رجوع به ظنّ از باب حجّیت است یعنی چه؟

یعنی چون حکم شرعی نفیاً و اثباتاً دائر مدار ظنّ است به ظنّ مراجعه می شود.

تفاوت نظر این اکثریت و اقلیت در چیست؟

- بنا بر نظر اکثریت، در مواردی که مظنه بر یک طرف یعنی موارد شک وجود نداشته باشد، باید به اصل اولی یعنی احتیاط رجوع شود.

- و بنا بر نظر اقلیت به اصول عملیه رجوع می شود.

اعتراض و اشکال شیخ انصاری به کدامیک از دو مبنای فوق است؟

بر مبنای اول است.

انسدادیون ظنّ مطلق را، مطلقاً حجّت می دانند یا فی الجملة؟

۱- برخی از آنها مطلقاً حجّت می دانند، چه ظن قوی و چه ظنّ ضعیف.

۲- برخی از آنها نیز اگر مفید ظن اطمینانی باشد فی الجملة آن را حجّت می دانند.

ص: ۲۹۶

دانستیم که مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه با آن واجب است و می دانیم که:

۱- گاهی مکلف نسبت به هیچ کدام از اطراف علم اجمالی اضطرار ندارد و لذا وجوب اجتناب به جای خود باقی است.

یعنی علم اجمالی تکلیف واقعی را بر دوش ما منجز کرده و رافع فعلیت تکلیف هم در کار نیست.

۲- گاهی مکلف نسبت به هر دو طرف شبهه اضطرار پیدا می کند که در اینجا نیز علم اجمالی بی اثر شده و نمی تواند تکلیف واقعی را بر ما منجز کند.

در اینجا بر اساس الضرورات تبيح المحذورات و بر اساس حدیث رفع، رفع اضطرار می شود.

۳- و گاهی نسبت به یک طرف شبهه مکلف مضطر می شود که در این فرض نیز موافقت قطعیه لازم نیست.

بلکه اگر اضطرار به احدهما المعین باشد و یا اضطرار به احدهما المخیر باشد، ارتکاب یک طرف معینا او مخیرا جایز است.

حال جناب شیخ بفرمائید در همین فرض اخیر، مخالفت قطعیه نیز جایز است یا نه؟ یعنی آیا مکلف حق دارد طرف دیگر را هم که مورد اضطرار نیست مرتکب شود یا نه؟

قبل از پاسخ باید بدانیم اضطرار به یک طرف شبهه بر دو قسم است:

۱- گاهی اضطرار به احدهما المعین است، مثل اینکه دو ظرف در مقابل ماست یکی آب و یکی سرکه و من مکلف به خصوص آب مضطر شده ام.

۲- و گاهی اضطرار به احدهما لا علی التعین است مثل اینکه دو ظرف داریم و در اثر عطش فراوان ناچار هستیم یکی از آن دو را شرب کنیم.

حال در هریک از دو صورت فوق:

- گاهی اضطرار به احدهما قبل از علم اجمالی حاصل شده است.

- گاهی اضطرار به احدهما هم زمان با علم اجمالی است.

- و گاهی اضطرار به احدهما پس از علم اجمالی است.

پس حاصل مطلب اینکه، اضطرار دارای شش صورت است.

جناب شیخ حال بفرمائید آیا مکلف مضطرّ می تواند آن طرف دیگر شبهه را که مورد اضطرار نیست مرتکب شود؟

ما قائل به تفصیل هستیم یعنی مدّعی هستیم که:

ص: ۲۹۷

۱- اگر اضطرار به احدهما المعین باشد خود سه صورت دارد:

- گاهی اضطرار قبل از علم اجمالی است که جلوی تأثیر علم اجمالی را گرفته، تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی شود.

- گاهی اضطرار هم زمان با علم اجمالی حاصل می شود که باز هم جلوی تأثیر علم اجمالی را می گیرد و باز تکلیف نسبت به هیچ طرف فعلی نمی شود.

چرا در هر یک از این دو صورت تکلیف واقعی فعلیت پیدا نمی کند؟

زیرا احتمال دارد حرام واقعی در همین طرفی باشد که مکلف نسبت به آن مضطر شده است و طرف دیگر حلال باشد و لذا نسبت به طرف دیگر که تنها مانده هیچ گاه علم به تکلیف حاصل نمی شود تا منجز باشد یا نباشد.

- و گاهی اضطرار پس از علم اجمالی حاصل می شود که در این صورت علم اجمالی جلوتر تأثیر کرده و تکلیف واقعی را بر ما منجز کرده و به حکم عقل از باب مقدمه علمیّه باید از هر دو طرف اجتناب نمود.

لکن پس از حصول اضطرار به اندازه رفع ضرورت از یک طرف که بدان مضطرّ شده استفاده می کند اما در آن دیگری که مضطرّ الیه نیست باید اجتناب کند.

۲- و اگر اضطرار به احدهما المخیر باشد، حکم هر سه فرضش مثل صور فوق است.

چرا؟

زیرا از نظر ما ضابطه در تأثیر و تنجیز علم اجمالی این است که:

اگر علم تفصیلی داشتیم به اینکه حرام واقعی در این طرف است، اجتناب از این طرف بر من منجز است حال در صورت اضطرار به احدهما لا علی التعمین هم چنین است.

چرا؟

چون دست مکلف باز است و می تواند هر یک از دو اداء را رها کرده به سراغ اداء دیگر برود و لذا هر طرف را که به اختیار خودش انتخاب کند باید از طرف دیگر اجتناب نماید چون شاید حرام واقعی در همان طرف باشد. پس احتمال عقاب هست و دفع عقاب محتمل لازم است.

نظر جناب آخوند صاحب کفایه پیرامون انواع ششگانه اضطرار چیست؟

ایشان در پیدایش اضطرار و کنار رفتن موافقت و مخالفت قطعیه تفاوتی میان انواع ششگانه اضطرار نمی بیند.

دلیل جناب آخوند بر مدّعی فوق چیست؟

این است که رفع ما اضطرروا الیه اطلاق داشته و هم شامل می شود صورتی را که اضطرار قبل از علم

ص: ۲۹۸

اجمالی بوده و مانع از تعلق علم اجمالی به تکلیف فعلی می شود. و هم شامل می شود صورتی را که اضطرار پس از علم اجمالی حاصل شود.

یعنی اضطرار که آمد جلوی فعلیت تکلیف را می گیرد و این علم اجمالی که مبتلا به اضطرار شده اثر ندارد و مخالفت قطعیه او هم جایز است تا چه رسد به عدم لزوم موافقت قطعیه.

جناب آخوند در فرض فقدان و تلف یک طرف شبهه در باب فقدان گفته اید علم اجمالی از اثر نمی افتد و اجتناب از طرف موجود لازم است حال بفرمائید چه فرق است میان فرض اضطرار به یک طرف شبهه با فرض تلف در باب فقدان که می گوئید علم اجمالی مثل لا علم است و به طور کلی از اثر می افتد؟

فرقشان این است که:

۱- فعلیت تکالیف نسبت به اضطرار مقید و محدود شده است، یعنی هر تکلیفی تا مادامی فعل است که اضطرار نیامده و لکن پس از اضطرار دیگر فعلی نیست.

مثل: حَرَّمَ عَلَیْكُمْ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَّ ... إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ.

۲- و فعلیت تکالیف نسبت به فقدان و تلف محدود و مقید نشده است.

یعنی گفته نشده که هذا حرام مادامی که مفقود نشود.

لذا در فرض اول پس از آمدن حد و مرز تکلیف، تکلیف از فعلیت می افتد، به خلاف فرض دوم.

خلاصه اینکه:

یکی از عوامل سقوط علم اجمالی از تأثیر اضطرار است و یکی از شرایط تنجیز علم اجمالی عدم الاضطرار است.

در مجموع برای نحوه این اضطرار شقوقی را ذکر نموده اند بدین نحو که اضطرار:

۱- گاهی پیش از تعلق تکلیف به یکی از طرف های علم اجمالی و پیش از تعلق علم به آن پیدا می شود.

۲- گاهی پیش از حصول علم اجمالی به حرمت یا نجاست احدهما و پس از تعلق تکلیف است.

۳- گاهی پس از حصول علم اجمالی و پس از تعلق تکلیف به برخی از اطراف شبهه است.

۴- گاهی هم زمان با حصول علم اجمالی و تعلق تکلیف پیدا می شود.

۵- گاهی پس از علم به خطاب و پیش از تعلق تکلیف پیدا می شود، چنانکه علم به واجب مشروط، پیش از تحقق شرط آن را

داشته باشد. سپس مضطرّ به برخی اطراف گردد که در این زمان شرط محقّق شده است.

ص: ۲۹۹

در هریک از فروض مذکور، اضطرار:

۱- گاهی عقلی است که با قطع نظر از حدیث رفع روی آن بحث می شود.

۲- گاهی عادی است و مشمول حدیث رفع می باشد و با توجه به حدیث مزبور درباره آن بحث می شود.

۳- گاهی به ارتکاب برخی از اطراف شبهه است.

۴- گاهی به ترک برخی از اطراف شبهه است.

و در هریک از فروض مذکور، معلوم:

۱- گاهی همان حرام است.

۲- و گاهی همان واجب است.

نظر حضرت امام خمینی در مورد فروض مذکور چیست؟

می فرماید:

مورد در تمام صور مذکور زمانی است که اضطرار به مقدار معلوم یا بیشتر از آن باشد، در غیر این صورت تأثیری در سقوط علم اجمالی ندارد(۱).

حضرت امام خمینی چه صوری را برای نحوه اضطرار ذکر نموده اند؟

در مجموع چهارده صورت را در این مسئله ذکر نموده اند که عناصر کلیدی این صور عبارتند از:

تکلیف، علم، اضطرار به فرد معین، اضطرار به فرد غیر معین، اضطرار عقلی، اضطرار شرعی، اضطرار به ارتکاب، اضطرار به ترک.

پس چرا جناب شیخ تنها شش صورت در نحوه اضطرار ذکر نموده است؟

چون ایشان شبهه تحریمیّه را از شبهه وجوبیه جدا کرده است.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در وجوب و عدم وجوب احتیاط در مسأله اضطرار چیست؟

ایشان با حضرت شیخ اتفاق نظر دارد که(۲):

- اگر اضطرار پیش از علم یا هم زمان با علم، نسبت به فرد معین حاصل شود، احتیاط واجب نیست.

- اگر اضطرار پس از علم اجمالی حاصل شود، اجتناب از بقیه واجب است چرا که تکلیف منجز است.

و اما:

اگر اضطرار نسبت به برخی افراد نامعین باشد اگرچه پیش از علم هم حاصل شود، احتیاط واجب است

ص: ۳۰۰

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۲۰۷- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۰۴.

۲- انوار الهدایه، ج ۲ ص ۲۱۱-۲۰۸.

چون یا موجب علم تفصیلی به اجتناب از باقی می شود و یا در اجتناب به باقی اکتفاء می گردد تا ایمنی از کیفر حاصل آید.

سپس حضرت امام خمینی می فرماید:

اجتماع تکلیف واقعی در برخی از اطراف شبهه با اضطرار نسبت به طرف دیگر، بدون اینکه میان آنها برخورد به وجود آید، جایز است و تنها در مقام عمل است که با یکدیگر تراحم می کنند، چرا؟

زیرا مکلف، پس از اختیار یک طرف، نسبت به متعلق تکلیف جاهل است و اختیار او پس از فعلیت تکلیف و پیشی گرفتن اختیار بر فعلیت تکلیف موجب عدم تأثیر علم نمی شود.

و بعد از اینکه مکلف یکی از اطراف شبهه را اختیار نمود، شکی که نسبت به فعلیت تکلیف بوجود می آید، مثل شکی است که پس از بین رفتن یکی از طرف ها یا انجام یکی از طرف ها با عدم اضطرار به وجود می آید.

به نظر حضرت امام تفاوت اضطرار به فرد معین و غیر معین در چیست؟

در این است که (۱): اضطرار:

۱- به فرد معین موجب عدم علم یا عدم صلاحیت استدلال به تکلیف فعلی می شود؛ زیرا احتمال دارد که مکلف به، همان چیزی باشد که مورد اضطرار واقع شده.

۲- و به فرد غیر معین سبب انطباق مکلف به بر چیزی که مورد اضطرار است، مستند و متوقف بر جهل مکلف نسبت به مکلف به می باشد.

یعنی امکان دارد که مورد اضطرار، فرد دیگر باشد؛ که در این صورت تکلیف او به اجتناب و یا انجام موجود است.

ص: ۳۰۱

جناب شیخ گفته شد اگر برخی از اطراف شبهه مورد اضطرار قرار گیرد، آن مقدار که مورد اضطرار است، احتیاط برداشته شد به مقدار نیاز استفاده می شود و در ما زاد باید احتیاط شود،

حال سؤال این است که با این علم اجمالی بزرگی که در دست یابی به احکام شرعی وجود دارد چه باید کرد؟

۱- کسانی که باب علم را مفتوح می دانند وضعشان روشن است، هرکجا که علم باشد به علم عمل می کنند، اگر دستشان از علم کوتاه شد به اصول عملیه رجوع می کنند.

۲- کسانی که باب علمی را مفتوح می دانند به علم و علمی عمل می کنند، نشد به اصول عملیه رجوع می نمایند.

جناب شیخ انسدادیون که باب علم و علمی را منسد می دانند در مقابل این علم اجمالی بزرگ چه می کنند؟

۱- آنها که معتقدند علم اجمالی منجز تکلیف نیست و آن را کالجهل رأسا می دانند، احتیاط را در مورد علم اجمالی چه بزرگ و چه کوچک لازم نمی دانند.

پس هرکجا که دانستند چیزی واجب است یا حرام، اقدام به ارتکاب و یا اجتناب می کنند و آنجا که در حلیت و حرمت چیزی شک نمودند به اصل برائت مراجعه می کنند.

۲- کسانی هم که در حال انسداد ظن مطلق را حجت می دانند و می گویند: الظنّ یقوم مقام العلم، همچون انفتاحیون به ظن رجوع می کنند، منتهی هر جا که دستشان از ظن کوتاه شده به اصل رجوع می کنند.

که قبلا گفته ایم که ظن خاص یعنی ظنی که قائم مقام علم است در حال انسداد کفایت می کند.

۳- کسان دیگر از انسدادیون معتقدند که علم اجمالی منجز تکلیف است و کالجهل رأسا نیست و ظن مطلق نیز در حال انسداد حجت نیست.

پس همان طور که علم اجمالی صغیر موجب احتیاط است، علم اجمالی کبیر هم موجب احتیاط است.

جناب شیخ اگر این گروه قانون را احتیاط می دانند پس مشکلشان چیست؟

می گویند: درست است که قانون احتیاط است و لکن احتیاط در کل شئون زندگی مستلزم عسر و حرج شدید است و لذا: الضرورات تبيح المحذورات.

یعنی همان طور که اگر در انائین مشتبّهین شما به احدهما مضطر بشوید به اندازه اضطرار حلال است و

در ما زاد احتیاط را جاری می کنید، همین طور هم ما در علم اجمالی بزرگ به اندازه اضطرار احتیاط را کنار گذاشته و در ما زاد آن احتیاط را جاری می کنیم.

جناب شیخ معیار و ملاک اندازه گیریشان در اضطرار و ما زاد آن چیست؟

می گویند: هر جا که ظنّ به تکلیف وجود داشت عمل به ظنّ می کنیم و سراغ احتیاط نمی رویم تا رفع عسر و حرج شود.

جناب شیخ چه اشکال داشت که بگویند به وهم عمل کرده و در مورد وهم احتیاط را کنار می زنیم؟

چرا خودشان را در این مسئله محدود به موارد ظنّ نموده اند؟

می گویند: گاهی انسان ظنّ حاصل می کند که فلان عمل واجب است و یا فلان عمل حرام است، وقتی ظنّ پیدا کرد که فلان عمل واجب است یا حرام، وهم پیدا می کند به اینکه لیس بواجب او لیس بحرام.

و لذا اگر بخواهیم در یک سری موارد احتیاط را کنار بگذاریم، آن جایی است که وهم به عدم تکلیف داریم.

فی المثل ظنّ دارید که این عمل واجب است یا حرام، اما وهم دارید که نه واجب است و یا نه حرام.

باید همین وهم را دنبال کنید تا عسر و حرج رفع بشود.

به عبارت دیگر:

آن جاهایی که وهم به عدم تکلیف داریم احتیاط لازم نیست.

جناب شیخ اگر از ایشان بپرسیم که چرا هر کجا وهم به عدم تکلیف دارید می گوئید احتیاط لازم نیست چه می گویند؟

می گویند: اگر بگوئیم از ظنّ متابعت بکن و از وهم متابعت نکن، ترجیح مرجوح بر راجح لازم آید.

یعنی وهم رجحان پیدا می کند بر ظنّ و حال آنکه باید راجح را پیروی نمود و نه مرجوح را.

جناب شیخ این حضرات در مواردی که ظنّ به تکلیف ندارند چه می کنند؟

برمی گردند سراغ قاعده احتیاط.

یعنی همان طور که در انائین مشتبهین و در حال اضطرار به اندازه ضرورت استفاده می شود و در ما بقی احتیاط، در این علم اجمالی بزرگ هم، هر کجا که ظنّ به عدم تکلیف داریم احتیاط نمی کنیم تا رفع عسر و حرج شده بارمان سبک شود و در ما بقی جاها احتیاط می کنیم.

جناب شیخ چه ایرادی از جانب شما بر این حضرات وارد آمده؟

در اینجا به جای اینکه طبق قاعده خودشان در ما بقی احتیاط بکنند مثل آن دو گروه دیگر رفته اند به سراغ اصول عملیه.

ص: ۳۰۳

مرادتان از این ایراد را توضیح دهید؟

آنجائی که حضرات ظنّ را حجتّ می دانند معنایش این است که معیار عمل ما و یا به عبارت دیگر معیار تکالیف وجودا و عدما ظنّ است.

یعنی آنچه را ظنّ گفت واجب بگو واجب و هرچه را که گفت حرام بگو حرام.

امّا اگر در حال انسداد ظنّ را حجتّ ندانستند و روی ناچاری و برای رفع عسر و حرج به ظنّ مراجعه نمودند، دیگر این ظنّ حجتّ نیست.

وقتی ظنّ حجتّ نباشد، در ما زاد اضطرار چه باید بکنند؟

علی القاعده باید به قاعده احتیاط مراجعه کنند.

حال ما از این حضرات می پرسیم که شما که باید به احتیاط مراجعه می کردید، چرا به اصول عملیه یا اصل براءت رجوع نمودید.

به عبارت دیگر:

شما انسدادیون به دو مطلب متّکی شدید و دنبال ظنّ رفتید:

- یکی اینکه گفتید احتیاط فی الکل عسر و حرج دارد.

- دیگر اینکه گفتید اگر وهم را بگیریم و ظنّ را کنار بگذاریم ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید.

پس ما در موارد ظنّ احتیاط را کنار گذاشته، در ما بقی به احتیاط برمی گردیم و حال آنکه به اصول عملیه رجوع کردید.

جناب شیخ مراد این حضرات را از این راجح و مرجوح توضیح دهید؟

می گویند در انسداد باب علم:

۱- گاهی ظنّ پیدا می کنی به تکلیف بدین معنا که این عمل واجب است و آن عمل حرام، در مقابل آن وهم پیدا می کنی به عدم تکلیف.

۲- و بالعکس گاهی ظنّ پیدا می کنی به عدم تکلیف و در مقابل وهم پیدا می کنی به وجوب تکلیف.

پس: شد ظنّ به تکلیف و وهم به عدم تکلیف و بالعکس ظنّ به عدم تکلیف و وهم به وجوب تکلیف.

به عبارت دیگر هر ظنی دو حالت پیدا می کند، طرف راجح و طرف مرجوح.

حال اگر:

- در جائی که ظنّ به تکلیف داریم، طرف ظنّ را گرفته و زیر بار تکلیف برویم و بالعکس در جائی که ظنّ به عدم تکلیف داریم، طرف وهم را گرفته باز هم زیر بار تکلیف برویم احتیاط فی الكل لازم می آید و دچار عسر و حرج می شویم.

ص: ۳۰۴

پس برای خروج از عسر و حرج و سبک بار شدن باید در یکی از این دو زیر بار تکلیف برویم.

حاصل مطلب اینکه:

اگر در موارد ظنّ به تکلیف به ظنّ اعتناء نکنیم اما در موارد وهم به تکلیف به آن توجه کرده و زیر بار تکلیف برویم، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید.

و اگر در مورد ظنّ به تکلیف به ظنّ اعتنا کرده زیر بار تکلیف برویم لکن به وهم توجّهی نداشته و زیر بار تکلیف برویم عکس مورد قبل تعین می یابد، یعنی ترجیح راجح بر مرجوح خواهد بود و رفع عسر و حرج.

و اگر بخواهیم مطلقاً زیر بار تکلیف برویم چه در ظنّ به تکلیف و چه در وهم به تکلیف احتیاط فی الكل لازم می آید و عسر و حرج بدنبال دارد.

جناب شیخ مقصود؟

- اگر حضرات انسدادی از اوّل احتیاط را واجب نمی دانستند اعتراضی به آنها نداشتم.

- و یا اگر ظنّ مطلق را در حال انسداد حجّت می دانستند باز اعتراضی به آنها نمی کردم.

و لکن از اوّل و غالباً گفته اند احتیاط واجب است، و اگر به دنبال ظنّ هم می روند به خاطر رفع عسر و حرج و رفع ترجیح راجح بر مرجوح است.

حال سؤال ما از این حضرات این است که:

اگر دستتان از ظنّ کوتاه شد چه می کنید؟

خواهید گفت می رویم سراغ اصول عملیه و حال آنکه باید برگردید به قاعده احتیاط.

ص: ۳۰۵

السادس لو كان المشتبهات ممّا يوجد تدريجا، كما إذا كانت زوجه الرجل مضطربه في حيضها بأن تنسى وقتها و إن حفظت عددها، فيعلم إجمالا- أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلا، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، و يجب على الزوج أيضا الإمساك عن دخول المسجد و قراءه العزيمه تمام الشهر أم لا-؟ و كما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعامله ربويّه، فهل يجب عليه الإمساك عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟

التحقيق أن يقال: إنّه لا- فرق بين الموجودات فعلا- و الموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّد بينها إذا كان الابتلاء دفعه، و عدمه، لاّتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعه في التدريجات، كما في مثال الحيض، فإنّ تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، ظاهر في وجوب الكفّ عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما أنّه مختصّ بذوى الأزواج و لا يشمل العزّاب إلّا على وجه التعليق، فكذلك من لم يتبل بالمرأه الحائض.

و يشكل الفرق بين هذا و بين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليله خاصه، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد.

و لكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط، و كذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين.

ترجمه:

تنبیه ششم: عدم تفاوت میان اطراف موجود و اطراف موجود تدریجی

اگر مشتبهات (یعنی اطراف شبهه محصوره در مورد علم اجمالی) از جمله اموری باشند که به تدریج موجود می شوند، چنانکه اگر زوجه یک مرد در حیضش مضطربه شود به اینکه فراموش کند وقت حیضش را (که در کجای ماه قرار دارد)، اگرچه عدد (یعنی سه روز بودن) آن را می داند، اجمالا معلوم است که او در این ماه سه روزش را مثلا حائض است.

بنابراین آیا اجتناب از او بر این مرد در تمام این ماه واجب است و آیا امساک از رفتن به مسجد و خواندن سور عزائم در تمام این ماه بر این زن واجب است یا نه (چون اطراف شبهه تدریجی است علم اجمالی موجب احتیاط نمی شود)؟

و چنانکه اگر تاجری اجمالا- علم به ابتلائش در امروز و یا این ماه (کاریش) به یک معامله ربوی داشته باشد، آیا امساک از آن معاملاتی که حکمشان را نمی داند (و مشتبه اند) در امروز و یا این ماه (کاریش) واجب است یا نه؟

دقیق این است که (در باب علم اجمالی و در باب شبهه محصوره) گفته شود که:

فرقی میان اطرافی که فعلا موجودند و اطرافی که تدریجا موجود می شوند (مثل سه روزهایی که به تدریج در سی روز یک ماه متوالیا بوجود می آیند) در وجوب اجتناب از حرامی که مردّد است میان این اطراف، نمی باشد (بلکه باید دید هریک از این اطراف آن حال و ویژگی مذکور را دارد یا نه؟)، چه این ابتلاء دفعه (یعنی به تمام اطراف شبهه و در اولین روزهای ماه و یا اولین ساعات روز باشد که باید اجتناب کنی) و چه عدم این ابتلاء باشد (یعنی حالا همه اطراف محل ابتلاء نباشد که احتیاط هم بر شما لازم نیست)، چرا که مناط در وجوب اجتناب (چه در دفعی الوجود و چه در تدریجی الوجود) یکی است.

اگر وقایع متدرّج الوجود باشند همه اطراف فعلا مورد ابتلا نیستند بله، گاهی ابتلاء همه اطراف شبهه در تدریجیات منع می شود، چنانکه در مثال حیض چنین است؛ زیرا تنجّز تکلیف برای زوج به ترک مباشرت با زن حائض قبل از زمان حیضش (یعنی در روزهای اول ماه) ممنوع است؛ زیرا این سخن شارع که می فرماید:

از زنها در ایام حیض دوری کنید و نزدیک آنها نروید تا پاک شوند، ظهور در وجوب کفّ از نزدیک شدن دارد به هنگام مبتلا شدن به زن حائض؛ زیرا ترک مباشرت قبل از ابتلاء به سبب مبتلا نبودن به حائض خود حاصل است، و (از مرد) خواسته نمی شود، پس این خطاب (آیه شریفه) اختصاص دارد به کسانی که دارای زوجه هستند و عذب ها و مجرّدین را شامل نمی شود مگر بر وجه تعلیق (که مثلا- اگر زن گرفتگی و حائض شد در حال حیض با او مجامعت نکن). پس این چنین است کسی که (زن دارد ولی) مبتلا به زن حائضه نیست.

و مشکل است فرق گذاشتن میان این (زن مضطربه) و بین آن کسی که نذر کرده و یا قسم خورده که در شب خاصی وطی نکند و بعد میان دو شب و یا تمام لیالی، مشتبه شده است (و حضرات فقهاء فتوا داده اند باید در تمامی لیالی مشتبه احتیاط بکنند).

و اما اظهر در این مثال نذر، وجوب احتیاط است، (چون آن مناط مذکور نسبت به تمام اطراف شبهه در نذر وجود دارد) و همچنین است در مثال تاجر، و لکن در مثال زن حائض خیر.

اشاره

مقدمه بفرمائید اطراف شبهه محصوره از امور فعلی الحصول اند یا تدریجی الحصول؟

۱- گاهی از امور فعلی الحصول اند، بدین معنا که همه آنها بالفعل در خارج وجود دارند مثل انائین مشتبهین که هر دو در مقابل ما قرار دارند.

۲- گاهی تدریجی الحصول اند، بدین معنا که برخی از اطراف شبهه بالفعل در خارج وجود دارند و ما بقی اطراف به مرور زمان در خارج بوجود می آیند.

اطراف فعلی الحصول خود بر چند نوع اند؟

- گاهی تدریجی الارتکابند، یعنی نمی توان در آن واحد همه اطراف شبهه را مرتکب شد.

فی المثل:

فردی قسم خورده که شب جمعه با یکی از زنانش مجامعت کند و لکن در آن شب امر بر او مشتبه می شود که آن زنی که روی آن قسم خورده کدام زن است.

حال آیا مجامعت و آمیزش با این دو و یا سه زن در آن واحد ممکن است؟ قطعاً خیر، مگر یکی پس از دیگری و به صورت تدریجی.

- و گاهی دفعی الارتکاب اند، یعنی می توان در آن واحد همه اطراف شبهه را مرتکب شد مثل فروش انائین مشتبهین در یک مجلس.

انما الکلام در اینجا چیست؟

در جائی است که اطراف شبهه فعلی الحصول و در عین حال تدریجی الحصول است.

در تبیین موضوع محل بحث چند مثال بزنید؟

مثال اول:

- مثل زنی که دارای عادت وقتیه و عددیه است یعنی در هر ماه سه روز، آنهم در تاریخ معین و مشخصی مثلاً اول ماه حیض می شود، مضطربه شده و وقت معین را فراموش کند درحالی که بر تعداد سه روز عادتش علم دارد.

- چنین زنی:

اگر در یکی از ماه های سال اول ماه تا آخر ماه را خون ببیند، فقط می داند که سه روز از این ماه را حیض بوده است، لکن نمی داند که آیا سه روز اول ماه بوده، وسط ماه بوده و یا آخر ماه؟

این شبهه، شبهه محصوره است و اطراف آن تدریجی الوجوداند.

زیرا:

ص: ۳۰۸

اولاً: یک ماه ده تا سه روز بیشتر ندارد.

ثانیا: تا سه روز اول سپری نشود سه روز بعدی فرا نخواهد رسید و هکذا در سه روزهای بعدی.

- و اما مثال دوم: بازرگانی را فرض کنید که:

۱- در طول یک روز و یا یک هفته و یا یک ماه کاریش پنجاه معامله انجام می دهد.

۲- اجمالا می داند که یکی از این معاملات ربوی است و لکن تفصیلا نمی داند کدام معامله است.

این شبهه نیز شبهه محصوره و اطراف آن تدریجی الوجودند.

زیرا:

اولاً: تعداد معاملات محصور است

ثانیا: یک طرف شبهه که معامله جاری اوست بالفعل موجود است ولی سایر معاملات بعنوان سایر اطراف شبهه تدریجا و یکی پس از دیگری بوجود می آیند.

- و اما مثال سوم:

مردی قسم خورده که در طول این ماه در یکی از شبها با زوجه اش آمیزش نکند و لکن تفصیلا نمی داند که این شب کدام شب است.

این شبهه نیز، شبهه محصوره است. زیرا:

اولاً: تعداد شبها محصور و معدود است.

ثانیا: اطراف شبهه تدریجی الوجود بوده و یکی پس از دیگری سپری و ایجاد می شوند.

چه سؤالی در رابطه با شبهات فوق مطرح است؟

این سؤال مطرح است که:

آیا همان طور که در موجودات فعلیه علم اجمالی سبب و وجوب احتیاط بود در موجودات تدریجیه نیز علم اجمالی سبب احتیاط هست یا نه؟

مراد از (التحقیق ان یقال) چیست؟

پاسخ شیخ است به سؤال فوق مبنی بر اینکه:

عقلا و شرعا فعلی بودن و یا تدریجی بودن ملاک نیست بلکه ما ضابطه ای برای وجود احتیاط ذکر نمودیم و لذا:
هرجا که این ضابطه منطبق شود، احتیاط واجب می شود چه اطراف شبهه فعلی الوجود باشند و چه تدریجی الوجود.
و هرجا که این ضابطه منطبق نشود احتیاط هم واجب نمی شود، اگرچه اطراف شبهه فعلی باشند.

ص: ۳۰۹

با توجه به مطلب فوق مراد از (أنه لا فرق بين الموجودات فعلا ... الخ) چیست؟

بیان همان ضابطه است و آن عبارتست از اینکه:

۱- هر جا که اطراف شبهه به نحوی باشد که عرفا تمامشان مورد ابتلاء مکلف به حساب آیند، علم اجمالی در آنجا مؤثر بوده و احتیاط واجب است.

۲- اما هر جا که اطراف شبهه دارای آن حال بخصوصی باشند که اگر علم تفصیلی به خصوص هر یک حاصل شود خطاب اجتناب در مورد آن منجز بشود، علم اجمالی در آنجا نیز مؤثر و اجتناب واجب است و الا اگر این حال خاص را نداشته باشند علم اجمالی مؤثر نبوده و احتیاط واجب نیست.

به عبارت دیگر شیخ قائل به تفصیل شده است:

- هر کجا که فعلا همه وقایع محل ابتلاء محسوب می شوند، آنجا در همه اش باید اجتناب کند.

- و هر کجا که فعلا همه وقایع محل ابتلاء به حساب نمی آید، آنجا احتیاط لازم نمی باشد.

حاصل مطلب در (نعم، قد یمنع الابتلاء دفعه فی التدریجیات ...) چیست؟

این است که برخی می گویند:

نمی شود که شما وقایع را مندرج الوجود فرض کنی بعد هم بگویی همه اطراف فعلا مورد ابتلاء هستند، خیر حد اکثر یک طرف مورد ابتلاء است و سایر اطراف یا در گذشته تحقق یافته و اکنون موجودیت ندارند و یا در آینده موجود می شوند در هر صورت اکنون موضوعیتی ندارند.

بنابراین تفاوتی در امثله شما وجود ندارد و در تمامی آنها علم اجمالی بلا اثر است.

فی المثل:

آیا می توانید ثابت کنید که قبل از تحقق حیض در زن خطاب منجزی نسبت به وجوب اجتناب از آمیزش با او برای مردش وجود دارد؟

حتما خواهید گفت که نه، چونکه قرآن فرموده:

فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ. و لذا:

۱- موضوع خطاب در این شریفه عنوان محیض است و موضوع باید محرز باشد.

۲- موضوع در بحث ما مشکوک است و لذا خطاب تنجیزی نیز حتمی نیست.

چرا موضوع مشکوک در اینجا مشکوک است؟

زیرا:

اگر قطع حاصل شود که این زن سه روز اول ماه حیض است، خطاب بر مردش منجز می شود و باید تا پاک شدن او از آمیزش اجتناب کند.

ص: ۳۱۰

امّا اگر یکی از سه روزهای بعدی این ماه باشد فعلاً- موضوع محقق نمی باشد و مبتلا- به مرد نیست، و نمی توان به مرد او خطاب کرد که از آمیزش با زن خود خودداری کن.

مراد از (اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب ...) چیست؟

این است که چون قبل از حیض مرد مبتلای به حیض نیست، خودبخود تارک آمیزش در زمان حیض هست و دیگر نیازی به خطاب ندارد چون تحصیل حاصل است.

قبل از پاسخ جناب شیخ به سؤال قبلی بفرمائید سرّ مطلب در فرق گذاری میان مثال اوّل با دو مثال دوم و سوم در چیست؟

این است که در مثال تاجر و آن شخص حالف، خطاب یک خطاب مطلق است و غیر مشروط.

یعنی:

اجتنب عن الزّبا و خودداری از معامله ربوی از ابتدا در حق تاجر تجارت پیشه منجز است چه اکنون مبتلا به معامله ربوی باشد که زمان فعلیت تکلیف با فعلیت مکلف به یکی است چه در آینده دور و یا نزدیک مبتلا به ربا شود که باز هم تکلیف فعلی و لکن مکلف به استقبالی است و به عبارت دیگر در این دو مثال:

و جوب فعلی و حالی است و لکن واجب استقبالی است.

در نتیجه:

اطراف شبهه آن حال مخصوص را دارند که نسبت به هر طرف اگر علم تفصیلی می آمد، خطاب منجز می شد.

حال جناب شیخ منظورتان از اینکه می فرمائید اطراف شبهه تدریجی الوجود است سپس می فرمائید فعلاً همه این اطراف محلّ ابتلاء نیست چه می باشد؟

به عبارت دیگر وقتی شما خود وقایع مندرج الوجود را فرض نمودید آیا معقول است که بگوئید این وقایع هم اکنون محلّ ابتلاء نیستند، مگر آنجائی که اطراف شبهه همه محقق الوجودند همه اطراف دفعه محلّ ابتلاء هستند؟

بله، مراد و منظور من این است که باید ببینیم آیا هریک از اطراف شبهه آن حالی را که از روز اوّل گفتیم اکنون دارد یا نه؟

یعنی اگر ما تفصیلاً بدانیم که آن حرام است تکلیف به اجتنب بر ما منجز می شود.

- اگر این زن به فرض مثل، سه روز اوّل این ماه را حیض باشد، تکلیف به اجتنب در حق مردش منجز می شود یا نه؟ قطعاً خواهید گفت بله.

حال:

اگر علی تقدیر فرض کنیم که در سه روز دومی و یا در سه روز میانی و یا در سه روز آخر ماه حیض می شود آیا از هم اکنون خطاب اجتناب درباره مرد او منجز می شود؟ قطعاً خواهید گفت نه.

چرا؟ زیرا:

۱- واجب در اینجا یک واجب مشروط است.

۲- شرط الوجوب در اینجا حیض است.

پس: تا شرط محرز نشود، مشروط هم که وجوب اجتناب است محقق نمی شود.

بنابراین اگر شک کنیم که این زن اکنون حائض است یا نه؟ شک می کنیم که آیا اکنون خطاب تنجیزی داریم یا نه؟

در اینجا عند الشک، الاصل، البراءه.

با توجه به مطالب فوق چه تفاوتی در متعلق شک در این سه مثال وجود دارد؟

۱- در دو مثال تاجر و حالف علم اجمالی به اصل تکلیف وجود دارد ولی شک در مکلف به است.

۲- در مثال زن حائض، شک از قبیل شک در اصل تکلیف است.

پس مراد از (و یشکل الفرق بین هذا و بین ما اذا نذر او حلف ...) چیست؟

این است که خود جناب شیخ روی این فرق گذاری تکیه نمی کند چرا که این تفکیک و فرق گذاری مبنی بر این است که: زمان وجوب از زمان واجب منفک شود که در مباحث قبلی اصول بر رد آن پافشاری شده است.

پس مراد از (و لکن الاظهر هنا وجوب الاحتیاط، و کذا فی المثال الثانی من ...) چیست؟

نظر جناب شیخ است که می فرماید:

اظهر این است که در مثال تاجر و حالف علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط و لکن در مثال زن حائض این چنین نیست.

متن: و حيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهه التدريجيّه، فالظاهر جواز المخالفه القطعيّه، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبه إليه، فالواجب الرجوع في كلّ مشتبّه إلى الأصل الجارى في خصوص ذلك المشتبّه إباحه و تحريما.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصله الإباحه، لعدم جريان استصحاب الطهر. و في المثال الثاني إلى أصله الإباحه و الفساد، فيحكم في كلّ معامله يشكّ في كونها ربويّه بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتّب الأثر عليها، لأنّ فساد الرّبا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي، و لذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل و النسيان و الصغر على وجه.

و ليس هنا مورد التمسك بعموم صحّه العقود، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجيّه عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العامّ عن الظهور بالنسبه إليها، و يجب الرجوع إلى أصله الفساد.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي بين المشتبهات التدريجيّه كما لا يقدر في إجراء الأصول العمليّه فيها، كذلك لا يقدر في إجراء الأصول اللفظيّه، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحّه كلّ واحد من المشتبهات بأصله العموم، لكنّ الظاهر الفرق بين الأصول اللفظيّه و العمليّه، فتأمل.

جواز مخالفت قطعیه در شبهات تدریجیه

و از آنجا که ما قائل به وجوب احتیاط در شبهه تدریجیه نشدیم (چنانکه در مثال حیض روشن شد)، ظاهر جواز مخالفت قطعیه است (بدین معنا که در تمام طول این ماه مباشرت با آن زن حلال است)، زیرا فرض این است که تکلیف واقعی در حقّ این مرد منجز نیست.

پس واجب این است که در هر مشتبهی (در هر روز) به اصل جاری (و قاعده) در خصوص آن مشتبه در هر روز مراجعه شود حال چه اباحه و چه حرمت.

پس در مثال اول (زن حائض) رجوع می شود (در روز اول) به استصحاب طهر (روز دوم به استصحاب طهر ...) تا باقی بماند (سه روزی که) به مقدار حیض است (یعنی روز بیست و هفتم، حال استصحاب نشد) رجوع می کند به اصاله الاباحه؛ به دلیل عدم جریان استصحاب طهر (در این سه روز).

و در مثال دوم (تاجر، رجوع می شود) به اصاله الاباحه و الفساد پس در هر معامله ای که در ربوی بودن آن شک شود، به عدم استحقاق عقاب.

زیرا فساد ربا دائر مدار حکم تکلیفی (یعنی حرمت) نیست، و لذا در حقّ جاهل قاضی و فرد فراموش کار (حکم می شود به) فساد (معامله ربوی او) به سبب جهل و نسیان (اگرچه معامله این دو حرام و عقاب آور نیست) و (در مورد) طفل بر وجهی که (معامله اش فاسد ولی بدون عقاب است).

- و اینجا (که شبهه ما مصداقیه مخصص است و علم اجمالی وجود دارد)، محلّ تمسّک به اصاله العموم (و حکم) به صمت عقود (در ما نحن فیه) نیست، به دلیل علم به خروج برخی از مشتبهات تدریجیه (مثل برخی از معاملات مشکوکه) از عموم ادلّه، با فرض علم به فساد برخی از این معاملات.

پس عام (مثل اصول لفظیه) از ظهور نسبت به هریک از اطراف شبهه ساقط می شود و رجوع به (اصل عملیه) اصاله الفساد (آنها در معاملات) واجب می شود.

جز اینکه گفته شود: علم اجمالی در میان مشتبهات تدریجیه، همان طور که به اجراء اصول عملیه در این مشتبهات ضرری وارد نمی سازد، همچنین به اجراء اصول لفظیه نیز ضرری نمی رساند (یعنی مانع از اجرای هیچ یک نمی شود). پس تمسّک به اصاله العموم در ما نحن فیه جهت (حکم به) صحت هریک از این مشتبهات ممکن است.

پس شیخ می فرماید: اما ظاهر این است که میان اصول لفظیه و اصول عملیه تفاوت وجود دارد.

پس تأمل کن.

حاصل مطلب در (و حیث قلنا بعدم وجوب الاحتیاط فی الشبهه التدریجیه فالظاهر ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال اساسی و آن سؤال عبارت است از اینکه:

بفرض که موافقت قطعیه با این گونه از علوم اجمالیه در امثله مذکور واجب نباشد آیا مخالفت قطعیه با آنها حرام است یا نه جایز است؟

پاسخ شیخ در متن مزبور به سؤال مذکور چیست؟

این است که چون ماقائل به وجوب احتیاط در شبهه تدریجیه (مثل مثال حیض) نشدیم علی الظاهر مخالفت قطعیه با آن نیز جایز است.

یعنی در تمام طول این ماه مباشرت با آن زن حلال است. چرا که فرض بر این است که تکلیف واقعی در حق شوهر این زن منجز نیست.

عباره اخرای مطلب شیخ چیست؟

این است که بین این دو مقام ملازمه وجود دارد بدین معنا که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر است، همان طور که مخالفت قطعیه اش حرام است، موافقت قطعیه اش هم باید واجب باشد.

۲- و اگر علم اجمالی مؤثر نیست، باید مخالفت قطعیه اش هم جایز، و علم اجمالی کالجهل رأسا باشد.

حال:

از آنجا که در ما نحن فیه علم اجمالی سبب وجوب احتیاط نیست، پس سبب مخالفت قطعیه هم نمی باشد.

در نتیجه رجوع می شود به اصول عملیه.

حاصل مطلب در (فیرجع فی المثل الاوّل ... الخ) چیست؟

این است که:

۱- تا روز بیست و هفتم ماه از استصحاب طهر استفاده شده و شوهر این زن حق دارد با او آمیزش کند.

۲- زن هم می تواند به مسجد رفته و یا سور عزائم را قرائت نماید.

پس مراد از (ان بقی مقدار الحيض، فيرجع فيه الى اصالة الاباحه ...) چیست؟

این است که سه روز آخر ماه دیگر جای استصحاب طهر نیست. چرا؟

ص: ۳۱۵

زیرا در این یک ماه یک بار حالت سابقه طهر نقض می شود که شاید با همین سه روز آخر ماه باشد و لذا نمی توان تمام ماه را استصحاب طهر نمود. چون که نقض یقین به یقین است.

و لذا: به سراغ دیگر اصول عملیه از جمله اصاله الاباحه رفته و وضعیت این سه روز هم روشن می شود.

مراد از (الی اصاله الاباحه و الفساد ... فی المثال الثانی ...) چیست؟

این است که در مثال دوم نسبت به حلیت و حرمت تکلیفیه از اصاله الاباحه و الحلیه کمک می گیریم و می گوئیم: تاجر:

۱- نسبت به هر معامله ای که شک دارد ربوی است یا نه؟ اصل را بر حلیت بگذارد.

۲- و نسبت به حرمت وضعیه یعنی فساد بنا را بر اصاله الفساد در معاملات گذاشته و از چنین معامله ای اجتناب کند و اثری بر آن مترتب نکند.

پس مراد از (فی حکم فی کل معامله یشک فی کونها ربویه بعدم استحقاق العقاب ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر اینکه:

شک ما در صحت و فساد این معامله مسبب است از شک ما در حلیت و حرمت.

ما نیز اصل سببی جاری کرده و حکم به حلیت نمودیم و در نتیجه وضع مسببی خودبخود روشن شده باید حکم به صحت معامله کنیم. چرا فرمودید فساد؟

حاصل پاسخ جناب شیخ در متن مزبور به سؤال فوق چیست؟

این است که:

۱- برخلاف عبادات، فساد و بطلان در معاملات تابع حرمت نبوده و هیچ یک مسبب از دیگری نمی باشند، بلکه هریک دلیل علی حده ای دارد.

۲- هر دو در ما نحن فیه مسبب از شک در ربوی بودن و یا نبودن هستند و لذا در هریک به اصل رجوع می شود.

به عبارت دیگر:

در معاملات هیچ گونه ملازمه ای میان حرمت و فساد وجود ندارد، بلکه چه بسا:

۱- معامله حرام باشد ولی فاسد نباشد.

مثل ظهار، بیع عند النداء علی قول و ...

۲- و معامله ای فاسد باشد و لکن حرام هم نباشد یعنی حرمت تکلیفی ندارد. مثل معامله ربویه ای که جاهل قاصر انجام می دهد که فاسد است ولی حرام و عقاب آور نیست.

ص: ۳۱۶

و مثل معامله ربویّه شخص فراموش کار.

و مثل معامله ربویّه طفل ممیّز که البته بنا بر قولی معاملات او غیر ربوی با اذن ولیّ اش درست است.

یعنی اگر طفلی چنین معامله ای کرد عقاب ندارد و لکن فاسد است و موجب نقل و انتقال نمی شود.

حاصل مطلب در (و لیس هنا مورد التمسک بعموم صحّہ العقود؛ للعلم...) چیست؟

پاسخ شیخ است به یک سؤال مقدّر و آن این است که چه مانعی دارد که:

۱- نسبت به شک در حکم تکلیفی یعنی حرمت و حلیّت از اصول عملیه یعنی اصالة الحلیّه و الاباحه استفاده کنیم؟

۲- و نسبت به شک در حکم وضعی یعنی صحت و فساد از اصول لفظیه یعنی اصالة العموم یا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ استفاده کرده حکم به صحت چنین معامله ای بکنیم.

دلیشان بر این استفاده چیست؟

این است که:

۱- أَوْفُوا بِالْعُقُودِ دلالت دارد بر واجب الوفاء بودن هر عقدی.

۲- واجب الوفاء بودن هر عقدی دلالت دارد بر صحیح بودن و لازم بودن آن عقد.

و لذا این عمومیت شامل ما نحن فیه هم که یک معامله مشکوک دارد، می شود و لذا به واسطه این اصالة العموم حکم به صحّت این معامله مشکوک هم می کنیم و دیگر نوبت به جریان اصالة الفساد نمی رسد؟

قبل از پاسخ شیخ به سؤال مزبور بفرمائید شبهه در مصداق خود دلیل عام چگونه است؟

فی المثل گاهی مولی می فرماید: اکرم العلماء و ما در خارج:

۱- نسبت به یک صد نفر علم داریم که عالم اند و در تحت عنوان اکرم العلماء قرار می گیرند.

۲- نسبت به پنجاه نفر هم علم داریم که عالم نیستند و موضوعا از عنوان اکرم العلماء خارج اند.

۳- نسبت به بیست نفر هم شک داریم که آیا عالم اند تا داخل در عام باشند و اکرامشان بر ما واجب باشد و یا اینکه جاهل اند تا موضوعا از عام خارج و واجب الاکرام نیستند؟

بنابراین:

شك ما در اصل صدق عنوان است و لذا تمسك به عام در چنين جائى جايز نيست.

چرا؟ زيرا:

- ۱- شرط اساسى تمسك به اصاله العموم و الاطلاق احراز صدق عنوان است.
- ۲- در مورد فوق صدق عنوان محرز نيست، پس شرط تمسك به آن منتفى است.

ص: ۳۱۷

وقتی شرط تمسک که احراز صدق عنوان است منتفی است، پس مشروط هم که تمسک به اصاله العموم است منتفی است.

این شد شبهه در مصداق خود دلیل عام.

شبهه در مصداق دلیل خاص چگونه است؟

فی المثل، مولی:

۱- در یکجا فرموده: اکرم العلماء

۲- در جای دیگر فرموده: لا تکرّم الفسّاق منهم.

۳- ۲۰۰ نفر عالم در خارج وجود دارند که از این ۲۰۰ نفر:

۱- ۱۵۰ نفر عادل اند و در تحت عموم اکرم العلماء قرار دارند.

۲- ۲۰ نفر فاسق و غیر عادل اند و موضوعا از تحت عموم اکرم العلماء خارج اند.

۳- نسبت به ۳۰ نفر آنها هم شک داریم که آیا فاسق اند تا داخل در خاص باشند و یا اینکه عادل اند تا در تحت عموم عام باشند؟

در این مثال:

اگر بخواهیم نسبت به موارد مشکوک که از اصاله العموم استفاده کنیم نامش تمسک به عام در شبهه مصداقیه دلیل خاص است که چنین تمسکی هم عند الاکثر جایز نیست.

حال ما نحن فیه، یعنی آن سؤال مقدر از همین قبیل است چرا که سائل می گوید:

فی المثل:

۱- عامی داریم به نام اوفوا بالعقود.

۲- خاصی داریم به نام اینکه معاملات ربویّه فاسد و باطل اند.

۳- در خارج ۴۰ معامله انجام می گیرد که ۲۵ تای آن صحیح و لازم و در تحت عموم مزبور قرار دارد، ده تای آن قطعا ربوی و در تحت دلیل خاص قرار دارد.

اما نسبت به ۵ تای آن شک داریم که آیا صحیح اند تا در تحت عموم عام باشند و یا فاسد و باطل اند تا در تحت خاص

باشند.

و لذا شیخ می گوید: در چنین موردی هم تمسک به عموم عام یعنی اوفوا بالعقود جایز نیست.

اگر به شیخ اعتراض شود که ولی تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز است جناب شیخ چه پاسخ می دهد؟

می گوید: سلّمنا که تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص جایز باشد، آن نیز اختصاص دارد به

ص: ۳۱۸

مواردی که علم اجمالی در آنجا وجود ندارد و شک ما یک شک بدوی است.

فی المثل اتفاقا با معامله ای روبرو می شویم که شک داریم ربوی است یا نه؟ بله در چنین موردی به عموم عبارات تمسک می کنیم.

اما:

در مواردی که اجمالا می دانیم برخی از معاملات ربوی هستند مثل ما نحن فیه دیگر جای تمسک به عام نیست.

اگرچه پاسخ داده شد و لکن از طریق دیگری بفهمائید چرا در مواردی که علم اجمالی به ربوی بودن برخی از معاملات مشکوک مثل ما نحن فیه داریم تمسک به عام جایز نیست؟

زیرا:

- اگر نسبت به تمام اطراف شبهه از اصاله العموم استفاده کنیم باطل است. چرا؟

چون با وجود علم اجمالی اصول لفظیه جاری نمی شوند، اگر هم جاری بشوند تعارضا و تساقطا.

- و اگر نسبت به برخی اطراف شبهه از اصول لفظیه استفاده کنیم باز ترجیح بلامرجح لازم می آید.

- و اگر نسبت به هیچ یک از اطراف شبهه از اصاله العموم استفاده نکنیم که مطلوب ماست نوبت به جریان اصول عملیه می رسد و آن هم در معاملات، اصاله الفساد است.

مراد از عبارت (اللهم الا ان یقال: ان العلم الاجمالی بین ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به یک اشکال دیگر و آن اشکال این است که:

- علم اجمالی یا اثر دارد و یا بی اثر است.

- اگر علم اجمالی مؤثر است پس همان طور که جلوی اصول لفظیه را می گیرد جلو اصل عملیه اصاله الحلیه را هم باید بگیرد و در حقیقت از جریان هر دو ممانعت نماید.

- و اگر علم اجمالی مؤثر نیست، پس همان طور که مانع از جریان اصل عملی نمی شود، همین طور هم نباید از اجرای اصل لفظی ممانعت کند.

پس این تفصیل و تفریق برای چیست؟

حاصل پاسخ شیخ در متن مزبور به سؤال و اشکال فوق چیست؟

این است که سخن شما قیاس مع الفارق است.

زیرا:

۱- اصول عملیه یک سری اصول تعبدیه ای هستند که هرکجا علم اجمالی مناط منجزیت را ندارد جاری می شوند که ما نحن فیه نیز از همین قبیل اند.

ص: ۳۱۹

۲- اصول لفظیه یک سری امور تعبدیه نیستند، بلکه تابع ظهورند و آنکه با آمدن علم اجمالی چنین عامی از ظهور می افتد و قابل تمسک نمی باشد.

مراد شیخ از این (فتأمل) چیست؟

شاید اشاره به همین وجه الفرق است که شیخ بیان فرمود.

نکته ها اساسی ترین سؤال تنبیه ششم چه بود؟

آیا در تدریجیات نیز مثل دفعیات علم اجمالی مؤثر و منجز است یا نه؟

حاصل پاسخ شیخ چه بود؟

۱- مواردی که مناط فعلیت تکلیف در آن امر آینده، اکنون موجود است مثل مثال تاجر و حالف علم اجمالی در آن موارد همچون دفعیات منجز است و اجتناب از حرامی که در میان آنها مردد است واجب است.

۲- مواردی که مناط فعلیت تکلیف بالفعل موجود نیست مثل مثال حائض، علم اجمالی بی اثر و کالجهل رأسا است.

مبنای شیخ در این پاسخ چیست؟

این است که:

۱- هر جا که اطراف شبهه و لو تدریجی الحصول باشند، عند العرف دفعه واحده مبتلا به حساب می آیند مثل مثال بیع و نذر، علم اجمالی مؤثر است.

۲- و هر جا که چنین نباشد تنجیزی هم در کار نیست و معیار ابتلاء هم این بود که هر یک از اطراف شبهه دارای خصوصیتی باشند که اگر علم تفصیلی به حرمت آن پیدا شد، خطاب اجتناب منجز می شد.

پاسخ جناب آخوند به سؤال مورد نظر چیست؟

مخالفت قطعیه جایز است و می توان در همه اطراف شبهه اصاله الحلیه جاری نمود.

مبنای جناب آخوند در دادن این پاسخ چیست؟

می فرماید:

منجزیه العلم الاجمالی متوقف علی کونه متعلق بالتکلیف الفعلی فاختر عدم تنجیزه فی المقام و جواز الرجوع الی الاصول فی جمیع الاطراف، اذا المفروض تردد التکلیف فیه بین ان یکون فعلیاً او مشروطاً بشرط غیر حاصل فلا علم بالتکلیف الفعلی فلا

مانع من الرجوع الى الاصل.

ص: ٣٢٠

نظر حضرت امام خمینی (ره) در تدریجی بودن اطراف علم اجمالی چیست؟

حضرت امام (ره) وجود طرف های علم اجمالی را به سه قسم تقسیم نموده اند:

۱- در قسم اول: حکم نسبت به اطراف شبهه مطلق است.

فی المثل علم به وجوب اکرام دارد و لکن نمی داند که این اکرام باید در امروز انجام شود یا در فردا، منتهی فرض بر این است که فردا قیدی برای حکم و یا موضوع نیست بلکه فقط ظرف انجام حکم و اکرام است.

۲- در قسم دوم، طرف دوم علم اجمالی مقید به شرط است.

فی المثل وجوب اکرام زید را می داند که یا امروز است و یا فردا منتهی به شرط طلوع آفتاب.

یعنی تا زمانی که خورشید نکند چه در امروز باشد و چه در فردا وجوب اکرام فعلیت نمی یابد.

۳- در قسم سوم، یکی از طرف های علم اجمالی به نحو واجب تعلیقی است.

فی المثال: در مثال مذکور، فردا قید موضوع یعنی (واجب) است، در این صورت مانعی از تعلق وجوب و اراده به اکرام زید در فردا نیست.

تکلیف مخالفت و یا موافقت در هریک از این اقسام از نظر امام (ره) چیست؟

در قسم اول و سوم:

- میان تدریجی الوجود و غیر تدریجی الوجود از جهت مراعات آن فرقی وجود ندارد.

چرا که مکلف می داند که تکلیف مطلق متوجه اوست.

پس بر او واجب است که با انجام و یا ترک تمام اطراف آن، رعایت آن تکلیف را بکند.

زیرا در واجب معلق هم حکم فعلی است، منتهی واجب مقید است.

در قسم دوم:

- در صورت علم وجدانی به تکلیفی که میان حکم مطلق فعلی و حکم مشروط به فردا مردد است، مراعات آن تکلیف عقلا واجب است.

زیرا اگرچه علم به توجه تکلیف فعلی به خودش ندارد (چون احتمال دارد شرطش محقق نشود و احتمال دارد که تکلیف

واقعی همان طرف مشروط باشد) و لکن می داند که انگیزه الزام کننده در یکی از این طرف ها وجود دارد.

و لذا با علم به اینکه انگیزه و غرض در حکمی برای مولی وجود دارد تبعیت او واجب است.

۲- و در صورتی که علم وجدانی به تکلیف نداشته باشد اما اماره معتبره ای اقامه شده باشد که یا این حکم فعلی واجب است و یا آن حکم مشروط که شرطش محقق نشده، ممکن است گفته شود احتیاط

ص: ۳۲۱

واجب نیست. (چرا؟)

زیرا علم به تکلیف فعلی و منجز نه پیش از تحقق شرط دارد و نه پس از تحقق شرط.

(چرا؟).

زیرا پس از تحقق شرط، احتمال دارد که طرف غیر مشروط واجب باشد، در حالی که فرض بر گذشتن وقت آن است و نیز فرض بر این است که علم به وجود غرض و انگیزه برای آن ندارد، چونکه فرض بر عدم علم وجدانی نسبت به آن می باشد.

سپس حضرت امام می فرماید:

امّا رأی منصفانه خلاف مطلب مذکور است، چرا که با وجود اماره بر وجوب این حکم بالفعل، یا وجوب آنکه مشروط به شرطی است که قطعاً محقق خواهد شد، عند العرف و عقلاً مخالفت معذور نیست.

مثل کسی که علم تفصیلی به وجوب فعل مشروطی دارد که شرط آن یقیناً محقق می شود و لکن مقدمات انجام آن را (حتی پیش از تحقق شرطش) ترک کرده و پس از تحقق شرط، به جهت ترک مقدمات آن، از امتثال متعذر شده است.

این چنین شخصی عند العقلاء معذور نیست، بلکه گناهکار است.

حال:

در مسأله مورد بحث ما (که اماره معتبر بر تکلیف مردّد میان واجب فعلی و مشروط اقامه شده) نیز همین گونه است.

یعنی با توجه به اینکه می داند شرط آن محقق می شود، باید هریک از طرف های علم اجمالی را رعایت نماید و عذر او در مخالفت پذیرفته نیست.

حاصل مطلب چیست؟

می فرمایند: بنابراین فرقی میان اقسام سه گانه در وجوب مراعات علم اجمالی نیست. و حال آنکه:

شیخ جواز ارتکاب مشتبّه الحرمه و مخالفت با علم اجمالی را پذیرفته، چرا که طرف دیگر علم اجمالی از مورد ابتلای مکلف بیرون است (۱).

ص: ۳۲۲

جناب شیخ تنبیه ششم در مورد چه مسأله ای است؟

در مورد تدریجی الوجود بودن اطراف علم اجمالی است.

یعنی:

همان طور که گاهی علم اجمالی به امور دفعیه تعلق می گیرد، همان طور هم گاهی به امور تدریجیه تعلق می گیرد.

امور تدریجیه، اموری هستند که همه آنها در خارج بالفعل موجود نیستند، بلکه بعضی الاطراف هم اکنون موجودند و بعضی دیگر تدریجا و در آینده تحقق خواهند یافت.

فی المثل:

زنی می داند در هر ماه سه روز عادت است، ولی وقت آن مضطرب و نامعین است اگرچه تعداد روزش مشخص است، آیا بر شوهر اجتناب از او در تمام ماه لازم است؟

و آیا بر خود این زن در تمام این ماه خواندن سوره های عزائم و رفتن به مسجد حرام است؟

و یا فی المثل:

تاجری که می داند یک روز از ماه را مبتلا به معامله ربوی می شود و آن روز معین نیست، آیا خودداری از معامله در تمام ایام ماه بر او واجب است؟

جناب شیخ پاسخ حضرتعالی به سؤال مزبور چیست؟

رای تحقیقی این است که گفته شود:

در صورتی که ابتلاء و عدم ابتلاء دفعی باشد، تفاوتی میان موجودات فعلی و موجودات تدریجی الوجود در وجوب اجتناب از حرامی که مردّد میان آنهاست، وجود ندارد.

چرا؟

زیرا مناط و ملاک در وجوب اجتناب متحد است.

جناب شیخ در مورد مثال زن حائض چه می فرماید؟

بله، گاهی ابتلاء به صورت دفعتا در اموری که به تدریج وجود پیدا می کنند ممتنع است، چنانکه در مسئله حیض چنین است.

چرا؟

زیرا متنجز شدن تکلیف شوهر بر ترک آمیزش حائض، پیش از حیض ممنوع است.

ص: ۳۲۳

- همچنین شوهری که نذر یا قسم بر ترک آمیزش در شب خاصی را انشاء کرده سپس میان دو شب یا بیشتر بودن از دو شب، شبهه بوجود آمده.

البته فرق گذاشتن میان این مثال با مثال حیض مشکل است، ولی احتیاط در این مثال و مثال معامله ربوی ظاهرتر است.

جناب شیخ مخالفت قطعیه در شبهه تدریجی الوجود جایز است؟

بله، جایز است اما در صورتی که احتیاط در آن واجب نباشد.

چرا؟

زیرا فرض بر این است که تکلیف واقعی نسبت به او منجز نشده است، واجب است در هر شبهه ای به اصل جاری در خصوص آن شبهه (از جهت مباح و یا حرام بودن) رجوع نماید.

فی المثل:

۱- در مورد حیض، استصحاب در آن ممکن نیست.

۲- در مورد تاجر، به اصل اباحه معامله و بطلان آن مراجعه می شود، یعنی حکم می شود که کیفر ندارد، اما اثر معامله هم بر آن مترتب نمی شود.

نظر جناب آخوند در این مسئله چیست؟

می گوید: مخالفت قطعیه جایز است و می توان در همه اطراف اصاله الحلیه جاری نمود.

نظر جناب میرزای نائینی در این مسئله چیست؟

می گوید: مخالفت قطعیه جایز نیست و در تدریجیات هم باید مثل دفعیات احتیاط نمود.

نظر حضرت امام خمینی (ره) در این مسئله چیست؟

تدریجی بودن وجود طرف های علم اجمالی را سه قسم دانسته اند، و لکن در وجوب مراعات علم اجمالی تفاوتی میان این سه قسم قائل نشده اند و مخالفت را جایز ندانسته اند.

السابع قد عرفت: أنّ المانع من إجراء الأصل في كلّ من المشتبهين بالشبهه المحصوره هو العلم الإجمالي المتعلق بالمكلف به، و هذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما، و قد يكون من جهه اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسى الرجل و المرأة عليه، و هذا من قبيل ما إذا علم أنّ هذا الإناء خمير أو أنّ هذا الثوب مغصوب.

و قد عرفت في الأمر الأوّل: أنّه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين و بين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

و على هذا فيحرم على الخنثى كشف كلّ من قبله، لأنّ أحدهما عوره قطعاً، و التكلّم مع الرّجال و النساء إلّا لضروره، و كذا استماع صوتهما و إن جاز للرّجال و النساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحلّ، بناء على عدم العموم في آيه «الغصّ» للرّجال و عدم جواز التمسك بعموم آيه «حرمة إبداء الزّينه على النساء»، لاشتباه مصداق المخصّص.

و كذا يحرم عليه التزويج و التزوّج، لوجوب إحراز الرجوليّه في الزوج و الأنوثيه في الزوجه، و إلما فالأصل عدم تأثير العقد و وجوب حفظ الفرج.

تنبیه هفتم: منشأ علم اجمالی در شبهه محصوره

دانستید که مانع از جاری کردن اصل عملیه در هریک از مشتبهین به شبهه محصوره همان علم اجمالی است که به مکلف به تعلق می گیرد و این علم اجمالی:

۱- گاهی از مکلف به یا فعل مکلف نشأت می گیرد، همان طور که در مشتبه به خمریت و یا نجاست و غیر این دو چنین است.

۲- و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلف است (که مردّد است که آیا مخاطب به این خطاب است یا آن خطاب) مثل خنثائی که علم اجمالی دارد به حرمت یکی از دو لباس مرد و زن نسبت به خودش، و این از قبیل آن موردی است که معلوم است این اناء خمر است یا این لباس غضبی است.

و در تنبیه اول دانستی که (عقلا) هیچ فرقی میان اینکه موضوع در خطاب واحد بین المشتبهین معلوم باشد و بین اینکه موضوع یکی از دو خطاب (مردّد) بین المشتبهین معلوم باشد (در هر صورت مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه واجب است).

حکم خنثی بنابراین بر خنثی حرام است:

۱- کشف هریک از قبل و دبرش، زیرا قطعاً یکی از این دو عوره است.

۲- سخن گفتن با مردان و زنان جز از روی ضرورت.

۳- همچنین گوش دادن به صدای آن دو گروه، اگرچه برای مردان و زنان گوش دادن به صدای او بلکه نگاه کردن به او جایز است به دلیل جریان اصاله الحّل،

به دلیل اینکه: ۱- آیه شریفه (الغصّ) للرجال مفید عموم نیست.

۲- تمسّک به عموم آیه (حرمة ابداء الزینه علی النساء) چون شبهه مصداقیه است، جایز نیست.

و همچنین انتخاب شوهر و انتخاب همسر بر او حرام است، به دلیل وجوب احراز رجولیت در زوج، و انوئیت در زوجه و گرنه اصل در اینجا، بلااثر بودن عقد و (استصحاب) وجوب حفظ فرج است.

مقدمه بفرمائید اشتباه در باب شبهات مقرونه به علم اجمالی مربوط به چیست؟

۱- گاهی اشتباه مربوط به فعل المکلف و یا مکلف به است مثل اینکه:

مکلف نمی داند که آیا مخاطب به خطاب اجتنب عن النجس است و یا مخاطب به خطاب لا تغصب؟

۲- و گاهی اشتباه مربوط به خود مکلف است یعنی مکلف مردّد است که آیا مخاطب به این خطاب است و یا آن خطاب.

این اشتباه و تردّد نیز خود بر دو قسم است:

گاهی تردّد میان دو کس است، و گاهی پای یک فرد در میان است مثل خنثی.

در کدامیک از دو قسم مذکور علم اجمالی منجز است و احتیاط را واجب می کند؟

- اگر طرفین شبهه دو یا چند نفر باشند مثل واجدی المنی فی ثوب المشرک.

که هریک علم اجمالی دارند که احدهما نجس است، علم اجمالی بلااثر بوده و موجب احتیاط نمی شود.

چرا؟

زیرا چنانکه گفته شد هریک از این دو وظیفه دارد به حساب خودش برسد و کاری به طرف دیگر نداشته باشد، چونکه اجراء اصل در طرف دیگر تأثیری بر او ندارد.

حال وقتی هریک شک در جنابت خود و وجوب غسل دارد از اصل عملیه برائت استفاده کرده، حساب خویش را تصفیه می کند.

- و اگر طرفین شبهه مربوط به شخص واحد باشد که علم اجمالی دارد که یا مکلف به تکالیف مردان است و یا مکلف به وظائف زنان، سؤال مزبور دو صورت پیدا می کند:

اگر ما خنثی را طبیعت ثالثه بدانیم نه خطابات مختصّه به مردان متوجّه اوست و نه خطابات مختصّه به زنان، بلکه موظف به انجام خطابات مشترک است.

اما: اگر خنثی را طبیعت ثالثه ندانیم بلکه معتقد باشیم که او در واقع یا مرد است یا زن کما علیه المشهور، چرا که خدای تعالی می فرماید:

(يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ اِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ)، باز خنثی علم اجمالی دارد که یا مخاطب به خطابات مختصّه به رجال است و

یا مخاطب به خطابات مختصّه به زنان که در اینجا سؤال دیگری پیش می آید و آن این است که:

آیا چنین علم اجمالی مؤثر و موجب احتیاط هست یا نه؟

ص: ۳۲۷

با توجه به سؤال فوق مراد از (و قد عرفت فی الامر الاول؛ انه لا فرق...) چیست؟

تبیین جایگاه علم اجمالی مذکور در خنثی است و لذا می فرماید:

در تنبیه اول آوردیم که در موارد علم اجمالی:

۱- گاهی یک خطاب معین و معلوم بالتفضیل وجود دارد لکن مردّد است که آیا در این موضوع است و یا در آن موضوع دیگر مثل:

الف: خطاب اجتنب عن الخمر نسبت به مشتهین به خمیریت.

ب: و یا خطاب اجتنب عن النجس در مشتهین به نجس.

۲- گاهی اصلاً خطاب واحد معینی وجود ندارد، لکن خطاب مردّد وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم که احد الخطابین در اینجا موضوع دارد.

فی المثل: یا مخاطبیم به اجتنب عن النجس و یا مخاطبیم به لا تعصب ...

نکته: در اینجا عقلاً و نقلاً تفاوتی میان موارد مذکور نیست، بلکه در جمیع صور مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه واجب است.

انّما الکلام در چیست؟

این است که خنثی نیز از این قبیل است یعنی خنثی هم اجمالاً- می داند که احد الخطابین در حقّ او موضوع دارد یا خطاب رجال و یا خطاب نساء.

حال: طبق بیان بالا این علم اجمالی مؤثر است و موجب احتیاط می شود.

مراد از (و علی هذا فیحرم علی الخنثی کشف کل من قبله...) چیست؟

این است که با توجه به تأثیر علم اجمالی در اینجا احکام ذیل برای خنثی ثابت است:

۱- هم باید آلت رجولیت را بپوشاند، هم آلت انوثیت را.

چرا؟ زیرا یا مخاطب به خطاب مردان یعنی یحفظوا فروجهم می باشد و یا مخاطب به خطاب زنان یعنی یحفظن فروجهنّ.

۲- هم باید از سخن گفتن با رجال پرهیزد و هم از سخن گفتن با نساء مگر به اندازه ضرورت.

اگرچه برای هریک از مردان و زنان جایز است که به خنثی نگاه کنند و یا صدای او را استماع کنند چون پای دو کس در میان است و هریک حق دارد در حق خود اصاله الحلیه جاری کند.

مراد از (لاصاله الحلّ...) چیست؟

دلیل بر جواز نگاهی است که هریک از دو گروه مردان و زنان می توانند به خنثی نظر کنند و یا به صدای او گوش بدهند.

ص: ۳۲۸

پس مراد از (و عدم جواز التمسك بعموم آیه «حرمة ابداء الزينه على النساء» ...) چیست؟

پاسخ به جماعتی است که معتقدند، زنان و مردان هم باید از نظر به خنثی اجتناب کنند.

دلیشان بر حکم مذکور چیست؟

اجتناب مردان را به دلیل عموم آیه شریفه:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ... است.

کیفیت استدلالشان چگونه است؟

می گویند: جمله يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ عمومیت دارد منتهی خرج ما خرج و بقی ما بقی.

مرادشان از خرج ما خرج چیست؟

۱- مردان دیگر ۲- زنان محرم

پس مرادشان از بقی ما بقی چه کسی است؟

۱- زنان نامحرم ۲- افراد خنثی

پس به حکم عموم مردان باید از خنثی چشم بپوشند.

پاسخ جناب شیخ در متن مزبور به عقیده مذکور چیست؟

این است که:

اولاً: آیه شریفه مفید عموم نیست.

ثانیاً: برفرض عمومیت چنین استدلالی تمسك به عام در شبهه مصداقيه است که باطل است.

دلیل شیخ بر عدم عموم آیه شریفه مورد نظر چیست؟

می گوید:

این ها از راه حذف متعلق عمومیت را برداشت می کنند و حال آنکه در مباحث الفاظ ثابت شده است که حذف متعلق سبب اجمال است و نه عمومیت.

حال: وقتی عبارت مجمل شد از آن قدر متیقن را که حرمت نظر به زنان است اخذ می کنیم و در ما زاد مشکوک که خنثی باشد از اصل برائت و حلیت کمک می گیریم.

پس نظر به خنثی بر مردان حرام نیست.

پس مراد از (و عدم جواز التمسک بعموم آیه «حرمة ابداء زینه علی النساء لاشتباه مصداق المخصص» ...) چیست؟

این است که شیخ می فرماید: ما هم به قرینه استثنای ذیل آیه که *إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ* ... باشد قبول داریم که آیه عام است و لکن اینجا جای التمسک به عام نیست.

ص: ۳۲۹

چرا؟ زیرا شبهه مصداقیه است و لذا افراد غیر مماثل در تحت آیه باقی است و نظر به آنها حرام است، افراد مماثل هم که از تحت عموم آیه خارج شده و نظر به آنان حلال است.

امّا: نمی دانیم که خنثی مماثل است تا از تحت عموم آیه خارج شده باشد و یا غیر مماثل است تا در تحت عموم آیه باقی مانده باشد؟

پس چنین موردی جای استفاده از عموم نیست و جای جریان اصول عملیه است منتهی در چنین موردی اصالة الحلیّه و الاباحه جاری می شود.

در نتیجه مانعی از نظر و نگاه مردان و زنان به خنثی وجود ندارد.

ص: ۳۳۰

متن: و يمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصه إليها، إمّا لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبت ممّا دلّ على حرمة تشبهه كلّ من الرجل و المرأة بالآخر، و إمّا لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً و إن كان مردداً بين خطابين موجّهين إليه تفصيلاً، لأنّ الخطابين بشخص واحد بمنزله خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و «اجتنب عن مال الغير»، و بين قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجّهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كلّ من الدعويين خصوصاً الأخيره ضعيفه، فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العوره عن النظر للختى، كما ترى.

و كذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإنّ المناط في وجوب الاحتياط في الشبهه المحصوره عدم جواز إجراء أصل الإباحه في المشتبهين، و هو ثابت في ما نحن فيه، ضروره عدم جريان أصله الحلّ في كشف كلّ من قبلي الختّى، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر و الزنا على كلّ أحد، فمسأله الختّى نظير المكلف المردّد بين كونه مسافراً أو حاضراً لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابهما.

ترجمه: خطابات مختصه به زنان و مردان متوجه ختّى نمی باشد و ممکن است (کسانی مثل صاحب حدائق) قائل شوند به اینکه:

خطابات تکلیفیه مختصه (به هریک از دو گروه مردان و زنان) متوجه ختّى نیست (یا) به دلیل انصرافشان به غیر ختّى (یعنی معلوم الرجولیه و الأنوثیه)، به ویژه در حکم (شرعی) لباس که از روایاتی که بر حرمت تشبه هریک از مرد و زن به دیگری دلالت دارد استنباط می شود، و یا به خاطر مشروط دانستن تکلیف به علم و اطلاع مکلف به توجه خطاب تفصیلی به او. اگرچه مردّد است میان دو خطاب تفصیلی که متوجه اوست؛ زیرا این دو خطاب (نسبت) به شخصی واحد، به منزله خطابى واحد است نسبت به دو شیء. زیرا میان این قول شارع: اجتنب عن الخمر و اجتنب عن مال الغير و میان این فرموده اش: اجتنب عن كليهما، فرقی وجود ندارد، به خلاف آن دو دسته خطابى که متوجه دو صنف (از مکلفین یعنی مردان و زنان است) و مکلف می داند که مشمول یکی از آن دو است (ولى ختّى نمی داند که مشمول کدامیک از این دو دست خطاب است و تکلیفش چیست).

مناقشه و اشکال در قول مذکور اما هر یک از این دو ادعا (که خطابات از خنثی انصراف دارد و مکلف در باب علم اجمالی باید سنخ خطاب را بداند) به ویژه ادعای آخر (دوم) ضعیف است.

زیرا ادعا این است که ادله ای که بر وجوب حفظ فرج از زنا یا حفظ عورت از نگاه دیگران دلالت می کند، شامل خنثی نمی شود چنانکه می بینی (و حال آنکه چگونه معقول است گفته شود لازم نیست خنثی قبلینش را از نظر دیگران حفظ کند و چون معین نیست که مرد است یا زن مشمول خطاب یحفظوا و یحفظن نمی شود و این خطابات از او انصراف دارند؟)

و این چنین است ادعای شرط تکلیف به علم (مکلف) به توجه خطاب تفصیلی (نسبت به او). زیرا ملاک وجوب احتیاط در شبهه محصوره جایز نبودن اجراء اصاله الاباحه است در مشتبهین (چرا که اجرای اصلین در طرفین نتیجه اش تعارض و تساقط است).

و این (عدم جریان اصل) در ما نحن فیه (باب خنثی) ثابت است (یعنی اگر بخواهد اصاله البراءه را نسبت به تکالیف مردان جاری کند. با جریان اصاله البراءه نسبت به تکالیف زنان تعارض می کند). چرا که عدم جریان اصاله الحلّ در کشف هر یک از قبل و دبر در خنثی به دلیل معلوم بودن وجوب حفظ عوره از نگاه (دیگران) و زنا بر هر کسی، بدیهی است.

پس مسأله خنثی، مثل آن مکلفی است که به خاطر برخی اشتباهات مردّد است میان اینکه آیا مسافر است یا حاضر (فی المثل به محلی مسافرت کرده، نمی داند از مبدأ تا مقصد ۸ فرسخ هست یا نه؟ حال آیا چون نمی داند از گروه مسافری است یا حاضرین می تواند نماز بخواند؟

به عبارت دیگر:

اگر این فرد نمی داند خطاب قصر متوجه اوست یا خطاب اتمم، نباید نماز بخواند؟ یا اینکه احتیاط واجب است؟

پس: عمل به خطاب یکی از این دو گروه برای او جایز نیست.

مراد از (و يمكن ان يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصه اليها ...) چیست؟

بیان مدّعی برخی از اخباریین از جمله صاحب حدائق است مبنی بر اینکه:

خطابات مختصّه به هریک از دو گروه مردان و زنان متوجّه خنثی نمی باشد، پس احتیاط بر او لازم نیست در نتیجه:

۱- می تواند از البسه مربوط به مردان و یا زنان استفاده کند، چه دفعه واحده و چه به صورت تدریجی.

۲- نه استماع صوت مردان و یا زنان بر وی حرام است و نه تکلم با آنها.

پس علم اجمالی در این باب بلا تأثیر و کالجهل رأسا است.

مراد از (اما لانصرافها الي غيرها، خصوصا في حكم ... الخ) چیست؟

اقامه اولین دلیل بر مدّعی فوق است مبنی بر اینکه:

خطابات تکالیفی که به مردان و یا زنان اختصاص دارند از خنثی مشکله مجهول الرجولیه و الانوثیه اند، به غیر آن یعنی معلوم الرجولیه و الانوثیه انصراف دارند.

به عبارت دیگر خطابات مزبور به افراد متعارف انصراف دارند و حال آنکه خنثی از افراد متعارف نیست اگرچه در واقع مرد باشد و یا زن.

لذا خنثی مشمول خطابات مختصّ به مردان و یا زنان نمی شود. به ویژه در مورد احکام شرعیّه لباس.

پس این خطابات اطلاق ندارند. چرا؟

زیرا از برخی روایات استنباط می شود که بر حرمت تشبیه رجل به مرثه و بالعکس دلالت دارند و تردیدی وجود ندارد که این ادله به افراد متعارف از مردان و زنان انصراف داشته و شامل افراد غیر متعارف نمی شوند.

پس مراد از (و اما لاشرط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب اليه ...) چیست؟

اقامه دومین دلیل حضرات اخباری است در اثبات مدّعی فوق مبنی بر اینکه:

علم اجمالی وقتی منجز تکلیف و سبب احتیاط است که مکلف به سنخ خطاباتی که متوجّه اوست اطلاع داشته باشد و قطع حاصل کند که خطاب تفصیلی متوجّه اوست.

حاصل مطلب در (و ان كان مرددا بين خطابين و موجهين اليه تفصيلا...) چیست؟

این است که این توجه خطاب تفصیلی به مکلف در یک تقسیم خود بر چهار نوع است:

۱- گاهی هم خطاب شرعی معین و معلوم بالتفصیل است، هم متعلق (و یا موضوع) خطاب.

فی المثل:

ص: ۳۳۳

در مقابل شما انائی وجود دارد که یقیناً می دانید، خمر است درحالی که خطاب اجتنب عن الخمر نیز نسبت به آن منجز است. پس در اینجا بدون تردید احتیاط واجب و باید فرمان را امتثال نمود.

۲- گاهی خطاب شرعی متوجه شما معین است و لکن متعلق (و یا موضوع) آن بین الامرین او الامور مردد است.

فی المثل شما اجمالا می دانید یکی از دو اناء مقابلتان خمر است و لکن تفصیلاً نمی دانید کدامیک است.

در اینجا خطاب اجتنب در حق شما منجز است و باید احتیاط کرده از هر یک از این دو اناء اجتناب کنید.

۳- گاهی نیز خطابی که متوجه شماست مردد است اگرچه موضوع و یا متعلق خطاب معین و مشخص است.

فی المثل:

شما می دانید که اجتناب از مایع معینی که در برابر شماست واجب است لکن مردد هستید که آیا از باب اجتنب عن النجس باید از این مایع اجتناب کنید و یا از باب اجتنب عن الغصب؟

در اینجا هر یک از این دو که باشد، شما مخاطب به هر دو خطاب هستید و در صورت ترک این دو خطاب، با خطاب تفصیلی مخالفت نموده اید.

۴- گاهی هم خطاب شرعی مردد است و هم متعلق و یا موضوع آن.

فی المثل:

شما اجمالا می دانید که یا این اناء نجس است و یا آن زن نامحرم است.

پس:

اجمالا می دانید که یا مخاطب به خطاب اجتنب عن النجس هستید و یا مخاطب به خطاب اجتنب عن الأجنبية.

در اینجا هر یک از این دو که باشد، متوجه شماست و باید احتیاط و اجتناب کنید.

پس مراد از (بخلاف الخطابین الموجهین الی صنفین یعلم المکلف دخوله تحت احدهما ...) چیست؟

این است که هیچ یک از دو خطاب مذکور در مورد خنثی صدق نمی کند. چرا؟

دو دسته خطاب نسبت به دو صنف از مکلفین که مردان و زنان اند وجود دارد که خنثی نمی داند

مشمول کدامیک از این دو دسته خطاب است و تکلیفش چیست؟

و لذا در چنین موردی احتیاط واجب نمی باشد.

پس مراد از (لکن کل من الدعویین...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است از دو دلیل حضرات اخباری.

قبل از بیان پاسخ شیخ از دلیل اول حضرات مقدمه بفرمائید انصراف بر چند قسم بوده و منشا هر یک از این اقسام چیست؟

بر دو قسم است: بدوی ظهوری

- منشا انصراف بدوی، غلبه وجود خارجی یک صنف است.

مثل انصراف کلمه آب در خوزستان به آب کارون.

- منشا انصراف ظهوری، کثرت استعمال است.

مثل انصراف کلمه حیوان از انسان به غیر انسان به نحوی که تا کلمه حیوان به گوش می رسد، گاو و گوسفند و شتر و غیره ...
به ذهن تبادر می کند.

کدامیک از اقسام انصراف ارزشمند است؟

آنچه ارزشمند است انصراف ظهوری است.

انما الکلام در پاسخ شیخ به حضرات چیست؟

این است که انصراف در ما نحن فیه بدوی است و نه ظهوری.

چرا انصراف در ما نحن فیه ظهوری نیست؟

زیرا: رجل به معنای ذات ثبت له الرجولیه است و غالبا هم در همین معنا بکار می رود چه ما علم داشته باشیم یا نه.

حال رجل به معنای مذکور، خنثائی را هم که در واقع رجل باشد در برمی گیرد و هکذا کلمه مرثه نسبت به معلوم الأنوئیه و مجهول الأنوئیه.

و لذا ما قبول نداریم که رجل در معلوم الرجولیه و افراد متعارف بیشتر باشد.

چرا انصراف در ما نحن فیه بدوی است؟

زیرا افراد مرئه و رجل متعارف در خارج غالب و خنثائی که در واقع مرد یا زن باشد بسیار کم و نادر است و ندرت نمی تواند سبب انصراف از آن شود.

مراد از (و کذا دعوی اشتراط التکلیف بالعلم بتوجه خطاب تفصیلی...) چیست؟

پاسخ شیخ از دلیل دوم حضرات اخباری است در مسأله مورد ادعایشان مبنی بر اینکه:

ص: ۳۳۵

۱- مناط در منجزیت علم اجمالی این است که هریک از اطراف شبهه طوری باشند که اگر علم تفصیلی به همان طرف پیدا کردیم، حتما خطاب منجز شود و در مورد خنثی این جور است. چرا؟ زیرا:

اگر علم به رجولیت پیدا کند، خطاب رجال متوجه او می شود و اگر به انوئیت علم پیدا کند، خطاب اناث متوجه او می شود. پس هنگام علم اجمالی باید احتیاط کند.

۲- و یا مناط مؤثر بودن علم اجمالی در این است که نتوانیم در اطراف آن از اصول عملیه استفاده کنیم، چرا که اجراء اصل در هر طرف معارض با اجراء آن در طرف دیگر است.

پس یا جاری نمی شود و یا اگر هم جاری شود، سقوط کرده و نوبت به قانون علم اجمالی و احتیاط می رسد که در مورد خنثی مسئله چنین است. یعنی خنثی.

اگر از یک طرف بگوید: اصل این است که مخاطب به خطابات زنها نیست، از طرف دیگر بگوید:

اصل این است که مخاطب به خطاب مردها نیست، بر اثر علم اجمالی تعارض و تساقط.

مراد از (فمسأله الخنثی نظیر المکلف المرء بین کونه مسافرا...) چیست؟

تنظیر و تشبیه خنثی است به مکلفی که بنا بر فرض تا ۲۴ کیلومتر رفته یک شب در آن مقصد مانده و برگشته و لکن نمی داند که آیا وظیفه اش قصر است یا اتمام.

آیا مخاطب به خطاب مسافر است یا حاضر؟

که در اینجا احدی قائل نشده که چون مکلف نمی داند مخاطب به کدام یک از این دو دسته است پس آزاد است، خیر بلکه باید احتیاط کند.

یعنی هم باید قصر بخواند و هم اتمام و یا اینکه حد اقل مخیر بین این دو می باشد.

فرق خنثای غیر مشکل با خنثای مشکل چیست؟

خنثی در صورتی غیر مشکل است که از طرفی بتوان فهمید که آیا در واقع مرد است و یا زن.

فی المثل اگر از فرج بول می کند و یا اگر حیض می شود زن است و اگر از آلت رجولیت بول می کند، مرد است.

و اما خنثی در صورتی مشکله است که قابل تشخیص نیست.

فی المثل یا هر دو آلت را دارد و یا هیچ یک را ندارد.

بحث در کدامیک از این دو می باشد؟

بحث در خنثای مشکل است.

ص: ۳۳۶

پس هرکس که علم اجمالی را مؤثر می داند، در این مورد هم احتیاط را واجب می داند.

پس بر خنثی کشف هریک از قبل و دبر حرام است، تکلم او با رجال و نسوان بیش از حدّ ضرورت حرام است و کذا یحرم علیه استماع صوتهما و یحرم علیه التزویج و التزوج.

چرا؟

به خاطر وجوب احراز رجولیت در زوج و انوثیت در زوجه.

اما:

هریک از رجال و نساء آزادند و حقّ دارند به خنثی نظر کنند، چرا که پای دو کس در میان آمده و هریک در حقّ خود اصاله الحلیّه جاری کند که این قول مشهور است.

ص: ۳۳۷

الثامن أنّ ظاهر كلام الأصحاب التسويه بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ أو الحرمة، لأنّ المفروض عدم جريان الأصل فيهما- لأجل معارضته بالمثل-، فوجوده كعدمه.

و يمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، و تخصيص الجواز بالصورة الأولى، و يحكمون في الثانيه بعدم جواز الارتكاب، بناء على العمل بالأصل فيهما، و لا يلزم هنا مخالفه قطعیه في العمل، و لا دليل على حرمتها إذا لم تتعلّق بالعمل، خصوصا إذا وافق الاحتياط.

إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب بالأخبار الدالّه على حلّیه المال المختلط بالحرام، ربّما يظهر منه التعميم، و على التخصيص فيخرج عن محل النزاع، كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبيّه، أو إحدى الذبيحتين ميتة، أو أحد المالين مال الغير، أو أحد الأسيرين محقون الدم، أو كان الإناء ان معلومی النجاسه سابقا فعلم طهاره أحدهما.

و ربّما يقال: إنّ الظاهر أنّ محل الكلام في المحرّمات الماليه و نحوها كالنجس، لا في الأنفس و الأعراض، فيستظهر أنّه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب، لأنّ المنع في مثل ذلك ضروريّ.

و فيه نظر.

ترجمه:

تنبیه هشتم: اجتناب از اطراف شبهه چه محکوم به حلیت باشد و یا حرمت

اینکه ظاهر کلام اصحاب ما (مشهور) تسویه است بین اینکه: اصل در هر یک از مشتبهین فی حد نفسه (یعنی با قطع نظر از علم اجمالی) حلیت باشد و یا حرمت.

زیرا فرض (ما) بر اجرا نشدن اصل در این دو است، به خاطر تعارض کردن (اجراء اصل در این یکی) با مثل خودش (یعنی اجراء اصل در آن یکی که در نتیجه تعارض و تساقط، بلکه ما از علم اجمالی و دفع عقاب محتمل استفاده می کنیم).

پس وجود اصل مثل عدمش است (و فاقد تأثیر است).

و ممکن است ۱- فرق گذاری (میان این دو مورد از جانب کسانی که) ارتکاب ما عدا مقدر الحرام را جایز می دانند ۲- و اختصاص دادن این جواز (ارتکاب و مخالفت با ما) به صورت اول، در حالی که حکم می کنند به عدم جواز ارتکاب (و موافقت با ما) در صورت دوم؛ بنا بر عمل به اصاله الحرمة (و یا استصحاب الحرمة)

در هر دو، و در اینجا مخالفت قطعیه در عمل لازم نمی آید (چون اجمالا می داند یکی حلال و یکی حرام است در هر دو استصحاب الحرمة جاری کرده از هر دو اجتناب می نماید و اجتناب مخالفت نیست، شما هم می توانید از دو منبع آبی که در اختیاران هست اجتناب کنید، بله مخالفت التزامیه لازم می آید چرا که وقتی در هر دو استصحاب حرمت جاری کنید، هر دو را حرام دانسته ای و حال آنکه یکی از این دو حلال است، پس از جهت اعتقاد مخالفت لازم می آید نه از حیث عمل خارجی) و هیچ دلیلی بر حرمت این مخالفت وجود ندارد، زیرا که به عمل تعلق نمی گیرد، به ویژه اگر (مخالفت التزامیه) موافق احتیاط باشد.

جز اینکه از استدلال برخی از مجوزین ارتکاب، به اخباری که دلالت می کند بر حلیت مال مختلط به حرام، تعمیم ظاهر می شود (همان طور که ما در مبنای خود قائل به تعمیم شدیم و لذا نظرشان این است که اصل اولی در هر دو حرمت باشد و یا در هر دو حلیت، ارتکاب البعض جایز است) و بنا بر تخصیص (که در این مورد هر دو را حرام بدانند و در آن یکی مورد یکی را جایز)، این مورد از محل نزاع (میان ما و آنها) خارج می شود (و آنها نیز با ما موافقت می کنند که باید از هر دو اجتناب نمود).

هر چند مثال برای اینکه بدانیم اصل اولی در هر دو حرمت است چنانکه:

- اگر بدانند که یکی از این دو زن اجنبیه است و یا (اجمالا بدانند) یکی از این دو ذبیحه میته است و یا (اجمالا بدانند) یکی از این دو مال، مال غیر است و یا (اجمالا بدانند) که یکی از این دو اسیر محقون الدم است، یا دو ظرفی که یکی از آن دو سابقا نجاستش معلوم بود و حالا معلوم می شود که یکی پاک شده است، اصل اولی در هر یک از این امثله و موارد حرمت است.

چه بسا گفته می شود که محلّ کلام میان ما و خصم ما مبنی بر اینکه احتیاط جایز است یا نه؟ در محرّمات مالیه است (که شبهه محصوره از همین قبیل است و یا مثل این قبیل) مثل نجس، و نه از قبیل نفوس و اعراض.

پس چنین تصوّر می شود که احدی در این نفوس و اعراض به جواز ارتکاب قائل نشده است، چرا که حرمت در این گونه موارد ضروری است.

البته در این مسئله نظر و ایرادی است.

مقدمه بفرمائید در باب علم اجمالی چند مبنا وجود دارد؟

سه مبنا:

۱- مشهور معتقدند که علم اجمالی بالجمله مؤثر است.

یعنی هم مخالفت قطعیه آن حرام است، هم موافقت قطعیه آن واجب.

۲- گروهی معتقدند که علم اجمالی بلاثر و کالجهل رأسا است.

پس نه موافقت قطعیه با آن واجب است و نه مخالفت قطعیه اش حرام.

۳- برخی معتقدند که علم اجمالی فی الجمله مؤثر است و نه بالجمله.

یعنی مخالفت قطعیه اش حرام است ولی موافقت قطعیه اش واجب نیست و به عبارت دیگر ارتکاب ما عداى مقدار حرام جایز است.

در چه صورت اطراف شبهه در باب علم اجمالی با قطع نظر از علم اجمالی مجرای اصاله الحلیه اند؟

در صورتی که هریک از اطراف شبهه مشکوک به شک بدوی باشند اصاله الحلیه در آن جاری می شوند.

و گاهی نیز اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حرمت و مجرای اصاله الحرمة می باشند.

یعنی در اثر استصحاب مثلا یا جهات دیگر حکم به حرمت آنها می شود و لکن اکنون علم اجمالی داریم که احدهما حلال و دیگری حرام است.

با توجه به مطالب فوق مراد از (التسویه بین کون الاصل فی کلّ واحد من المشتبهین ...) چیست؟

این است که با قطع نظر از علم اجمالی فرق نمی کند که اطراف شبهه محکوم به حلیت باشند و یا حرمت، وقتی علم اجمالی حاصل شد، باید از همه اطراف اجتناب نمود.

پس ادله ای که بر منجزیت علم اجمالی و وجوب احتیاط دلالت می کرد عمومیت داشته و هر دو صورت مزبور را شامل می شود.

مسأله مورد بحث بنا بر مبنای سوم چگونه است؟

۱- یک قول این است که میان دو بخش مسئله فرق گذاشته بگوئیم:

- در قسمت اول که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حلیت باشد، پس حصول علم اجمالی، باید از آن مقداری که حرام است اجتناب نمود و نه بیشتر.

ص: ۳۴۰

- در قسمت دوّم که اطراف شبهه با قطع نظر از علم اجمالی محکوم به حرمت باشد، از هر دو طرف شبهه باید اجتناب نمود. لکن نه بر اساس علم اجمالی بلکه بر اساس جریان اصاله الحرمة.

پس مراد از (و لا یلزم هنا مخالفه قطعیه فی العمل ...) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه:

با وجود علم اجمالی اجراء اصول عملیه در اطراف شبهه مبتلای به معارض است و نمی توان آن را جاری کرد؟

پاسخ به اشکال مزبور در متن فوق چیست؟

این است که اشکال مورد نظر وارد نیست، زیرا جریان اصل در هر جائی مستلزم مخالفت قطعیه عملیه نیست و آنجائی که از اجراء اصل مخالفت قطعیه عملیه پیش نیاید، اجراء آن بلامانع است.

بله، حد اکثر ممکن است یک مخالفت التزامیه ای پیش آید که آن هم مانعی ندارد.

نظر جناب شیخ در این مورد چیست؟

این است که در این بخش این گروه با ما موافق اند و هر دو قائل به وجوب احتیاط هستیم منتهی ما روی قانون علم اجمالی و آنها روی اجراء اصلین.

۲- قول دیگر این است که بگوئیم:

پس از حصول علم اجمالی تنها از مقدار حرام باید اجتناب نمود و ما عداى حرام را می توان مرتکب شد.

همان طور که در مال مختلط به حرام که اصل اولی در آن حرمت است، مع ذلک امام علیه السّلام ارتکاب ما عد الحرام را جایز دانست.

پس مراد از (ان محلّ الکلام فی المحرّمات المالیه و نحوها ... الی آخر) چیست؟

بیان عقیده محقق قمی است در تفصیل میان مواردی که از قبیل اموال باشد با مواردی که از قبیل اعراض و نفوس باشد و لذا می گوید:

اختلافات مربوط به امور مالی است و لکن در بخش دوم که از قبیل اعراض و نفوس است بالضروره باید اجتناب نمود.

عباره اخیری و تلخیص مطلب بصورت یک گفتمان جناب شیخ مسئله مورد بحث در تنبیه هشتم چیست؟

این است که:

۱- تاره اطراف شبهه محصوره با قطع نظر از علم اجمالی جای اجرای اصله الاباحه و البراءه است.

ص: ۳۴۱

فی المثل: دو ظرف سرکه در منزل شما وجود دارد که مشکوک به شک بدوی می شوند یعنی شما شک می کنی که آیا این یکی اناء خمر گردید، یا نه؟ آیا آن یکی اناء خمر گردید یا نه؟

در اینجا اصل، اصاله الاباحه و الحلیه و یا استصحاب الحلیه است.

حال:

- علم اجمالی پدید می آید که یکی از دو اناء خمر گردیده است.

۲- تاره اطراف شبهه محصوره با قطع نظر از علم اجمالی محلّ اجرای اصاله الحرمة است.

فی المثل:

دو ظرف خمر وجود دارد که هر دو مشکوک به شک بدوی است، یعنی فرد نمی داند که این یکی ظرف سرکه شده است یا آن یکی ظرف؟

در اینجا اصل، اصاله الحرمة او النجاسة است.

حال:

علم اجمالی حاصل می شود که یکی خلّ است و یکی خمر.

جناب شیخ انما الکلام در اینجا چیست؟

این است که آیا در این دو مورد که یکی از مشتبهین فی حد نفسه اصاله الحلیه و یا فی حد نفسه اصاله الحرمة دارد تفاوتی وجود دارد و یا اینکه تأثیری در حکم علم اجمالی ندارد؟

جناب شیخ نظر شما در این مورد چیست؟

به نظر ما هیچ فرقی در اینکه اصل در هر یک از مشتبهین فی حد نفسه (یعنی با قطع نظر از علم اجمالی) حلّیت باشد و یا حرمت وجود ندارد.

به عبارت دیگر هیچ تأثیری در حکم علم اجمالی ندارد.

فی المثل:

دو ظرف وجود دارد و شما اجمالا می دانی که یکی خلّ است و یکی خمر به حکم این علم اجمالی شما موظفی که از هر دو اجتناب کنی، اعم از اینکه هر دو ظرف خلّ بوده، یکی از آن دو خمر شده باشد و یا هر دو ظرف خمر بوده یکی از آن دو

خلّ شده باشد.

جناب شیخ چرا اگر کَلّ من المشتبهین فی حد نفسه اصالة الحلیه داشته باشد و یا اصالة الحرمة تأثیر در حکم علم اجمالی ندارد؟

زیرا ما در مورد علم اجمالی از اصل استفاده نمی کنیم تا به دنبال این باشیم که آیا اصل حلّیت را ایجاب می کند و یا اصل حرمت را. چون که اجرای اصلین در اینجا نتیجه اش تعارض است و تساقط.

ص: ۳۴۲

اما آنچه در صحنه است:

۱- شما هستید و علم اجمالی.

۲- علم اجمالی از باب دفع عقاب محتمل منجز تکلیف است.

پس از هر دو ظرف باید اجتناب کنید.

خلاصه اینکه بر مبنای ما فرقی نمی کند که مقتضای اصل، حرمت باشد و یا حرمت.

جناب شیخ چه کسانی در اینجا بین این دو مورد فرق گذاشته اند؟

مخالفین ما.

مخالفین شما در این مورد چه کسانی هستند که در علم اجمالی احتیاط را لازم نمی دانند؟

دو گروه هستند:

۱- عده ای می گویند: علم اجمالی کالجهل رأسا است که قبلا بحث آن گذشت.

۲- عده ای می گویند: ارتکاب ما عدا مقدار الحرام جایز است، همان هایی که در مورد انائین مشتبهین و علم اجمالی می

گفتند: یکی بر تو حلال، دیگری هم بر تو حرام.

حال ممکن است این دسته اخیر میان این دو مورد قائل به فرق شوند.

چرا این گروه در اینجا قائل به فرق شده اند؟

زیرا این ها از اصل استفاده می کنند.

چطور؟

می گویند: ما که می گفتیم ارتکاب ما عدا مقدار الحرام جایز است، در جایی می گفتیم که مقتضای اصل در هر دو اصاله

الحلیه باشد.

اما اگر مقتضای اصل فی کلا المشتبهین، حرمت باشد قائل به ارتکاب ما عدا مقدار الحرام نیستیم، بلکه در هریک از اطراف

شبهه اصل حرمت را جاری کرده و اجتناب می کنیم. یعنی اصل حرمت در این یکی اناء و اصل حرمت در آن یکی اناء.

جناب شیخ خلاصه کلام؟

۱- بر مبنای ما تفاوتی میان دو مورد وجود ندارد و احتیاط از هر دو طرف واجب است.

۲- بر مبنای مخالفین که قائل به ارتکاب ما عدا مقدار الحرام اند ممکن است در یک مورد اجازه ارتکاب بعض را بدهند و در یک مورد اجازه ارتکاب بعض را ندهند.

اما جناب شیخ مخالفین شما از اصل استفاده نکرده اند؟

چرا؟

ص: ۳۴۳

زیرا برای ارتکاب ما عدا مقدار الحرام ادله دیگری نیز وجود دارد.

مثال بزنید؟

مثل آنجائی که شخص اموال حلال مختلط به حرام داشت، کسی از او مقداری مال گرفت از امام علیه السلام سؤال شد که آیا این شخص حق دارد از این مال مشتبه بگیرد یا نه؟

امام فرمودند: عیبی ندارد.

و لذا از این دلیل استفاده کرده می گویند یجوز ارتکاب ما عدا مقدار الحرام.

- حال بفرمائید این مورد اموال از قبیل کدامیک از دو مورد فوق است، آیا از حلیت یکی از آن دو است و یا از حرمت یکی از آن دو؟

- هر یک که باشد اصل اولی در آن حرمت است و ما تفاوتی در اینجا قائل نیستیم.

جناب شیخ حاصل کلام شما در رابطه با این مخالفین و عقیده آنها در این مسئله چیست؟

این است که مخالف ما:

۱- اگر در این مورد که مقتضای اصل اولی در هر دو حرمت است، اجتناب از هر دو را لازم بدانند، با ما موافق است، چون ما هم احتیاط را لازم می دانیم.

۲- و اگر در موردی که اصل اولی در هر دو اقتضای حلیت دارد، اجتناب و احتیاط را لازم ندانند با ما مخالف است چون ما در چنین موردی احتیاط را لازم می دانیم.

پس آنجا که اصل اولی اقتضاء می کند حلیت هر دو را با ما خصم اند و آنجا که اصل اولی اقتضاء می کند حرمت را با ما موافق اند.

منتهی ما از هر دو طرف اجتناب می کنیم به عنوان احتیاط، آنها اجتناب می کنند از دو طرف بعنوان استصحاب الحرمه.

یعنی در هر دو طرف استصحاب الحرمه جاری می کنند.

ص: ۳۴۴

متن:

التاسع أنّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأنّ مقدّمه المقدمه مقدمه، و هو ظاهر.

ترجمه:

تنبیه نهم حکم (شیء) مشتبه به یکی از مشتبهین، حکم مشتبهین است

، چرا که مقدّمه مقدّمه، خود مقدّمه است و این مطلب روشنی است.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در تنبیه مزبور چیست؟

این است که:

۱- گاهی ما علم اجمالی داریم که احد الشیئین نجس است و باید از باب مقدّمه علمیه از هر دو اجتناب نمود.

۲- اما گاهی شیء دیگری به احد المشتبهین مشتبه می شود، حال أنّما الکلام این است که در اینجا چه باید کرد؟

جناب شیخ تکلیف در اینجا چیست؟

باید از این شیء سوم هم اجتناب نمود.

چرا؟

زیرا:

۱- اجتناب از شیء سوم مقدّمه ای است برای اجتناب از احد المشتبهین.

۲- اجتناب از مشتبه مقدّمه ای است برای اجتناب از حرام واقعی.

۳- مقدّمه مقدّمه، خود مقدّمه است.

پس: باید از هر سه یا چهار و یا ... اجتناب نمود.

متن:

المقام الثانى فى الشبهه الغير المحصوره و المعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب.

و يدلّ عليه وجوه:

الأول:

الإجماع الظاهر المصرّح به فى الروض و عن جامع المقاصد، و ادّعاء صريحا المحقّق البهبهاني فى فوائده- و زاد عليه نفي الرّيب فيه، و أنّ مدار المسلمين فى الأعصار و الأمصار عليه- و تبعه فى دعوى الإجماع غير واحد ممّن تأخّر عنه، و زاد بعضهم دعوى الضروره عليه فى الجملة، و بالجملة: فنقل الإجماع مستفيض، و هو كاف فى المسأله.

الثانى:

ما استدللّ به جماعه: من لزوم المشقّه فى الاجتناب. و لعلّ المراد به لزومه فى أغلب أفراد هذه الشبهه لأغلب أفراد المكلفين، فيشملة عموم قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، و قوله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، بناء على أنّ المراد أنّ ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتّى من لا حرج بالنسبه إليه.

و هذا المعنى و إن كان خلاف الظاهر، إلّا أنّه يتعيّن الحمل عليه، بمعونه ما ورد: من إناطه الأحكام الشرعيّه الكليه- وجودا و عدما- بالعسر و اليسر الغالبين.

و فى هذا الاستدلال نظر، لأنّ أدلّه نفي العسر و الحرج من الآيات و الروايات لا تدلّ إلّا على أنّ ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه، و أمّا ارتفاع ما كان ضيقا على الأكثر عمّن هو عليه فى غايه السهوله، فليس فيه امتنان على أحد، بل فيه تفويت مصلحه التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

و أمّا ما ورد: من دوران الأحكام مدار السهوله على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه، لأنّ الشبهه الغير المحصوره ليست واقعه واحده حكم فيها بحكم حتّى يدعى أنّ الحكم بالاحتياط فى أغلب موارد عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقا، بل هى عنوان لموضوعات متعدده لأحكام متعدده، و المقتضى للاحتياط فى كلّ موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمى الموجود فى ذلك الموضوع، و المفروض أنّ ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلّم، و لا يرد منه حرج على الأغلب، و أنّ الاجتناب فى صوره اشتباهه أيضا فى غايه اليسر، فأى مدخل

ص: ٣٤٦

للأخبار الواردة في أنّ الحكم الشرعى يتبع الأغلب فى اليسر و العسر.

و كأنّ المستدلّ بذلك، جعل الشبهه الغير المحصوره واقعه واحده مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط فى أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كليته.

وفيه: أنّ دليل الاحتياط فى كلّ فرد من الشبهه ليس إلّا دليل حرمة ذلك الموضوع.

نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعى فى خصوص مشتبهاته الغير المحصوره على أغلب المكلفين فى أغلب الأوقات - كأن يدعى: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعى مع اشتباهه فى أمور غير محصوره، يوجب الحرج الغالبى - أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط فى خصوص النجاسه المشتبهه.

لكن لا- يتوهم من ذلك: أطراد الحكم بارتفاع التحريم فى الخمر المشتبه بين مائعات غير محصوره، و المرأه المحرّمه المشتبهه فى ناحيه مخصوصه، إلى غير ذلك من المحرّمات.

و لعلّ كثيرا ممّن تمسك فى هذا المقام بلزوم المشقّه أراد المورد الخاص، كما ذكروا ذلك فى الطهاره و النجاسه.

هذا كلّه، مع أنّ لزوم الحرج فى الاجتناب عن الشبهه الغير المحصوره التى يقتضى الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها، ممنوع.

و وجهه: أنّ كثيرا من الشبهات الغير المحصوره لا- يكون جميع الاحتمالات فيها مورد ابتلاء المكلف، و لا يجب الاحتياط فى مثل هذه الشبهه و إن كانت محصوره كما أوضحناه سابقا، و بعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالإنصاف: منع غلبه التعسير فى الاجتناب.

مقام دوم: در شبهه غیر محصوره

معروف (از نظر حکم) در شبهه غیر محصوره واجب نبودن احتیاط (از اطراف شبهه) است و چند وجه بر این عدم وجوب دلالت دارند:

وجه اول:

اینکه اجماع (بر این عدم وجوب) ظاهر است و تصریح شده است به آن در کتاب روض الجنان شهید ثانی و به نقل از محقق در جامع المقاصد (یعنی از حیث نقل مسلم و از نظر اجماع محصل، الظاهر است) و محقق بهبهانی در کتاب فوائدش صراحتاً ادعای این اجماع را نموده و بر این ادعا افزوده است که (نه تنها) شکی در این عدم وجوب احتیاط وجود ندارد (بلکه) ملاک عمل مسلمانان در تمام اعصار و امصار بر این بوده است (که در غیر محصوره احتیاط نکنند) و در این ادعای اجماع بسیاری از کسانی که متأخر از او هستند، او را پیروی کرده اند و برخی از آنها اجمالاً بر این اجماع دعوی ضرورت نموده اند (که از اجماع هم بالاتر است).

خلاصه اینکه:

نقل اجماع به حد استفاضه رسیده (و علاوه بر آن مسئله محفوف به قرائن است) و این مطلب در این مسئله کفایت می کند.

اجتناب از اطراف شبهه مستلزم مشقت است وجه دوم:

اینکه جماعتی استدلال کرده اند به این (عدم وجوب اجتناب) به (سبب) لزوم مشقت (یعنی عسر و حرج) در (اثر) اجتناب (از اطراف شبهه غیر محصوره).

و شاید مراد از لزوم (مشقت) لزوم آن در اغلب افراد شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم است.

پس عموم این قول خدای تعالی که می فرماید:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَ اِنَّ قَوْلَ خَدَايَ تَعَالَى كَهٗ مَي فَرَمَايَد:

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ شَامِلِ اَيْنَ (عَدَمِ وَجُوبِ) مَي شُود.

بنا بر اینکه مراد از (نفی عسر و حرج) این است که هر چیزی که غالباً برای اغلب مردم حرج آور است، از تمام مکلفین حتی کسی که هیچ حرجی نسبت به آن برایش پیش نمی آید برداشته شده است.

و این معنا (ی کلی و قانونی) اگرچه خلاف ظاهر (آیه) است (چون ظاهر آیه این است که عسر و حرج شخصی ملاک است یعنی برای هر کسی که عسر و حرج دارد احتیاط نکند و برای هر کسی که دارای عسر و حرج است احتیاط کند)، ولی ما ناچاریم که آیه شریفه را این چنین معنا کنیم، به قرینه آنچه وارد شده از اناطه (و دائر مدار بودن) احکام شرعیّه کلیّه، وجودا و عدما به عسر و یسر غالبین (بدین معنا که هر جا عسر غالب است، نبود و در هر جا که یسر غالب است بود اگرچه استثناء شخصی هم در آن هست).

و در این استدلال مناقشه ای وجود دارد؛

زیرا ادله نفی عسر و حرج در آیات و روایات دلالت ندارند جز این مقدار که، هر عملی که برای هر کسی عسر و حرج دارد، آن تکلیف و عمل از او برداشته می شود و اما برداشتن آنچه (یعنی وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره ای که) برای اکثر مشقّت دارد، از کسی که احتیاط برای او در نهایت آسانی است، در این برداشتن امتنانی بر کسی نیست، بلکه در این برداشتن تفویض مصلحت تکلیف (از آن فرد) است بدون جبران این مصلحت، با مصلحت تسهیل (پس آیات و روایاتی که در مورد عسر و حرج می بینید، مرادشان عسر و حرج موردی و شخصی است چه اغلبی باشد و چه مطلق و حساب هر کسی به تناسب حال خودش می باشد، فی المثل برای ۹۹۹ نفر عسر دارد لکن برای یک نفر یسر دارد، خوب این یک نفر باید احتیاط بکند و آن ۹۹۹ نفر احتیاط نکنند، مثل مسئله وضو، روزه و ...).

و اما آنچه وارد شده است که دوران احکام دائر مدار سهولت است علی الاغلب (یعنی حدیثی که فرمود: احکام خدا وجودا و عدما دائر مدار عسر و یسر غالبین است) نفعی در ما نحن فیه (یعنی شبهه غیر محصوره) ندارد، زیرا شبهه غیر محصوره یک مسئله واحده (مثل الخمر حرام) نیست که در آن به حکمی، حکم شده باشد تا ادعا شود که حکم به احتیاط در اغلب مواردش بر اغلب مردم عسر (و مشکل آور) است.

پس حکم احتیاط در آن برداشته می شود مطلقا (حتی برای کسی که در عسر و حرج نبوده است)، بلکه شبهه غیر محصوره (مثل شبهه محصوره) عنوانی است برای موضوعات متعدّده و مختلفه (مثل خمر، غضب، ربا ...) برای احکام متعدّده و مقتضی برای احتیاط در هر موضوعی، همان دلیل خاصّ تحریمی موجود در آن موضوع است و فرض این است که ثبوت تحریم برای آن موضوع قطعی است (یعنی فرض این است که خدا خمر را حرام فرموده، غضب را حرام فرموده و ...) و (فرض این است که) از این تحریم، حرجی بر اغلب مکلفین وارد نمی شود و احتیاط و اجتناب در صورت مشتبه شدن (چه محصوره، چه غیر محصوره) در نهایت آسانی است.

پس اخبار وارده چه ربطی و مدخلیتی دارد در اینکه حکم شرعی اغلب از عسر و یسر تبعیت می کند.

- گویا استدلال کننده (به قاعده عسر و حرج)، شبهه غیر محصوره را واقعه واحده ای قرار داده که مقتضای دلیل در آن در صورتی که عسر در آن نباشد، وجوب احتیاط است لکن وقتی احتیاط در اغلب موارد برای اغلب مردم تعسر و مشقت داشت، بطور کلی حکم به عدم وجوب احتیاط در آن شده است.

پاسخ در این (محاسبه) اشکالی است مبنی بر اینکه:

دلیل وجوب احتیاط در هر فردی از این شبهه نیست، مگر دلیل حرمت آن موضوع (یعنی یکجا اجتناب عن الخمر است، یکجا اجتناب عن الغصب است و یکجا اجتناب عن الربا و ...).

بله، اگر از جریان حکم عنوان محرم واقعی (مثل اجتناب عن الخمر) در خصوص مشتبهات غیر محصوره، بر اغلب مکلفین در اغلب اوقات حرج لازم آید، مثل اینکه ادعا شود که حکم به وجوب اجتناب از نجس واقعی در صورت مشتبه شدن آن در شبهه غیر محصوره موجب حرج غالبی است، لزوم برداشتن وجوب احتیاط در خصوص این نجاست مشتبه ممکن است.

لکن (از این مطلب که عسر غالبی تنها در باب نجس و متنجس مورد ادعا قرار گرفت) توهم پیش نیاید که اطراد و شیوع (قانونی) حکم به برداشتن حرمت در خمر مشتبه میان مایعات غیر محصوره و یا در مرئه محرّمه مشتبه در ناحیه مخصوصه الی غیر ذلک از محرّمات است (یعنی عسر غالبی در شبهه غیر محصوره حالت قانونی به خود نگرفته است).

- و شاید بسیاری از کسانی که در این مقام به لزوم مشقت تمسک کرده اند، مورد خاص (یعنی همان باب طهارت و نجاست) را اراده کرده اند، چنانکه این مسئله را (تنها) در باب طهارت و نجاست ذکر نموده است. این بود تمام مطلب.

در صورتی که لزوم عسر و حرج در احتیاط (کردن) در شبهه غیر محصوره ای که دلیل متقدم (علم اجمالی) وجوب احتیاط را در آن تقاضا می کند، ممنوع است.

و وجه (این عدم حرج) این است که:

بسیاری از شبهات غیر محصوره، بیشتر از احتمالات در آن محلّ ابتلاء مکلف نمی باشد. و لذا احتیاط در مثل این شبهه، اگرچه محصوره هم باشد، واجب نیست، چنانکه سابقاً آن را توضیح دادیم و بعد از خارج کردن این (۹۵/۰) از محلّ بحث انصاف منع غلبه عسر و حرج در این احتیاط و اجتناب است.

بحث تاکنون پیرامون چه بود؟

در رابطه با علم اجمالی و شبهه موضوعیّه تحریمیّه پیرامون شبهات محصوره بود که تحت مقام اوّل مورد بررسی قرار گرفت.

بحث در مقام ثانی راجع به چیست؟

شبهات غیر محصوره.

چه مباحثی در رابطه با شبهه غیر محصوره مطرح است؟

یکی در رابطه با حکم شبهه غیر محصوره.

یکی هم در رابطه با موضوع شبهه غیر محصوره و یا بیان میزان در محصوره و غیر محصوره بودن شبهه است.

در رابطه با حکم شبهه غیر محصوره چه مباحثی مطرح است؟

یکی در رابطه با موافقت قطعیه با علم اجمالی در باب شبهات غیر محصوره است.

- و یکی اینکه برفرض عدم وجوب احتیاط آیا مخالفت قطعیه و ارتکاب همه اطراف جایز است یا نه؟

به عبارت دیگر: در رابطه با بیان حکم در دو مرحله بحث می شود:

۱- آیا در شبهات غیر محصوره نیز مانند محصوره احتیاط واجب است یا نه؟

۲- برفرض عدم وجوب احتیاط و موافقت قطعیه آیا مخالفت قطعیه جایز است یا نه فقط باید به مقدار حرام اجتناب نمود؟ و

ارتکاب ما بقی جایز است؟

با توجه به مقدمه فوق و سؤال مرحله اوّل مراد از (و المعروف فیها: عدم وجوب الاجتناب) چیست؟

پاسخ به سؤال اوّل است مبنی بر اینکه:

مشهور اصولیین بر این اعتقادند که علم اجمالی در باب شبهه غیر محصوره نسبت به وجوب موافقت قطعیه مؤثر نیست و سبب

وجوب احتیاط نمی شود، چنانکه شیخنا نیز در اثبات این مدعا چند دلیل از اصولیین را مورد بررسی و نقد قرار داده است.

به عبارت دیگر:

در صورتی که شبهه، غیر محصوره باشد مثلاً ۱۰۰۰ ظرف وجود داشته باشد در حالی که شما اجمالا می دانی یکی از این

۱۰۰۰ اناء نجس است و یا غصبی است و یا خمر است و یا ربوی است، در چنین جائی احتیاط از تمام اطراف شبهه واجب نیست.

ص: ۳۵۱

منتهی بحث در این است که ببینیم:

اگر از این طرف احتیاط واجب نشد آیا از آن طرف مخالفت قطعیه جایز است یا نه؟

یعنی آیا می شود همه این ۱۰۰۰ تا ظرف را مرتکب شد یا نه؟ و یا اگر احتیاط از این طرف واجب نیست، آیا مخالفت قطعیه هم از آن طرف جایز نبوده و باید مقدار حرامش را کنار زد؟

خلاصه آنچه فعلا در اینجا محلّ بحث است عدم وجوب احتیاط است در شبهه غیر محصوره.

حاصل پاسخ به مسئله مزبور چیست؟

این است که همان طور که در شبهه محصوره گفته شد احتیاط واجب است، در شبهه غیر محصوره نیز احتیاط واجب نیست. یعنی ارتکاب اطراف شبهه ما عدا مقدار الحرام، جایز است.

مراد از (الاجماع الظاهر المصرّح به فی الروض ... الخ) چیست؟

بیان اولین دلیل بر عدم وجوب احتیاط است در شبهه غیر محصوره است.

بدین معنا که برخی با صراحت مدّعی اجماع شده اند و کلمات برخی ظهور دارد در اینکه بالاجماع در ما نحن فیه احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ مگر در مباحث ظنّ به این نتیجه نرسیدید که اجماع منقول ارزش نداشته و مستقلا حجّت نمی باشد؟

بله، اگر این اجماع منقول به خبر واحد مجرد بود سخن شما درست بود و لکن این اجماع در ما نحن فیه:

۱- اجماع منقوله به خبر واحد مجرّد نیست، یعنی اگرچه به حد تواتر نرسیده و لکن منقول به خبر مستفیض است که ناقلانش بیش از سه نفر و افرادی از قبیل شهید ثانی، محقّق ثانی و آقا وحید بهبهانی می باشند.

۲- این اجماع از اجماعات منقوله ای است که محفوف به امارات و قرائنی از قبیل شهرت محصّله، سیره مسلمانان در اعصار و امصار و ادّعی ضرورت در برخی مصادیق شبهه غیر محصوره است.

پس این اجماع همراه با این قرائن و امارات می تواند کار یک دلیل را انجام دهد.

۳- از آنجا که بحث از شبهات موضوعیه در علم اصول بحثی استطرادی است، این مسئله در ما نحن فیه یک مسأله فرعیّه فقهیه است.

در نتیجه یک چنین اجماعی با وجوب چنین امارات و قرائنی، برای چنین مسأله ای کافی است.

مراد از (ما استدَلَّ به جماعه: من لزوم المشقه فی الاجتناب ...) چیست؟

بیان دوّمین دلیل در اثبات عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است از جانب اصولیین مبنی بر اینکه:

ص: ۳۵۲

۱- احتیاط در شبهات غیر محصوره مستلزم عسر و حرج است.

۲- هر حکمی که مستلزم عسر و حرج باشد در اسلام مرتفع است.

پس: احتیاط در شبهه غیر محصوره مرتفع است و واجب نیست.

مراد از عسر و حرج شخصی و نوعی چیست؟

۱- عسر و حرج شخصی بدین معناست که اگر حکمی و تکلیفی در هرجائی و برای هرکسی حرجی شود و عسر آور، از دوش او برداشته می شود و ربطی به اشخاص دیگر ندارد.

به عبارت دیگر:

عسر و حرج شخصی، یک قانون کلی نیست که در حق همه افراد ثابت شود.

مثل وضو که اگر برای کسی عسر و حرج آور باشد بر او واجب نیست و برای کسی که حرجی و عسر آور نباشد واجب است.

۲- عسر و یسر نوعی و غالبی بدین معناست که:

۱- در هر جا که تکلیفی برای نوع مردم مشقت آور باشد به صورت یک قانون کلی از دوش همگان برداشته شده است، اعم از اینکه این تکلیف:

- یک تکلیف وجوبی باشد مثل روزه در سفر و قصر در مسافرت.

- و یا یک تکلیف تحریمی باشد مثل حرمت و نجاست استفاده از حدید.

۲- و در هر جا حکمی برای نوع مردم یسر آور و آسان باشد در حق همه افراد جعل می شود، اگرچه تعدادی که همین تکلیف هم برای آنها عسر آور است استثناء می شوند.

با توجه به مطالب فوق مستدل کدامیک از دو معنای فوق را از آیات عسر و حرج مد نظر دارد؟

می گوید:

هذا المعنى و ان كان خلاف الظاهر، الا انه يتعين الحمل عليه ...

یعنی ما ناچاریم که این آیات را بر احتمال و یا معنای دوم یعنی نوعی و غالبی که خلاف ظاهر هم هست حمل کنیم، چرا که روایات بسیاری وارد شده مبنی بر اینکه احکام الهی دایره مدار عسر و یسر نوعی و غالبی است و نه نادری، اگرچه متبادر به ذهن از آیات مذکور، عسر و حرج شخصی است.

یعنی:

- هر جا که عسر غالبی باشد حکم تکلیفی وجوب و یا حرمت از همه مرتفع می شود.

- و هر جا که یسر غالبی باشد آن حکم تکلیفی چه وجوبی باشد چه تحریمی جعل می شود.

حال می گوئیم:

ص: ۳۵۳

به واسطه این روایات عسر و حرج غالبی، از آن آیات برداشت می شود.

در ما نحن فیه نیز، احتیاط در بیشتر شبهات غیر محصوره برای اغلب مردم حرجی است.

در نتیجه: ما نحن فیه یعنی احتیاط در شبهات غیر محصوره نیز مشمول این آیات است.

پس: احتیاط در شبهات غیر محصوره برداشته شده و واجب نیست.

مراد از (لَا أَدْلُهُ نَفَى الْعَسْرِ وَالْحَرْجِ ... الخ) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

چنانکه خود شمای مستدل هم معترف هستید، این آیات، ظهور در عسر و حرج شخصی دارند و نه نوعی.

و لذا اگر معیار عسر و حرج شخصی باشد دیگر میان شبهه محصوره و غیر محصوره و بلکه میان شبهات و واجبات و محرمات مسلّمه فرقی وجود ندارد.

در نتیجه با آمدن عسر و حرج، تکلیف از دوش همان شخص برداشته می شود.

پس شمای مستدل با آن توجیه نمی توانید عدم وجوب احتیاط را در خصوص شبهه غیر محصوره را اثبات کنید.

مراد از (و اما ارتفاع ما کان ضیقاً علی الاکثر عمّن هو علیه ... الخ) چیست؟

دومین پاسخ شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

۱- ادله عناوین ثانویه مثل قانون لا ضرر حدیث رفع، ادله عسر و حرج عموماً در مقام امتنان صادر شده اند آن هم امتنان بر تمام امت و نه بر صنف و یا گروه خاصی.

۲- ورود این ادله در مقام امتنان مقتضی حمل عسر و حرج شخصی است.

یعنی بگوئیم: احتیاط برای هر شخصی و در هر جایی که در اثر فلان عمل مستلزم عسر باشد، خدا بر او ممت گذاشته و آن تکلیف را از دوش او برداشته، لکن برای هر کسی که این تکلیف یسر دارد جعل گردیده و ثابت است، چرا که او را به مصالح واقعیه می رساند.

مراد شیخ از مطلب مذکور چیست؟

این است که:

این گونه نیست که اگر حکمی و تکلیفی برای اغلب مردم عسرآور باشد از دوش همه برداشته شود، چرا که این امتنان بر تمام امت نیست.

فی المثل اگر احتیاط برای ۹۰۰ نفر عسرآور باشد و برای ۱۰۰ نفر یسرآور، در صورتی که شما تکلیف را از دوش همه برداشتید، برای ۹۰۰ نفر مصلحت تسهیل درست کرده اید و لکن برای ۱۰۰ نفر که انجام

ص: ۳۵۴

تکلیف برایش آسان است، مصلحت واقع را تفویت کرده اید، بدون اینکه آن را با مصالح تسهیل جبران کنید و این خلاف امتنان است.

پس مراد از (و اما ما ورد: من دوران الاحکام مدار السهوله علی الاغلب ...) چیست؟

سومین پاسخ شیخ از استدلال حضرات است مبنی بر اینکه:

جناب مستدل شما مدعی شدید که باید آیات عسر و حرج را بر عسر و حرج نوعی و غالبی حمل نمود، سپس در اثبات این مدعی به اخبار رسیده از ائمه علیهم السلام استشهاد کرده گفتید این اخبار دلالت دارند بر اینکه:

۱- احکام الهیه دائر مدار عسر و یسر غالبی است.

۲- این دلالت روایات خود قرینه ای است بر اینکه مراد از آیات عسر و حرج غالبی است.

۳- احتیاط در شبهه غیر محصوره در غالب موارد برای اغلب مردم حرجی است.

پس احتیاط در شبهه غیر محصوره بر اساس آیات مزبور از عهده همگان برداشته شده است.

اما:

این روایات نمی تواند شاهی بر مدعی شما باشد، چونکه معنای روایات مزبور این است که: هر موضوعی از موضوعات فراوانی که محلّ ابتلاء هستند محکوم به حکمی از سوی شارع اند.

فی المثل:

نماز واجب است، روزه واجب است، خمس واجب است، اکل میتة حرام است، زنا حرام است، ربا حرام است و هكذا ...

جناب شیخ در ادامه پاسخ خود بفرمائید که با توجه به معنای فوق منظور روایات چیست؟

این است که:

شارع مقدّس هر حکمی را که برای هر موضوعی از موضوعات جعل فرموده، عسر و یسر غالبی را مورد لحاظ قرار داده است.

یعنی در نظر گرفته است که فی المثل:

۱- چون اقامه نماز و گرفتن روزه از تکالیف و اعمال مصلحت داری است که برای نوع مردم یسر دارد آن را واجب و به عنوان یک قانون کلی قرار داده است و چون روزه گرفتن از تکالیف و اعمال مصلحت داری است که برای نوع مردم عسر آور نبوده بلکه میسر است، آن را واجب و به عنوان یک قانون کلی برای نوع مردم قرار داده است.

اگرچه تعدادی هم به دلیل اضطرار و یا عدم قدرت و ... استثناء شده اند.

ص: ۳۵۵

۲- و یا شرب خمر را مورد ملاحظه قرار داده و دیده است که ارتکاب به آن مستلزم مفسده و ترک آن برای نوع مردم یسرآور است و لذا آن را تحریم نموده است.

در مقابل، روزه گرفتن در حال مسافرت را مورد لحاظ قرار داده و دیده است که برای اغلب مردم دارای عسر و حرج است، و جواب آن را حتی برای کسی که در حال سفر روزه گرفتن برایش عسرآور نیست، برداشته است.

۳- و یا استفاده از حدید را مورد ملاحظه قرار داده دیده که استفاده نکردن مردم برای مردم عسرآور و استفاده از آن یسرآور باشد و لذا آن را نجس و یا حرام قرار نداد.

با توجه به مطالب فوق مراد از (فای مدخل للاخبار الواردة فی انّ الحکم ...) چیست؟

این است که ما نحن فیه یعنی شبهه غیر محصوره از قبیل موارد مذکور نیست.

چرا؟

زیرا در لسان آیات و روایات موضوعی به نام شبهه محصوره و یا غیر محصوره وجود ندارد.

یعنی شما آیه و روایتی پیدا نمی کنید که ۱- در جایی گفته باشد: اجتنب عن الشبهه المحصوره تا شما بگوئید: چون در نوع موارد شبهه محصوره احتیاط یسر دارد بر ما واجب شده است.

۲- و در جای دیگری گفته باشد که: اجتناب از شبهه غیر محصوره واجب نیست تا شما بگوئید: چون در نوع موارد شبهه غیر محصوره احتیاط عسرآور است پس وجوبش از ما برداشته شده است.

جناب شیخ پس این گونه اصطلاحات از کجا بدست آمده اند؟

این اصطلاحات از عناوین انتزاعیه ای هستند که فقهاء از ادله عناوین محرمات واقعیه انتزاع و برای موضوعات مختلف و پراکنده ای که هر یک دارای حکم خاص و دلیل مخصوص به خود است نام گذاری نموده اند.

منتهی هر موردی را با دلیل مربوط به خودش مورد لحاظ قرار می دهند و کاری با این عنوان کلی ندارند.

لذا یک مورد را بطور علی حده و جدا مورد بررسی قرار می دهند اگر احتیاط در آن حرجی و عسرآور نیست، که باید در آن احتیاط نموده و در صورتی که حرجی و عسرآور است، احتیاط در آن لازم نیست.

فی المثل:

شارع فرموده: الخمر حرام یعنی چون ترک خمر یسرآور است، نه عسرآور، امثال آن نیز آسان است جعل گردید.

حال مکلف در خارج:

۱- گاهی علم تفصیلی پیدا می کند به خمیریت ۲- گاهی علم اجمالی.

منتهی:

گاهی اطراف شبهه محدود و معدود است به آن شبهه محصوره می گویند.

گاهی اطراف شبهه نامحدود و غیر قابل احصاء است به آن شبهه غیر محصوره می گویند.

بنابراین تعبیرات مزبور مجعول از جانب شارع نیست، بلکه نامی است برای حالات مختلفی که در خارج برای مکلف و مکلف به پیش می آید.

اما حکم مورد مزبور این است که:

اجتناب از خمر معلوم بالتفصیل برای نوع مردم یسر دارد، چنانکه اجتناب از خمر معلوم بالاجمال نیز یسر دارد چه محصوره باشد چه غیر محصوره.

پس عسر و حرجی در این احتیاط وجود ندارد.

مراد از (و كانّ المستدلّ بذلک، جعل الشبهه الغیر ا...) چیست؟

شیخ می فرماید:

گویا آقای مستدل، شبهه غیر محصوره را همچون شرب خمر یا معامله ربوی و یا غضب و ... واقعه واحده و یا به عبارت دیگر موضوع واحدی به حساب آورده که باید از ناحیه شارع حکمی داشته باشد.

پس از آن گمان کرده که در این واقعه واحده احتیاط برای غالب مردم در غالب موارد عسر دارد و لذا وجوب آن برداشته شده است.

و حال آنکه این عنوان یک عنوان انتزاعی است که بلا دلیل است در حالی که وقایع خارجی مثل عنوان میته و یا اجنبیه و یا غضب دارای دلیل هستند.

حال بررسی هر یک از موارد مزبور بطور جدا جدا به ما نشان می دهد که ترک هر یک از موارد فوق فاقد عسر است.

پس دلیل شما قابل قبول نبوده و نمی تواند مثبت عدم وجوب احتیاط باشد.

حاصل مطلب در (نعم، لو لزم الحرج من جریان حکم العنوان المحرّم ... الخ) چیست؟

این است که: بله در یکجا احتیاط کردن در شبهه غیر محصوره برای اغلب مردم عسر آور است و آن باب طهارت و نجاست

است.

فی المثل شارع فرموده کلّ نجس حرام.

لکن ما:

۱- گاهی تفصیلاً می‌دانیم که هذا الشیء حرام، واجب است که اجتناب کنیم.

ص: ۳۵۷

۲- گاهی نیز اجمالا می دانیم که احد الامور نجس درحالی که شبهه محصوره است.

در اینجا نیز احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه آسان و در نتیجه واجب است.

أما:

گاهی شبهه غیر محصوره است، در اینجا است که در نوع مصادیق شبهه غیر محصوره در باب نجاست احتیاط کردن عسر آور است.

فی المثل:

علم اجمالی داریم که یکی از اثاثیه موجود در منزل نجس شده است، آیا اجتناب از همه اثاث خانه عسر آور نیست؟

یا فی المثل: علم اجمالی داریم که یکی از نانوائی های شهر غصبی و یا نجس است، آیا اجتناب از نانوائی های شهر عسر آور نیست؟ حتما خواهید گفت چرا عسر آور است.

و لذا:

ما نیز قبول داریم که احتیاط در چنین مواردی واجب نیست.

منتهی بحث در این است که:

اگر در یک باب در شبهه غیر محصوره احتیاط عسر آور باشد و در نتیجه واجب نباشد می تواند دلیلی باشد بر اینکه در ابواب دیگر هم که احتیاط عسر آور و حرجی نیست، واجب نباشد؟

مراد از (مع أنّ لزوم الحرج فی الاجتناب عن الشبهه الغیر...) چیست؟

چهارمین پاسخ جناب شیخ است به استدلال حضرات مبنی بر اینکه:

سَلَمْنَا که شبهه غیر محصوره واقعه واحده و دارای حکم واحدی باشد و لکن قبول نداریم که احتیاط در اغلب موارد آن برای اغلب مردم حرجی و عسر آور باشد.

چرا؟

زیرا در ۰/۹۵ از موارد شبهه غیر محصوره، همه اطراف شبهه مورد ابتلاء مکلفین نمی باشد.

از طرفی هر جا که برخی اطراف شبهه از محلّ ابتلاء خارج باشد، علم اجمالی نسبت به باقیمانده از اطراف بلا اثر می باشد و لو شبهه محصوره باشد، تا چه رسد به شبهات غیر محصوره.

اَمَّا:

به فرض اینکه در ۰/۰۵ دیگر شبهه غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلفین باشد، باز نمی توان ادعا نمود که احتیاط در این موارد هم برای نوع مردم عسر آور و حرجی باشد.

در نتیجه دوّمین دلیل شما نیز نمی تواند مثبت عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره باشد.

ص: ۳۵۸

نکته ها:

گروهی وجوب اجتناب و احتیاط در شبهه غیر محصوره را موجب مشقّت و عسر و حرج دانسته و گفته اند که تحمّل عسر و حرج در شرع نفی گردیده، پس عسر و حرج در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

حال بفرمائید نظر حضرت امام در رابطه با این نظریه چیست؟

ایشان نیز مثل جناب شیخ دلیل مزبور را نپذیرفته و فرموده اند که موضوع عسر و حرج در شبهه غیر محصوره محقق نیست (۱).

ص: ۳۵۹

۱- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۲۴.

الأخبار الدالّة على حليته كلّ ما لم يعلم حرمة، فإنّها بظاهاها و إن عمّت الشبهه المحصوره، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها و بين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق، هو حمل أخبار الرخصه على غير المحصور و حمل أخبار المنع على المحصور.

و فيه:

أولاً: أنّ المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمه حكم العقل، و قد تقدّم بما لا مزيد عليه: أنّ أخبار حلّ الشبهه لا تشمل صوره العلم الإجمالي بالحرام.

و ثانياً: لو سلّمنا شمولها لصوره العلم الإجمالي حتّى تشمل الشبهه الغير المحصوره، لكنّها تشمل المحصوره أيضاً، و أخبار وجوب الاجتناب مختصّه بغير الشبهه الابتدائيّه إجماعاً، فهي على عمومها للشبهه الغير المحصوره أيضاً أخصّ مطلقاً من أخبار الرخصه.

و الحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصّ في الشبهه الابتدائيّه و أخبار الاجتناب نصّ في الشبهه المحصوره، و كلا الطرفين ظاهران في الشبهه الغير المحصوره، فأخراجها عن أحدهما و إدخالها في الآخر ليس جمعا، بل ترجيحاً بلا مرجح.

إلّا أن يقال: إنّ أكثر أفراد الشبهه الابتدائيّه ترجع بالأخره إلى الشبهه الغير المحصوره، لأنّنا نعلم إجمالاً غالباً بوجود النجس و الحرام في الوقائع المجهوله الغير المحصوره، فلو أخرجت هذه الشبهه عن أخبار الحلّ لم يبق تحتها من الأفراد إلّا النادر، و هو لا يناسب مساق هذه الأخبار، فتدبر.

ترجمه: دليل سوم: اخبار حليت اخبارى كه دلالت دارند بر حليت هر چيزى كه حرمتش معلوم نيست؛ اگرچه به ظاهرشان شامل شبهه محصوره هستند و لكن مقتضاي جمع ميان اين (محلّ شىء لك حلال) و بين آنچه بر وجوب احتياط دلالت مى كرد (مثل احتط لدينك) به قول مطلق (كه هم شامل محصوره مى شود هم شامل غير محصوره)، همان حمل اخبار رخصت (كل شىء لك) بر غير محصور و محل اخبار منع بر محصور است (و اين جمع و تقسيم عادلانه است).

مناقشه شیخ در این استدلال و در این دلیل دو اشتباه وجود دارد:

اولاً: مستند و مدرک (ما) در وجوب احتیاط در شبهه محصوره، همان اقتضاء دلیل و مدرک خود حرام مشتبه (یعنی اجتناب عن الخمر) است، به انضمام حکم عقل (که دفع عقاب محتمل) است و قبلاً گذشت که اخبار حلیت اطراف شبهه (یعنی کلّ شیء لک) شامل صورت علم اجمالی نمی شود چه محصوره باشد چه غیر محصوره (بلکه مربوط به شک بدوی است).

ثانیاً: بر فرض که شمول کلّ شیء بر صورت علم اجمالی (نیز) مسلم شود، تا آنجا که شبهه غیر محصوره را هم شامل شود، لکن این کل شیء شامل شبهه محصوره نیز می شود.

و (حال آنکه) اخبار وجوب اجتناب اختصاص دارد به غیر شبهه بدویّه (یعنی علم اجمالی) (آنهم) به دلیل اجماع.

پس این (احتط لدینک) بنا بر عمومیتش بر شبهه غیر محصوره (علاوه بر محصوره) در عین حال اخصّ مطلق است از اخبار رخصت (یعنی کل شیء لک، یعنی کل شیء از احتط لدینک عام تر است و علی القاعده یقدم الخاصّ علی العام).

حاصل مطلب اینکه:

اخبار حلّ (یعنی کل شیء لک حلال) نصّ است در شبهه ابتدائیه، (بدون چون و چرا) و اخبار اجتناب (یعنی احتط)، قدر متیقّنش در شبهه محصوره است (بدون چون و چرا)، درحالی که هر دو طرف در شبهه غیر محصوره ظاهر شده (و در نتیجه تعارضاً و تساقطاً).

پس اخراج آن (شبهه غیر محصوره) از تحت احتط لدینک و داخل کردن آن به عموم کل شیء لک حلال، جمع بین الدلیلین نیست، بلکه ترجیح بلامرّجح است. مگر اینکه گفته شود:

بیشتر افراد شبهات ابتدائیه، با کمی تأمل به شبهه غیر محصوره برمی گردند، چرا که ما به طور غالب و اجمالاً به وجود نجس و حرام در وقایع مجهوله غیر محصوره علم داریم.

نتیجه بحث پس اگر این شبهه غیر محصوره از تحت اخبار حلّ خارج شود، چیزی از افراد در تحت آن باقی نمی ماند مگر اندکی و این (سهمی کم و اندک) مناسب با سیاق (و سروصدای) این اخبار نیست.

سومین دلیل مستدل در عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

استناد مستدل به اخبار حلیت و اباحه است از قبیل کل شیء لک حلال و ...

لذا می گوید:

۱- مفاد اخبار حلیت این است که هر جا نسبت به حلیت و حرمت چیزی شک کردید باید علی الظاهر حکم به حلیت نموده و آن را حلال بشمارید تا زمانی که علم به حرمت آن حاصل نمائید.

۲- نسبت به اطراف شبهه غیر محصوره با قطع نظر از علم اجمالی، روی هر یک از ظروف انگشت بگذاریم مواجه با شک هستیم.

پس: به حکم این اخبار حکم به حلیت کرده می گوئیم احتیاط و اجتناب از آن لازم نیست.

به عبارت دیگر مستدل می گوید: وقتی امام علیه السلام می فرماید: کل شیء (مشکوک) لک حلال، پس اطراف شبهه غیر محصوره نیز که هر یک از اطراف آن مشکوک است بر شما حلال.

جناب مستدل اگر قرار باشد که شبهات غیر محصوره مشمول اخبار حلیت باشد و کل شیء در اطراف شبهه غیر محصوره اجراء بشود، چرا شبهات محصوره داخل در اخبار مزبور نباشد و کل شیء در هر یک از انائین مشتبیهین در شبهه محصوره جاری نشود، چونکه در آنجا نیز هر یک از اطراف شیء، مشکوک است و لک حلال.

پس چرا اصالة الحلیة را در شبهات غیر محصوره اجراء می کنید ولی در شبهات محصوره اجراء نکرده و احتیاطی شدید؟ چه پاسخی می دهید؟

بله، سلّمنا که اخبار حلیت یعنی کل شیء لک حلال شامل اطراف شبهه بشود چه در محصوره و چه در غیر محصوره و ما بتوانیم در هر دو جا حکم به حلیت بکنیم.

لکن در مقابل کل شیء لک، عمومات توقف و احتیاط عند الشبهة را داریم که می گوید: قف عند الشبهة و احتط لدینک، که باز هر دو را شامل شده و دلالت دارد بر وجوب احتیاط چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره.

در نتیجه برای رهائی از این تعارض، به مقتضای (الجمع مهما امکن اولی من الطرح، جمع بین الدلیلین می کنیم.

جناب مستدل راه جمعتان چیست؟

این است که موارد شبهه محصوره در تحت اخبار احتیاط داخل شده و موارد شبهه غیر محصوره در تحت اخبار حلیت.

به عبارت دیگر کل شیء لک حلال را به باب شبهه غیر محصوره می‌زنیم و احتط لدینک را به باب شبهه محصوره.

حاصل دلیل سوم حضرات چیست؟

جمع میان اخبار است.

مراد از (ان المستند فی وجوب الاجتناب فی المحصور هو اقتضاء...) چیست؟

اولین پاسخ جناب شیخ است از استدلال مزبور مبنی بر اینکه:

جناب مستدل شما خیال کرده اید که دلیل ما بر وجوب احتیاط در باب علم اجمالی اخبار الاحتیاط یعنی احتط لدینک است و لذا دست به چنان جمعی زدید و حال آنکه چنین نبود. بلکه دلیل ما بر وجوب احتیاط خود دلیل عنوان حرام واقعی به علاوه حکم عقل است و لذا دلیل عنوان حرام واقعی این است که:

شارع فرموده: اجتنب عن الخمر و تو اجمالا می‌دانی که احد الإناءین خمر است.

پس:

مقتضی (که اجتنب عن الخمر است) موجود، مانع از تنجز تکلیف هم مفقود است لذا عقل می‌گوید که تکلیف به خاطر علم اجمالی منجز می‌شود، در نتیجه هریک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس باید از هر دو اجتناب نمود، این بود بحث ما نه اینکه وجوب احتیاط به خاطر احتط لدینک باشد.

یعنی همان دلیل که در شبهه محصوره جریان داشت، عینا همان دلیل در شبهه غیر محصوره جریان دارد.

فی المثل: ۱- اجمالا می‌دانی که یکی از ۱۰۰ اناء موجود خمر است.

۲- شارع نیز فرموده: اجتنب عن الخمر و لذا مقتضی موجود، مانع هم مفقود است.

۳- هریک از اطراف را بخوری احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل واجب است.

پس باید از همه اطراف شبهه اجتناب نمود.

پس مراد از (و قد تقدّم بما لا مزید علیه: ان اخبار حلّ الشبهه...) چیست؟

این است که: سلّمنا که دلیل بر وجوب احتیاط همان احتط لدینک باشد و لکن باز نوبت به تعارض و در نتیجه جمع میان دو دلیل نمی‌رسد.

زیرا اخبار حلّیت مخصوص به شبهات بدویّه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی شود، چونکه حلّیت در این اخبار
مغیا شده به غایت حتی تعرف الحرام.

حال:

ص: ۳۶۳

از نظر ما معرفه الحرام اعم است از معرفت اجمالی و تفصیلی.

پس مجاری هر دسته از اخبار با دیگری فرق دارد و نوبت به تعارض و جمع میان آنها نمی رسد.

به عبارت دیگر اشتباه شما این است که گفتید:

ما یک کل شیء داریم که عام است، یک احتط لدینک هم داریم که آنهم عام است.

حال: چون هر دو عام اند بین آن دو را جمع می کنیم، بدین نحو که یکی از آن محصوره و یکی از آن غیر محصوره و لکن ما به شما می گوئیم:

اخبار الحَلّ یعنی کل شیء در باب علم اجمالی جریان ندارد، نه در محصوره و نه در غیر محصوره.

یعنی کل شیء مربوط به شک در تکلیف است و شک بدوی و نه مربوط به شک در مکلف به در علم اجمالی.

پس کل شیء لک عام نیست و تنها مربوط به شک بدوی است و نه مربوط به شبهات مقرونه به علم اجمالی.

پس مراد از (لو سلّمنا شمولها لصوره العلم الاجمالی حتی تشمل الشبهه الغیر المحصوره) چیست؟

این است که: سلّمنا که کل شیء لک حلال عمومیت داشته، هم شبهات بدویه را در بر بگیرد هم شبهه محصوره را و هم شبهه غیر محصوره را.

لکن به شما می گوئیم که احتط لدینک اختصاص دارد به موارد علم اجمالی چه محصوره و چه غیر محصوره و دیگر شامل شبهات بدویه نمی شود. بالاتفاق.

پس کل شیء عامل مطلق است و احتط لدینک نسبت به آن خاصّ مطلق، چون یکی سه مورد را شامل می شود و یک دو مورد را.

قانون در اینجا این است که: یقَدّم الخاصّ علی العام.

در نتیجه نسبت به شبهات غیر محصوره از اخبار احتط لدینک استفاده می کنیم و نه از اخبار حلّیت.

حاصل مطلب در (انّ اخبار الحَلّ نصّ فی الشبهه الابتدائیّه...) چیست؟

این است که: سلّمنا که کل شیء نیز عمومیت داشته و شامل شبهات بدویه هم بشود. و با احتط لدینک نیز متعارض و متباین باشد و نه عام و خاص.

۱- قانون متباینین این است که اگر جمع عرفی ممکن است جمع عرفی مقدّم است.

۲- یکی از وجوه جمع عرفی این است که: هریک از دو دلیل قدر متیقن دارد که بر آن حمل می شود.

در اینجا: قدر متیقن کل شیء لک حلال، شبهه بدویّه است و قدر متیقن احتط لدینک، شبهه محصوره

ص: ۳۶۴

است. حال سؤال این است که تکلیف شبهه غیر محصوره چه می شود جناب مستدل گفت آن را به کل شیء لک حلال می دهیم.

ما در پاسخ به ایشان می گوئیم: این ترجیح بلا مرجح است، چرا آن را به احتط لدینک ندهیم؟

پس مراد از (الّا ان یقال: ان اکثر افراد الشبهه الابتدائیه ترجع ...) چیست؟

استثنائی از پاسخ فوق است و مستشکل می خواهد با تراشیدن یک مرجح بگوید که شمول اخبار حلیت نسبت به شبهه غیر محصوره رجحان دارد و آن این است که:

اخبار حلیت بسیارند و این فراوانی نشانه اهتمام ائمه است، اهتمام نیز نشانه زیادی و فراوانی موارد ابتلاء به آنست و گرنه تعداد معدودی از موارد این همه سروصدا لازم ندارد.

و لذا:

اغلب موارد شبهات بدویه برمی گردند به شبهه غیر محصوره، فی المثل شما اکنون نمی دانید که فلان محلّ که می خواهید نماز بخوانید غصبی است یا نه؟ این شک شما بدوی است اما با کمی توجه به اینکه در عالم شیء غصبی وجود دارد که شاید آن غصبی همین مکان مورد نظر باشد، شک بدوی شما تبدیل می شود به یک علم اجمالی و یک شبهه غیر محصوره.

پس:

مواردی که بطور مطلق شک بدوی باشد یا وجود ندارد و یا اگر وجود دارد بسیار کم است لذا اگر موارد شبهه غیر محصوره را نیز به احتط لدینک بدهیم لازم می آید افراد انگشت شماری در تحت آن باقی بمانند و این مطلب با فراوانی این اخبار سازگاری ندارد.

پس باید شبهات غیر محصوره را هم به کل شیء لک بدهیم تا مغبون نشوند.

عباره اخرای این استثناء چیست؟

مستشکل می گوید: کلّ شیء را به باب شک بدوی می زنیم و احتط لدینک را به باب علم اجمالی چه محصوره باشد چه غیر محصوره.

یعنی قانون این است که:

عام را به ماده اشتراک حمل می کنند و خاص را به ماده افتراق.

فی المثل در اکرم العلماء و لا تکرّم النحاه، نحاه ماده اجتماع اکرم و لا تکرّم است و غیر نحاه ماده افتراق آنها.

حال ماده اجتماع را که نجاه باشد به لا تکرم النجاه و غیر نجاه را که سایر علماء هستند، می دهند به اکرم العلماء و این یک قانون مسلم است.

ص: ۳۶۵

شیخ می فرماید: اگر ما نیز این کار را کرده و موارد شبهه غیر محصوره را به کلّ شیء لک بدهیم، آن وقت این عام بسیار مغبون می شود، چرا که ما آن مقدار شک بدوی نداریم.

چرا؟ زیرا این مقدار شک بدوی هم که داریم با کمی تأمل برمی گردد به شبهه غیر محصوره.

فی المثل شما شک داری که عبایت نجس شده یا نه؟ این یک شک بدوی است و باید در آن براثت جاری نمود.

حال در منزل شما اساس و لباس فراوانی وجود دارد و بالاخره یکی از این ها نجس است، در اینجا است که شک شما تبدیل می شود به شبهه غیر محصوره، یعنی کمتر می شود که ما دچار شک بدوی بشویم و شکمان به شبهه غیر محصوره تبدیل نشود و هكذا امثالهم.

حال شما که می گویید: کل شیء را به شک بدوی می دهیم، کدام شک بدوی، ما که شک بدوی نداریم اگر هم باشد بسیار کم است.

در نتیجه ناچاریم که کل شیء را در هم در شبهه غیر محصوره بکار ببریم و هم در شک بدوی.

پس سومین دلیل شما نیز راه به جایی نمی برد.

حاصل پاسخ شیخ به دلیل مزبور و روایت عبد الله ابن سنان و روایت عبد الله ابن سلیمان چیست؟

این است که مقتضای جمع میان این روایات و روایاتی که دلالت مطلق بر وجوب اجتناب دارند این است که اخبار جواز ارتکاب، بر شبهه غیر محصوره و اخبار منع ارتکاب، بر شبهه محصوره می شوند.

اما دلالت آن را برای اثبات عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره نپذیرفته و گفته اند:

۱- این اخبار دلالت بر علم اجمالی ندارد.

۲- به فرض که شامل علم اجمالی هم بشود، اخبار حلیت که نصّ در شبهه بدویّه هستند و اخبار منع که نصّ در شبهه محصوره می باشند، ظهور در شبهه غیر محصوره دارند و اخراج شبهه غیر محصوره از شمول یک دسته از اخبار و ادخال آن در دسته دیگر، ترجیح بدون مرجح است. و نه جمع عرفی.

نظر حضرت امام خمینی در این باره چیست؟

حضرت امام برخلاف شیخ معتقدند که روایات مزبور ظهور در خصوص علم اجمالی دارند؛ و شبهه محصوره یا به دلیل اجماع و یا به دلیل عقل، از شمول و حکم این روایات خارج شده و شبهه غیر محصوره در تحت آنها باقی می ماند. (۱)

متن:

الرابع:

بعض الأخبار الدالّة على أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما، مثل ما في محاسن البرقى، عن أبي الجارود، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟! فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، و ما لم تعلم فاشتر و بع و كل، و الله إنّي لأعترض السوق فأشترى اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر و هذه السودان ... الخبر».

فإنّ قوله: «أ من أجل مكان واحد ... الخبر» ظاهر في أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

و كذا قوله عليه السّلام: «و الله ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فإنّ الظاهر منه إرادته العلم بعدم تسميه جماعه حين الذبح، كالبربر و السودان.

إلّا أن يدعى: أنّ المراد أنّ جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، و لا كلام في ذلك، لا أنّه لا يوجب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

و أمّا قوله: «ما أظنّ كلّهم يسمّون»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحليّة، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناء على أنّ السوق أماره شرعيّه لحلّ الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام.

إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوّغ للارتكاب إلّا كون الشبهه غير محصوره، فتأمل.

ترجمه:

دلیل چهارم: عدم دلالت برخی از اخبار بر اجتناب از تمام محتمل الحرمة برخی از اخبار دلالت دارند بر اینکه مجرّد علم به وجود یک حرام در میان مشتبهات (به شبهه غیر محصوره) موجب احتیاط و اجتناب از تمام آنچه احتمال داده می شود که حرام باشد نمی شود مثل روایتی که در کتاب محاسن برقی، از ابی الجارود است و می گوید: از امام باقر علیه السّلام پیرامون پنیر سؤال کردم و گفتم: کسی به من خبر داده که دیده است در آن پنیر میتة قرار داده شده است.

امام علیه السّلام فرمود: آیا بخاطر یک مکانی که در پنیر (تولید) آن میتة قرار داده می شود، آنچه (از پنیر) در

تمام ارض و زمین است حرام می شود؟

پس آنچه را که علم و یقین داری که در آن میته قرار داده شده، آن را نخور و آنچه را که علم (به ورود میته) در آن نداری، خریداری کن بفروش و بخور. به خدا قسم: من (خودم) به بازار می روم، پس گوشت، روغن و پنیر می خرم به خدا قسم گمان نمی کنم که تمام این برده ها و سیاهان (هنگام ذبح) نام خدا را به زبان بیاورند (مع ذلک به این علم خود توجه نکرده و خرید می کنم، چرا که شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در اینجا بلاثر است).

زیرا: این سخن امام که فرمودند: آیا بخاطر محل واحدی ... تا آخر حدیث، ظهور دارد در اینکه، صرف علم بوجود یک حرام (در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره) موجب اجتناب از همه اطراف شبهه نمی شود. و همچنین از این سخن امام علیه السلام که فرمودند: به خدا قسم گمان نمی کنم ... الخ، علم به عدم بردن نام خدا توسط گروهی است هنگام ذبح (حیوانات مثل بربرها و سیاهان) مگر اینکه ادعا شود: مراد (امام علیه السلام) این است که: قرار دادن میته در پنیر در یک مکان و محل (مثلاً محله ای از شهر) موجب اجتناب از پنیرهای غیر آن محله از محله های (آن شهر) نمی شود (چونکه شیء در اینجا مشکوک به شک بدوی است) و بحثی در (بدوی بودن) آن وجود ندارد، نه اینکه (مراد امام این بوده است که) نجس بودن پنیر موجب اجتناب از هر پنیری است که احتمال داده می شود از آن مکان و محله باشد (و لذا کلام امام ربطی به شبهه غیر محصوره نداشته).

پس: (وقتی کلام امام مربوط به باب شک بدوی است و ربطی به باب علم اجمالی نداشته) این حدیث ربطی به مدعای ما ندارد.

و اما مراد از این سخن امام علیه السلام که فرمود: گمان نمی کنم که تمام این برده ها و سیاهان (در هنگام ذبح) نام خدا را ببرند، عدم وجوب ظن و یا قطع به حلال بودن است، بلکه اخذ (و خریداری) آن از بازار مسلمین (در حلیت آن) کفایت می کند، بنا بر اینکه سوق المسلمین (خود) یک اماره شرعیّه ای است برای حلال بودن پنیری که از آن خریداری می شود، و لو (این اخذ و خریداری) از دست کسی باشد که مسلمان بودنش محرز نیست (چرا که غلبه با وجود مسلمین است).

مگر کسی بگوید که سوق المسلمین با وجود علم اجمالی به حرام فاقد ارزش است (و نمی تواند اماره حلیت باشد). پس (این سوق المسلمین) مسوغی بر ارتکاب امام نمی باشد جز اینکه شبهه غیر محصوره باشد (یعنی با وجود علم اجمالی امارات مزبور به درد نمی خورد و خرید امام از بازار بخاطر این بوده که شبهه غیر محصوره است) و نه از این جهت که اماره حلیت وجود دارد. پس بیندیش (شاید به اینجا برسی که امام از همان اماره استفاده می کرده است و نه از غیر محصوره بودن).

حاصل مطلب در دلیل چهارم حضرات چیست؟

این است که: از برخی روایات استفاده می شود که صرف علم مکلف به اینکه حرامی در میان مشتبهات به شبهه غیر محصوره وجود دارد، دلیل بر اجتناب او از تمام اطراف شبهه و وجوب احتیاط نمی باشد.

از جمله این احادیث، حدیث ابی الجارود از امام باقر علیه السلام است که معروف به حدیث جبن یعنی پنیر است که در محاسن برقی نقل شده است، در این حدیث راوی از امام علیه السلام سؤال می کند که:

ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله کسی به من خبر داد که در فلان محلّ مایه پنیرشان را از حیوانات مرده گرفته و در نتیجه پنیرهای آن محلّ نجس و واجب الاجتناب است حال با توجه به این علم ما به وجود پنیرهای آن محلّ وظیفه ما این است که از همه پنیرهای زمین اجتناب کنیم؟

امام در پاسخ به این سؤال بیانی در قالب دو جمله فرمودند که هر دو قسمت محلّ استشهاد است:

- یک فراز این است که: أ من اجل مکان واحد يجعل فيه الميته و حرم جميع ما فی الارض؟

- یک فراز هم این است که: و الله! ما اظنّ کلهم یسمون؛ هذه البربر و هذه السودان.

استشهاد به فراز اول از بیان امام علیه السلام چگونه است؟

گفته می شود که امام علیه السلام در قسمت اول به صورت استفهام انکاری به سائل می فهمانند که اجتناب از پنیرهای تمام امکانه بخاطر علم به نجس بودن پنیرهای یک محل کاری عقلانی نیست و بلکه کار منکری است.

به عبارت دیگر امام علیه السلام اجتناب از شبهه غیر محصوره را یک امر منکر به حساب آورده اند.

سپس می فرمایند:

هرگاه نسبت به نجس بودن پنیرهای محلّی علم تفصیلی پیدا نمودی از آن اجتناب کن و نخور و لکن هر جا که چنین علمی نداری در خرید و فروش و اکل آن آزادی.

پس از آن می افزایند:

به خدا سوگند من خودم هم به بازار می روم، گوشت، روغن و پنیر می خرم با اینکه یقین دارم که برخی از این گوشت ها مذکی نیست، چون برخی از بادیه نشین ها و برده ها احکام دین را در مسأله ذبح نمی دانند.

نکته مورد توجه مستدل به مطالب و استدلال فوق چیست؟

می گویند:

۱- با اینکه سائل یقین دارد که برخی از پنی‌های موجود در بازار نجس است مع ذلك امام علیه السلام

ص: ۳۶۹

می فرماید: به این علم اجمالی خودت توجه نکن، چرا؟ زیرا که اطراف شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در چنین شبهه ای بلااثر می باشد.

۲- با اینکه امام خود می داند و یقین دارد که برخی از گوشت‌های موجود در بازار مذکی نیست ولی مع ذلک به این علم خود توجه نکرده و از بازار گوشت و ... خریداری می فرماید، چرا؟

زیرا شبهه غیر محصوره است و علم اجمالی در چنین جائی بلااثر است.

پس مراد از (الّا ان یدعی: انّ المراد انّ جعل الميته فی الجبن ... الخ) چیست؟

ردّ دلیل مذکور است از جانب شیخنا مبنی بر اینکه:

۱- در هریک از دو فراز از حدیث دو احتمال وجود دارد که حدیث مذکور بر مبنای یک احتمال به درد مستدل می خورد و بر مبنای احتمال دیگر از محلّ بحث خارج است.

۲- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

پس تمسک به حدیث منظور نمی تواند مثبت مدّعی شما باشد.

احتمالات فراز اوّل حدیث چیست؟

یک احتمالش همان است که مستدل ذکر نمود.

یک احتمالش هم این است که بگوئیم مراد امام این بوده است که آیا به خاطر اینکه شما دیده اید که یک محلّ پنیرهایشان به طور نجس تولید می شود، باید از پنیرهای محلّهای دیگر که ندیده اید و علم و یقین به نجاست آن ندارید اجتناب کنید؟

بله، از پنیرهای آن محلّی که علم به نجاست آن دارید اجتناب کنید، و نه از پنیرهای مناطقی که به نجاست آن یقین نداشته و تنها احتمال می دهید.

بنابراین:

حدیث مزبور مربوط به باب شبهات بدویّه و یا به عبارت دیگر مربوط به وادی علم اجمالی مشکوک به شک بدوی می شود.

چرا؟

زیرا در یک محلّ دید که مایه پنیر نجس داخل می کنند، حال به هر محلّی که می رود احتمال می دهد که شاید در آنجا نیز مایه پنیر نجس وارد پنیرها بکنند و این شک و احتمال یک شک بدوی است.

و لذا امام مسئله را به صورت شك بدوی لحاظ فرموده و چنین بیانی را فرموده است که به این احتمال توجه نکن که ربطی به ما نحن فیه ندارد.

در نتیجه می گوئیم:

ص: ۳۷۰

مراد امام این نیست که اگر در یک محل دیدی که پنیرهایشان نجس است به هر محلی که رسیدی از پنیرهای آنجا اجتناب کن.

یعنی امام مرادش را به صورت شبهه غیر محصوره مطرح نفرموده بدین معنا که بگوید:

به هر محلی از محله های شهر که رفتی احتمال بده که پنیر آن محل واحد مورد نظر در این محله نیز وجود داشته باشد، پس باید احتیاط نمود. خیر.

حاصل و خلاصه بیان شیخ در فراز اول حدیث چیست؟

این است که دو معنا و یا دو احتمال خیلی ساده در معنای حدیث وجود دارد:

یک احتمال برمی خورد به شبهه غیر محصوره، بدین معنا که وقتی در یک روستا پنیر نجس درست شده از هر پنیری که در زمین پیدا می شود باید اجتناب نمود چرا که محتمل است از آن روستا باشد.

و لکن چون مطلب را به صورت شبهه غیر محصوره مطرح می فرمایید، احتیاط در آن واجب نیست.

یک احتمال هم برمی خورد به شک بدوی، بدین معنا که آیا اگر در یکجا دیدید پنیر نجس درست می کنند، باید مسئله را به هرجائی تعمیم داده و بگویید: شاید پنیر نجس درست می کنند؟

نتیجه بررسی احتمالات در فراز اول چیست؟

این است که وقتی در حدیث دو احتمال پیدا شد می گوئیم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مراد از (و اما قوله: ما اظن کلهم یسمون، فالمراد منه عدم وجوب الظن...) چیست؟

بیان یک احتمال دیگر است در فراز دوم حدیث علاوه بر آن احتمالی که مستدل آورد و آن عبارتست از اینکه: امام علیه السلام روی امارات تکیه فرموده و بر اساس اینکه اماره سوق المسلمین نشانه تذکیه است، گوشت را از بازار خریداری می فرموده، نه اینکه بخاطر اینکه شبهه غیر محصوره است به علم خود توجه نکرده. حال اگر خریداری امام به خاطر وجود اماره باشد، حدیث مزبور از محل بحث ما خارج است. چرا که بحث ما در موردی است که اماره بخصوصی چه نفیا و چه اثباتا وجود ندارد.

به عبارت دیگر:

مستدل گفت: اینکه امام می فرماید به خدا قسم من به بازار می روم، گوشت و ... می خرم و گمان نمی کنم که همه مذبحین نام خدا را به زبان می آورند، ظهور در علم اجمالی دارد.

منتهی چون به صورت شبهه غیر محصوره است، اعتناء نکرده می خرم و مصرف می کنم.

و لذا این معنا با شبهه غیر محصوره سازگار است و نه با شک بدوی، چون قسم می خورد که خود اشاره است به علم اجمالی.

شیخ در پاسخ می گوید: ولی امام که می فرماید: من با داشتن علم اجمالی به شبهه غیر محصوره

ص: ۳۷۱

احتیاط نمی‌کنم، مرادشان این است که سوق المسلم اماریت دارد و اماره بر اصول حاکم است و لذا می‌گوییم: ان شاءالله این مغازه دار مسلمان است و پاک و مالش حلال است و می‌توان از او خرید.

پس امام که می‌فرماید و الله... درست است که ظهور دارد در شبهه غیر محصوره امّا ایشان به جهت چنین ظهوری احتیاط نمی‌کند، بلکه به جهت وجود اماره است که احتیاط نمی‌کند.

اگر صدر حدیث را به شک بدوی حمل بکنیم و ذیل آن را به شبهه غیر محصوره چگونه این صدر و ذیل تناسب می‌یابند؟ امام می‌فرماید: همان طور که ترسیدن از علم اجمالی با بودن اماره که سوق المسلم است امر مستنکری است، هکذا با دیدن پنیر نجس در محلّی اگر از پنیرهای محلّه‌های دیگر بترسد امر مستنکری است.

گویا به سائل می‌فرماید: اگر تو در یک محلّ دیدی که پنیر نجس تولید می‌شود، نباید به هر جا که رسیدی بترسی از اینکه نکند در این محلّ هم پنیر نجس تولید می‌کنند و دست به احتیاط بزنی که این کار امر مستنکری است.

پس مراد شیخ از (فتأمل) چیست؟

این است که: اگر با وجود علم اجمالی از این امارات استفاده نکنیم، دیگر موردی برای کاربرد امارات مزبور باقی نمی‌ماند و یا مصادیق آنها خیلی کم می‌شود.

پس با وجود علم اجمالی هم، امارات مزبور قابل استفاده هستند. پس آن احتمال هم باقی است و لذا شاید امام از روی اماره چنین عمل می‌کرده.

پس: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، در نتیجه این حدیث نمی‌تواند مستمسکی برای مستدل باشد.

ته‌ها شیخنا فرموده:

۱- عبارت (از جهت آنکه یکجا در پنیر مردار قرار می‌دهند)، ظهور در این دارد که:

علم به وجود حرام، موجب نمی‌شود که از تمام آنچه احتمال حرام بودن در موردشان می‌رود، اجتناب شود.

۲- عبارت (و الله ما اظنّ کلّهم یسمون) ظهور در این دارد که:

عدّه‌ای در زمان ذبیح حیوان، نام خدا را نمی‌برند و علم به حرمت کشتار وجود دارد، لکن از تمام آنچه احتمال حرام بودنشان وجود دارد، اجتناب لازم نیست.

حال، پس از بیان دلالت روایت در آن مناقشه کرده، فرمود:

۱- ممکن است مراد روایت این باشد که اگر در یکجا، در پنیر مردار قرار می دهند، این موجب نمی شود که اجتناب از پنیر دیگر مکانها واجب باشد.

طبق این تفسیر یک طرف مشتبه از محلّ ابتلاء خارج می شود که در چنین صورتی، احتیاط واجب نبوده و بحثی هم در آن نیست.

و لذا مراد این نیست که اجتناب از دیگر پنیرهای محلّ و مکان اوّل واجب نباشد، چرا که در این صورت، روایت دیگر ربطی به موضوع بحث و ادّعی ما که عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است نخواهد داشت.

۲- مراد از عبارت (ما اظنّ کلّهم) نیز این است که:

تحصیل ظنّ یا قطع به حلیت واجب نمی باشد، بلکه خریدن آن از بازار مسلمین در حلیت آن کفایت می کند، چرا که بازار مسلمین اماره شرعی برای حلال بودن پنیر است اگرچه از کسی در بازار خریداری شود که مسلمان بودنش مجهول است.

مگر اینکه گفته شود: با وجود علم اجمالی به وجود حرام در بازار مسلمین، آن بازار معتبر نیست، پس مجوزی برای ارتکاب آن وجود ندارد، مگر اینکه شبهه غیر محصوره باشد.

با توجه به حاصل گفتار شیخ نظر حضرت امام خمینی (ره) در رابطه با حدیث مزبور چیست؟

حضرت امام صرف نظر از ضعف سند روایت فرموده است:

۱- این روایت ظهور در جواز ارتکاب اطراف شبهه غیر محصوره داشته و دلالت آن تمام است در نتیجه به اشکال های شیخنا چنین پاسخ می دهد که:

۱- احتمال اوّل ایشان از متن و سیاق روایت، نهایت بعد و دوری را دارد.

به ویژه: با توجه به ادامه روایت (که در حقیقت مثل نصّ در علم اجمالی و روشن است که ادامه روایت بیگانه از صدر آن نمی باشد) که امام فرمودند:

ما اظنّ ... و این مطلب ظهور دارد در اینکه یقیناً در هنگام ذبح نام خدا را نمی برند؛ زیرا آن دو طایفه مسلمان نبودند؛ با این حال می خریدند و می خوردند. و لذا اشکالی در دلالت روایت بر مطلوب وجود ندارد.

۲- اشکال دیگر شیخ برخلاف ظاهر روایت است، چرا که روایت ظهور در این دارد که احتمال نمی رود همه آنها در هنگام ذبح، نام خدا را ببرند، بلکه قطع وجود دارد که برخی از آنها نام خدا را نمی برند(۱).

١- تنقيح الاصول، ج ٣ ص ٤٢٥؛ انوار الهدايه، ج ٢ ص ٢٣١.

أصالة البراءة، بناء على أنّ المانع من إجرائها ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمه العلميه، التي لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحد من المحتملات، و هذا لا- يجرى في المحتملات الغير المحصوره، ضروره أنّ كثره الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السّم في أحد إناءين أو واحد من ألفى إناء؟ و كذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل بلد؟ فإنّ الشخصين كليهما يتأثران بالأوّل و لا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني.

و كذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المرّد بين ولده و شخص آخر، و بموت المرّد بين ولده و بين كلّ واحد من أهل بلده، فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

و إن شئت قلت: إنّ ارتكاب المحتمل في الشبهه الغير المحصوره لا يكون عند العقلاء إلّا كارتكاب الشبهه الغير المقرونه بالعلم الإجمالي.

و كأنّ ما ذكره الإمام عليه السّلام في الروايه المتقدّمه من قوله: «أ من أجل مكان واحد ... الخبر»- بناء على الاستدلال به- إشاره إلى هذا المعنى، حيث إنّ جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأً لحرمة جميع محتملاته الغير المحصوره، من المنكرات المعلومه عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها، كما يشهد بذلك كلمه الاستفهام الإنكاري. لكن عرفت: أنّ فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الإنكاري أيضاً.

و حاصل هذا الوجه: أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثره المحتملات، فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب عن كلّ محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان فعلم من ذلك: أنّ الأمر اكتفى في المحرّم المعلوم إجمالاً بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، و لم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

ترجمه:

دلیل پنجم: اجرای براءت و عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره

(اجرای) اصل براءت است، بنا بر اینکه تنها مانع از اجراء اصل براءت علم اجمالی به وجود حرام است (در میان مشتبهات، همان طور که در شبهه محصوره هم به دلیل علم اجمالی نتوانستیم از اصل براءت

استفاده کنیم)، لکن علم اجمالی که موجب اجتناب (انسان) از احتمالات آن می شود، از باب مقدمه علمیّه ای است که واجب نیست، مگر به خاطر وجوب دفع ضرر و آن عبارتست از عقاب محتمل در انجام هریک از احتمالات (و اطراف شبیه)، و این مطلب در احتمالات شبیه غیر محصوره جریان ندارد (هرچند در شبیه محصوره جریان دارد، چرا؟ زیرا):

بدیهی است که زیاد شدن احتمالات، موجب عدم توجه بر ضرر (یعنی حرام) معلوم است که در میان احتمالات وجود دارد.

آیا نمی بینی که تفاوت میان علم به وجود سم در یکی از دو ظرف با (علم به وجود سم) در یکی از دو هزار ظرف، آشکار و روشن است؟

این چنین است تفاوت میان قذف (و فحش دادن به) یکی از دو شخص (مثل زید و عمر) لا بعینه و میان قذف (و فحش دادن به) یکی از اهل شهر.

پس در فرض اول هر دو شخص متأثر می شوند (چون تعداد محصور بوده و حد اقل هریک $0/50$ احتمال می دهد که مقذوف خودش باشد) و حال آنکه احدی از اهل شهر در فرض دوّم متأثر نمی شود (چون $0/10001$ احتمال می دهد که او مقذوف باشد).

و این چنین است حال که اگر کسی خبر موت شخصی که مردّد و مشکوک است میان فرزند او و شخص دیگری و به موت مردّد میان فرزند او و میان هریک از اهل شهر او که در فرض دوّم اصلاً خاطرش مضطرب نمی شود (ولی در فرض اوّل دچار اضطراب می شود).

و اگر می خواهی بگو که: ارتکاب محتمل در شبیه غیر محصوره عند العقلاء نمی باشد مگر مثل مرتکب شدن شبیه غیر مقرونه به علم اجمالی (یعنی مرتکب شدن مشتبه به شک بدوی).

و گویا آنچه امام علیه السلام در روایتی که گذشت (جبّ) در این فراز از سخنش که فرمود:

آیا بخاطر مکان و محلّی واحد... تا پایان خبر، بنابراین است که: استدلال به حدیث و آن استفهام انکاری، اشاره ای است به این معنا (که شبیه غیر محصوره می باشد). چرا که ایشان علیه السّلام حرمت پنی در یک مکان را منشأ برای حرمت تمام احتمالات غیر محصوره قرار دادن، از کارهایی است که زشتی اش برای عقلاء معلوم و برای شنونده عاقل شایسته نیست که آن را قبول کند، چنانکه حرف استفهام انکاری بر این مطلب گواهی می دهد.

امّا دانستی که در این حدیث، احتمال دیگری نیز وجود دارد که استفهام انکاری روی آن احتمال هم معنایش تمام می شود (یعنی استفهام انکاری را بر شبیه غیر محصوره حمل بکنیم جا دارد بر غیر محصوره هم حمل بکنیم جا دارد).

حاصل دلیل پنجم این است که وقتی بخاطر وفور احتمالات عقل مستقل نشد به وجوب دفع عقاب محتمل، پس وجهی (در اینجا) وجود ندارد که موجب اجتناب مکلف از هر احتمالی (از احتمالات) بشود.

پس: عقاب شارع در این صورت عقاب بدون بیان می باشد (که قبیح است).

و لذا روشن شد که حق تعالی در حرامی که اجمالاً در میان احتمالات معلومه است به نبود علم تفصیلی به انجام آن و علم به عدم اتیان آن را لحاظ نفرموده است.

تشریح المسائل

حاصل مطلب در دلیل پنجم مستدل بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که جهت اجراء اصل براءت در اطراف شبهات غیر محصوره مقتضی موجود و مانعی هم در اجراء آن وجود ندارد و مفقود است.

و لذا مقتضی تأثیر خود را گذاشته و براءت در آن جاری می شود.

وجود مقتضی در اینجا چیست؟

اولاً:

۱- موضوع براءت عقلیه عدم الیابن است.

۲- در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف از اطراف شبهه بیانی نرسیده.

پس: قانون قبح عقاب بلایان جاری می شود.

ثانیاً:

۱- موضوع براءت شرعیه نیز عدم العلم است.

۲- در شبهه غیر محصوره نسبت به هر طرف بخصوص ما شک داریم.

پس: قانون براءت شرعیه در اینجا قابل جریان است، چرا که الناس فی سعه ما لا یعلمون.

دلیل ایشان بر فقدان المانع چیست؟

می گویند: مانع از جریان اصل براءت در اطراف شبهه غیر محصوره یکی از دو امر ذیل است:

۱- یا اخبار احتیاط مثل احتط لدینک وقف عند الشبهه مانع هستند که گفته شد این اخبار ارشادی یعنی ارشاد به حکم عقل هستند و حکم جدیدی از جانب این اخبار نیامده و لذا صلاحیت مانعیت ندارند.

بله اگر مولوی بودند صلاحیت مانعیت از اجراء اصل را داشتند، چرا که عمومیت داشته و شامل موارد غیر محصوره نیز می شوند.

۲- و یا قانون علم اجمالی مانع است، بدین معنا که بگوئیم:

ص: ۳۷۶

۱- اجمالا می دانیم که یک حرامی در میان مشتبهات وجود دارد.

۲- خطاب اجتناب عن الحرام در حق ما منجز بوده و باید آن را امثال کنیم.

۳- راهی جز احتیاط و اجتناب از همه اطراف شبهه جهت امثال خطاب مزبور وجود ندارد، چرا که به هر طرف دست بزنیم احتمال عقاب دارد.

۴- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: از باب مقدمه علمیّه باید از تمام اطراف شبهه اجتناب کنیم. در نتیجه عمده مانع همان احتمال عقاب است که عقلا باید دفع شود.

ولی ایشان گفتند که مانع از اجراء براءت مفقود است و حال آنکه در اینجا اثبات مانع شد؟

بله و لکن هر احتمالی عقلا منجز تکلیف نیست، مگر اینکه عقلانی باشد.

به عبارت دیگر: اگر احتمال عقلانی باشد، عقل می گوید بدان توجه کن، چنانکه احتمال عقاب در شبهات محصوره چنین است.

زیرا وقتی اطراف شبهه تنها دو طرف است مکلف نسبت به هر طرف $0/50$ احتمال حرمت و عقاب می دهد. چنین احتمالی عقلانی و دفع آن واجب است.

و هکذا اگر اطراف شبهه سه، شش، و ... باشد.

لکن اگر احتمال یک احتمال بسیار ضعیف باشد مثلا $0/0001$ ملحق به عدم می شود و بالوجدان توجه به چنین احتمالی لازم نیست.

حال چون احتمالات در شبهات غیر محصوره بسیار ضعیف اند، عقلانی نبوده و ما بدان ترتیب اثر نمی دهیم و در نتیجه احتیاط نمی کنیم.

عبارت اخراى دليل پنجم حضرات به زبان ساده چیست؟

این است که:

وقتی اطراف شبهه زیاد شود و وسعت پیدا کند، احتمالات را تضعیف می کند به قدری که يلحق العدم، و دیگر دفع عقاب محتمل واجب، محلّی نخواهد داشت.

فی المثل: دو اناء در اینجا وجود دارد و اجمالا می دانیم که احدهما خمر است.

حال اگر احتمال را میان این دو اناء تقسیم کنیم $0/50$ به این اناء و $0/50$ به آن اناء می رسد. این احتمال قوی و عقلانی است در نتیجه می گوئیم: دفع عقاب محتمل واجب، پس احتیاط واجب.

اما اگر خمر، مردّد باشد میان 1000 اناء مسلّم است هر اناء $0/10001$ احتمال دارد که خمر باشد و چیزی که احتمال حرمتش $0/10001$ باشد، کالعدم است.

ص: ۳۷۷

آنچه کالعدم است احتمال خمريت در آن نمى رود، احتمال خمريت که در آن نرفت، احتمال عقاب ندارد، اگر هم داشته باشد، احتمال نيش گولى است که به حساب نمى آيد.

حال: ۱- وقتى علم اجمالى منحل شود، هريك از اين ۱۰۰۰ اناء ملحق مى شود به شك بدوى.

۲- شك بدوى نيز محلّ اجراى اصل براءت است و نه احتياط.

پس در شبهه غير محصوره براءت جارى شده و احتياط واجب نيست.

مراد شيخ از (فتاؤل) در پايان مطلب چيست؟

اين است که:

هرچند در شبهه غير محصوره احتمال ضعيف است، محتمل که عقاب باشد قوى است در نتيجه عقلا احتياط را از دست نمى دهند.

پس دليل مذکور نيز قابل خدشه است.

ص: ۳۷۸

أَنَّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلَّا ببعض معيّن من احتمالات الشبهه الغير المحصوره و يكون الباقي خارجا عن محل ابتلائه، و قد تقدّم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهه، فضلا عن غير المحصوره.

هذا غايه ما يمكن أن يستدلّ به على حكم الشبهه الغير المحصوره، و قد عرفت: أنّ أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكنّ المجموع منها لعلّه يفيد القطع أو الظنّ بعدم وجوب الاحتياط في الجملة. و المسأله فرعيّه يكتفى فيها بالظنّ.

إلّا أنّ الكلام يقع في موارد:

ترجمه:

دلیل ششم این است که مکلف غالبا ابتلاء ندارد مگر به بعض معینی از احتمالات (اطراف) شبهه محصوره و (لذا) بقیه موارد خارج از محلّ ابتلای اوست.

قبلا گفته شد که (در این صورت) در مثل این مورد و با وجود محصوره بودن شبهه احتیاط واجب نیست، تا چه رسد در شبهه غیر محصوره.

این (شش وجه) نهایت چیزی است که ممکن است بر حکم شبهه غیر محصوره بدان استدلال شود، و دانستی که:

بیشتر این وجوه (پنج دلیل) خالی از منع و قصور نیستند (که در ممنوعیت اشاره دارد به دلیل سوم یعنی کل شیء و دلیل پنجم یعنی جریان براءت).

اما شاید (بررسی) مجموع این ادله مفید قطع یا ظنّ به عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره باشد، در حالی که این مسئله (یک مسأله) فرعیّه ای است ظنّ در آن کفایت می کند (چرا که شبهه موضوعیّه است و مربوط به فقه).

جز اینکه کلام در چند مورد واقع می شود:

حاصل دلیل ششم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهات غیر محصوره چیست؟

این است که غالباً همه اطراف شبهه غیر محصوره محلّ ابتلاء مکلف واقع نمی شود بلکه برخی اطراف آن مورد ابتلاء اوست.

فی المثل شما احتمال می دهی که یکی از نانوائی های شهرتان غصبی و یا نجس است حال سؤال آیا این است که همه نانوائی های شهر محلّ ابتلاء شماست؟

خواهید گفت که نه.

وقتی همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء نباشد، اگر شبهه، شبهه محصوره هم باشد، احتیاط و اجتناب از همه اطرافش لازم نمی باشد، تا چه رسد به شبهات غیر محصوره که در آنجا به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

چه پاسخی به دلیل فوق می توان داد؟

می توان گفت: از آنجائی که ممکن است شبهه ای پیدا شود که همه اطرافش محلّ ابتلاء باشد، از شما سؤال می کنیم که آیا در چنین جائی احتیاط لازم است یا نه؟

فی المثل:

شما در یک اتاق متعلق به خودتان زندگی می کنید و جهت سجده نماز از زمین کف اتاق استفاده می کنید.

حال اگر احتمال بدهید که نجسی در نقطه ای از این زمین اتاق افتاده و لکن تفصیلاً ندانی که کجاست، چه می کنی؟

در اینجا شبهه شما غیر محصوره است، چرا که مقدار زمین برای سجده ممکن است از $0/0001$ کف اتاق هم کمتر باشد.

آیا می توانید بگوئید که همه این اتاق محلّ ابتلاء من نیست؟

خواهید گفت که نه.

بنابراین این گونه نیست که همه شبهات غیر محصوره آن گونه باشد که این حضرات می فرمایند.

پس مراد از (هذا غایه ما یمكن ان یستدل به ... الخ) چیست؟

این است که این مقدار از استدلال نهایت مقداری است که برای عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره بدان استدلال شده است.

حال بیشتر این ادله مثل دلیل دوّم و سوّم یا ابطال شد و یا دلالت نداشت و یا مثل دلیل چهارم، پنجم و ششم دلالتشان قاصر و ناقص بود.

در یک قضاوت عمومی آیا احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب است یا نه؟

از مجموع ادله شش گانه حضرات به ضمیمه اجماع و امارات مذکوره، می توان گفت: که احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

اما از آنجا که مسئله یک مسأله فرعیّه فقهیه است در جهت اثبات آن می توان به مظنه اکتفاء نمود.

تلخیص المسائل

اشاره

جناب شیخ بحث در این مقام پیرامون چه مسأله ای است؟

حکم شبهه غیر محصوره.

با ذکر مثال محلّ بحث و سؤال مربوط به آن را تبیین کنید؟

فی المثل:

هزار ظرف در اینجا وجود دارد که شما اجمالا می دانی یکی از آنها نجس است و یا غصبی و یا خمر است و خلاصه اینکه حرام است.

در این صورت گفته می شود که اجتناب از امام اطراف شبهه واجب نیست.

انّما الکلام در چیست؟

در این است که اگر از این طرف احتیاط در تمام اطراف شبهه واجب نیست، آیا مخالفت قطعیه نیز از آن طرف جایز نیست و حتما باید مقدار حرامش را کنار زد؟

آنچه فعلا محلّ بحث است چیست؟

عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است. به عبارت دیگر در شبهه محصوره گفتند احتیاط واجب، در شبهه غیر محصوره می گویند: احتیاط لیس بواجب.

دلیل حاکمین حکم مزبور چیست؟

شش وجه و یا دلیل بر این مدعی اقامه نموده اند.

اولین دلیل حضرات چیست؟

ادّعی اجماع است.

آیا شما این مدعی را با ادّعی اجماع می پذیرید؟

بله.

ص: ۳۸۱

ولی جناب شیخ شما که خود فرمودید اجماع منقول حجّت نیست؟

بله، ولی این اجماع، اجماع منقول به خبر واحد مجرّد نیست، بلکه از اجماعات منقوله ای است که محفوف به قرائن است که روی هم کار یک دلیل را می کنند.

دومین دلیل حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

- احتیاط در شبهه غیر محصوره موجب عسر و حرج است.

- در اسلام عسر و حرج از مکلف نفی شده است.

پس: احتیاط در شبهه غیر محصوره نفی شده است.

جناب شیخ اگر اشکال شود که نه وقتی در یک مغازه ۱۰۰۰ ظرف است و ما اجمالا می دانیم یکی حرام است، چه عسر و حرجی گریبانگیر ما می شود؟ می رویم از مغازه کناری می خریم، چه پاسخ می دهند؟

می گویند اینکه گفتیم احتیاط در شبهه غیر محصوره موجب عسر و حرج است، عسر و حرج غالبی مد نظر ماست و نه دائمی.

منظور از این پاسخ چیست؟

این است که عسر و حرج برای غالب افراد، در اغلب شبهات غیر محصوره پیش بیاید.

فی المثل: اگر مردم اجمالا بدانند که یکی از نانوائی های شهر غضبی و یا نجس است، آیا اجتناب از تمام نانوائی های شهر برای اغلب مردم عسر آور نیست؟

خواهید گفت چرا، اگر چه ممکن است برای معدودی از افراد که در منزلشان نان می پزند عسر آور نباشد.

اگر گفته شود ولی ممکن است شبهه غیر محصوره ای هم باشد که برای احدی عسر آور نباشد چه پاسخ می دهند؟

می گویند: این یک مورد و یا چند مورد و چند آدم نمی تواند ملاک باشد. بلکه این اغلب موارد و اغلب آدمها هستند که ملاک قرار می گیرند.

پس قانون مصوّب در شبهه غیر محصوره، عدم وجوب احتیاط است.

اگر کسی بگوید بله در تکالیف الهیه عسر و حرج نیست و هر جا هم که عسر و حرج آور باشد، تکلیف برداشته شده ولی چرا شما این را یک قانون کلی قرار دادید و چرا آن را موردی نکردید و نگفتید هر موردی که برای هر کسی عسر و حرج دارد احتیاط نکند و هر موردی که برای او عسر و حرج ندارد، احتیاط کند.

فی المثل چرا نگفتید:

اگر وضو برای کسی مضرّ و عسر آور است، آن کس وضو نگیرد و چنانچه وضو برای کسی مضرّ نیست و عسر و حرج ندارد وضو بگیرد.

یعنی هرکسی من باب حال خودش، آیا این موردی نیست؟ خوب در باب شبهه غیر محصوره هم مسئله را این گونه پیاده کنید، چرا آن را به صورت یک قانون کلی درآوردید و گفتید: چون اغلب موارد برای اغلب مردم عسر و حرج دارد پس به طور کلی هیچ کس نباید احتیاط کند حتی آن کسی که احتیاط کردن برایش آسان است؟ حضرات چه پاسخ می دهند؟

می گویند: از این جهت این قانون را به عنوان یک قانون کلی وضع کردیم که در برخی از احادیث آمده است که احکام خدا دارای عسر و یسر غالبین است نه عسر و یسر نادرین.

یعنی چه؟

یعنی خدای عالم وقتی بخواهد یک حکمی را مقرر بفرماید، ملاحظه می کند که آیا این حکم و قانون برای اکثر مردم نافع و سودمند است یا نه؟

اگر از نظر او برای اغلب مردم نافع باشد آن را جعل می نماید و لو برای تعداد خیلی هم مضرّ و عسر آور باشد.

اگر از نظر او برای اغلب مردم دارای عسر و حرج باشد آن را جعل نمی کند و لو برای تعدادی هم مفید باشد و نه عسر آور.

پس احکام خدا دایره مدار عسر و یسر غالبین است.

فی المثل:

روزه در حضر واجب است و نه در سفر. چرا؟

چون روزه گرفتن غالباً برای مسافری عسر آور است، اگرچه ممکن است برای برخی همچنین عسری نداشته باشد.

و لذا به طور کلی این قانون وضع شد که مسافر روزه نگیرد.

و یا فی المثل:

وضو گرفتن برای اغلب مردم یسر آور و آسان است، اگرچه ممکن است وضو گرفتن برای کسی در بیابان و یا به علت سرمای شدید، عسر آور باشد که آن را با قاعده اضطرار از آن قانون خارج می کنند.

و لذا به طور کلی این قانون وضع شد که مردم برای نماز و یا ... وضو بگیرند.

پس در باب عسر و حرج اغلب ملاک است و نه نادر.

ص: ۳۸۳

جناب شیخ نظر شما پیرامون دلیل مذکور چیست؟

من این دلیل را نمی پذیرم.

آیا می خواهید بگوئید در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب است؟

خیر، بلکه دلیل مزبور را قبول ندارم.

به عبارت دیگر اینکه می گویند: بخاطر عسر و حرج غالبی احتیاط واجب نیست، قبول ندارم.

چرا؟

چون درست است که احکام خدا دایره مدار عسر و یسر غالبین است و لکن این مربوط به جایی است که خدای تعالی می خواهد حکم را روی موضوعی ببرد و لذا ملاحظه می کند که آیا چنانچه حکم روی آن موضوع برود برای اغلب عسر و حرج دارد یا نه؟

فی المثل:

می خواهد خمر را حرام بفرماید و یا نماز را واجب کند، ملاحظه می کند که آیا در انجام هر یک از این موضوعات عسر و حرج غالبی وجود دارد یا نه؟

حال شما را متوجه این نکته می کنم که خدا حکمی را روی شبهه غیر محصوره نبرده است و اصلاً در لسان شارع موضوعی به نام شبهه غیر محصوره وجود ندارد تا حکمی برای آن جعل شود بلکه شبهه محصوره و غیر محصوره دو عنوان اند.

به عبارت دیگر شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره دو اصطلاحی هستند که فقهاء از ادله عناوین محرمات واقعیه مثل اجتناب عن الخمر، عن الربا، عن النجس، عن الحرام انتزاع کرده اند.

فی المثل شارع حرمت را برده روی خمر و خمر را حرام کرده است حال خمر:

گاهی معلوم بالتفصیل است بدین صورت که می گوئیم: هذا الاناء خمر.

و گاهی معلوم بالاجمال است، منتهی،

۱- گاهی به صورت محصور که می گوئیم: احد الاناءین خمر

۲- و گاهی به صورت غیر محصوره که می گوئیم: یکی از این ۱۰۰۰ اناء خمر است.

۳- و گاهی مشکوک می شود که آیا این اناء خمر است یا آن اناء

حال از شما می پرسیم که وقتی شما اجمالا می دانی احد الإناءین خمر، چه اسمی روی آن می گذاری؟

می گوئی به آن می گویم: شبهه محصوره.

از شما می پرسیم وقتی اجمالا می دانی از ۱۰۰۰۰ مورد جنس یکی حرام است، چه اسمی روی آن می گذاری؟

ص: ۳۸۴

خواهی گفت: شبهه غیر محصوره.

حال وقتی گفته می شود: الغصب حرام عسر غالبی دارد، البول نجس یسر غالبی دارد اموری هستند که شارع جعل و وضع نموده است.

آیا برای شبهه محصوره و یا غیر محصوره، شارع حکمی را جعل کرده است تا در حین جعل عسر غالبی را در نظر گرفته باشد و احتیاط را در آن واجب نکرده باشد؟

هرگز به پاسخ مثبتی نخواهید رسید.

جناب شیخ وجه و دلیل سوم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

قول امام علیه السلام است که فرمود: کل شیء (مشکوک) لک حلال، و لذا اطراف شبهه غیر محصوره نیز که هر یک مشکوک است لک حلال.

اگر به مستدل اشکال شود که اگر قرار باشد که کل شیء را در اطراف شبهه غیر محصوره اجراء کنیم چرا در هر یک از انائین مشتبهن در شبهه محصوره اجراء نکنیم چه پاسخ می دهد؟

می گوید:

به فرض که کل شیء لک حلال شامل اطراف شبهه چه در محصوره و چه در غیر محصوره بشود لکن در مقابل کل شیء لک حلال، احتط لدینک وجود دارد که باز هر دو را در برمی گیرد. و لذا برای جلوگیری از تعارض میان این دو گروه از ادله جمع می کنیم.

راه جمع شما چگونه است؟

کل شیء لک را به باب شبهه غیر محصوره می زنیم و احتط لدینک را به باب شبهه محصوره پس یکی از آن محصوره و یکی از آن غیر محصوره.

جناب شیخ نظر شما پیرامون دلیل مذکور چیست؟

می فرماید: این آقای مستدل دچار دو شبهه شده است:

۱- یکی اینکه خیال کرده، ما که در شبهه محصوره احتیاط را واجب دانستیم بخاطر احتط لدینک است و حال آنکه این گونه نیست، بلکه بنا بر دلیل دیگری بود که شارع فرمود: اجتنب عن الخمر.

حال وقتی شما اجمالا می دانی که احد الإناءین خمر است، هم مقتضی (یعنی اجتنب عن الخمر) برای اجتناب موجود است،

هم مانع از تنجّز تکلیف مفقود است.

و لذا عقل می گوید که تکلیف اجتنب بخاطر علم اجمالی بر ما منجّز می شود.

پس هر یک را که مرتکب شوی احتمال عقاب دارد و دفع عقاب محتمل عقلا واجب است و لذا باید از هر دو طرف اجتناب کنی.

ص: ۳۸۵

بنابراین: همان دلیلی که در شبهه محصوره جریان داشت عیناً در شبهه غیر محصوره نیز جریان دارد.

۲- اشتباه دیگر این ها این است که گفتند:

ما یک کل شیء داریم که عام است، یک احتط لدینک نیز داریم که آن هم عام است بعد میان آن دو را بدین طریق جمع نمودند که یکی را به محصوره دادند و یکی را به غیر محصوره.

اما باید بدانند که:

اولاً: اخبار الحّل مال شبهات بدویه است و شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی نمی شود.

ثانیاً: به فرض شامل شبهات مقرونه به علم اجمالی هم بشود باز هم اخبار الاحتیاط اخص است و اخبار الحّل اعم، چون که شبهات بدویه را هم در بر می گیرد و یقّدم الخاصّ علی العام.

پس دیگر نوبت به اخبار الحّل نمی رسد.

ثالثاً: به فرض که اخبار احتیاط هم اعم باشد و شامل شبهات بدویه و غیر بدویه هر دو بشود باز هم ما به شما می گوئیم که:

شما شبهات بدویه را به اخبار الحّل دادید و شبهات محصوره را به اخبار الاحتیاط و لذا باقی ماند شبهات غیر محصوره.

حال به چه دلیل شبهات غیر محصوره را به اخبار الحّل بدهیم؟ به هر یک بدهیم ترجیح بلامرّجّح است.

پس از این راه نیز نمی توانید پیش بیایید.

رابعاً: معتقدین به وجوب احتیاط در شبهه محصوره و غیر محصوره به اخبار الاحتیاط تمسّک نمی کنند تا شما بخواهید جمع بین الدلیلین کنید.

آنها به خود دلیل حکم تمسّک می کنند و می گویند مقتضی (که اجتناب عن الخمر است) موجود و مانع از اثرگذاری مقتضی هم مفقود و حکم به احتیاط و اجتناب از حرام می کنند.

خلاصه دلیل مذکور میان محصوره و غیر محصوره فرقی نمی گذارد و در هر دو جاری می شوند، پس نوبت به جمع بین الدلیلین نمی رسد.

و لذا دلیل سوّم حضرات هم قابل خدشه است.

جناب شیخ دلیل چهارم حضرات بر عدم وجوب اجتناب در شبهه غیر محصوره چیست؟

روایت ابو جارود است که گفت:

سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجبن، فقلت له: اخبرني من رأى أنّه يجعل فيه الميتة.

فقال: أ من اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة، حرّم في جميع الارضين!؟

ص: ٣٨٦

إذا علمت انه ميتة فلا تأكله و ان لم تعلم فاستر و بع و كل.

و الله! انى لا اعتراض السوق، فاشترى بها اللحم و العجن؛ و الله! ما اظن كلهم يسمون؛ هذه البربر و هذه السودان.

برداشت حضرات از دو فراز مورد نظر حدیث چیست؟

می گویند:

۱- جمله (از جهت اینکه یکجا در پنیر مردار قرار می دهند)، ظهور در این دارد که علم داشتن به وجود حرام سبب نمی شود که از آنچه احتمال حرام بودن در موردشان می رود، اجتناب شود.

۲- و جمله (و الله ما اظن كلهم يسمون)، ظهور در این دارد که گروهی در هنگام سر بریدن حیوانات نام خدا را نمی برند و علم به حرمت کشتار وجود دارد؛ لکن از تمام آنچه احتمال حرام بودنشان وجود دارد، اجتناب کردن واجب نیست.

جناب شیخ نظر شما راجع به برداشت مزبور چیست؟

به نظر من ممکن است، مراد روایت این باشد که:

اگر در یکجا، در پنیر مردار قرار می دهند، موجب نمی شود که اجتناب از پنیر دیگر مکانها واجب باشد.

طبق این تفسیر یک طرف مشتبه از محل ابتلاء خارج می شود و در چنین صورتی بحثی در عدم وجوب احتیاط نیست؛ نه اینکه اجتناب از دیگر پنیرهای مکان اول واجب نباشد.

زیرا در این صورت، روایت ربطی به موضوع بحث و ادعای ما که (عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره است) نخواهد داشت.

و اما:

مراد از جمله (ما اظن كلهم يسمون) این است که: تحصیل ظنّ یا قطع به حلیت واجب نیست، بلکه خریدن آن از بازار مسلمین کفایت می کند، بنا بر اینکه بازار مسلمانان اماره شرعی برای حلال بودن پنیر است، حتی اگر از فردی که مسلمان بودنش مجهول است، خریداری شود.

جناب شیخ مرادتان از عبارت (الّا ان یقال ... الخ) چیست؟

این است که: مگر گفته شود با وجود علم اجمالی به وجود حرام در بازار مسلمانان، دیگر بازار معتبر نیست، پس مجوزی برای ارتکاب آن وجود ندارد مگر اینکه شبهه، غیر محصوره باشد.

جناب شیخ دلیل پنجم حضرات بر عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره چیست؟

تمسك به اصل برائت است:

ص: ۳۸۷

یعنی اجتناب از طرف های علم اجمالی به جهت دفع ضرر محتمل است که در هریک از آن ها وجود دارد و روشن است که با فزونی اطراف علم اجمالی، توجهی به آن ضرر نمی شود.

مثل اهمیت به احتمال مسموم بودن دو ظرف (که شبهه محصوره است) و عدم اهمیت به مسموم بودن یک ظرف در میان هزار ظرف (که شبهه غیر محصوره است).

پس به اصل براءت در غیر محصور تمسک می شود، چرا که عقل در چنین احتمالی دفع کیفر احتمالی را الزامی نمی داند.
به عبارت دیگر:

وقتی اطراف شبهه زیاد شد و وسعت پیدا کرد، احتمالات را تضعیف می کند، به قدری که به عدم ملحق می شود، در اینجا دیگر دفع عقاب محتمل، محلّی از اعراب نخواهد داشت.

فی المثل:

اگر دو اناء در مقابل شما باشد و اجمالا بدانی که احدهما خمر است، در صورتی که احتمال را تقسیم کنیم میان دو اناء $0/50$ احتمال می دهیم که این اناء خمر باشد و $0/50$ احتمال می دهیم که آن اناء خمر باشد.

چنین احتمالی قوی و عقلائی است و دفع احتمال عقلائی، عقلا واجب است.

پس در چنین شبهه ای احتیاط و اجتناب از اطراف شبهه واجب است.

حال:

اگر خمر مزبور مردّد میان سه ظرف باشد، در هر اناء $0/33$ احتمال داده می شود.

اگر خمر مزبور مردّد میان 50 ظرف باشد، در هر اناء $0/02$ احتمال داده می شود.

اگر خمر مزبور مردّد میان 1000 ظرف باشد، در هر اناء $0/001$ احتمال داده می شود.

آیا چیزی که احتمال حرمتش $0/001$ باشد کالعدم نیست؟ و احتمال خمريت در آن می رود؟

وقتی احتمال خمريت در آن نرفت، احتمال عقاب ندارد، اگر همچنين احتمالی داده شود نيش غولی و غير قابل اعتناء است.

حال:

وقتی علم اجمالی منحل شد، هریک از این 1000 ظرف ملحق می شود به شك بدوی. شك بدوی هم که محلّ اجرای اصل براءت است و نه احتیاط.

شیخ چه پاسخی به دلیل مزبور داده است؟

پاسخی نفرموده است.

ص: ۳۸۸

نظر شما پیرامون دلیل فوق چیست؟

این است که:

وقتی علم اجمالی آمد، عقلاً باید احتیاط نمود چه محصوره باشد چه غیر محصوره. چه احتمال ضعیف باشد و چه قوی. چرا؟ زیرا گرچه احتمال ضعیف است و لکن محتمل که عقاب باشد قوی است و مادامی که مؤمن نیامده، مخالفت جایز نیست، مگر مؤمنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء در کار باشد که در این موارد هم فرقی میان محصوره و غیر محصوره وجود ندارد.

پس مراد شیخ از عبارت (فافهم) در پایان دلیل چیست؟

شاید اشاره به این باشد که محتمل قوی است، پس باید احتیاط کرد.

- در هر حال موافقت قطعیه با علم اجمالی در شبهات غیر محصوره لازم نیست.

جناب شیخ دلیل ششم حضرات بر مدّعی مورد بحث چیست؟

این است که:

غالباً در شبهات غیر محصوره همه اطراف شبهه محلّ ابتلاء مکلف نیستند، بلکه برخی الاطراف مورد ابتلاء هستند.

در چنین مواردی اگر شبهه محصوره هم باشد اجتناب لازم نیست و علم اجمالی مؤثر نمی باشد تا چه رسد به شبهات غیر محصوره که در آنجا به طریق اولی احتیاط واجب نیست.

فی المثل شما احتمال می دهی که یکی از نانوائی های شهرتان نجس و یا غصبی است آیا تمام نانوائی های شهر محلّ ابتلاء شماست؟

خواهید گفت: خیر.

و یا فی المثل: یقین داری یکی از پنیرفروشی های شهر پنیرهایش نجس است آیا همه مغازه های شهر محلّ ابتلاء شماست. خواهید گفت: خیر.

خوب، وقتی همه اطراف، محلّ ابتلاء نباشد، و لو شبهه محصوره هم باشد، احتیاط واجب نخواهد بود چه رسد به شبهه غیر محصوره.

پاسخ شیخ به دلیل ششم حضرات چیست؟

پاسخی نفرموده است.

چه پاسخی می توان به دلیل مزبور داد؟

اینکه این دلیل نیز قابل خدشه بوده و مثبت مدّعی مورد بحث نمی باشد.

ص: ۳۸۹

زیرا ممکن است شبهه ای پیدا شود که همه اطرافش محلّ ابتلاء باشد، لذا از حضرات می پرسیم اگر چنین باشد، احتیاط لازم هست یا نه؟

فی المثل:

زمین اتاق محلّ زندگی شما محل سجده شماست، اگر اجمالا بدانی و احتمال بدهی که در جایی از این زمین، نجسی افتاده است و لکن ندانی کدام نقطه است چه می کنی؟

آیا این شبهه غیر محصوره نیست، قطعاً خواهید گفت چرا، چون یک سجده گاه ممکن است از ۱/۱۰۰۰ زمین کف اتاق هم کمتر باشد.

حال می توانید بگوئید که همه این اتاق محلّ ابتلاء من نیست؟ خواهید گفت: خیر.

بلکه می گوئید: همه آن محلّ ابتلاء ماست.

از شما سؤال می کنیم اینکه همه اش محلّ ابتلاء شماست حکمش چیست؟ آیا باید احتیاط کرد یا نه؟

پس همه شبهات غیر محصوره این گونه نیستند که حضرات ادّعا نمودند.

ص: ۳۹۰

الأول أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصوره بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابله الشبهه المحصوره التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم. فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز.

و أما الوجه الخامس، فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب، لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، و اما معه فالظاهر صدق المعصيه عند مصادفه الحرام، فيستحقّ العقاب.

فالأقوى في المسأله: عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإن قصده قصد للمخالفه و المعصيه، فيستحقّ العقاب بمصادفه الحرام.

و التحقيق: عدم جواز ارتكاب الكل، لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأنّ هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات، غايه ما ثبت في غير المحصور: الاكتفاء في امثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي، و إلا فإخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كلّ خمر»، اعتراف بعدم حرّمته واقعا، و هو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها. و لو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكلّ مقدّمه له، فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجزئ.

فصور ارتكاب الكلّ ثلاث، عرفت كلّها.

ترجمه:

[تنبيهات شبهه غير محصوره] تنبيه اول

تنبيه اول در اين است كه آيا ارتكاب همه اطراف مشته در شبهه غير محصوره به نحوى كه علم تفصيلي به حليت (هريك) لازم آيد، جازي است يا باقى ماندن مقدار حرام (و اجتناب از آن) واجب است؟

ظاهر اطلاق اين قول كه اجتناب از اطراف شبهه واجب نيست، همان قول اول است، لكن احتمال

دارد که مراد ایشان واجب نبودن احتیاط در شبهه غیر محصوره، در مقابل شبهه محصوره است که قائل به وجوب احتیاط در آن بودند و این (که اجتناب کلی واجب باشد و اجتناب عن البعض واجب نباشد) از کلامشان دور نیست.

در این صورت اجماعشان بر حکم به ارتکاب الکل تعمیم ندارد (یعنی احتیاط کلی (از همه اطراف) واجب نیست ولی احتیاط جزئی می تواند واجب باشد)، مگر اینکه:

اگر اخبار (حلیت) شامل این مقام (موارد علم اجمالی) هم بشود، (تا) دلالت بر جواز (ارتکاب) همه اطراف شبهه بکند (که گفتیم اخبار الحّل مربوط به شبهات بدویّه اند و شامل موارد علم اجمالی نمی شود).

و اما دلیل پنجم، علی الظاهر دلالتش بر جواز ارتکاب الکل است، لکن در صورت عدم قصد و اراده بر گناه و حرام از ابتدای امر، اما در صورت قصد بر (دست یابی بر حرام) و مصادفت با حرام ظاهرا معصیت صدق می کند (و او گناهکار است).

پس (در صورت مصادفت با حرام) او مستحقّ مؤاخذه و عقاب است اما قول قوی تر در این مسئله:

جایز نبودن ارتکاب الکل است در صورتی که قصد آن (حرام) بکند از اوّل امر زیرا قصد او قصد مخالفت و معصیت است.

در نتیجه در صورت مصادفت با واقع (حرام) مستحقّ عقاب است.

تحقیق این است که: ارتکاب الکل جایز نیست، زیرا مستلزم ردّ دلیل واقعی است که دلالت بر وجوب اجتناب از محرّم می کند مثل خمر در این قول شارع که می فرماید: اجتناب عن الخمر؛ زیرا این تکلیف (اجتناب) با وجوب علم اجمالی به وجود خمر در میان شبهات از عهده مکلف برداشته نمی شود.

اکتفاء به ترک برخی محتملات در غیر محصوره جهت امثال پس آن بعض متروک (که باقی مانده) بدل ظاهری است از حرام واقعی، و گرنه خارج کردن خمر موجود در میان شبهات از عموم این قول شارع که فرمود: اجتناب عن کل خمر، اعتراف به حرام نبودن خمر است در واقع، و این معلوم البطلان است.

این صورت زمانی است که قصد ارتکاب الکل را بکند بخاطر قصد ارتکاب به حرام و نه برای رسیدن به آن حرام. و اگر نفس حرام (و رسیدن به آن را) از ارتکاب الکل اراده کند، کلّ را به عنوان مقدمه (رسیدن به آن) مرتکب می شود. پس ظاهر این است که از همان اوّلین طرف شبهه که مرتکب می شود بخاطر حرام مستحقّ عقاب است، بنا بر اینکه تجری را حرام بدانیم.

پس کلّ صور ارتکاب سه تاست که هر یک را شناختی.

مقدمه بفرمائید بحث تا بدینجا پیرامون چه بود؟

در این بود که آیا موافقت قطعیه و احتیاط در شبهه غیر محصوره واجب است یا نه؟

پاسخ چه شد؟

این شد که احتیاط کلی در شبهه غیر محصوره واجب نیست.

در اینجا بحث بر سر چیست؟

بر سر این است که به فرض عدم وجوب احتیاط آیا موافقت احتمالیه واجب است یا نه؟

به عبارت دیگر آیا حد اقل باید از بعضی اطراف اجتناب نمود و آن را بدل از حرام واقعی فیما بین بدانیم؟ و یا اینکه موافقت احتمالیه هم لازم نبوده و ما آزادیم و حتی مخالفت قطعیه آن هم بلامانع است؟

چه پاسخی به سؤال مزبور داده می شود؟

می گوئیم:

اگر ما بودیم و قانون علم اجمالی می گفتیم که در شبهه غیر محصوره هم احتیاط واجب است و باید از همه اطراف شبهه اجتناب نمود.

اما بر اساس ادله ششگانه به این نتیجه رسیدیم که در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست.

پس ماجرای مخالفت قطعیه در ما نحن فیه چه می شود؟

باید به همان ادله ششگانه برگردیم و مفاد و مقتضیات هریک را بررسی کرده پاسخ را پیدا کنیم.

با توجه به مقدمه مراد از (هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات ...) چیست؟

طرح همان سؤال فوق است مبنی بر اینکه:

آیا ارتکاب همه اطراف در شبهه غیر محصوره به نحوی که علم تفصیلی به حلیت هریک لازم بیاید جایز است یا اینکه اجتناب از مقدار الحرام واجب است؟

مراد از (ظاهر اطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الاوّل ...) چیست؟

این است که برخی از ادله از جمله دلیل اول، سوم و پنجم مفادشان تعمیم و اطلاق داشته و علی الظاهر دلالت می کنند بر اینکه ارتکاب همه اطراف شبهه جایز است.

پس مراد از (لکن یحتمل ان یکون مرادهم عدم وجوب الاحتیاط فیه) چیست؟

این است که اگرچه معقد اجماع این است که اجتناب واجب نیست علی الاطلاق و لکن آنها این تعبیر را در مقابل شبهه محصوره بکار می برند.

ص: ۳۹۳

یعنی:

۱- در شبهه محصوره می گویند: اجتناب واجب است آنهم عن الكل.

۲- و در شبهه غیر محصوره می گویند: اجتناب واجب نیست آنهم عن الكل.

یعنی احتیاط کلی واجب نیست، نه اینکه مرادشان این باشد که اجتناب عن البعض و احتیاط جزئی هم واجب نباشد.

و لذا به قرینه مقابل مطلب حلّ می شود.

پس مراد از (الّا انّ الاخبار لو عمّت المقام دلّت علی الجواز) چیست؟

این است که چنانکه قبلاً هم پاسخ دادیم، اخبار حلیت مربوط به شبهات بدویّه است و شامل موارد علم اجمالی نمی شود تا بحث شود که آیا دلالت بر جواز ارتکاب کلّ دارند یا نه؟

مراد از (و اما الوجه الخامس، فالظاهر دلالت علی جواز الارتکاب ...) چیست؟

این است که دلالت دلیل پنجم نیز علی الظاهر بر این بود که: چون در شبهه غیر محصوره احتمالات تضعیف می شوند و وجودشان کالعدم است چنین شبهه ای ملحق به شبهه بدویه می شود و لذا ارتکاب اطراف شبهه جایز است لکن به شرط اینکه از اول عزم و اراده بر گناه و معصیت نداشته باشد.

در نتیجه:

وقتی علم اجمالی منحل شود، اطراف شبهه نیز ملحق شود به شک بدوی، شک بدوی هم که محل اجرای اصل برائت است، پس احتیاط از اطراف شبهه لازم نیست.

پس مراد از (فالاقوی فی المسأله: عدم جواز الارتکاب اذا ... الخ) چیست؟

این است که اگر از اول قصدش از ارتکاب اطراف شبهه، گناه و معصیت باشد چنین ارتکاب جایز نیست.

زیرا قصد او قصد بر مخالفت و معصیت است، پس در صورت مصادفت با حرام مستحق مؤاخذة و عقاب است.

به عبارت دیگر: گرچه احتمال ضعیف است لکن محتمل که عقاب باشد قوی است پس مادامی که مؤمن نیامده، مخالفت قطعیه جایز نیست، مگر مؤمنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء پیش بیاید.

پس مراد از (و التحقیق: عدم جواز ارتکاب الكل: لاستلزامه طرح الدلیل ...) چیست؟

این است که ارتکاب همه اطراف شبهه دفعه واحده جایز نیست، چرا که مستلزم ردّ دلیل واقعی است که دلالت بر وجوب

اجتناب از محرّم واقعی می کند مثل خمر در این سخن شارع که می فرماید:

ص: ۳۹۴

اجتنب عن الخمر، و این اجتناب از خمر با وجود علم اجمالی به وجود خمر در میان مشتهات از عهده مکلف برداشته نمی شود.

مرادتان از اینکه گفتید ارتکاب الکّل دفعه واحده در شبهه غیر محصوره جایز نیست چه می باشد؟

این است که:

گاهی مکلف در باب شبهات غیر محصوره، همه اطراف شبهه را مرتکب می شود که دارای دو صورت است:

۱- گاهی همه اطراف شبهه را دفعه واحده و یکجا مرتکب می شود، که جایز نیست.

فی المثل ۱۰۰۰ عدد شیشه آب معدنی دارد که اجمالا می داند تعدادی از آنها نجس است، در عین حال یکجا و در یک مجلس یعنی به بیع واحد آنها را می فروشد، چنین بیعی جایز نمی باشد، چرا که حین معامله یقین تفصیلی به مخالفت دارد و چنین مخالفتی بالاجماع باطل است.

۲- و گاهی همه اطراف شبهه را تدریجا مرتکب می شود که این خود دارای سه صورت است:

۱- مکلف به تدریج همه اطراف شبهه را مرتکب می شود، اگرچه از اول چنین بنائی را نداشت در این صورت تا یک طرف باقی است، ارتکاب باقی اطراف بلامانع است، لکن به آن یکی باقیمانده که رسید باید از آن اجتناب کرده و به عنوان بدل از حرام واقعی قرار دهد.

چرا؟

چون اگر آن یکی را نیز مرتکب شود، یقین پیدا می کند که حرامی را مرتکب شده است و این مخالفت عملیه قطعیه با اجتنب است، چه دفعه صورت پذیرد چه تدریجا.

۲- مکلف از اول تعمیم بر ارتکاب الکّل را دارد و لکن قصد سوء ندارد در این صورت:

چون در ضمن قصد ارتکاب کل، قصد ارتکاب حرام هم دارد و لکن نه برای دست یابی به حرام، تا زمانی که آن حرام واقعی موجود در اطراف را مرتکب نشده است ارتکابش حرام نیست. لکن با ارتکاب حرام، معصیت کرده که این معصیت موجب مؤاخذه و عقاب اوست.

البته فرقی نمی کند که این ارتکاب حرام با نوشیدن اولین مایع باشد و یا آخرین مایع.

۳- مکلف از ابتدا قصد ارتکاب الکّل را دارد، لکن به منظور دست یابی به حرام واقعی به نحوی که اگر تفصیلا حرام واقعی را می شناخت، تنها همان را مرتکب می شد.

در این صورت:

شخص با اولین ارتکابش و لو مصادف با واقع نباشد، متجری است.

ص: ۳۹۵

حال:

اگر ما تجری را حرام بدانیم چنین شخصی از ابتدای امر معصیت کار است چه مصادف با واقع (حرام) باشد، چه نباشد. و اگر تجزی را حرام ندانیم، تنها قبح فاعلی در کار است چنانکه حق هم همین است و لذا مکلف به خاطر این تجری مورد عقاب و مؤاخذه واقع می شود.

نظر شیخ در پاسخ به سؤال اصلی و اساسی این بحث چیست؟

این است که:

- ۱- در شبهات محصوره: هم مخالفت قطعیه حرام است، هم موافقت قطعیه واجب.
- ۲- در شبهات غیر محصوره: مخالفت قطعیه حرام و لکن موافقت قطعیه واجب نیست.

ص: ۳۹۶

الثانى اختلف عبارات الأصحاب فى بيان ضابط المحصور وغيره: فعن الشهيد و المحقق الثانىين و الميسى و صاحب المدارك: أنّ المرجع فيه إلى العرف، فهو: ما كان غير محصور فى العاده، بمعنى أنه يعسر عدّه، لا- ما امتنع عدّه، لأنّ كلّ ما يوجد من الأعداد قابل للعدّ و الحصر.

و فيه- مضافا إلى أنه إنّما يتّجه إذا كان الاعتماد فى عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب فى غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عتبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطه الحكم فى كلام المعصوم عليه السّلام بها:- أنّ تعسر العدّ غير متحقّق فيما مثّلوا به لغير المحصور كالألف مثلا، فإنّ عدّ الألف لا يعدّ عسرا.

و ربّما قيّد المحقق الثانى عسر العدّ بزمان قصير، قال فى فوائد الشرائع- كما عن حاشيه الإرشاد- بعد أن ذكر أنّ غير المحصور من الحقائق العرفيه:

إنّ طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنه إذا أخذ مرتبه عليا من مراتب العدد كألف مثلا، قطع بأنّه ممّا لا يحصر و لا يعدّ عاده، لعسر ذلك فى الزمان القصير، فيجعل طرفا، و يؤخذ مرتبه أخرى دنيا جدّا كالثلاثه يقطع بأنّها محصوره، لسهوله عدّها فى الزمان اليسير، و ما بينهما من الوسائط كلّما جرى مجرى الطرف الأول الحق به، و كذا ما جرى مجرى الطرف الثانى الحق به، و ما يعرض فيه الشكّ يعرض على القوانين و النظائر، و يراجع فيه القلب، فإن غلب على الظنّ إلحاقه بأحد الطرفين فذاك، و إلّا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل.

و بهذا ينضبط كلّ ما ليس بمحصور شرعا فى أبواب الطهاره و النكاح و غيرهما.

أقول: و للتّظر فيما ذكره قدّس سرّه مجال.

أمّا أولا: فلائذ جعل الألف من غير المحصور مناف لما علّلوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر فى الاجتناب، فإنّا إذا فرضنا بيتا عشرين ذراعا فى عشرين ذراعا، و علم بنجاسه جزء يسير منه يصحّ السجود عليه نسبته إلى البيت نسبه الواحد إلى الألف، فأى عسر فى الاجتناب عن هذا البيت و الصّلاه فى بيت آخر؟ و أى فرق بين هذا الفرض، و بين أن يعلم بنجاسه ذراع منه أو ذراعين ممّا يوجب حصر الشبهه؟ فإنّ سهوله الاجتناب و عسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالا قليلا أو كثيرا. و كذا لو فرضنا أوقيه من الطعام تبلغ ألف حبه بل أزيد يعلم بنجاسه أو غصبيّه حبه منها، فإن جعل هذا من غير المحصور ينافى تعليل الرخصه فيه بتعسر الاجتناب.

و أما ثانيا: فلأنَّ ظنَّ الفقيه بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهوله الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه.

و اما ثالثا: فلعدم استقامه الرجوع في مورد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنه إن اريد استصحاب الحلّ و الجواز كما هو الظاهر من كلامه، ففيه: أنّ الوجه المقتضى لوجوب الاجتناب في المحصور- و هو وجوب المقدمه العلميه بعد العلم بحرمه الأمر الواقعي المرّد بين المشتبهات- قائم بعينه في غير المحصور، و المانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

إلّا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلّه عدم وجوب الاجتناب: من أنّ المقتضى لوجوب الاجتناب في الشبهه الغير المحصوره- و هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل - غير موجود، و حينئذ فمرجع الشك في كون الشبهه محصوره أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضى للاجتناب، و معه يرجع إلى أصاله الجواز.

لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل، فالأقوى: وجوب الرجوع مع الشك إلى أصاله الاحتياط، لوجود المقتضى و عدم المانع.

و كيف كان: فما ذكره: من إحاله غير المحصوره و تميزه إلى العرف، لا يوجب إلا زياده التحير في موارد الشك.

تنبیه دوم: ضابطه محصور و غیر محصور بودن شبهه

آراء اصحاب ما در بیان ضابطه و معیار محصور بودن شبهه از غیر آن متفاوت است.

بنابراین:

معیار شهید ثانی و محقق ثانی و میسی و صاحب مدارک در تعیین و تشخیص غیر محصوره، رجوع به عرف است. پس آن چیزی است که عاده و عرفاً غیر محصوره است به این معنا که شمارش آن (در زمان کم) دشوار است، نه اینکه (شمارش) غیرممکن باشد، زیرا هر عددی از اعداد که یافت شود قابل معدود و محصور بودن (و قابل شمارش) است.

مناقشه شیخ در قول مذکور این است که علاوه بر اینکه تعریف مذکور وقتی موجه است که در عدم وجوب اجتناب بر جواز ارتکاب (اطراف الكل) در غیر محصوره بر اجماع منقول یا بر تحصیل اجماع منقول از اتفاق نظر کسانی که به این عبارت از آن تعبیر کرده اند که کاشف از معیار در قول معصوم است تکیه شود، اینکه شمارش آنچه (۱۰۰۰) در مثال برای غیر محصور آوردند (و ادعا نمودند که) غیر متحقق است (درست نیست) زیرا شمارش ۱۰۰۰ (در زمان بیشتر) دشوار شمرده نمی شود.

ضابطه محقق ثانی در فوائد الشرائع محقق ثانی مشکل بودن شمارش را مقتید کرده است به زمان کم و در فوائد الشرائع (چنانکه در حاشیه ارشاد نیز موجود است)، پس از ذکر اینکه غیر محصوره از حقایق عرفیه است فرموده:

طریقه ضبط غیر محصوره این است که گفته شود:

۱- تردیدی نیست که اگر مرتبه عالیه عددی از اعداد مثل ۱۰۰۰ مثلاً- در نظر گرفته شود قطع حاصل می شود به اینکه از اموری است که عاده و عرفاً معدود و محصور نیست، به دلیل دشواری شمارش آن در زمان کوتاه، پس در یک طرف قرار می گیرد (و غیر محصوره شمرده می شود) و مرتبه دیگری که ادنی (و کمترین) است مثل ۳ در نظر گرفته می شود که یقین حاصل می شود که محصوره است. به دلیل آسانی شمارش آن در زمان کوتاه و آنچه (اعدادی) که ما بین این دو طرف قرار دارند، هر یک که جاری مجرای طرف محصوره اند به آن ملحق می شوند و همچنین اعدادی که جاری مجرای غیر محصوره اند به آن ملحق می شوند و آنچه شک در تشخیص آن عارض می شود بر اشباه و نظائر عرضه می شوند.

پس اگر ظن (تو) غلبه کرد بر الحاق آن به یک طرف، پس آن چنان است (و تو آن را ملحق کن به همان طرف) و به مظهره عمل کن و الا اگر ظن حاصل نشد برای تو، به استصحاب عمل می شود تا علم به ناقل حاصل شود و با این ضابطه حکم تمام مواردی که محصوره نیستند و مشکوک اند در باب های طهارت و نجاست منضبط و مورد تشخیص واقع می شوند.

مناقشه شیخ در آنچه جناب محقق افاده فرمود اعتراض اول می گویم: برای بررسی و نظر در آنچه جناب محقق فرمود فرصتی است:

اولاً: قرار دادن عدد ۱۰۰۰ به صورت غیر محصوره (به حساب اینکه شمارشش در زمان کوتاه مشکل است اگرچه با تعریف و تمثیل خود ایشان می سازد و لکن) منافی آن چیزی است که عدم وجوب اجتناب را بدان معلل کرده اند و آن عبارتست از لزوم عسر و حرج در (اثر) اجتناب (یعنی که ۱۰۰۰ عسر آور نیست).

پس اگر ما اتاقی را فرض کنیم که ۲۰ ذراع در ۲۰ ذراع است و نجاست جزء کمی از آنکه سجده بر آن صحیح است و نسبتش به (آن) اتاق (مثل)، نسبت یک به هزار است، چه عسر و حرجی در اجتناب از این اتاق و نماز در اتاق دیگر وجود دارد؟ و چه فرقی است میان این فرض (که ۱/۱۰۰۰ آن نجس است) و میان اینکه نجاست یک ذرع و یا دو ذرع از آنکه موجب حصر (و محصوره بودن) شبهه است؟ زیرا (در) سهولت اجتناب و دشواری آن فرقی نمی کند که (مقدار نجس) معلوم بالاجمال کم باشد و یا زیاد.

و این چنین است اگر ظرفی از طعام (مثلاً برنج و یا تخمه) را فرض کنیم که (تعدادش) به ۱۰۰۰ حبه و بلکه بیشتر از آن می رسد و نجاست یا غصیبت یک دانه از آن معلوم است.

پس: (غیر محصوره) قرار دادن این ظرف منافی با تعلیل رخصت در آن است (آنهم) به سبب تعسر اجتناب.

اعتراض دوم شیخ و امّیا ثانیاً: دلیلی بر (حجّیت) ظن فقیه به اینکه فلاّن عدد معین جاری مجرای (فلاّن) محصور است در سهولت حصر یا جاری مجرای غیر محصور است، وجود ندارد.

اعتراض سوم شیخ و امّا ثالثاً: رجوع در هنگام شک، به استصحاب، تا اینکه ناقل روشن شود، صحیح نیست؛ زیرا اگر (از

استصحاب) اراده شده باشد استصحاب حلیت و جواز چنانکه از ظاهر کلام ایشان برمی آید، پس در آن این اشکال وجود دارد که:

آن دلیلی که وجوب احتیاط را در شبهه محصوره اقتضاء می کرد و آن دلیل عبارت بود از وجوب مقدمه علمیّه پس از علم اجمالی به حرمت امر واقعی مردّد میان مشتبهات، همان دلیل بعینه در غیر محصوره (نیز) قائم است (یعنی در شبهه غیر محصوره هم اجمالا- می دانیم یکی خمر است و تکلیف منجز می باشد و احتمال عقاب می رود و دفع چنین احتمالی واجب است و باید احتیاط نمود) و مانع (از وجوب احتیاط هم که غیر محصوره بودن است) نامعلوم است (چون ما شک داریم که این مورد غیر محصوره هست یا نه).

پس (وقتی مقتضی که اجتناب است موجود است و مانع هم مفقود، بعمل علی المقتضی).

پس دلیلی بر رجوع به استصحاب حلیت وجود ندارد.

مگر اینکه نظر محقق (در جریان استصحاب حلیت بر آن مکتبی باشد که ما) در دلیل پنجم از ادله عدم وجوب اجتناب ذکر نموده و گفتیم که مقتضی (که همان حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل است) برای وجوب اجتناب، در شبهه غیر محصوره موجود نیست (همان طور که در شک بدوی مقتضی برای وجوب اجتناب موجود نیست، وقتی این چنین شد) پس باز گشت شک در اینکه شبهه محصوره است یا غیر محصوره به شک در وجود مقتضی است در اجتناب، و در صورت شک رجوع می شود به اصالة الحلیه و الجواز.

اما (گفتیم که دلیل پنجم مبتلا به ضعف است و احتمال عقاب هر قدر هم که ضعیف باشد دفعش واجب است).

پس قول قوی تر وجوب رجوع به اصالة الاحتیاط است در صورت شک (بر اینکه مورد محصوره است یا غیر محصوره) به دلیل وجود مقتضی و (شک) در مانع.

در هر صورت پس آنچه را که مشهور علماء فرمودند: که ملاک شبهه غیر محصوره عرف است، موجب نمی شود مگر افزایش تحجیر و سرگردانی در موارد شک را (چون هر مطلبی هم در نظر عرف روشن روشن نیست، حتی در مورد مسأله آب).

تاکنون بحث پیرامون چه مسأله ای بودی؟

پیرامون حکم شبهه غیر محصوره بود.

در این امر ثانی بحث چگونه است و پیرامون چه مسأله ای است؟

بحث یک بحث موضوعی است و پیرامون تعریف و بیان ضابطه کلی در شبهه غیر محصوره است.

یعنی راه تشخیص محصوره بودن و غیر محصوره بودن در اینجا مورد بررسی است.

مقدمه بفرمائید مراد از حقایق لغویّه، حقایق شرعیّه، حقایق متشرعه و حقایق عرفیه عامه و خاصه چیست؟

۱- حقایق لغویّه، لغاتی هستند که عند اللغویین حقیقت در معانی هستند مثل اسد در حیوان مفترس.

۲- حقایق شرعیّه، لغات و الفاظی هستند که عند الشارع حقیقت در معانی هستند.

مثل صلاه در اعمال مخصوصه.

۳- حقایق متشرعه که عند المسلمین حقیقت در معانی هستند.

مثل وجوب، استحباب، اباحه.

۴- حقایق عرفیه عامه، الفاظ و عباراتی هستند که عرفاً حقیقت در معنای عامی هستند.

مثل دابّه نسبت به اسب و یا حیوان نسبت به غیر انسان.

۵- حقایق عرفیه خاصه، الفاظ و لغاتی هستند که عند الاصولیین و یا نحویین و یا مناطق و یا فقهاء، حقیقت در معنای خاصّی هستند.

با توجه به مقدمه فوق بفرمائید کدامیک از معانی فوق از شبهه غیر محصوره اراده شده است؟

معنای عرفی آن.

چه ضابطه ای برای شناخت و تعیین شبهه غیر محصوره از محصوره بیان شده است؟

شهید ثانی، محقق ثانی و صاحب مدارک، ضابط و معیار در تشخیص محصوره بودن از غیر محصوره بودن اطراف شبهه را عرف و عقلاء عالم قرار داده اند.

تعریف عرف عقلاء از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

- ۱- هر عددی که شمردن آن در نزد عرف دشوار باشد، مثل عدد ۱۰۰۰ و ۱۰۰۰ / ۱۰۰ و ... که شبهه در آن غیر محصوره است.
- ۲- و هر عددی که شمردن آن عند العرف و بر حسب عادت آسان باشد مثل، عدد ۲، ۴ و ۱۰ و ... که شبهه در آن محصوره است.

ص: ۴۰۲

مراد شیخ از عبارت (و فیه: مضافا الی اَنَّهُ اِنَّمَا یَتَّجِه اِذَا كَانَ الْاِعْتِمَاد ...) چیست؟

این است که دو اشکال و اعتراض به ضابطه مذکور وارد است مبنی بر اینکه:

۱- رجوع به عرف در مواردی است که لفظی و یا عنوانی در لسان آیه، روایت و یا اجماعی که کاشف از قول معصوم است آمده باشد و شارع در جهت تبیین آن میزانی قرار نداده باشد، و لذا جهت شناخت حدود آن موضوع به عرف مراجعه می شود.

و حال آنکه در آیات و روایات حرفی از شبهه محصوره و غیر محصوره نیست و گفتیم دو اصطلاح مورد استفاده در میان فقهاء است، و لذا ممکن است در معقد اجماع آمده باشد اما ادله ما منحصر به اجماع نیست بلکه ادله متعدّد دیگری داریم که این عنوان در آنها مطرح نبود.

پس باید ضابطه ای ذکر نمود که با همه ادله تطبیق کند.

۲- شما برای غیر محصوره به عدد هزار مثال زدید و گفتید شمارش آن دشوار است، این مطلب مقداری اجمال و ابهام دارد، چرا که شمردن عدد ۱۰۰۰ اگرچه در زمان قلیل مثل یک دقیقه دشوار است و لکن در زمان چند دقیقه بسیار آسان است.

مخصوصا با ابزار و وسائل الکترونیکی دیگر امروز این مسئله مطرح نیست چرا که صدها هزار عدد و یا شیء را در یک دقیقه شمارش می کنند.

مراد از (و رَبَّمَا قَیْدَ الْمُحَقَّقِ الثَّانِی عَسْرَ الْعَدِّ بِزَمَانٍ قَصِیْرٍ ...) چیست؟

این است که مرحوم محقق ثانی در رفع اشکال شماره دو قیدی را به ضابطه مذکور افزوده است و آن عبارت است از اینکه: هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد او محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد و لو در زمان طویل آسان باشد، غیر محصوره است.

پس مراد از (اَنَّ طَرِیْقَ ضَبْطِهِ اِنْ یَقَالُ: لَا رِیْبَ ... الخ) چیست؟

ادامه فرمایش جناب محقق است مبنی بر اینکه:

۱- برخی از مراتب عالیّه عدد یقینا غیر محصوره است مثل عدد ۱۰۰۰، چرا که شمارش آن در زمان قلیل دشوار است.

۲- برخی از مراتب نازلّه عدد قطعا محصوره است مثل عدد ۲، ۳، ۱۰ و حال در این میان:

- یک سری از اعداد جاری مجرای عدد هزارند مثل ۸۰۰ و ۹۰۰ و در غیر محصوره بودن حکم هزار را دارند.

- یک سری از اعداد هم جاری مجرای عدد ۲ و ۳ هستند مثل عدد ۵، ۱۰، ۲۰ و ... و در محصوره بودن حکم عدد ۳ را دارند.

اما پاره ای از اعداد هم مشکوک اند که آیا ملحق به عدد سه هستند و یا به عدد ۱۰۰۰؟

مثل عدد ۴۰۰ و ۵۰۰ و ۶۰۰

- در این موارد معیار ظن غالب است یعنی اگر برای مجتهدی ظن غالب به الحاق این اعداد به یک طرف از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شد به مظنه عمل می کند و اگر حاصل نشد استصحاب می کند تا زمانی که ناقل حاصل شود.

به عبارت دیگر محقق (ره) می فرماید:

برخی از اعداد و آمار محصور و متیقن است مثل: ۲ و ۳ و برخی هم غیر محصور و متیقن است مثل ۱۰۰۰ و ...

حال:

- برخی اعداد هم میان این دو متیقن قرار گرفته و مشکوک اند.

وظیفه ما در مورد این مشکوکات چیست؟

- محقق می فرماید:

بین کدام ارقام و اعداد مشابه طرفین اند، ملحق کنید به طرفین.

فی المثل:

اگر از دو عدد ۴۰۰ و ۶۰۰، شمارش ۶۰۰ در زمان کوتاه همچون ۱۰۰۰ مشکل است آن را ملحق کن به ۱۰۰۰.

و اگر از دو عدد مزبور ۴۰۰ شمارشش در زمان کوتاه آسان است آن را ملحق کنید به ثلاث.

پس ایشان در ابتداء مسئله اعداد مشکوک ما بین محصور و غیر محصور را از راه شبهات و ملحق کردن آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد.

اگر از راه تشابه نشد و اعداد مزبور باز هم مشکوک ماند چه؟

می فرماید: بین ظن تو، تو را به کدام طرف می کشاند عدد را ملحق به همان طرف کن.

منشأ این ظن کجاست؟

اشباه و نظائر است یعنی بین، در میان مردم با عدد ۴۰۰ چگونه برخورد می شود و آن را چگونه حساب می کنند.

آیا اشتباه و نظائر آن یکنواخت است یا مختلف؟

یعنی آیا عدد ۴۰۰ را اغلب قابل شمارش به حساب می آورند یا اغلب غیر قابل شمارش در هر صورت شما به رأی اغلب عمل
کن.

ص: ۴۰۴

و اگر مختلف است یعنی عدد ۴۰۰ را در برخی چیزها قابل شمارش و در برخی چیزها غیر قابل شمارش باز به رأی آنها عمل کن.

اگر گفته شود بیشتر یحصی حساب می کنند و برخی هم گاهی لا یحصی چه؟

باز هم باید یحصی را بگیرد که غالب است.

اگر سؤال شود که برخی ۴۰۰ را یحصی و برخی آن را لا یحصی بحساب می آورند و در اینجا غلبه ای وجود ندارد چه؟ در اینجا چه باید کرد؟

می فرماید: به استصحاب تمسک کنید.

مراد جناب محقق از (و بهذا ینضبط کلّ ما لیس بمحصور شرعا...) چیست؟

این است که با این ضابطه می توانید حکم تمام موارد را مشخص کرده و محصور بودن را از غیر محصوره بودن تمیز دهید.

۱- چه در باب طهارت و نجاست که فی المثل علم اجمالی به نجاست یکی از صدها مایع.

۲- چه در باب نکاح که علم اجمالی دارید به حرمت نکاح یکی از دختران شهرتان.

۳- و چه در ابواب دیگر از قبیل غصیّت، حرمت، میته بودن و ...

نظر جناب شیخ در رابطه با ضابطه مذکور چیست؟

این است که این ضابطه در هر سه مرحله مبتلای به اشکال است.

اشکال مرحله اول ضابطه جناب محقق چیست؟

این است که ضابطه محقق با تمثیل می سازد لکن با تعلیل نمی سازد.

با کدام تعلیل نمی سازد؟

این حضرات علّت آوردند که چون اجتنابشان از شبهه غیر محصوره غالباً عسر آور است.

پس احتیاط از آن لازم نیست.

حال شما که عدد ۱۰۰۰ را به عنوان شبهه غیر محصوره مثال زدید آیا اجتناب از آن غالباً عسر آور است؟ باید بگوئید خیر، چرا

که از این مغازه عبور کرده سراغ مغازه دیگر می روید چه عسر و حرجی؟ عسر و حرجی در کار نیست.

پس می توانید که احتیاط کنید و لذا اگرچه این ضابطه با تمثیل می سازد ولی با تعلیل خود شما نمی سازد. به عبارت دیگر: شما گفتید عدد ۱۰۰۰ غیر محصوره است، سپس گفتید در غیر محصوره احتیاط واجب نیست. چرا که عسر و حرج دارد.

به شما می گوئیم: دو جمله فوق متنافیاند. چرا؟ زیرا اگر فرض کنیم که:

ص: ۴۰۵

۱- اتاقی که در آن نماز می خوانیم ۱۰ متر در ۲۰ متر یعنی ۲۰۰ است.

۲- در این سطح ۱۰۰۰ نقطه جهت سجده قابل تصویر است.

۳- اجمالا می دانید که یکی از این هزار نقطه نجس شده است.

حال بفرماید:

۱- در اینجا چه عسر و حرجی در وجوب اجتناب از این اتاق بوجود می آید.

۲- چه فرقی بین فرض فوق با فرض اینکه ما علم اجمالی پیدا کنیم که دو متر از این خانه ۲۰۰ متری نجس شده است وجود دارد؟

آیا سهولت اجتناب از خانه در هر دو فرض وجود ندارد؟ خواهید گفت چرا می توان آن اتاق را رها کرده در محلّ دیگری نماز خواند و هکذا در موارد دیگر.

پس در سهولت و مشقّت اجتناب فرقی نمی کند که معلوم بالاجمال قلیل باشد یا کثیر.

دومین اشکال شیخ به ضابطه محقق چیست؟

این است که ایشان گفتند هر کجا در تشخیص اینکه کدام عدد محصور و کدام غیر محصور است، معیار ظنّ غالب است و ما در جواب می گوئیم:

اولاً: ظنّ مجتهد برای دیگران ارزشی ندارد و اگر هم دارای ارزشی باشد برای خود اوست.

ثانیا: مکرّر گفته شد که اصل اولی در باب ظنّ حرمت عمل به آن است الا ما خرج بالدلیل.

لذا این ظنّ غالبی که شما مطرح کرده اید، دلیل بر اعتبارش وجود ندارد.

سومین اشکال شیخ به ضابطه محقق چیست؟

این است که اینجا جای استصحاب حلیّت و جواز نیست بلکه جای اصاله الاحتیاط است.

پاسخ شیخ را تبیین کنید؟

محقق فرمود اگر دستتان از مراحل مختلف کوتاه شد به استصحاب مراجعه کنید شیخ می فرماید مرادتان از استصحاب چیست؟

محقق می فرماید استصحاب الحلیه.

یعنی اطراف شبهه نوعاً سابقه اش حلّیت است، حال اگر در این اطراف شك کردی که محصوره اند یا غیر محصوره و آیا حلال اند یا حرام؟ همان حلّیت را استصحاب کنید.

شیخ می فرماید: شما حقّ ندارید در اینجا استصحاب الحلیه اجرا کنید، مگر قبلاً در دلیل سوم و پنجم نگفتیم که وقتی پای علم اجمالی به میان می آید پای اصول عملیه را قطع می کند و دیگر نوبت به این اصول نمی رسد.

ص: ۴۰۶

در آنجا گفتیم که فرقی نمی‌کند که سابقه اش حلیت باشد و یا حرمت، چون شما اجمالاً می‌دانی احد الإناءین خمر است و یا می‌دانی هر دو اناء خلّ بوده حال یکی تبدیل شده به خمر و یا هر دو خمر بوده حال یکی از آن دو تبدیل شده به خلّ، و لذا فرقی نمی‌کند و باید از اطراف شبهه اجتناب کنی.

به عبارت دیگر گفتیم:

۱- اجمالاً می‌دانی یکی خمر است.

۲- مقتضی که اجتناب عن الخمر باشد موجود، مانع هم مفقود است.

پس دفع عقاب محتمل واجب و باید از اطراف شبهه اجتناب کنی.

در نتیجه وقتی علم اجمالی آمد دیگر نه برائت حق ورود دارد و نه استصحاب.

به عبارت دیگر: دلیل مزبور که در مقام ثانی جهت وجوب احتیاط در شبهه محصوره اقامه کردیم به طور مساوی شبهات محصوره و غیر محصوره را دربر گرفته شامل می‌شود.

پس مقتضی که اجتناب باشد برای وجوب اجتناب موجود است و تنها چیزی که از جریان احتیاط مانع می‌شود، غیر محصوره بودن شبهه است. حال آنکه علی‌الفرض این عنوان غیر محصوره بودن در موارد مشکوک که از قبیل ۲۰۰ یا ۳۰۰ محرّز نیست.

پس شک در وجود مانع داریم، در نتیجه مقتضی اثر خودش را می‌گذارد، فیجِب الاحتیاط.

پس مراد شیخ از (الّا ان یكون نظره الی ما ذکرنا فی الدلیل الخامس ... الخ) چیست؟

این است که ممکن است جناب محقق که دستور به استصحاب حلیت داده مورد را از قبیل شک در مقتضی به حساب آورده است و دلیل پنجم از ادله ششگانه را برای شبهه غیر محصوره در نظر گرفته است.

بدین معنا که وقتی اطراف شبهه زیاد شد، هر یک از مشتبهات حال شک بدوی را پیدا می‌کند و یا به عبارت دیگر منحلّ به شک بدوی می‌شود و اصل در شک بدوی برائت است و حلیت.

و لذا محقق می‌گوید:

۱- شبهه محصوره یقتضی وجوب الاحتیاط و شبهه غیر محصوره لا یقتضی وجوب الاحتیاط.

۲- فرض ما این است که نمی‌دانیم این شبهه در اینجا محصوره است یا غیر محصوره، این می‌شود شک در مقتضی.

وقتی شک در مقتضی شد لا یعمل المقتضی عمله، در نتیجه استصحاب الحلیه جاری می‌کنیم.

پاسخ جناب شیخ به این نظر چیست؟

دلیل پنجم قابل خدشه و بلافایده است، چرا که عقاب محتمل و لو ضعیف هم که باشد انسان را وادار به احتیاط می کند در نتیجه: شبهه چه محصوره باشد چه غیر محصوره، اقتضاء می کند وجوب احتیاط را.

ص: ۴۰۷

متن: و قال كاشف اللّثام في مسأله المكان المشته بالنجس: لعلّ الضابط أنّ ما يؤدّي اجتنابه إلى ترك الصلاه غالبا فهو غير محصور، كما أنّ اجتناب شاه أو امرأه مشتهه في صقع من الأرض يؤدّي إلى الترك غالبا، انتهى. و استصوبه في مفتاح الكرامه.

و فيه: ما لا يخفى من عدم الضبط.

ترجمه:

ضابطه فاضل هندی و مناقشه آن جناب فاضل هندی صاحب کشف اللثام در مسئله مکانی که مشته به نجاست است می فرماید:

شاید ضابطه این باشد که آن چیزی که غالبا نتیجه اجتناب از آن (مثلا) ترک نماز است، پس آن غیر محصوره است، چنانکه اجتناب از یک گوسفند یا زن مشتهی در مکانی از این زمین ترک از زن و گوشت را نتیجه می دهد.

جناب مراغه ای در مفتاح الكرامه این ضابطه را تصویب و تایید فرموده است و در این ضابطه اشکالی وجود دارد و آن عدم الضبطی است که در آن وجود دارد و پوشیده نیست.

ص: ۴۰۸

ضابطه و معیار کاشف اللسان در تشخیص شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که اگر اطراف شبهه به قدری وسعت پیدا نماید که اگر بخواهی احتیاط کنی موجب حرمان بشود، شبهه غیر محصوره است.

فی المثل:

اگر زارعی که در وسط مزرعه ای بزرگ زندگی می کند اجمالا بداند قطعه ای از آن غصبی است شبهه اش غیر محصوره است.

حال اگر این زارع بخواهد احتیاط کند، مستلزم ترک نماز است، چونکه برای هر نماز نمی تواند چند هزار متر رفت و آمد نماید تا جای حلال پیدا کند.

و یا فی المثل:

شما علم اجمالی داری که یکی از قصابیهای شهر گوشت غیر مذکاً دارد، در اینجا اگر شما بخواهید از همه اطراف اجتناب کنید باید از خوردن گوشت محروم شوید.

پس هر کجا چنین باشد، احتیاط لازم نیست و الا فلا.

نظر شیخ راجع به ضابطه کاشف اللثام جناب فاضل هندی چیست؟

این است که این نیز نمی تواند یک ضابطه مشخص باشد، چرا که در بسیاری از موارد و از جمله مثالهای خود ایشان، احتیاط سبب حرمان نیست. چرا که مردم می توانند به راحتی با ابزار و وسائل موجود اطعمه مورد نیاز خود را از سایر جاها تهیه نمایند.

از طرف دیگر در غالب جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است و فردا اجمالا به حرمت یا نجاست یکی از اطراف علم دارد، افراد و اطراف متیقن الحلیه ای هم وجود دارد که مردم می توانند از آنها استفاده کنند تا از حرام در امان بمانند.

متن: و يمكن أن يقال- بملاحظه ما ذكرنا في الوجه الخامس-: إن غير المحصور ما بلغ كثره الوقائع المحتمله للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها، ألا ترى: أنه لو نهى المولى عبده عن المعامله مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قريه كبيره يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوما و إن صادف زيدا؟

و قد ذكرنا: أنّ المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلّه الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار و كثره الاحتمال، كما قلناه في سبّ واحد مردّد بين اثنين أو ثلاثه، و مردّد بين أهل بلده.

و نحوه: ما إذا علم إجمالا- بوجود بعض القرائن الصارفه المختفيه لبعض ظواهر الكتاب و السنّه، أو حصول النقل في بعض الألفاظ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا- يعتنى فيها بالعلوم الإجماليه المترتب عليها الآثار المتعلقه بالمعاش و المعاد في كلّ مقام.

و ليعلم: أن العبره في المحتملات كثره و قلّه بالوقائع التي تقع موردا للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم بحبّه أرز محرّمه أو نجسه في ألف حبّه، و المفروض أن تناول ألف حبّه من الأرز في العاده بعشر لقمات، فالحرام مردّد بين عشره محتملات لا ألف محتمل، لأنّ كلّ لقمه يكون فيها الحبّه حرم أخذها، لاشتمالها على مال الغير، أو مضغها، لكونه مضغا للنجس، فكأنّه علم إجمالا- بحرمه واحده من عشر لقمات. نعم، لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كلّ حبّه واقعه مستقلّه كان له حكم غير المحصور.

و هذا غايه ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها.

فالأولى: الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالى الموجود في ذلك المورد، فإن قوله: «اجتنب عن الخمر» لا- فرق في دلالتة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المرّدّد بين أمور محصوره و بين الموجود المرّدّد بين أمور غير محصوره، غايه الأمر قيام الدليل في غير المحصوره على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي ببعض محتملاته، كما تقدّم سابقا.

فإذا شكّ في كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، شكّ في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

ضابطه شیخ اعظم در تشخیص شبهه غیر محصوره و ممکن است (با لحاظ مطالب ما در دلیل پنجم) گفته شود که:

غیر محصوره چیزی است که از حیث زیاد بودن وقایع محتمله به اندازه ای (فراوان شود و) برسد که عقلاء (عالم) به علم اجمالی حاصل در آن، نسبت به وجود حرام (در ضمن آن) اعتناء نمی کنند (مثلا بالاجمال می دانیم که برخی از الفاظ کتاب و سنت، از معنای وضعی به معنای شرعی تغییر معنا پیدا نموده اند و اصطلاحا منقول می باشند، اما تعداد الفاظ به اندازه ای است که احتمال منقول بودن هریک از آن الفاظ قابل اعتناء نیست).

آیا نمی بینی که اگر مولی عبدش را از معامله با زید نهی نماید، پس عبد با یکی از اهالی شهری بزرگ که می داند زیدی در آن است، معامله کند؛ ملامت نمی شود گرچه (معامله اش) مصادف با (همان) زید (مورد نظر مولی) باشد.

و سابقا ذکر نمودیم که:

معلوم بالاجمال گاهی با قلت و کمی احتمال مؤثر واقع می شود (و تکلیف را منجز می نماید)، مادامی که با وجود وسعت و کثرت احتمال، مؤثر واقع نمی شود (و تکلیف را منجز نمی کند)، چنانکه همین مطلب را در فحش واحد مردّد میان دو و یا سه نفر و یا مردّد میان اهل شهر بیان کردیم (و گفتیم عقلاء به چنین احتمالاتی اعتناء نمی کنند).

و مثل همین مثالهاست: وقتی وجود برخی از قرائن صارفه ای که نسبت به برخی از ظواهر کتاب و سنت از (ما) مخفی مانده اجمالا معلوم است و یا (اجمالا) حصول نقل در برخی الفاظ (کتاب و سنت) معلوم شود، الی غیرذلک از اموری که اعتناء نمی شود در آن موارد به علوم اجمالیته ای که مترتب می شود بر آن علوم اجمالیته آثار متعلق به معاش (مثل نهی مولی عبدش را از معامله با زید، که چون شهر بزرگ است و افراد را نمی شناسد، شبهه غیر محصوره است و معامله صحیح) و معاد (مثل حجّیت ظواهر و ...) در هر مقامی.

باید دانسته شود که ملاک در احتمالات، به لحاظ کم یا زیاد بودن به سبب وقایعی است که با (فرض) علم تفصیلی به حرام مورد حکم به وجوب احتیاط واقع می شوند (چون حرام را تفصیلا می دانیم اجتنب می گوید احتیاط کن. لکن اکنون که علم تفصیلی به حرام نداریم و حرام مردّد میان چند چیز است باید ببینیم اجتنب چه می گوید؟)

پس:

اگر حبه برنج حرامی و یا نجسی در هزار حبه (اجمالاً) معلوم است، در حالی که فرض این است که خوردن ۱۰۰۰ حبه از برنج بطور معمول و عاده در ده لقمه است.

پس حرام مردّد است میان ده تا از محتملات و نه ۱۰۰۰ محتمل، چونکه هر لقمه ای که حبه حرام در آن است، حرام است گرفتنش، زیرا مشتمل بر مال غیر است و یا خوردنش، چون مغض برای نجس است.

گویا اجمالاً حرمت یکی از ۱۰ لقمه معلوم است.

بله، اگر تناول این ۱۰۰۰ حبه در جائی اتفاق افتد (و دانه دانه صورت پذیرد)، تناول هر حبه واقعه مستقلّه ای می باشد که دارای حکم شبهه غیر محصوره است.

و این نهایت مطلبی است که ذکر کرده اند یا امکان دارد که در ضابطه شبهه محصوره یا غیر محصوره ذکر شود.

مع ذلک از این مطالب، اطمینان به چیزی (از این مطالب) برای ما حاصل نشده است (حتّی ضابطه ای که خودمان بیان کردیم).

پس اولی در موارد شک رجوع به حکم عقل است، به وجوب رعایت علم اجمالی موجود در آن مورد، زیرا این فرموده شارع: اجتنب عن الخمر فرقی در دلالتش بر تنجّز تکلیف به اجتناب از خمر، بین خمر معلوم مردّد میان امور محصوره و بین خمر موجود و مردّد میان امور غیر محصوره، وجود ندارد (یعنی مقتضی احتیاط که اجتنب عن الخمر باشد، همه جا موجود است).

نهایت امر اقامه دلیل است در غیر محصوره بر اکتفای شارع از حرام واقعی به برخی از محتملات آن، چنانکه (در مباحث) گذشته، بیان شد.

ضابطه جناب شیخ در تشخیص شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که هر کجا که کثرت وقائع به درجه ای برسد که عقلاء عالم بدان اعتناء نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره خواهد بود.

و در پایان می فرماید:

ذکر دو مثال:

مثال عرفی شیخ در این رابطه چیست؟

می فرماید:

اگر کسی به یکی از دو و یا سه نفر در محلی واحد دشنام دهد، همه این افراد روی این احتمال که شاید با آنها بوده متأثر می شوند، لکن اگر به یکی از جمعیت هزار نفری دشنام دهد، احدی متأثر و ناراحت نمی شود چرا که احتمال اینکه با او بوده باشد ۱/۱۰۰۰ است و لذا بدان توجه نمی شود.

پس اولی را محصوره و دومی را غیر محصوره محسوب می کنیم.

مثال شرعی شیخ در این رابطه چیست؟

فی المثل علم اجمالی داریم که برخی از ظواهر قرآن یا سنت حمل برخلاف ظاهر شده لکن قرینه آن بدست ما نرسیده و لذا ما به علم اجمالی خود اعتناء نکرده و از ظواهر قرآن استفاده می کنیم، چرا که اطراف شبهه غیر محصوره است و در شبهه غیر محصوره احتیاط واجب نیست.

اما اگر علم اجمالی پیدا کنیم به اینکه یکی از دو ظاهر توجیه شد و حمل برخلاف ظاهر شده احتیاط می کنیم و از هیچ یک از دو ظاهر استفاده نمی کنیم.

بهتر این است که در موارد شک به حکم عقلاء رجوع کنیم، عقلاء نیز می گویند:

باید علم اجمالی را مراعات نمود.

زیرا که مقتضی دارد و آن دلیل اجتناب عن النجس او الحرام است و مانع هم مشکوک فیؤثر المقتضی اثره.

تفصیل مطلب جناب شیخ برای محاسبه قلت و یا کثرت اطراف شبهه چه باید کرد؟

باید آنچه که شرعا مورد خطاب است در نظر بگیرید و نه خصوص حرام مردد را.

ص: ۴۱۳

یعنی چه؟

یعنی ببینید مورد خطاب محصوره است یا غیر محصوره، نه اینکه حرام مردّد محصوره است یا غیر محصوره.

چرا؟

زیرا این دو مطلب از نظر نتیجه باهم فرق می کنند.

فی المثل:

یک حبه برنج غصبی در میان ۱۰۰۰ حبه برنج وجود دارد، آیا باید این ۱۰۰۰ حبه را محصوره حساب کنیم و یا غیر محصوره؟

اگر شما حرام مردّد را در نظر بگیرید باید ۱۰۰۰ حبه را غیر محصوره حساب کنید زیرا که ۱۰۰۰ تا اّمّا در آن وجود دارد بدین صورت که می گوئید:

اّمّا هذه الحبه حرام و اّمّا هذه الحبه حرام الی آخر.

و اگر آنچه شرعا مورد خطاب است در نظر بگیرید و نه حرام مردّد را باید شبهه را محصوره حساب کنید.

فی المثل وقتی ۱۰۰۰ حبه برنج پخته می شود شما آن را با ده لقمه و یا قاشق می خورید.

حال سؤال این است که متعلّق خطاب اجتنب آن حبه هاست و یا این لقمه ها؟

به عبارت دیگر شارع:

۱- این گونه خطاب می کند که لا تأکل حبه النجس من الارز؟

۲- و یا این گونه خطاب می کند که لا تأکل لقمه فیها ارز نجس؟

در پاسخ می گوئیم: خطاب دوّمی درست است.

چرا؟

زیرا خطاب شارع باید معقولیت و عرفیت داشته باشد و مردم عرفا و عاده برنج را دانه دانه نمی خورند، بلکه لقمه لقمه تناول می کنند.

پس:

شارع نباید در اینجا حرام مردّد میان ۱۰۰۰ حبه را لحاظ کند، بلکه باید لقمه مردّد در میان لقمه ها را لحاظ کند.

حال سؤال این است که اگر ما لقمه مردّد را در نظر بگیریم شبهه محصوره است یا غیر محصوره؟

خواهید گفت: محصوره.

ص: ۴۱۴

و لذا وقتی در اینجا شبهه محصوره شد، احتیاط هم واجب می شود پس باید از ده لقمه اجتناب نمود.

جناب شیخ به کدام یک از ضوابطی که در تشخیص شبهه غیر محصوره ذکر شد اطمینان قطعی دارید؟

به هیچ یک از ضوابط، حتی ضابطه مذکور.

پس اینکه گفتید اگر اطراف شبهه وسعت پیدا کند چه؟

این ضرری به ضابطه بودن آن نمی زند و لکن به درد استدلال نمی خورد.

جناب شیخ با توجه به عدم اطمینانی که در رابطه با ضابطه های مذکور دارید چه می کنید؟

در هر بابی که قدر متیقن در اطراف شبهه مشخص نشود و مواردی مشکوک بماند برای آن فکری کرده و قاعده ای را مقرز می کنیم.

فی المثل:

اگر بگوئیم که عدد ۱۰۰۰ با ملاحظاتی متیقن است که غیر محصوره است و عدد ۲ و ۳ متیقن است که محصوره است و بینهما مواردی مثل ۱۰۰ و ۹۰۰ هست که به راحتی به یک طرف ملحق می شود و لکن موارد مشکوک زیادی وجود دارد که نمی دانیم محصور است و یا غیر محصور؟

در اینجاست که باید برای این گونه موارد مشکوک فکری کرد که در متن بعدی چنین فکری را کرده ایم و آن را بیان نموده ایم.

منظور از (و نحوه) در عبارت شیخ چیست؟

این است که در بحث حجیت ظواهر شیخ فرمودند که ظواهر کتاب حجّت است یعنی:

اگر در قرآن به کلام عامی برخوردیم و مخصّصی برای آن پیدا نکردیم به اصالة العموم آن تمسّک می کنیم.

یا اگر به مطلق برخوردیم و مقتیدی برای آن پیدا نکردیم، اصالة الاطلاق جاری می کنیم.

اگر حقیقتی دیدیم و قرینه مجازیّه ای نیافتیم، الحقیقه جاری می کنیم.

أما:

در تنبیهات آن بحث اشکالی وارد شد مبنی بر اینکه:

ظواهر کتاب حجّت نیست، زیرا ما اجمالا- می دانیم که خدای تعالی خلاف ظاهر را اراده کرده است و لکن قرینه آن به ما نرسیده است.

پس چون اجمالا می دانیم که برخی آیات از این قسم اند دیگر ظواهر برای ما حجّیت ندارند.

شیخ در آنجا پاسخ فرمود که:

ص: ۴۱۵

اولاً: ما چنین علم اجمالی که مورد ادعای شماست نداریم، بلکه ما شک داریم و شک ما بدوی است و نه علم اجمالی.

سَلْمنا که علم اجمالی داشته باشیم، شبهه ما غیر محصوره است، چرا که این همه آیات شریفه وجود دارد و به فرض که در یک آیه هم اراده خلاف ظاهر شده باشد و قرینه اش هم به دست ما نرسیده باشد، این ضرری به حجیت ظواهر نمی زند.

زیرا چنانکه گفتیم این شبهه، غیر محصوره است و شبهه غیر محصوره مورد اعتناء نیست.

حال:

مطلب مذکور که در آنجا مورد بحث واقع شده در اینجا نیز دوباره ذکر شد.

ص: ۴۱۶

متن:

الثالث إذا كان المرّد بين الأمور الغير المحصوره أفرادا كثيره نسبه مجموعها إلى المشتبهات كنسبه الشىء إلى الأمور المحصوره، كما إذا علم بوجود خمس مائه شاه محرّمه فى ألف و خمس مائه شاه، فإنّ نسبه مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبه الواحد إلى الثلاثه، فالظاهر أنّه ملحق بالشبهه المحصوره، لأنّ الأمر متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمس مائه فى المثال، و محتملات هذا الحرام المتباينه ثلاثه، فهو كاشتبه الواحد فى الثلاثه، و أمّا ما عدا هذه الثلاثه من الاحتمالات فهى احتمالات لا تنفكّ عن الاشتمال على الحرام.

ترجمه:

تنبیه سوم اگر مردّد میان امور غیر محصوره، افراد کثیره باشد (مثلا- پانصد تا و نه یک فرد و یا دو فرد) نسبت مجموع این (پانصدتای) مردّد به اطراف شبهه (که فى المثل ت سات ۱۵۰۰) مثل نسبت یک شىء است به امور محصوره (مثل یک اناء به سه اناء).

همان طور که وقتى اجمالا علم دارد به وجود ۵۰۰ گوسفند حرام در ۱۵۰۰ گوسفند، زیرا نسبت مجموع محرّمات (۵۰۰ تاي) به مشتبهات (۱۵۰۰ تاي) مثل نسبت یک است به سه.

پس ظاهر این است که این شبهه ملحق است به شبهه محصوره، زیرا امر (شارع) متعلّق است به اجتناب از (این) پانصد گوسفند در مثال مذکور.

و محتملات این حرام متباينه سه تا هستند (یعنی سه تا ۵۰۰ تا با سه تا اما چنانکه گفته مى شود؛ اما هذا الخمسمائه حرام و اما (...).

پس این مثال اشتباه یک است نسبت به سه.

اما غیر از این سه تا پانصد تا از احتمالات (که ما ۱۰۰ و یا ۲۰۰ تا را لحاظ کنیم) احتمالاتى است که جدا نمى شود از اشتمال (بقیه اطراف) بر حرام.

(یعنی اگر ۱۰۰ تا را بگیریم لا تنفک است از اشتمال حرام، پس با احتمال حرمت در ما بقى تعارضى نخواهد داشت و لکن اگر بگوئیم:

اما این پانصد تا حرام است با حرمت بقیه اطراف که دو تا ۵۰۰ تاي دیگر باشد تعارض مى کند).

ص: ۴۱۷

جناب شیخ چه فکری برای موارد مشکوکه و یا شبهه کثیر در کثیر شده است؟
جناب محقق (ره) گفت استصحاب الحلیه جاری کنید که ما آن را رد کردیم.

چرا؟

زیرا مقتضی موجود و المانع مشکوک. فیعمل المقتضی عمله.

مقتضی چگونه است؟

این گونه است:

۱- شما بالاجمال می دانی که یکی از این چند اناء خمر است.

۲- شارع فرموده: اجتنب عن الخمر

پس: آن علم اجمالی باعث می شود که این تکلیف بر شما منجز شود.

حال:

۱- وقتی تکلیف بر شما منجز شد به هریک دست بزنی احتمال عقاب می آید.

۲- دفع عقاب محتمل نیز واجب است.

پس: از باب مقدمه علمیه باید از همه اطراف اجتناب کنی.

و لذا در این جهت میان محصوره و غیر محصوره فرقی نمی باشد، منتهی در غیر محصوره دلیل خارجی داریم (اجماع و غیره)
که احتیاط واجب نیست.

جناب شیخ انما الکلام؟

غیر محصوره بودن خود مانع از وجوب احتیاط است، لکن فرض ما در اینجا این است که شک داریم که فلان مورد مثل ۳۰۰ محصوره است تا سبب احتیاط شود و یا غیر محصوره است تا مانع احتیاط شود؟ پس الشک فی المانع.

تکلیف در اینجا چیست؟

باید رفت سراغ قاعده علم اجمالی.

قاعده علم اجمالی چه بود؟

وجوب الاحتیاط است، چون المقتضی (اجتنب) موجود و المانع مشکوک.

جناب شیخ چه نکته قابل ذکر دیگری راجع به شبهه غیر محصوره باقی مانده است؟

- گاهی فرد مردّد فراوان است فی المثل ۱۵۰۰ گوسفند وجود دارد و ما اجمالا می دانیم که در این ۱۵۰۰ گوسفند حرامی وجود دارد منتهی:

ص: ۴۱۸

- گاهی این حرام یک گوسفند است که شبهه در اینجا غیر محصوره است و حکمش معلوم.

- گاهی این حرام ۵۰ و یا ۱۰۰ و یا ۵۰۰ یعنی اگر گوسفندان زیادند، حرام مردّد هم در آنها زیاد است و لذا این شبهه را شبهه کثیر در کثیر می نامند که در برابر شبهه قلیل در قلیل است.

جناب شیخ موارد شبهه کثیر در کثیر را محصوره حساب کنیم یا غیر محصوره؟

وقتی می خواهید ببینید که اطراف شبهه چندتاست؟ باید مشتبهات را به گونه ای در نظر بگیرید و کلمه اما را طوری بکار ببرید که اطراف شبهه از هم مباین باشند.

اطراف مشتبه از هم مباین باشند یعنی چه؟

یعنی وقتی اما را روی یک فرد شبهه بردی و آن حرام شد دیگر بقیه اطراف حرام نباشند فی المثل:

۱۵۰۰ گوسفند وجود دارد اجمالا می دانیم ۵۰۰ تای آن حرام است. آیا می توانیم اطراف شبهه را همان ۱۵۰۰ تا بگیریم.

خیر.

چرا؟

زیرا اگر اطراف شبهه را ۱۵۰۰ تا بگیریم، اما را سر هر فرد آن ببریم مباین با دیگر اطراف نخواهد بود و دیگر اطراف از حرمت خلاص نمی شوند.

اما را چگونه بیاوریم؟ تا مشتبهات از هم مباین بشود؟

وقتی شما اجمالا- می دانی ۵۰۰ تا از ۱۵۰۰ گوسفند حرام است، اطراف شبهه را سه قسم در نظر گرفته بگو اما این ۵۰۰ گوسفند حرام است، تا آن دو ۵۰۰ دوتای دیگر از حرمت خارج شده و حلال باشند، که این خود شبهه محصوره است درست مثل اینکه شما اجمالا می دانی یکی از این سه اناء نجس و یا حرام است.

جناب شیخ علت چیست که گفتید اما را که بر سر مشتبه می آورید به گونه ای بیاورید که علی تقدیر که آن حرام باشد، بقیه مشتبهات حلال باشد؟

علتش این است که:

در این ۱۵۰۰ گوسفند که ۵۰۰ تای آن حرام است، آیا ۵۰۰ تا خطاب از جانب شارع آمده و یا یک خطاب؟

خواهید گفت: یک خطاب یعنی مجموع ۵۰۰ گوسفند حرام مشمول یک خطاب اجتناب عن الحرام است.

الرّابع أنّا ذكرنا في المطلب الأوّل المتكفّل لبيان حكم أقسام الشكّ في الحرام مع العلم بالحرمة: أنّ مسائله أربع: الأولى منها الشبهه الموضوعيّة.

و أمّا الثلاث الأخر و هي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النصّ، أو إجمال النصّ، أو تعارض النصّين فحكمها يظهر ممّا ذكرنا في الشبهه المحصوره.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم. و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة و اختلف في تعيينه. و مثل قوله عليه السّلام: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام»، حيث قرئ: «جدد» بالجيم و الحاء المهملة و الخاء المعجمه، و قرئ «جدث» بالجيم و الثاء المثله.

تنبیه چهارم: در اقسام شک در حرام در صورت علم به حرمت آن

ما در مطلب اوّل که عهده دار بیان حکم اقسام شک است در حرام با وجود علم به حرمت، که مسائل شبهه تحریمیّه چهارتاست.

نخستین از این چهار مسئله (که ما مصلحت دیدیم آن را بر سه تایی دیگر مقدّم بداریم) شبهه موضوعیّه است (که در غالب محصوره و غیر محصوره بیان شد).

و امّا سه تایی دیگر (از آن چهار مسئله)، آنجائی است که حرام به غیر واجب مشتبه شود، (آنهم) بخاطر شبهه حکمیّه یا به جهت عدم نصّ یا به جهت اجمال نصّ، یا به جهت تعارض نصّین.

پس حکم این ها از آنچه در شبهه محصوره ذکر کردیم روشن می شود.

لکن اکثر آنچه از این اقسام ثلاثه در شبهه حکمیّه یافت می شود همان قسم سوم یعنی اجمال نصّ است، همان طور که اگر غنای محرم مردّد باشد بین دو مفهومی که نسبت میان آن دو مفهوم عموم و خصوص من وجه است زیرا ماده افتراق این دو از این قسم است (یعنی از قبیل شک در مکلف به است و اجمال نصّ).

و مثل آنجائی که با دلیل خارجی ثابت شود که اذان سوم روز جمعه حرام است در حالی که تعیین آن (که اذان سوم چیست) اختلاف وجود دارد.

و مثل این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: من جدد قبرا، او مثل مثالا تحقیقا از اسلام خارج است، از این جهت که هم جدد با جیم خوانده می شود (به معنای تجدید قبر) هم با حاء مهمله (به معنای ترفیع القبر) هم با خاء معجمه (به معنای نبش قبر) هم با ث مثلثه.

نکته:

بنا بر یک قول یک اذان از آن نماز صبح است، یک اذان از آن نماز ظهر است و یک اذان هم از آن نماز جمعه که این می شود اذان سوم.

بنا بر یک قول هم این اذان آن اذانی است که عثمان بنیان گذار آن بوده است که یک اذان در خانه اش می گفتند، سپس یک اقامه، بعد از آن نیز یک اذان هم در مسجد گفته می شد و این را اذان سوم می گویند.

حاصل مطلب در تنبیه چهارم شبهه غیر محصوره چیست؟

این است که شیخ می خواهد سه مسئله باقیمانده را در همین تنبیه تمام کند توضیح اینکه شک در تقسیم اولیه:

- یا شک در تکلیف است و یا شک در مکلف به.

- شک در تکلیف یا شبهه تحریمی است یا شبهه وجوبیه و یا دوران بین المحذورین.

- شک در مکلف به نیز یا شبهه تحریمی است یا شبهه وجوبیه و یا دوران بین المحذورین.

حال:

- هریک از شبهات ششگانه فوق یا شبهه حکمیّه فقدان نصّ است یا شبهه حکمیّه اجمال نصّ است یا شبهه حکمیّه تعارض نصّین است و یا شبهه موضوعیّه.

پس مجموعاً ۲۴ شک است که ۱۲ تای آن مربوط به شک در تکلیف است و ۱۲ تای آن مربوط به شک در مکلف به.

اما آن ۱۲ تائی که مربوط به شک در تکلیف بود قبلاً تمام شد و وارد شدیم به شک در مکلف به.

اولین مطلبی که در شک در مکلف به شروع کردیم، شبهه تحریمیّه بود که در این شبهه ما حرمت را می دانیم و لکن حرام را نمی شناسیم.

حال:

شبهه تحریمیّه خود دارای چهار مسئله است:

حکمیّه فقدان نصّ، حکمیّه اجمال نصّ، حکمیّه تعارض نصّین، شبهه موضوعیّه.

نکته:

اگرچه در اینجا شبهه موضوعیّه چهارمین مسأله شبهه تحریمیّه بود و لکن ما صلاح دیدیم که آن را زودتر از سه مسئله دیگر مورد بحث قرار دهیم.

لذا تا بدین جا پیرامون شبهه موضوعیّه شک در تکلیف صحبت کردیم که این شبهه نیز تقسیم شد به محصوره و غیر محصوره که هر دو را مورد بحث قرار دادیم.

پس مسئله اوّل که شبهه موضوعیّه بود تمام شد و باقی ماند سه مسأله دیگر.

یعنی: علم الحرمة و لم يعرف الحرام، آن هم به عنوان:

۱- شبهه حکمیّه فقدان نصّ ۲- شبهه حکمیّه اجمال نصّ ۳- شبهه حکمیّه تعارض نصّین.

حال: هرآنچه در شبهه موضوعیّه گفتیم در شبهه حکمیّه نیز مطلب همان است.

ص: ۴۲۲

در شبهه موضوعیّه گفتیم:

اگر شبهه محصوره باشد احتیاط واجب است و چنانچه غیر محصوره باشد احتیاط واجب نیست.

حال ببینیم وظیفه در شبهه حکمیّه چیست؟

در دوران بین دو امر که آیا این یکی حرام است یا آن یکی، به عنوان شبهه حکمیّه:

۱- فقدان نصّش خیلی کم است؛

فی المثل: ممکن است شما شک بکنید و مردّد بمانید میان اینکه آیا اسلام تنن را حرام کرده و یا عصیر عنبی را؟

به عبارت دیگر:

شما اجمالا می دانی که یکی از تنن و یا عصیر عنبی حرام است و لکن تفصیلا کدام یک است نمی دانید.

چرا نمی دانید؟

چون نصّی وجود ندارد و امت هم بر دو قول اختلاف کرده اند.

۲- تعارض نصّین آن نیز خیلی کم است.

فی المثل: یکی گفته نماز جمعه در روز جمعه حرام است، یکی گفته خیر، نماز ظهر در روز جمعه حرام است.

به عبارت دیگر:

شما اجمالا می دانی که یکی از این دو حرام است اما اینکه کدامیک نمی دانی؟

چرا؟ به دلیل تعارض دو نصّ.

حاصل مطلب اینکه:

آنچه در شبهه تحریمیّه فراوان است از جهت اجمال نصّ است.

فی المثل: شارع مقدّس غنا را حرام کرده است.

لکن شما نمی دانی که آیا صوت مطرب را غنا گویند و یا صوت مرجع را؟

چرا؟ زیرا معنای غنا مجمل است، قهرا شبهه شما می شود شبهه حکمیّه اجمال نصّ.

جناب شیخ مسئله غنا را چگونه فرض کنیم که بشود شک در تکلیف و چگونه آن را فرض کنیم که بشود شک در مکلف به؟

اگر شبهه را ثلاثی فرض کنیم شک ما شک بدوی و شک در تکلیف می شود.

و اگر شبهه را ثنائی فرض کنیم شک ما می شود شک در مکلف به متباینین.

ص: ۴۲۳

شك را چگونه ثلاثی و سه موردی فرض کنیم؟

فی المثل اگر در مورد غنا تردید داریم سه احتمال را در آن مطرح کنیم بدین نحو که:

۱- آیا صوت مطرب را غنا گویند؟

۲- آیا صوت مرجع را غنا گویند؟

۳- یا اینکه صوت مطرب مرجع را غنا گویند؟

حال در میان این سه احتمال یکی قدر متیقن است که صوت مطرب مرجع باشد، اما دو احتمال دیگر مشکوک به شك بدوی هستند.

پس صوتی که هم مطرب باشد هم مرجع چون اکثر است قطعاً حرام است، لکن نمی دانیم که آن اقل هم که یا مطرب است و یا مرجع هریک به تنهایی حرام است یا نه؟

الاصول، البراءه.

محاسبه فوق در مورد مسأله غنا، شك را شك بدوی و یا شك در تکلیف می کند.

اما:

اگر فرض ما این شد که معنای غنا صوت مطرب مرجع نیست، بلکه یا تنها مطرب است و یا تنها مرجع. ما مردد میان دو احتمال خواهیم بود.

به عبارت دیگر:

معنای غنا مردد می شود بین مطرب و مرجع و شك ما می شود شك در مکلف به متباینین، چون که مطرب و مرجع دو امر متباین هستند.

حاصل و نتیجه بحث مذکور چه می شود؟

این می شود که شیخ می فرماید:

خیلی بعید نیست که ضابط غیر محصوره بودن همان مطلبی باشد که در دلیل پنجم بدان اشاره شد و آن عبارت بود از اینکه:

اطراف شبهه به قدری زیاد باشد که در هریک احتمال، فوق العاده ضعیف بشود.

نکته ها:

نظر حضرت امام خمینی پیرامون ضابطه تشخیص غیر محصوره چیست؟

امام نیز از شبهه غیر محصوره تعریفی مشابه مطلب اخیر دارند و می فرمایند:

ضابطه تشخیص این است که:

کثرت به اندازه ای باشد که عقلاء به حادثه ای که پیش می آید در مقابل بقیه افراد آن موضوع (که

ص: ۴۲۴

احتمال دارد این حادثه همان فرد باشد) به آن اعتناء نمی کنند زیرا احتمالی که به جهت کثرت افراد حاصل می شود ضعیف است (۱).

فی المثل:

در محلّه ای از شهر که ۱۰۰ هزار نفر جمعیت وجود دارد شما بشنوی که یک نفر کشته شده است و احتمال دارد که آن یک نفر فرزند خودش باشد، به این احتمال اعتناء نمی شود و اگر کسی به چنین احتمالی توجه کند و مضطرب شود کم عقل خوانده می شود چونکه به جهت کثرت افراد، این احتمال موهوم و ضعیف است.

حکم شک در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه از نظر امام خمینی (ره) چیست؟

امام (ره) می فرماید: این شک یا مصداقی است و یا مفهومی.

به نظر امام خمینی در چه صورت شک و شبهه مصداقی است؟

اگر دلیل عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره، اخبار حلیت باشد و اجماع مخصّص این اخبار به نحوی که شبهه محصوره را از شمول این اخبار خارج کند و محلّ انعقاد اجماع مفهوم روشنی داشته باشد، شبهه مصداقی است.

فی المثل اگر فرض کنیم که غیر محصوره ۱۰۰۰ فرد دارد و محصوره ۱۰۰ فرد و ما در موردی شک کنیم که:

آیا این مورد ۱۰۰۰ فرد دارد تا احتیاط واجب نباشد و یا صد فرد دارد و احتیاط در آن واجب است، این شبهه حکم سایر موارد شبهه های مصداقی برای مخصّص را دارد و تمسّک به هیچ یک از آنها جایز نمی باشد. چرا؟

زیرا نمی دانیم که مصداق مخصّص است و یا مصداق باقی مانده تحت عام، چونکه می دانیم که محصوره از تحت عام خارج شده و شاید مورد شبهه از موارد محصور باشد و تمسّک به ادلّه اولیه موضوعات مثل: حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ الْمَیِّتَةُ وَ الدَّمُ ... نیز جایز است.

سپس می فرمایند:

اگرچه رأی مختار این است که حکم فعلی ادلّه اولیه، در تمام موارد آن باقی است و لکن فرض دلیل این است که اقامه گردیده بر اینکه در شبهه های غیر محصوره، مخالفت با علم اجمالی و ارتکاب اطراف آن جایز است.

ص: ۴۲۵

بله، اگر در اصل جواز مخالفت با اطراف آن، شک و تردید بوجود آید، تمسک به ادله اولیه ممکن است مثل آنجایی که در اصل تخصیص عام شک شود، که تمسک به عام جایز است.

اما فرض ما در جایی است که علم به جواز مخالفت داریم، لکن نمی دانیم این مورد از موارد مجاز است یا خیر؟ چنانکه در شبهه مصداقی برای مخصّص بعد از علم به اصل جواز، همین حکم وجود دارد.

به نظر امام خمینی در چه صورت شک و شبهه مفهومی است؟

در صورتی که معنا و مفهوم خروج شبهه محصوره از اخبار حلیت به وسیله اجماع معلوم نباشد، شبهه مفهومی است و حکم سایر موارد شبهه مفهومی برای مخصّص را دارد و تمسک به مخصّص صحیح نیست. چرا؟

زیرا در چیزی که شمول مخصّص نسبت به آن مشکوک است، تمسک به مخصّص حجّت نمی باشد؛ ولی تمسک به عموم جایز است، چرا؟

زیرا نسبت به مشکوک حجّت است.

پس در مورد حکم مشکوک در شبهه مفهومی تمسک به این قول امام علیه السلام که:

- کلّ شیء یكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال (۱) جایز است.

سپس می فرمایند که:

و اگر دلیل جواز ارتکاب اطراف علم اجمالی در شبهه غیر محصوره، اماره عقلائی باشد، در شبهه مصداقی، تمسک به مخصّص و عام و ادله اولیه جایز نمی باشد.

فی المثل:

اگر عقلا از ارتکاب اطراف علم اجمالی در صورتی که ۱۰۰۰ مورد باشد اجتناب نمی کنند، لکن اگر صد مورد باشد اجتناب می کنند، پس در موردی که مجهول است در هزار و یا صد، ظاهر این است که تمسک به مخصّص و عام و ادله اولیه جایز نیست.

چرا؟ زیرا بنای عقلاء نسبت به ارتکاب یا عدم ارتکاب احراز نگردیده است.

اما در شبهه مفهومی:

به دلیل عام تمسک می شود و دست از حجّت برداشته نمی شود تا تمسک به عدم حجّت گردد (۲).

آیا اتفاق عقیده ای در مسأله مورد بحث میان امام خمینی و شیخ انصاری وجود دارد؟

به نحوی بله، زیرا هر دو معتقدند که در صورت شک، به ادله عامه تمسک می شود.

ص: ۴۲۶

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۸۷ ح ۱.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳ ص ۴۳۲ - ۴۳۰.

به عبارت دیگر:

شیخ نیز بدون اینکه سخنی از مفهومیّه و یا مصداقیّه بودن شبهه به میان آورد فرموده است که:

دستور به (اجتناب عن الخمر) در دلالت بر تنجز تکلیف به سبب اجتناب از خمر، فرقی نمی کند که خمر معلوم، مردّد میان امور محصوره باشد و یا اینکه مردّد میان امور غیر محصوره باشد؛ تنها در غیر محصوره، دلیل اقامه شده که شارع برای اجتناب از حرام واقعی، به اجتناب از برخی مصادیق احتمالی غیر محصوره بسنده کرده است.

پس هرگاه در محصوره یا غیر محصوره بودن شبهه شک شود، شک در اقامه دلیل بر جایگزین شدن برخی از احتمالات در مقام حرام واقعی است که در امثال و فرمانبرداری، اکتفاء به ترک همان بعض بشود یا نه که در این صورت واجب است.

تمام افراد احتمالی آن را ترک نماید؛ زیرا با ارتکاب برخی از احتمالات، امتیّت از وقوع در عذاب و کیفر وجود ندارد.

پس به گونه ای هر دو بزرگوار معتقدند که در صورت شک به ادله عامه تمسک شود.

و لذا حضرت امام بر همین مبناست که می فرماید:

۱- اگر مکلف شروع به ارتکاب اطراف علم اجمالی در غیر محصوره نماید و قصد داشته باشد مرتکب حرام شود، معذور نیست و لو در طول چند سال باشد.

۲- و اگر اطراف غیر محصوره را به اقسام معدود تقسیم نماید؛ مثلا اگر افراد غیر محصوره ۱۰۰۰۰ باشد، آن را به ده قسمت تقسیم کند و قصد ارتکاب یکی از ده قسمت را بکند باز هم معذور نیست. چرا؟

زیرا شبهه در اینجا از قبیل شبهه محصوره است یعنی احتمال وجود واقع در آن قسمی که می خواهد مرتکب شود آن قدر ضعیف نیست که مورد اعتنای عقلاء نباشد.

بله، بنا بر اینکه،

مستند حلیّت، اخبار باشد آنگاه ارتکاب تمام اطراف آن جایز است (۱).

در همین مورد شیخ انصاری نیز فرمود:

در افراد احتمالی علم اجمالی از حیث کثرت و قلت، وقایعی اعتبار دارند که در صورت علم تفصیلی نسبت به حرام، مورد حکم به وجوب اجتناب واقع شوند؛ و مثال آورد که:

اگر مکلف بداند که یک دانه برنج نجس یا حرام در ضمن ۱۰۰۰ دانه قرار دارد که فرضا با ده لقمه

خورده می شود، در این صورت حرام، مردّد میان ده فرد است و نه هزار فرد. چرا؟

زیرا آن لقمه ای که دانه حرام یا نجس در آن است، گرفتن یا جویدن آن به جهت اشتغال بر مال غیر و یا نجس بودن، حرام می باشد؛ مثل زمانی که اجمالا بدانند که یکی از ده لقمه حرام است.

البته اگر تناول دانه های برنج به گونه ای باشد که خوردن هر دانه، یک واقعه مستقل به حساب آید، حکم غیر محصوره را خواهد داشت.

ص: ۴۲۸

تلخیص المسائل: تنبیہات شبہہ غیر محصورہ

جناب شیخ بحث در تنبیہ اول شبہہ غیر محصورہ راجع بہ چیست؟

این است کہ آیا ارتکاب ہمہ اطراف شبہہ غیر محصورہ بہ نحوی کہ علم تفصیلی لازم بیاید جایز است یا نہ اجتناب از مقدار الحرام واجب است؟

چہ پاسخی بہ سؤال مزبور می دهید؟

اینکہ مفاد برخی از ادلہ از جملہ دلیل اول، سوم و پنجم اطلاق داشته و علی الظاہر دلالت می کنند بر اینکہ ارتکاب ہمہ اطراف شبہہ جایز است.

جناب شیخ مراد حضرات از اینکہ احتیاط کلی واجب نیست چہ می باشد؟

این است کہ یعنی اینکہ اجتناب از کل اطراف شبہہ غیر محصورہ واجب نیست نہ اینکہ مرادشان این باشد کہ اجتناب از بعض و احتیاط جزئی واجب نیست، جز

همان طور کہ اجتناب از تمام اطراف در شبہہ محصورہ واجب است.

دلیل پنجم بر چہ امری دلالت داشت؟

ظاہرا بر این دلالت داشت کہ چون در شبہہ غیر محصورہ احتمالات ضعیف می شوند و وجودشان کالعدم است، این شبہہ بہ شبہہ بدویہ ملحق می شود و لذا ارتکاب اطراف شبہہ جایز است بہ شرط اینکہ از اول قصد معصیت نداشته باشد.

پس:

با انحلال علم اجمالی و ملحق شدن شبہہ بہ شک بدوی، اصل براءت جاری می شود.

در نتیجہ احتیاط از اطراف شبہہ غیر محصورہ لازم نیست.

جناب شیخ نظر شما پیرامون مطلب فوق چیست؟

بہ نظر من گرچہ احتمال ضعیف است لکن محتمل کہ عقاب باشد بسیار قوی است.

بنابراین مادامی کہ مؤمن نیامدہ مخالفت قطعیه جایز نیست، و لذا اگر مؤمنی از قبیل عسر و حرج، اضطرار، عدم الابتلاء پیش بیاید ارتکاب ہمہ اطراف جایز است.

جناب شیخ مراد شما از اینکہ ارتکاب الكل دفعہ واحدہ در شبہہ غیر محصورہ جایز نیست، چہ می باشد؟

ارتکاب همه اطراف شبهه غیر محصوره دارای دو صورت است:

۱- گاهی همه اطراف شبهه را دفعه واحده و یکجا مرتکب می شود که این جایز نیست فی المثل

ص: ۴۲۹

۱۰۰۰ شیشه آب معدنی در مغازه ای وجود دارد و شما اجمالا- می دانید تعدادی از آنها نجس است، اگر آنها را در یک مجلس به بیع واحد بفروشید، چنین بیعی باطل است چرا که حین معامله یقین تفصیلی به مخالفت دارید و چنین مخالفتی بالاجماع جایز نیست.

۲- و گاهی همه اطراف شبهه را مرتکب می شوید و لکن تدریجا که این خود دارای سه صورت است:

الف: شما اطراف شبهه را به تدریج مرتکب می شوید و لکن از ابتدا بنای ارتکاب همه اطراف را نداشته اید. در این صورت تا یک طرف باقی است، ارتکاب باقی اطراف بلامانع است، اما باید به آن یکی باقیمانده که رسیدید از آن اجتناب کنید و آن را به عنوان بدل از حرام واقعی قرار دهید.

چرا؟

زیرا اگر آن یکی را هم مرتکب شوید، یقین پیدا می کنید که مرتکب حرامی شده اید و این مخالفت عملیه قطعیه با اجتناب است، چه دفعه صورت بپذیرد و چه تدریجا.

ب: شما از اول تعمیم بر ارتکاب الکل دارید و لکن قصد سوء ندارید در این صورت تا زمانی که آن حرام واقعی موجود در اطراف را مرتکب نشده اید، ارتکابتان جایز است، لکن با ارتکاب حرام معصیت کرده که موجب مؤاخذه شما می شود و شما معاقب هستید.

البته فرقی نمی کند که این ارتکاب حرام با نوشیدن اولین مایع باشد و یا آخرین مایع.

شما از اول قصد ارتکاب الکل را دارید و لکن به قصد دست یابی به حرام واقعی به نحوی که اگر تفصیلا حرام واقعی را می شناختید تنها مرتکب همان می شدید، در این صورت:

شما با اولین ارتکابتان اگرچه مصادف با واقع هم نباشد، متجزی هستید حال بنا بر اینکه ما تجزی را حرام بدانیم چنین شخصی از ابتدای امر معصیت کار است چه مصادف با واقع باشد، چه نباشد.

و بنا بر اینکه تجزی را حرام ندانیم، تنها قبح فاعلی در کار است چنانکه حق هم همین است.

و لذا مکلف بخاطر این تجزی مورد عقاب و مؤاخذه واقع می شود.

جناب شیخ پاسخ شما به سؤال اساسی این تنبیه چیست؟

۱- در شبهات محصوره: هم مخالفت قطعیه حرام است، هم موافقت قطعیه واجب.

۲- در شبهات غیر محصوره: مخالفت قطعیه حرام است، لکن موافقت قطعیه واجب نیست.

جناب شیخ بحث در تنبیه دوم چگونه است و راجع به چه مسأله ای است؟

بحثی موضوعی است و پیرامون تعریف شبهه غیر محصوره و پیدا کردن یک ضابطه کلی در تشخیص آن.

پس راه تشخیص محصوره بودن شبهه از غیر محصوره بودن آن مورد بحث است.

ص: ۴۳۰

چه ضابطه ای برای تعیین و شناخت شبهه غیر محصوره از محصوره مشخص شده است؟

شهید ثانی، محقق ثانی صاحب مدارک، ضابطه و معیار تشخیص غیر محصوره بودن را عرف و عقلاء عالم قرار داده اند.

تعریف عرف عقلاء از شبهه محصوره و غیر محصوره چیست؟

۱- هر عددی که شمردن آن عند العرف در زمان کوتاه دشوار باشد مثل عدد ۱۰۰۰، شبهه در آن شبهه غیر محصوره است.

۲- و هر عددی که شمردن آن عند العرف و بر حسب عادت آسان باشد مثل ۲، ۴، ۵ ... شبهه در آن محصوره است.

جناب شیخ چه اشکالی بر ضابطه فوق وارد است؟

این ضابطه از جهاتی اجمال و ابهام دارد، چرا که شمردن عدد ۱۰۰۰ که در مثال ایشان آمد اگرچه در زمان قلیل مثلاً یک دقیقه دشوار است و لکن در یک زمان طولانی تری مثلاً ۵ و یا ۱۰ دقیقه سهل و آسان است به ویژه با ابزار و وسائل مورد استفاده.

جناب شیخ برای رفع اشکال از ضابطه فوق چه باید کرد؟

جناب محقق برای رفع اشکال مزبور قیدی را به ضابطه مزبور افزوده است و آن عبارت است از اینکه:

هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل آسان باشد، محصوره است و هر عددی که شمارش آن در زمان قلیل مشکل باشد اگرچه در زمان طویل آسان باشد غیر محصوره است.

جناب شیخ ضابطه ایشان برای اعدادی که مشکوک اند و ما نمی دانیم که آیا ملحق به کدامیک از دو طرف ۲ و یا ۱۰۰۰ اند چیست و چه راهی را پیشنهاد می کنند؟

می گویند در این موارد معیار ظن غالب است.

یعنی اگر برای شما ظن غالب به الحاق این اعداد (مثل ۴۰۰ - ۵۰۰ - ۶۰۰) به یکی از دو طرف اعلی و ادنی حاصل شده به مظنه عمل کنید.

اگر چنین ظنی برای ما حاصل نشد چه؟

استصحاب کنید تا وقتی که ناقل حاصل شود.

منشأ این ظن کجاست؟

اشباه و نظائر است یعنی بین در میان مردم با عدد ۴۰۰ چگونه برخورد می شود و آن را چگونه حساب می کنند. اگر اغلب

مردم عدد ۴۰۰ را قابل شمارش به حساب می آورند به رأی مردم عمل کن و آن را محصوره به حساب آور.

ص: ۴۳۱

و اگر اغلب عدد ۴۰۰ را غیر قابل شمارش به حساب می آورند باز به رأی اغلب عمل کرده آن را غیر محصوره به حساب آور.

و اگر عدد ۴۰۰ را در برخی چیزها قابل شمارش و در برخی چیزها غیر قابل شمارش به حساب می آورند باز به رأی آنها عمل کن.

اگر بیشتر عدد ۴۰۰ را یحصی و قابل شمارش به حساب می آورند و گاهی لا یحصی باز شما همان یحصی را بگیرید که غالب است.

امّا اگر برخی آن را یحصی و برخی آن را لا- یحصی به حساب می آورند و غلبه ای در یک طرف وجود ندارد، باز به استصحاب تمسک کنید.

جناب شیخ اشکال ضابطه جناب محقق چیست؟

۱- جناب محقق فرمود عدد ۱۰۰۰ غیر محصوره است اما بعد فرمودند: در غیر محصوره احتیاط واجب نیست، چرا که عسر و حرج دارد.

ما می گوئیم: این دو کلام متناقضند. چرا؟

زیرا گذشتن و صرف نظر از یک مجموعه ۱۰۰۰ تائی مثلا در یک مغازه و مراجعه به مجموعه دیگری در بازار و یا ... عسر و حرجی ندارد، بلکه سهولت اجتناب از آن وجود دارد.

۲- فرمودند هر کجا شک کردیم، معیار ظنّ غالب است ما می گوئیم:

در تعیین مصداق ظنّ مجتهد برای دیگران ارزش ندارد و حد اکثر برای خود او معتبر است.

۳- فرمودند اگر دستتان از مراحل مختلف کوتاه شد، به استصحاب الحلیّه مراجعه کنید بدین معنا که اطراف شبهه نوعا سابقه اش حلیت است، حال اگر در این اطراف شک کردید که محصوره اند یا غیر محصوره و آیا حلال اند یا حرام؟ همان حلیت را استصحاب کنید.

ما می گوئیم: در دلیل سوّم و پنجم گفتیم که:

وقتی پای علم اجمالی به میان می آید، دست اصول عملیه را کوتاه می کند یعنی فرقی نمی کند که سابقه اش حلیت باشد و یا حرمت چون شما اجمالا می دانی که احد الإناءین خمر است و یا می دانی هر دو اناء خلّ بوده حال یکی تبدیل به خمر شده و یا بالعکس. و لذا باید از اطراف شبهه اجتناب کنید.

به عبارت دیگر:

۱- اجمالاً می دانی یکی خمر است.

۲- مقتضی که اجتنب عن الخمر است موجود، مانع هم مفقود است.

۳- ارتکاب یکی از اطراف احتمال عقاب دارد.

ص: ۴۳۲

۴- دفع عقاب محتمل واجب است.

۵- دفع عقاب محتمل من باب مقدمه علمیه با اجتناب از همه اطراف شبهه محقق می شود.

پس باید از اطراف شبهه اجتناب کنید.

در نتیجه:

وقتی پای علم اجمالی در میان است، شما حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جناب شیخ نظر شما راجع به دلیل پنجم چیست؟

قابل خدشه و بلافایده است. چرا که عقاب محتمل و لو ضعیف باشد انسان را وادار به احتیاط می کند.

بنابراین شبهه چه محصوره باشد چه غیر محصوره اقتضاء می کند وجوب احتیاط را.

جناب شیخ قاعده و ضابطه کاشف اللثام چیست؟

می گوید اگر اطراف شبهه به قدری وسعت پیدا کند که اگر بخواهی از آن اجتناب کنی، سبب حرمان می شود آن غیر محصوره است.

نظر جناب شیخ از این ضابطه چیست؟

در بسیاری از موارد و مثالهای خود ایشان، احتیاط سبب حرمان نیست چرا که مردم می توانند به راحتی با ابزار و وسائل موجود، اطعمه خود را از جاهای دیگر تهیه کنند.

ثانیا: در بیشتر جاها که شبهه غیر محصوره مطرح است و فرد اجمالا- به حرمت یا نجاست یکی از اطراف علم دارد، افراد و اطراف متیقّن الحلیه ای هم وجود دارد که مردم می توانند از آنها استفاده کنند تا از حرام در امان بمانند.

جناب شیخ ضابطه خود شما در تشخیص غیر محصوره چیست؟

معیار من این است که: هر کجا کثرت وقایع به درجه ای برسد که عقلاء عالم بدان اعتناء نکنند و علم اجمالی را در آن نادیده بگیرند شبهه غیر محصوره است.

جناب شیخ نظر نهائی شما در مورد ضوابط مذکور چیست؟

اطمینان قطعی از مباحث مذکور در اطراف این ضوابط برای من حاصل نشد حتی در ضابطه خودم و لذا:

در موارد شك باید به حکم عقلا رجوع کنیم.

عقلا چه می گویند؟

می گویند: باید علم اجمالی را مراعات نمود، زیرا مقتضی دارد و آن دلیل اجتناب عن النجس أو الحرام است و مانع هم مشکوک. فیؤثر المقتضی اثره.

ص: ۴۳۳

آیا آنچه را در ضابطه خود فرمودید که اگر اطراف شبهه وسعت پیدا کند غیر محصوره است قبول ندارید؟

چرا، این ضرری به ضابطه بودن آن نمی رساند و لکن به درد استدلال نمی خورد.

جناب شیخ گاهی فی المثل متیقن است که عدد ۱۰۰۰ با ملاحظاتش غیر محصوره است و عدد دو و یا سه متیقن است که محصوره است که می توان به واسطه ضابطه شما این دو طرف را تشخیص داد و لکن مواردی وجود دارد که مشکوک است و چنانکه خود فرمودید ضابطه های مذکور نمی تواند در تشخیص محصوره بودن و یا غیر محصوره بودن آنها به ما کمکی بکنند در این موارد چه فکری کرده اید و تکلیف چیست؟

باید به سراغ علم اجمالی بروید، قاعده علم اجمالی هم این است که باید احتیاط کنید، زیرا المقتضی (اجتنب) موجود و المانع مشکوک.

جناب شیخ با شبهه کثیر در کثیر چه باید کرد؟

در باب علم اجمالی و شک تفصیلی:

۱- گاهی شبهه قلیل در قلیل است مثل اینکه اجمالا می دانیم احد الإناءین نجس است و یا احدهما واجب است و لکن به تفصیل نمی دانیم که این قسم شبهه محصوره است یا نه که حکم آن بیان شد.

۲- گاهی شبهه قلیل در کثیر است مثل اینکه اجمالا می دانیم یکی از ۱۰۰۰ شیشه نجس است که این را هم گفتیم شبهه غیر محصوره است.

۳- گاهی هم شبهه کثیر در قلیل است فی المثل اجمالا می دانیم که ۹۹ تای این صدتا حرام است که حکم قسم اول را دارد.

۴- گاهی هم شبهه کثیر در کثیر است مثلاً فی الاجمال می دانم که ۵۰۰ تای این ۱۵۰۰ گوسفند حرام است که ۵۰۰ کثیر است.

حال:

بر مبنای ما که ملاک را در عدم تنجیز، موهوم بودن احتمال تکلیف می دانم به حیثی که عقلاء به آن اعتناء نمی کنند، علم اجمالی در این مورد منجز است، چرا که احتمال عقاب در هریک از این ۱۵۰۰ تا، یکی در سه تا است بدین معنا که آیا این ۵۰۰ تا یا آن ۵۰۰ تا و ... و چنین احتمالی موهوم نیست.

فهرست مطالب

اصل احتیاط ۵

مسأله اول: شبهه موضوعیه ۵

مقام اول در شبهه محصوره ۹

مخالفت قطعیه با موارد علم اجمالی جایز نیست ۹

مؤیدی بر مدعی فوق ۱۰

عدم صلاحیت اخبار الحلّ برای منع از حرمت ۱۰

اشکال ۱۹

پاسخ ۱۹

تسلیم شیخ در برابر حدیث مزبور از جهت ظاهر ۲۰

استدراک شیخ و توجیه حدیث مزبور ۲۰

اشکال ۲۵

پاسخ ۲۵

اشکال ۲۹

پاسخ ۳۰

توجیه شیخ از بعینه در حدیث شریف ۳۰

اشکال ۳۵

پاسخ ۳۶

اشکال ۳۶

پاسخ ۳۶

اشکال: توهم وجود مخالفت قطعیه در شرعیات به دلیل علم اجمالی ۴۲

پاسخ از اشکال و توهم مذکور ۴۴

عدم تفاوت میان عنوان واحد و عنوان مردّد ۵۵

تفصیل صاحب حدائق در شبهه محصوره ۵۶

تلخیص المطالب به روش گفتگو ۶۰

اما مقام دوم: آیا اجتناب از تمام شبهات واجب است؟ ۷۵

استدلال شیخ بر وجوب احتیاط در ما نحن فیه ۷۶

تنظیر شیخ در مسئله ۷۶

توهم جریان اصالة الحلّ در هر یک از مشتبهین و تخییر میان آن دو ۸۳

پاسخ شیخ اعظم به اشکال فوق ۸۳

حکم در تعارض اصلین تساقط است و نه تخییر ۸۳

اشکال ۸۸

حدیث کل شیء دارای معنای واحد است و در دو معنا استعمال نشده است. ۸۹

پاسخ اول و اشکال ادبی شیخ بر مستشکل ۹۴

پاسخ دوم شیخ به مستشکل ۹۴

پاسخ سوم شیخ به مستشکل ۹۴

تقریر وجه و دلیل سوّم حضرات توسط شیخ ۹۸

مناقشه شیخ در دلیل جناب نراقی ۹۹

بررسی و نقد سخن میرزای قمی توسط شیخ اعظم ۱۰۲

روایاتی که دلالت دارند بر ارتکاب شبهه محصوره ۱۰۷

موثّقہ سماعہ ۱۰۸

کیفیت دلالت حدیث ۱۰۸

پاسخ شیخ از حدیث سماعہ ۱۰۹

توجیہ حدیث مزبور ۱۰۹

۱- اخباری کہ دلالت بر حلیت شیء مجهول الحرمہ دارند ۱۱۴

پاسخ شیخ از استدلال بہ این قبیل اخبار ۱۱۴

۲- اخباری کہ دلالت بر ارتکاب دو طرف شبہہ دارند ۱۱۵

ص: ۴۳۶

پاسخ شیخ از استدلال به این قبیل اخبار ۱۱۵

بیان اول ۱۱۶

بیان دوم ۱۱۶

بیان سوم ۱۱۷

۳- اخباری که دلالت بر جواز اخذ مال از ظلمه دارند ۱۱۹

پاسخ شیخ از استدلال به این اخبار ۱۱۹

اخبار دلالت کننده بر قاعده دفع عقاب و اشتغال یقینی ۱۲۰

اجتناب از اطراف شبهه محصوره امری قطعی است ۱۲۹

انس برخی بر وجوب احتیاط به سبب حدیث مزبور ۱۳۲

وجه حمایت حدیث مزبور ۱۳۳

تلخیص المسائل ۱۳۷

تنبيهات شبهه محصوره ۱۵۰

عدم تفاوت اندراج مشتبهین در تحت حقیقت واحد و یا غیر واحد ۱۵۱

نقل کلام صاحب مدارک توسط صاحب حدائق ۱۵۱

تفصیل صاحب حدائق در مسئله ۱۵۱

مناقشه شیخ در کلام صاحب حدائق ۱۵۲

فرض سوم ۱۵۷

فرض چهارم ۱۵۸

فرض پنجم ۱۵۸

یک توهم و دفع آن ۱۵۸

مخالفت قطعیه در تمام این فروض ممنوع است ۱۵۸

تلخیص تنبیه اوّل ۱۷۰

تنبیه دوّم ۱۷۴

در ارشادی بودن حکم به وجوب احتیاط فرقی میان عقل و شرع نیست ۱۷۸

اشکال اوّل ۱۷۸

اشکال ۱۸۴

پاسخ شیخ ۱۸۵

ص: ۴۳۷

و جوب اجتناب از مشتبهین در صورت تنجّز تکلیف است در هر فرضی ۱۹۵

اختصاص نواهی به کسی که مبتلا به واقعه منهی ای شده است ۲۰۰

دفع بیانات صاحب مدارک در آنچه گذشت به واسطه مطالب ما در تنبیه سوم ۲۰۸

مؤید مطالب شیخ در این تنبیه ۲۰۹

عدم تقیید ملاک صحّت تکلیف و حسن آن به صورت ابتلا ۲۱۳

رجوع به اطلاقات اولی است ۲۱۴

تلخیص تنبیه سوم ۲۲۴

تنبیه چهارم: در وجوب اجتناب از مشتبهین و عدم وجوب سایر آثار شرعیّه ۲۳۱

آیا ملاقی با احد المشتبهین نجس است؟ ۲۳۲

عدم حکم به تنجّس ملاقی ۲۴۲

استدراک ۲۴۳

استدلال به روایت مزبور بر تنجّس ملاقی ۲۴۴

پاسخ شیخ از این روایت و استدلال به آن ۲۴۴

پاسخ به یک اشکال مقدر ۲۴۴

اشکال ۲۵۱

پاسخ شیخ به اشکال مزبور ۲۵۲

نتیجه مطلب ۲۵۲

ذکر امثله سه گانه در جائی که نوبت به اصل مسیّبی می رسد ۲۵۳

در تعارض اصلین متّحدین به اصول دیگر مراجعه می شود ۲۵۴

استدراک ۲۵۵

نکته ها ۲۶۶

تلخیص المسائل ۲۷۱

تنبیه پنجم: جواز ارتکاب برخی از احتمالات در حال اضطرار ۲۸۰

اشکال ۲۸۶

پاسخ ۲۸۶

اعتراض شیخ به انسدادیون در رابطه با علم اجمالی کبیر ۲۹۲

ص: ۴۳۸

تلخیص المسائل ۳۰۲

تنبيه ششم: عدم تفاوت میان اطراف موجود و اطراف موجود تدریجی ۳۰۶

اگر وقایع متدرج الوجود باشند همه اطراف فعلا مورد ابتلا نیستند ۳۰۷

جواز مخالفت قطعیه در شبهات تدریجیه ۳۱۴

نکته ها ۳۲۰

تلخیص المسائل ۳۲۳

تنبيه هفتم: منشأ علم اجمالی در شبهه محصوره ۳۲۶

حکم خنثی ۳۲۶

خطابات مختصه به زنان و مردان متوجه خنثی نمی باشد ۳۳۱

مناقشه و اشکال در قول مذکور ۳۳۲

تنبيه هشتم: اجتناب از اطراف شبهه چه محکوم به حلیت باشد و یا حرمت ۳۳۸

تنبيه نهم ۳۴۵

مقام دوّم: در شبهه غیر محصوره ۳۴۸

اجتناب از اطراف شبهه مستلزم مشقت است ۳۴۸

پاسخ ۳۵۰

دلیل سوم: اخبار حلیت ۳۶۰

مناقشه شیخ در این استدلال ۳۶۱

نتیجه بحث ۳۶۱

دلیل چهارم: عدم دلالت برخی از اخبار بر اجتناب از تمام محتمل الحرمه ۳۶۷

نکته ها ۳۷۲

دلیل پنجم: اجرای براءت و عدم وجوب احتیاط در شبهه غیر محصوره ۳۷۴

دلیل ششم ۳۷۹

تلخیص المسائل ۳۸۱

تنبيه اول ۳۹۱

اكتفاء به ترك برخی احتمالات در غیر محصوره جهت امثال ۳۹۲

تنبيه دوم: ضابطه محصور و غیر محصور بودن شبهه ۳۹۹

مناقشه شیخ در قول مذکور ۳۹۹

ص: ۴۳۹

ضابطه محقق ثانی در فوائد الشرائع ۳۹۹

مناقشه شیخ در آنچه جناب محقق افاده فرمود ۴۰۰

اعتراض اوّل ۴۰۰

اعتراض دوّم شیخ ۴۰۰

اعتراض سوّم شیخ ۴۰۰

ضابطه فاضل هندی و مناقشه آن ۴۰۸

ضابطه شیخ اعظم در تشخیص شبهه غیر محصوره ۴۱۱

تفصیل مطلب ۴۱۳

تنبيه سوم ۴۱۷

تنبيه چهارم: در اقسام شك در حرام در صورت علم به حرمت آن ۴۲۱

تلخیص المسائل: تنبيهات شبهه غیر محصوره ۴۲۹

ص: ۴۴۰

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

