



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
صلاوة
وسلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

ترجمہ متن و شرح کامل

رسائل شرح انصاری

پہ و روش پرورش و پالنے

جلد نہم

احتیاط

اسٹان سٹیٹس

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
۱۸	متن، ترجمه و شرح کامل رسائل شیخ انصاری به روش پرسش و پاسخ جلد ۹
۱۸	مشخصات کتاب
۲۰	اشاره
۲۵	فهرست مطالب
۴۷	مطلب دوم (در اشتباه واجب با غیر حرام است)
۴۷	اشاره
۴۷	اما قسم اول: در جائی است که شبهه وجوبیه، و دوران میان متباینین
۴۷	اشاره
۵۸	مسئله اول [اشتباه واجب به غیر آن به دلیل عدم نص]
۵۸	اشاره
۵۸	اما مسأله اول (یعنی حرمت مخالفت قطعیه):
۵۸	و اما مسأله دوم (یعنی موافقت قطعیه):
۵۸	اشاره
۵۹	(مانع نبودن جهل تفصیلی از احتیاط در شبهه فقدان نص)
۵۹	اشاره
۵۹	تشریح المسائل
۶۷	(چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟)
۶۷	(تقریر و بررسی یک اشکال)
۶۸	(پاسخ شیخ به اشکال فوق)
۶۸	(دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله)
۶۸	تشریح المسائل
۷۹	(ادله کسانی که موافقت احتمالی را کافی می دانند)
۷۹	(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

- ۸۱ تشریح المسائل
- ۸۸ (عدم جواز تمتک در شبهه وجوبیه فقدان نصّ به ادّله برائت)
- ۹۰ تشریح المسائل
- ۱۰۱ (کلام محقّق رحمه الله در عدم وجوب احتیاط در این مسئله)
- ۱۰۲ تشریح المسائل
- ۱۱۳ (از ظاهر کلمات محقّق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می شود)
- ۱۱۳ اشاره
- ۱۱۴ تشریح المسائل
- ۱۱۹ (مناقشه در کلام محقّق قمی)
- ۱۱۹ اشاره
- ۱۲۱ تشریح المسائل
- ۱۳۱ (بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن)
- ۱۳۱ اشاره
- ۱۳۳ تشریح المسائل
- ۱۴۱ (اشکال:)
- ۱۴۳ (اشکال وجه اول:)
- ۱۴۳ اشاره
- ۱۴۳ تشریح المسائل
- ۱۵۸ دفع یک توهم:
- ۱۵۸ (دفع توهم فوق و دلیل آن:)
- ۱۵۸ اشاره
- ۱۶۰ تشریح المسائل
- ۱۷۰ حاصل مطلب اینکه:
- ۱۷۰ اشاره
- ۱۷۲ تشریح المسائل
- ۱۸۱ (اشکال:)

- ۱۸۱ (پاسخ شیخ به اشکال فوق)
- ۱۸۱ اشاره
- ۱۸۴ تشریح المسائل
- ۱۹۹ مسئله دوم: (اشتباه واجب به غیر واجب به دلیل اجمال نص)
- ۱۹۹ اشاره
- ۲۰۰ تشریح المسائل
- ۲۰۵ تشریح المسائل
- ۲۱۴ مسأله سوم
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۵ تشریح المسائل
- ۲۱۹ مسأله چهارم
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۱۹ (وجوب احتیاط در شبهه موضوعیه)
- ۲۱۹ (محقق قمی (ره) مخالف احتیاط در این مسئله است)
- ۲۲۰ (پاسخ شیخ به رأی جناب قمی)
- ۲۲۰ (مؤیدی بر آنچه گفته شد)
- ۲۲۱ تشریح المسائل
- ۲۲۸ و ینبغی التنبیه علی امور:
- ۲۲۸ الأول
- ۲۲۸ اشاره
- ۲۲۹ (تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می دهد)
- ۲۲۹ (دو دلیل حلی بر ادعای سقوط شرط مجهول)
- ۲۳۱ (مناقشه شیخ در ادله حضرات)
- ۲۳۲ تشریح المسائل
- ۲۴۲ تلخیص المطالب
- ۲۴۳ نکته:

۲۴۵ ----- تنبیه دوم (در چگونگی نیت در نمازهای متعدده در هنگام مشتبه شدن قبله و امثال آن) -

۲۴۵ ----- اشاره

۲۴۶ ----- تشریح المسائل

۲۵۱ ----- «تلخیص المطالب»

۲۵۱ ----- نکته:

۲۵۴ ----- تنبیه سوم (در اینکه وجوب هریک از احتمالات عقلی است و نه شرعی)

۲۵۴ ----- اشاره

۲۵۵ ----- تشریح المسائل

۲۵۸ ----- تنبیه چهارم

۲۵۸ ----- اشاره

۲۵۸ ----- تشریح المسائل

۲۶۱ ----- تنبیه پنجم

۲۶۱ ----- اشاره

۲۶۳ ----- تشریح المسائل

۲۷۱ ----- تنبیه ششم

۲۷۱ ----- اشاره

۲۷۱ ----- تشریح المسائل

۲۷۹ ----- تنبیه هفتم: (در این که واجب مشتبه دو عمل مترتب و متناوب باشد)

۲۷۹ ----- اشاره

۲۸۲ ----- تشریح المسائل

۲۹۳ ----- تلخیص المطالب

۲۹۶ ----- خلاصه:

۲۹۷ ----- مقام دوم از بحث: (در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر)

۲۹۷ ----- اشاره

۳۱۴ ----- [قسم اول] (مسئله چهارگانه قسم اول که همان شک در جزء خارجی است).

۳۱۴ ----- [اولین مسئله از آن چهار مسئله:]

- ۳۱۴ اشاره
- ۳۱۵ (مشهور در این مسئله اجراء اصل برائت است)
- ۳۱۵ (مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء برائت است)
- ۳۱۵ (دلیل عقلی بر اجرای برائت در شک در جزئیت)
- ۳۱۷ تشریح المسائل
- ۳۲۶ اشکال:
- ۳۲۶ پاسخ:
- ۳۲۶ (مؤاخذة عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قبح است)
- ۳۲۸ تشریح المسائل
- ۳۳۵ (اشکال)
- ۳۳۵ (پاسخ)
- ۳۳۷ % تشریح المسائل
- ۳۵۲ نکته ها:
- ۳۵۸ اشکال:
- ۳۵۸ پاسخ:
- ۳۵۹ تشریح المسائل
- ۳۶۹ (علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است)
- ۳۶۹ تشریح المسائل
- ۳۷۴ امکان تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر
- ۳۷۴ (مناقشه شیخ در این اصل)
- ۳۷۵ تشریح المسائل
- ۳۸۲ تشریح المسائل
- ۳۸۸ (پاسخ شیخ به ادله قائلین بوجوب الاحتیاط در جزء مشکوک) پس دلیل اول:
- ۳۸۸ و اما دلیل دوم یعنی قاعده اشتغال
- ۳۸۹ تشریح المسائل
- ۳۹۷ تشریح المسائل

- نکته: ۳۹۹
- (استدلال به اخبار بر براءت در باب اقل و اکثر) ۴۰۵
- تشریح المسائل ۴۰۷
- نکته ها: ۴۱۶
- (ادله براءت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند) ۴۲۰
- (سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادله براءت در جزء مشکوک) ۴۲۰
- تشریح المسائل ۴۲۱
- (مناقشه شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول) ۴۳۰
- تشریح المسائل ۴۳۱
- (حکومت ادله براءت بر استصحاب اشتغال) ۴۳۷
- (استدلال صاحب فصول به اخبار براءت بر نفی حکم وضعی) ۴۳۷
- (ادامه سخن صاحب فصول رحمه الله) ۴۳۸
- تشریح المسائل ۴۳۸
- (مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول) ۴۴۷
- تشریح المسائل ۴۵۰
- (اصولی دیگر و متمسک به آنها در اثبات براءت در جزء مشکوک و مناقشه شیخ در این اصول) ۴۶۵
- (شک در جزئیت هنگام اختراع مرکب) ۴۶۸
- تشریح المسائل ۴۶۹
- (مسأله دوم: از مسائل اربعه اقل و اکثر) ۴۸۵
- اشاره ۴۸۵
- (اجمال در معنای عرفی و شرعی) ۴۸۶
- نظر جناب شیخ و جریان براءت در این مسئله ۴۸۶
- تشریح المسائل ۴۸۶
- (قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله) ۴۹۸
- (دفع تخیل فوق) ۴۹۸
- تشریح المسائل ۵۰۰

۵۰۸	اشکال)
۵۰۸	(پاسخ شیخ:
۵۰۸	(یک توهم)
۵۱۰	(دفع توهم)
۵۱۰	(بهیهانی (ره) و بیان ثمره میان دو قول)
۵۱۰	(تعلق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد)
۵۱۰	تشریح المسائل
۵۲۰	(تحقیق شیخ اعظم)
۵۲۳	تشریح المسائل
۵۳۰	(دلیل پنجم قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک)
۵۳۱	(دفع توهم مزبور)
۵۳۳	(حاصل مطلب)
۵۳۶	نکته:
۵۳۸	تشریح المسائل
۵۴۵	تلخیص المطالب
۵۵۲	مسأله سوّم:
۵۵۲	اشاره
۵۵۳	تشریح المسائل
۵۵۹	اشکال:
۵۶۰	پاسخ اشکال:
۵۶۰	(تفاوت میان اصاله الاطلاق و سایر اصول عقلیه و نقلیه)
۵۶۱	تشریح المسائل
۵۶۸	(حکم منصفانه در این مسئله:
۵۶۸	(علّت)
۵۶۹	تشریح المسائل
۵۷۱	تلخیص المطالب

۵۸۳ ----- (مسئله چهارم)

۵۸۳ ----- اشاره

۵۸۴ ----- (لزوم احتیاط در شک در محض غرض)

۵۸۴ ----- (عدم جریان ادله برائت در این مسئله)

۵۸۴ ----- (تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدمه)

۵۸۵ ----- تشریح المسائل

۵۹۷ ----- نکته ها:

۶۰۵ ----- و اما قسم دوم:

۶۰۵ ----- اشاره

۶۰۵ ----- (وجه این تفاوت):

۶۰۵ ----- اشاره

۶۰۹ ----- تشریح المسائل

۶۰۹ ----- اشاره

۶۱۵ ----- تلخیص المطالب

۶۲۱ ----- (مناقشه شیخ از فرق گذاشتن میان این دو قسم):

۶۲۱ ----- اشاره

۶۲۲ ----- تشریح المسائل

۶۲۹ ----- نکته ها:

۶۳۷ ----- (دوران الامر بین التخییر و التعین)

۶۳۸ ----- (اجرای برائت در این مسئله در نهایت دشواری است)

۶۳۸ ----- اشاره

۶۳۸ ----- (آخرین تلاش و کلام شیخ)

۶۳۸ ----- تشریح المسائل

۶۵۲ ----- (شکّ در مانعیّت)

۶۵۲ ----- (شکّ در قاطعیّت)

۶۵۳ ----- (شک در جزئیت یا شرطیت ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است)

- ۶۵۳ - اشاره -
- ۶۵۳ - تشریح المسائل -
- ۶۵۸ - (آگاهی دادن به اموری که متعلق به جزء یا شرط است) -
- ۶۵۸ - تنبیه اول: -
- ۶۵۸ - اشاره -
- ۶۶۰ - تشریح المسائل -
- ۶۶۴ - نکته: -
- ۶۶۶ - (مسئله اول: در ترک جزء است از روی سهو) -
- ۶۶۶ - اشاره -
- ۶۶۷ - تشریح المسائل -
- ۶۷۱ - (اشکال:) -
- ۶۷۱ - (پاسخ اشکال:) -
- ۶۷۲ - تشریح المسائل -
- ۶۷۹ - (این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست) -
- ۶۷۹ - (یک توهم و دفع آن) -
- ۶۸۰ - (توهمی دیگر و دفع آن) -
- ۶۸۰ - (به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیت از نماز ناسی وجود ندارد) -
- ۶۸۱ - تشریح المسائل -
- ۶۹۴ - (تمسک به استصحاب صحت در این مسئله و مناقشه شیخ در آن) -
- ۶۹۴ - (توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع) -
- ۶۹۵ - (پاسخ شیخ به توهم فوق:) -
- ۶۹۵ - (یک ادّعا:) -
- ۶۹۵ - (دفع ادّعی فوق) -
- ۶۹۶ - تشریح المسائل -
- ۷۰۱ - تلخیص المطالب -
- ۷۰۸ - تشریح المسائل -

- نکته ها ۷۱۱
- نکته دوّم: ۷۱۵
- (مسئله دوم در زیاد کردن جزء است از روی عمد) ۷۲۲
- اشاره ۷۲۲
- تشریح المسائل ۷۲۴
- (باطل بودن عبادت در قسم اوّل): ۷۳۰
- (ذکر پنج دلیل بر باطل نبودن عمل در دو قسم دیگر): ۷۳۰
- (استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت) ۷۳۱
- (مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت) ۷۳۱
- مثال روی فرضی که مانع قطعی است ۷۳۲
- (عدم نیاز به استصحاب صحت اجزاء سابقه) ۷۳۲
- تشریح المسائل ۷۳۳
- (اشکال) ۷۴۰
- (پاسخ) ۷۴۰
- (صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیت است) ۷۴۱
- (فرق میان شک در مانعیت و قاطعیت) ۷۴۱
- (کلام صاحب فصول در ردّ استصحاب صحت): ۷۴۲
- تشریح المسائل ۷۴۲
- (مناقشه شیخ در مطلب صاحب فصول) ۷۵۱
- (اشکال در استصحاب هیئت اتصالیّه عند الشک فی القاطعیه) ۷۵۱
- (دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیّه سرتاسری) ۷۵۲
- تشریح المسائل ۷۵۲
- (استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم) ۷۵۷
- (مناقشه شیخ در استدلال فوق) ۷۵۷
- (معانی حرمت ابطال عمل): ۷۵۷
- (معنای اول): ۷۵۷

- ۷۵۸ (معنای دوّم):
- ۷۶۰ (معنای سوم):
- ۷۶۰ (اظہریت معنای اوّل)
- ۷۶۲ (آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول)
- ۷۶۳ تشریح المسائل
- ۷۸۱ (ضعف دلیل چهارم در صحت عمل پس از زیادت عمدی)
- ۷۸۱ (ضعیف تر بودن دلیل پنجم در اثبات صحت عمل، از دلیل چهارم)
- ۷۸۲ (پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل)
- ۷۸۲ (مناقشه شیخ در پاسخ مذکور)
- ۷۸۳ تشریح المسائل
- ۷۹۶ (دلیل خاص بر مبطل بودن زیادی عمدی در برخی از عبادات)
- ۷۹۷ تشریح المسائل
- ۷۹۸ تلخیص المطالب
- ۸۱۹ مسأله سوم از تنبیه اوّل (در رابطه با زیاد کردن سهوی جزء است):
- ۸۱۹ اشاره
- ۸۱۹ (حکم زیادت یک جزء از روی سهو)
- ۸۲۰ (آیا قاعده ثانویه ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟)
- ۸۲۲ تشریح المسائل
- ۸۳۰ (مقتضای قواعد حاکم بر اصول):
- ۸۳۱ (با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟)
- ۸۳۲ تشریح المسائل
- ۸۴۳ تلخیص المطالب
- ۸۴۴ نکته ها و تازه ها:
- ۸۵۱ تنبیه دوم: در این که: (آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می شود یا نه؟)
- ۸۵۱ اشاره
- ۸۵۲ ۱- (قول به سقوط و دلیل آن)

- ۸۵۲ (بیان فرض دوّم شیخ و فرض چهارم ما:)
- ۸۵۲ (بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما)
- ۸۵۳ (بیان فرض چهارم شیخ و فرض ششم ما)
- ۸۵۴ تشریح المسائل
- ۸۷۳ (قول به عدم سقوط الباقي و دلیل آن:)
- ۸۷۴ (استدلال بر این قول با سه روایت:)
- ۸۷۵ (مناقشه صاحب فصول در ظهور این حدیث درست نیست.)
- ۸۷۶ تشریح المسائل
- ۸۹۱ (اشکال در دلالت روایت دوّم)
- ۸۹۲ (رفع اشکال)
- ۸۹۳ تشریح المسائل
- ۹۰۲ (اشکال در دلالت روایت سوم:)
- ۹۰۲ (اشکال اول)
- ۹۰۲ (اشکال دوم)
- ۹۰۳ (اشکال سوم:)
- ۹۰۳ (اشکال چهارم:)
- ۹۰۴ (تام بودن استدلال به این روایات در اثبات مدعا)
- ۹۰۵ تشریح المسائل
- ۹۱۸ (قاعده در شروط همان چیزی است که در اجزاء گفته شد)
- ۹۱۸ (دلیل خارجی)
- ۹۱۸ (حکم منصفانه در رابطه با جریان این قاعده:)
- ۹۱۹ تشریح المسائل
- ۹۲۵ (اشکال شیخ به نظر صاحب ریاض)
- ۹۲۵ (طرح یک دعوی و پاسخ آن)
- ۹۲۶ تشریح المسائل
- ۹۳۱ (استدلال به روایت عبد الاعلی بر عدم سقوط مشروط به سبب تعدّر شرط آن)

- ۹۳۲ (کیفیت استنباط حکم مذکور از آیه شریفه)
- ۹۳۲ تشریح المسائل
- ۹۳۶ فرعان:
- ۹۳۶ (دو فرع در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت)
- ۹۳۷ تشریح المسائل
- ۹۴۱ تلخیص المطالب
- ۹۵۳ (تنبيه سوم):
- ۹۵۳ اشاره
- ۹۵۳ تشریح المسائل
- ۹۵۷ (تنبيه چهارم):
- ۹۵۷ اشاره
- ۹۵۷ (ذکر مثال در تبیین محلّ بحث)
- ۹۵۸ (تخیر در مسئله و دلیل برآن)
- ۹۵۹ تشریح المسائل
- ۹۷۱ (وجوب احتیاط و دلیل برآن)
- ۹۷۲ (تحقیق شیخ در این مسئله)
- ۹۷۳ تشریح المسائل
- ۹۷۸ مطلب سوم (در اشتباه واجب با حرام، یعنی شکّ در مکلف به و دوران بین المحذورین)
- ۹۷۸ اشاره
- ۹۷۹ (و انا حکم مسئله در ما نحن فیه)
- ۹۷۹ تشریح المسائل
- ۹۸۳ تلخیص المطالب
- ۹۸۴ نکته:
- ۹۸۵ درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی: فرائد الاصول. برگزیده. شرح

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

مشخصات نشر: اصفهان: خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲-

مشخصات ظاهری: ۱۵ ج.

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

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

یادداشت: ج. ۱ (چاپ چهارم: ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۱ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ سوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت: ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۸).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۳ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ و ۵ (چاپ اول: ۱۳۸۲).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۴ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ سوم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۶ (چاپ چهارم: ۱۳۹۰).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ اول: پاییز ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۷ (چاپ سوم: ۱۳۸۸).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ اول: ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۹ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

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

یادداشت : ج. ۸ (چاپ دوم: ۱۳۸۷).

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

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱۱ (چاپ دوم: ۱۳۸۹).

یادداشت : ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

یادداشت : کتابنامه.

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

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

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

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

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

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/الف ۸ف ۴۰۴۲۲۵ ۱۳۸۲

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۲-۱۶۶۵۶

ص: ۱

اشاره

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

ص: ۳

سرشناسه : سمیعی، جمشید، مترجم

عنوان قراردادی : فرائد الاصول . برگزیده . شرح

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

مشخصات نشر : اصفهان : خاتم الانبیاء، ۱۳۸۲ -

مشخصات ظاهری : ۱۵ ج .

ص : ۴

(جزء ۲) (تتمه مقصد سوم در شك) (تتمه مقام اول در شك در حكم شرعى) (موضع دوم در شك در مكلف به)

فهرست مطالب

مقدمه ۱۵

در اشتباه واجب با غير حرام است ۱۸

اما قسم اول: ۱۸

تشریح المسائل ۱۸

اشتباه واجب به غير آن به دليل عدم نص: ۲۵

اما مسأله اول يعنى حرمت مخالفت قطعیه: ۲۵

و اما مسأله دوم يعنى موافقت قطعیه: ۲۵

مانع نبودن جهل تفصیلى از احتیاط در شبهه فقدان نص ۲۶

تشریح المسائل ۲۶

چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟ ۳۱

تقریر و بررسی يك اشكال ۳۱

پاسخ شيخ به اشكال فوق ۳۲

دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله ۳۲

تشریح المسائل ۳۲

ادله كسانى كه موافقت احتماليه را كافی می دانند ۳۹

پاسخ شيخ به اشكال فوق ۳۹

ص: ۶

تشریح المسائل ۴۰

عدم جواز تمسک در شبهه وجوبیه فقدان نصّ به ادله براءت ۴۴

تشریح المسائل ۴۶

کلام محقق؛ در عدم وجوب احتیاط در این مسئله ۵۲

تشریح المسائل ۵۳

از ظاهر کلمات محقق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می شود ۵۹

تشریح المسائل ۶۰

مناقشه در کلام محقق قمی ۶۴

تشریح المسائل ۶۶

بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن ۷۲

تشریح المسائل ۷۳

اشکال: ۷۸

اشکال وجه اول: ۷۹

تشریح المسائل ۷۹

دفع یک توهم: ۸۷

دفع توهم فوق و دلیل آن: ۸۷

تشریح المسائل ۸۹

حاصل مطلب ۹۳

تشریح المسائل ۹۶

اشکال و پاسخ شیخ به اشکال فوق ۱۰۱

تشریح المسائل ۱۰۳

مسئله دوم: ۱۱۲

اشتباه واجب به غیر واجب به دلیل اجمال نصّ ۱۱۲

تشریح المسائل ۱۱۳

کلام محقق خوانساری ۱۱۵

تشریح المسائل ۱۱۷

مسأله سوم ۱۲۳

ص: ۷

تشریح المسائل ۱۲۴

مسئله چهارم ۱۲۷

وجوب احتیاط در شبهه موضوعیه ۱۲۷

محقق قمی ره مخالف احتیاط در این مسئله است ۱۲۷

پاسخ شیخ به رأی جناب قمی ۱۲۸

مؤیدی بر آنچه گفته شد ۱۲۸

تشریح المسائل ۱۲۹

تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می دهد ۱۳۴

دو دلیل حلی بر ادعای سقوط شرط مجهول ۱۳۴

مناقشه شیخ در ادله حضرات ۱۳۵

تشریح المسائل ۱۳۶

تلخیص المطالب ۱۴۱

تنبيه دوم ۱۴۴

در چگونگی نیت در نمازهای متعدده در هنگام مشتبه شدن قبله و امثال آن ۱۴۴

تشریح المسائل ۱۴۵

«تلخیص المطالب» ۱۴۸

تنبيه سوم ۱۵۱

در اینکه وجوب هر یک از احتمالات عقلی است و نه شرعی ۱۵۱

تشریح المسائل ۱۵۲

تنبيه چهارم ۱۵۴

تشریح المسائل ۱۵۴

تنبيه پنجم ۱۵۷

تشریح المسائل ۱۵۸

تنبيه ششم ۱۶۴

تشریح المسائل ۱۶۴

تنبيه هفتم: در این که واجب مشتبه دو عمل مترتب و متناوب باشد ۱۶۹

تشریح المسائل ۱۷۲

ص: ۸

تلخیص المطالب ۱۷۸

دنباله بحث ۱۸۰

مقام دوّم از بحث: در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر ۱۸۱

تشریح المسائل ۱۸۲

مسئله چهار گانه قسم اوّل که همان شک در جزء خارجی است. ۱۹۳

مشهور در این مسئله اجراء اصل براءت است ۱۹۴

مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء براءت است ۱۹۴

دلیل عقلی بر اجرای براءت در شک در جزئیت ۱۹۴

تشریح المسائل ۱۹۵

اشکال و پاسخ: ۲۰۳

مؤاخذة عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قبح است ۲۰۳

تشریح المسائل ۲۰۴

اشکال و پاسخ ۲۰۹

تشریح المسائل ۲۱۱

نکته ها: ۲۱۹

اشکال و پاسخ: ۲۲۴

تشریح المسائل ۲۲۵

علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است ۲۳۱

تشریح المسائل ۲۳۱

امکان تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر ۲۳۵

مناقشه شيخ در اين اصل ۲۳۵

تشریح المسائل ۲۳۶

ادامه بحث ۲۴۰

تشریح المسائل ۲۴۱

پاسخ شيخ به ادله قاتلين بوجوب الاحتياط در جزء مشكوك ۲۴۵

و اما دليل دوم يعنى قاعده اشتغال. ۲۴۵

تشریح المسائل ۲۴۶

ص: ۹

ادامه بحث ۲۴۹

تشریح المسائل ۲۵۱

نکته: ۲۵۲

استدلال به اخبار بر براءت در باب اقل و اکثر ۲۵۶

تشریح المسائل ۲۵۸

نکته ها: ۲۶۳

ادله براءت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند ۲۶۷

سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادله براءت در جزء مشکوک ۲۶۷

تشریح المسائل ۲۶۸

مناقشه شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول ۲۷۴

تشریح المسائل ۲۷۵

حکومت ادله براءت بر استصحاب اشتغال ۲۷۹

استدلال صاحب فصول به اخبار براءت بر نفی حکم وضعی ۲۷۹

ادامه سخن صاحب فصول؛ ۲۸۰

تشریح المسائل ۲۸۰

مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول ۲۸۶

تشریح المسائل ۲۸۹

اصولی دیگر و تمسک به آنها در اثبات براءت در جزء مشکوک و مناقشه شیخ در این اصول ۲۹۸

شک در جزئیت هنگام اختراع مرکب ۳۰۱

تشریح المسائل ۳۰۲

مسأله دوّم: از مسائل اربعه اقلّ و اکثر ۳۱۱

اجمال در معنای عرفی و شرعی ۳۱۲

نظر جناب شیخ و جریان برائت در این مسئله ۳۱۲

تشریح المسائل ۳۱۲

قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله ۳۱۹

دفع تخیل فوق ۳۱۹

تشریح المسائل ۳۲۰

ص: ۱۰

اشکال و پاسخ شیخ: ۳۲۵

یک توهم ۳۲۵

دفع توهم ۳۲۶

بهبهانی ره و بیان ثمره میان دو قول ۳۲۶

تعلق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد ۳۲۶

تشریح المسائل ۳۲۶

تحقیق شیخ اعظم ۳۳۳

تشریح المسائل ۳۳۶

دلیل پنجم قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک ۳۴۲

دفع توهم مزبور ۳۴۳

حاصل مطلب ۳۴۵

نکته: ۳۴۷

تشریح المسائل ۳۴۸

تلخیص المطالب ۳۵۳

مسأله سوّم: ۳۵۷

تشریح المسائل ۳۵۸

اشکال: ۳۶۳

پاسخ اشکال: ۳۶۴

تفاوت میان اصاله الاطلاق و سایر اصول عقلیه و نقلیه ۳۶۴

تشریح المسائل ۳۶۵

حکم منصفانه در این مسئله: ۳۷۰

تشریح المسائل ۳۷۱

مسئله چهارم ۳۷۹

لزوم احتیاط در شک در محصل غرض ۳۸۰

عدم جریان ادله برائت در این مسئله ۳۸۰

تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدمه ۳۸۰

تشریح المسائل ۳۸۱

ص: ۱۱

نکته ها: ۳۸۸

و اما قسم دوم: و آن شك در اينست كه آيا فلان شىء طهارت قيد براى مأمور به نماز هست يا نه؟ ۳۹۳

وجه اين تفاوت: ۳۹۳

تشریح المسائل ۳۹۶

مناقشه شيخ از فرق گذاشتن ميان اين دو قسم: ۴۰۳

تشریح المسائل ۴۰۴

نکته ها: ۴۰۹

مسأله چهارم ۴۱۵

دوران الامر بين التخيير و التعيين ۴۱۵

اجراى برائت در اين مسئله در نهايت دشوارى است ۴۱۶

آخرين تلاش و كلام شيخ ۴۱۶

تشریح المسائل ۴۱۶

شكّ در مانعيّت ۴۲۴

شكّ در قاطعيّت ۴۲۴

شكّ در جزئيّت يا شرطيّت ناشى از شكّ در حكم تكليفى نفسى است ۴۲۵

تشریح المسائل ۴۲۵

آگاهى دادن به امورى كه متعلق به جزء يا شرط است ۴۲۹

تنبيه اول: ۴۲۹

تشریح المسائل ۴۳۰

نکته: ۴۳۲

مسئله اول: در ترک جزء است از روی سهو ۴۳۳

تشریح المسائل ۴۳۴

اشکال: ۴۳۸

پاسخ اشکال: ۴۳۸

تشریح المسائل ۴۳۹

این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست ۴۴۶

ص: ۱۲

یک توهم و دفع آن ۴۴۶

توهمی دیگر و دفع آن ۴۴۷

به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیت از نماز ناسی وجود ندارد ۴۴۷

تشریح المسائل ۴۴۸

تمسک به استصحاب صحت در این مسئله و مناقشه شیخ در آن ۴۵۷

توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع ۴۵۷

پاسخ شیخ به توهم فوق: ۴۵۸

یک ادعا: ۴۵۸

دفع ادعای فوق ۴۵۸

تشریح المسائل ۴۵۹

ادامه بحث ۴۶۷

تشریح المسائل ۴۶۹

نکته ها: ۴۷۱

نکته اول: ۴۷۱

نکته دوم: ۴۷۳

مسئله سوم: در زیاد کردن جزء است از روی عمد ۴۸۰

تشریح المسائل ۴۸۱

باطل بودن عبادت در قسم اول: ۴۸۶

ذکر پنج دلیل بر باطل بودن عمل در دو قسم دیگر ۴۸۶

استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت ۴۸۷

مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت ۴۸۷

مثال روی فرضی که مانع قطعی است ۴۸۸

عدم نیاز به استصحاب صحت اجزاء سابقه ۴۸۸

تشریح المسائل ۴۸۹

اشکال ۴۹۴

صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیت است ۴۹۵

فرق میان شک در مانعیت و قاطعیت ۴۹۵

ص: ۱۳

کلام صاحب فصول در ردّ استصحاب صحت: ۴۹۶

تشریح المسائل ۴۹۶

مناقشه شیخ در مطلب صاحب فصول ۵۰۲

اشکال در استصحاب هیئت اتصالیه عند الشک فی القاطعیه ۵۰۲

دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیه سرتاسری ۵۰۳

تشریح المسائل ۵۰۳

استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم ۵۰۷

مناقشه شیخ در استدلال فوق ۵۰۷

معانی حرمت ابطال عمل: ۵۰۷

معنای اول: ۵۰۷

معنای دوّم: ۵۰۸

معنای سوم: ۵۱۰

اظهاریت معنای اوّل ۵۱۰

آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول ۵۱۲

تشریح المسائل ۵۱۳

ضعف دلیل چهارم در صحت عمل پس از زیادت عمدی ۵۲۳

ضعیف تر بودن دلیل پنجم در اثبات صحت عمل، از دلیل چهارم ۵۲۳

پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل ۵۲۴

مناقشه شیخ در پاسخ مذکور ۵۲۴

تشریح المسائل ۵۲۵

دلیل خاص بر مبطل بودن زیادی عمدی در برخی از عبادات ۵۳۲

تشریح المسائل ۵۳۳

تلخیص المطالب ۵۳۴

مسأله سوم از تنبیه اول در رابطه با زیاد کردن سهوی جزء است: ۵۴۸

حکم زیادت یک جزء از روی سهو ۵۴۸

آیا قاعده ثانویه ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟ ۵۴۹

تشریح المسائل ۵۵۰

ص: ۱۴

مقتضای قواعد حاکم بر اصول: ۵۵۶

با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟ ۵۵۷

تشریح المسائل ۵۵۸

خلاصه مطالب ۵۶۶

نکته ها و تازه ها: ۵۶۷

تنبيه دوم: آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می شود یا نه؟ ۵۷۴

قول به سقوط و دلیل آن ۵۷۵

بیان فرض دوّم شیخ و فرض چهارم ما: ۵۷۵

بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما ۵۷۵

بیان فرض چهارم شیخ و فرض ششم ما ۵۷۶

تشریح المسائل ۵۷۷

قول به عدم سقوط الباقی و دلیل آن: ۵۸۹

استدلال بر این قول با سه روایت: ۵۹۰

مناقشه صاحب فصول در ظهور این حدیث درست نیست. ۵۹۱

تشریح المسائل ۵۹۲

اشکال در دلالت روایت دوّم ۶۰۳

رفع اشکال ۶۰۴

تشریح المسائل ۶۰۵

اشکال در دلالت روایت سوم: ۶۱۱

اشکال اوّل ۶۱۱

اشکال دوم ۶۱۱

اشکال سوم: ۶۱۲

اشکال چهارم: ۶۱۲

تام بودن استدلال به این روایات در اثبات مدعا ۶۱۳

تشریح المسائل ۶۱۴

قاعده در شروط همان چیزی است که در اجزاء گفته شد ۶۲۲

دلیل خارجی ۶۲۲

ص: ۱۵

حکم منصفانه در رابطه با جریان این قاعده: ۶۲۲

تشریح المسائل ۶۲۳

اشکال شیخ به نظر صاحب ریاض ۶۲۸

طرح یک دعوی و پاسخ آن ۶۲۸

تشریح المسائل ۶۲۹

استدلال به روایت عبد الاعلی بر عدم سقوط مشروط به سبب تعدد شرط آن ۶۳۳

کیفیت استنباط حکم مذکور از آیه شریفه ۶۳۴

تشریح المسائل ۶۳۴

دو فرع در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت ۶۳۷

تشریح المسائل ۶۳۸

تنبيه سوم: ۶۴۷

تشریح المسائل ۶۴۷

تنبيه چهارم: ۶۵۱

ذکر مثال در تبیین محلّ بحث ۶۵۱

تخیر در مسئله و دلیل بر آن ۶۵۲

تشریح المسائل ۶۵۳

وجوب احتیاط و دلیل بر آن ۶۶۰

تحقیق شیخ در این مسئله ۶۶۱

تشریح المسائل ۶۶۲

مطلب سوم در اشتباه واجب با حرام، یعنی شکّ در مکلف به و دوران بین المحذورین ۶۶۶

و اما حکم مسئله در ما نحن فيه ۶۶۷

تشریح المسائل ۶۶۷

نکته ۶۷۱

ص: ۱۶

متن المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام و هو على قسمين؛ لأنّ الواجب:

إمّا مردّد بين أمرين متنافيين(١)، كما إذا تردّد الأمر بين وجوب الظهر و الجمعه في يوم الجمعه، و بين القصر و الإتمام في بعض المسائل.

و إمّا مردّد بين الأقلّ و الأكثر، كما إذا تردّدت الصلاه الواجبه بين ذات السوره و فاقدتها؛ للشكّ في كون السوره جزءاً. و ليس المثالان الأوّلان من الأقلّ و الأكثر، كما لا يخفى.

و اعلم: أنّا لم نذكر في الشبهه التحريميه من الشكّ في المكلف به صور دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهه(٢) إلى الشكّ في أصل التكليف؛ لأنّ الأكثر معلوم الحرمة و الشكّ في حرمة الأقلّ(٣).

أمّا القسم الأوّل (فيما إذا دار الأمر في الواجب بين المتباينين) فالكلام فيه يقع في مسائل على ما ذكرنا في أوّل الباب؛ لأنّه إمّا أن يشتهب الواجب بغير الحرام من جهه عدم النصّ المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو من جهه اشتباه الموضوع.

ص: ١٧

١- أو: «متباينين».

٢- «بجميع أقسامها».

٣- في النسخ بدل «الأكثر - إلى - الأقل»: «الأقلّ حينئذ معلوم الحرمة و الشكّ في حرمة الأكثر».

مطلب دوم (در اشتباه واجب با غیر حرام است)**اشاره**

و آن (یعنی: شبهه وجوبیه)، بر دو قسم است، چرا که واجب:

۱- یا مردّد میان دو امر متباین است، چنانکه گاهی امر مردّد است میان وجوب ظهر و جمعه در روز جمعه، و میان قصر و اتمام در برخی از مسائل (زیرا برخی از شبهات در اینجا موضوعیه است که مثلاً نمی دانم سفر من ۸ فرسخی هست یا نه؟ لکن اینکه نمی دانم در سفر چهار فرسخی، قصر واجب است یا اتمام، شبهه حکمیه است، چنانکه برخی هم شبهه وجوبیه است).

۲- و یا مردّد میان اقل و اکثر است، چنانکه گاهی نماز واجب مردّد است میان نماز دارای سوره و فاقد آن (که فی المثل نمی دانم نماز ۱۰ جزئی واجب است یا ۹ جزئی)، به دلیل شک در جزء بودن سوره.

- و دو مثال اوّل (ظهر و جمعه و نیز قصر و اتمام)، از قبیل اقلّ و اکثر نیستند، چنانکه سرّ آن بر کسی پوشیده نیست.

بدان که: ما (هنگام بحث)، در شبهه تحریمیّه، از شکّ در مکلف به، صور دوران الامر میان اقلّ و اکثر را، ذکر نکردیم (و لکن در اینجا بدان اشاره کردیم)، چرا که برگشت دوران میان اقلّ و اکثر، در شبهه تحریمیّه، به شکّ در اصل تکلیف است، زیرا که اکثر معلوم الحرمه است و شکّ، در حرمت اقلّ است (که شکّ بدوی است و محل اجرای اصل براءت).

[اما قسم اوّل: در جایی است که شبهه وجوبیه، و دوران میان متباینین]**اشاره**

است:

پس کلام در این (قسم)، در چهار مسئله واقع می شود، بنا بر آنچه در اوّل این باب تذکّر دادیم، زیرا واجب:

۱- یا به جهت عدم نصّ معتبر به غیر حرام مشتبه می شود.

۲- یا به جهت اجمال آن (نص).

۳- یا به جهت تعارض نصّین.

۴- یا به جهت اشتباه در موضوع.

تشریح المسائل* در دومین مطلب از مطالب علم اجمالی پیرامون چه امری بحث می شود؟

شبهات وجوبیه، و یا شک در مکلف به

* چرا این شبهه را وجوبیه می نامند؟

زیرا وجوب تکلیف را می دانیم، لکن واجب و یا متعلق وجوب را نمی شناسیم، به عبارت دیگر:

به یک وجوبی علم اجمالی داریم، لکن در متعلق وجوب که آیا مثلاً ظهر است و یا جمعه شک داریم.

* مقدمه بفرمائید در هریک از شبهات تحریمیّه و وجوبیه چه مراحل از بحث وجود دارد؟

۱- دوران میان دو امر متباین ۲- دوران میان اقل و اکثر

* در چه موردی دوران بین المتباینین است؟

در موردی که میان دو عمل حرام و یا دو عمل واجب، قدر جامعی وجود نداشته باشد و دو عمل کاملاً از یکدیگر ممتاز و مباین باشند. مثل: ظهر و جمعه

* در چه موردی دوران میان اقل و اکثر است؟

در موردی که اقل قدر متیقن و قدر جامع است و اکثر مشکوک

* مقدمه بفرمائید اقل و اکثر در اصطلاح اصولی چه هستند؟

دو فعل هستند که یکی کمتر از دیگری، و دیگری بیشتر از آن است، و در مقام تعلق تکلیف مورد ملاحظه قرار گرفته اند.

فی المثل: قطع داریم که تکلیفی واجب و یا تکلیفی حرام متوجه ما شده است لکن متعلق این تکلیف را نمی شناسیم و به عبارت دیگر برای ما مشکوک است. یعنی نمی دانیم که اقل است یا اکثر، پس امر وجوب یا حرمت دائر میان اقل و اکثر می باشد، بدین معنا که:

یا اقل حرام است یا اکثر، یا اقل واجب است یا اکثر.

* انما الکلام در اینجا چیست؟

اینست که: ۱- آیا در تکلیف واجبی که دائر میان اقل و اکثر است، انجام دادن اکثر واجب است یا اینکه انجام دادن اقل نیز مجزی بوده و کفایت می کند؟

۲- آیا در تکلیف حرامی که دایر میان اقل و اکثر است، ارتکاب اکثر حرام است، یا تنها اقل حرمت دارد؟

ص: ۱۹

* اقل و اکثر خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- ارتباطی ۲- استقلالی

* در چه جائی به اقل و اکثر ارتباطی گفته می شود؟

در جائی که اگر در واقع، اکثر، متعلق تکلیف باشد، انجام دادن اقل لغو و فاسد است، و هیچ به درد نمی خورد. فی المثل اگر نماز ۱۰ جزئی واجب باشد و شما ۹ جزئی بخوانید نماز نخوانده اید.

فی المثل اقل در شبهه وجوبی، طاعت به حساب نمی آید، و در شبهه تحریمی معصیت نمی باشد.

* اقل و اکثر استقلالی به چه معناست؟

بدین معناست که اگر هم فی الواقع اکثر واجب بوده و ما اقل را انجام دادیم، به همان اندازه امثال نشده و براءت ذمه حاصل می شود، حال چه اکثر را انجام بدهیم یا نه؟

فی المثل: شما شک دارید که آیا ۱۰۰۰ تومان بدهکارید و یا ۱۵۰۰ تومان؟ اگر ۱۰۰ تومان به طلبکار بدهید، به همان مقدار براءت ذمه حاصل می شود.

* در تبیین شبهه تحریمی و دوران آن میان متباینین مثال بزنید؟

فی المثل: شما بالاجمال می دانید که در اسلام یا صوت مطرب حرام است و یا صوت مرجع، لکن تفصیلاً نمی دانید کدام یک از این دو قطعاً حرام است.

* در تبیین شبهه تحریمی و دوران آن میان اقل و اکثر استقلالی مثال بزنید؟

فی المثل: یک زن حائض اجمالا می داند که:

یا قرائت کلّ سور عزائم بر او حرام است و یا خصوص آن آیه ای که در آن سور دارای سجده واجب است و خلاصه اینکه یا اقل حرام است یا اکثر، هریک که باشد، ربطی به دیگری ندارد.

یعنی اگر در واقع اکثر حرام باشد، باز با انجام اقل به همان اندازه معصیت کرده اند.

* در تبیین شبهه تحریمی و دوران آن میان اقل و اکثر ارتباطی مثال بزنید؟

فی المثل: شما اجمالا می دانید که بر مبنای (من مثل مثلاً فقد خرج عن الاسلام)، در اسلام، مجسمه سازی حرام است، و لکن شک داریم بین اینکه آیا تصویر کامل یک انسان حرام است که اکثر باشد؟ و یا تصویر ناقص هم که مثلاً نیم تنه بالا را هم به تجسم کشیدن نیز حرام است که اقل باشد؟

* قدر متیقن در اینجا چیست؟

اینست که اکثر حرام و اقل مشکوک است و از آن جهت که نیم تنه جزء از کلّ تنه است اقلّ و اکثر ارتباطی هستند.

ص: ۲۰

* مراد از عبارت (و هو علی قسمین) چیست؟

اینست که شبهه وجوبیه بر دو قسم است.

* چرا شبهه وجوبیه بر دو قسم است؟

زیرا واجب، یا مردّد میان دو امر متباین است و یا مردّد میان اقلّ و اکثر

* در تبیین شبهه وجوبیه و دوران آن میان متباینین مثال بزنید؟

فی المثل: ۱- شما علم اجمالی دارید که در عصر غیبت در روزهای جمعه، یا نماز ظهر واجب است یا جمعه ولی بالتفصیل نمی دانید کدام یک از این دو قطعا واجب است. و هیچ قدر جامعی هم میان آن دو وجود ندارد.

۲- و یا علم اجمالی دارید که در سفر چهار فرسخی یا قصر واجب است یا اتمام، که این دو متباینان اند.

* در تبیین شبهه وجوبیه و دوران آن میان اقلّ و اکثر استقلالی مثال بزنید؟

فی المثل: شما به عنوان مکلف می دانی که نمازهایی از شما فوت شده است و لکن در عدد آنها شک دارید که آیا سه نماز است مثلا و یا چهار نماز؟

به عبارت دیگر: شما می دانید که در عبادات تکلیفی برعهده شماست و لکن شک دارید که اقلّ بر شما واجب است و یا اکثر؟

و یا می دانید که در معاملات خود با زید به او بدهکارید و لکن شک دارید که بدهی شما به او ۱۰۰۰ تومان است و یا ۵۰۰ تومان؟

* در تبیین شبهه وجوبیه و دوران آن میان اقلّ و اکثر ارتباطی مثال بزنید؟

فی المثل: شما به عنوان یک مکلف، به یک تکلیف وجوبی مثلا نماز، علم دارید. لکن شک دارید که آیا متعلّق این تکلیف، نماز با سوره است تا اکثر واجب باشد و یا نماز بی سوره است تا اقلّ واجب باشد.

در اینجا تکلیف معلوم است، لکن متعلّق آن مردّد میان اقلّ و اکثر است، که این شک برمی گردد به اینکه سوره جزء نماز است یا نه؟ یعنی شک در جزء بودن سوره است برای نماز.

در این مسئله اقوالی وجود دارد که خواهد آمد.

* مراد از (و لیس المثلان الاوّلان من الاقلّ و الاکثر) چیست؟

اینست که شاید به ذهن کسی بیاید که دو مثال ظهر و جمعه و قصر و اتمام، از موارد اقل و اکثرند و متباین نیستند، چرا که:

ص: ۲۱

۱- ظهر چهار رکعت است و جمعه دو رکعت، ۲- قصر دو رکعت است و اتمام چهار رکعت. اما این نگرش سطحی، بدوی و اشتباه است و طرفین شبهه در هر دو مثال از متباینین هستند.

* دلیل اشتباه مذکور چیست؟

اینست که در باب اقل و اکثر پیوسته اقل به نحو لا بشرط لحاظ می شود یعنی اگر در واقع اقل واجب باشد و ما اکثر را انجام دهیم باز هم امثال انجام شده است. مثل نماز با سوره و بدون سوره.

حال: در دو مثال مورد نظیر، اقل به شرط لا و اکثر به شرط شیء است. یعنی اگر در واقع اقل واجب باشد که قصر است و یا جمعه و ما اکثر را که ظهر است و یا اتمام انجام دهیم، امثالی صورت نگرفته است، چرا که قصر، به شرط لا (از اتمام) واجب است و نه قصر به شرط شیء و این دو قسیم هم اند.

به عبارت دیگر: اگرچه پیکر نماز قصر اقل از نماز اتمام است، لکن نماز قصر به شرط لا می باشد یعنی نباید چیزی به قصر اضافه نمود. و حال آنکه نماز اتمام هم دو رکعت است لکن به شرط شیء است، باید دو رکعت به آن اضافه شود.

حال: شیء به شرط شیء و شیء به شرط لا، متباینین هستند یا اقل و اکثر؟

حتما متباینین هستند.

حال: نماز ظهر و جمعه نیز چنین وضعیتی دارند، یکی به شرط شیء است و دیگری به شرط لا.

* مراد از (أنا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور) چیست؟

اینست که شیخ می فرماید: ما در بخش شبهه تحريميه، متعرض صور دوران الامر میان اقل و اکثر نشده و تنها سخن از دوران میان متباینین به میان آوردیم، لکن در اینجا بحث از آن را عنوان کردیم.

* سر مطلب چیست؟

اینست که شک در اقل و اکثر در شبهه تحريميه برمی گشت به شک در اصل تکلیف، چرا؟ زیرا:

۱- در اقل و اکثر استقلالی، اقل معلوم الحرمه، چون قدر متیقن است و شک در حرمت اکثر است، که شک بدوی بوده و محل اجرای اصل برائت است.

۲- در اقل و اکثر ارتباطی، اکثر حرام و اقل مشکوک بود که این نیز شک بدوی است و لذا این نیز مجرای اصل برائت می بود و از محل بحث خارج. پس تنها مورد بحث، متباینین بود که ذکر شد.

* چرا در ما نحن فيه یعنی شبهه وجوبیه، اقل و اکثر استقلالی مطرح نیست؟

زیرا اقل قدر متیقن و اکثر مشکوک به شک بدوی است که چنین شکی مجرای اصل براءت است.

* تکلیف اقل و اکثر ارتباطی در شبهه وجوبیه چیست؟

به نظر جناب شیخ، در اقل و اکثر ارتباطی نیز نسبت به اکثر مطلب همین است یعنی علم اجمالی منحل و اکثر مجرای اصل براءت است و لکن چون اکثر اصولیین در این باب احتیاطی شده اند، آن را در این شبهه نیز عنوان کرده اند.

* با توجه به مطالبی که گذشت در باب شبهات وجوبیه در چه مقامی بحث می شود؟

در دو مقام:

۱- علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران میان متباینین

۲- علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران میان اقل و اکثر ارتباطی

* در هر مقام چند مسئله وجود دارد؟

چهار مسئله، تحت عنوان، فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصین و شبهه موضوعیه که جمعا می شود هشت مسئله.

چرا؟

زیرا هر یک از امور چهارگانه فوق منشأ شک در این باب می شوند.

ص: ۲۳

متن (المسأله الاولى) (ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص) (١) أمّا الاولى، فالكلام فيها (٢): إمّا فى جواز المخالفه القطعيّه فى غير ما علم - ياجماع أو ضروره - حرمتها، كما فى المثالين السابقين؛ فإنّ ترك الصلاه فيهما رأسا مخالف للإجماع بل الضروره، و إمّا فى وجوب الموافقه القطعيّه.

أمّا الأول: فالظاهر حرمة المخالفه القطعيّه؛ لأنها معصيه عند العقلاء، فإنّهم لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا أو إجمالا فى حرمة مخالفته و فى عدّها معصيه.

و يظهر من المحقّق الخوانسارى: دوران حرمة المخالفه مدار الإجماع، و أنّ الحرمة فى مثل الظهر و الجمعه من جهته (٣)، و يظهر من الفاضل القمى رحمهم الله: الميل إليه (٤) و الأقوى ما عرفت (٥).

و أمّا الثانى: ففيه قولان، أقواهما (٦) الوجوب؛ لوجود المقتضى و عدم المانع.

و أمّا الأول؛ لأنّ وجوب الأمر المرّدّ ثابت فى الواقع، و الأمر به على وجه يعمّ العالم و الجاهل صادر عن الشارع و اصل إلى من علم به تفصيلا؛ إذ ليس موضوع الوجوب فى الأوامر مختصّا بالعالم بها؛ و إلّا لزم الدور كما ذكره العلّامة رحمهم الله فى التحرير (٧)؛ لأنّ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب، فكيف يتوقّف الوجوب عليه؟

ص: ٢٤

١- العنوان منّا.

٢- فى النسخ: «فيه».

٣- مشارق الشمس: ٢٦٧.

٤- القوانين ٢: ٣٧.

٥- أى: حرمة المخالفه القطعيّه.

٦- فى (النسخ): «أقربهما».

٧- لم نعثر عليه فى التحرير، نعم ذكره فى المنتهى ٤: ٢٣٠.

و أما المانع؛ فلأنّ المتصوّر منه ليس إلّا الجهل التفصيليّ بالواجب، و هو غير مانع عقلا و لا نقلا.

*** ترجمه

مسئله اوّل [اشتباه واجب به غير آن به دليل عدم نص:]

اشاره

پس كلام در آن:

- ۱- يا در جواز مخالفت قطعیه است (البته) در غير مواردی که به اجماع و يا به ضرورت، حرمتش دانسته (و ثابت) شده، مثل آن دو مثال قبلی، زیرا ترک نماز در آن دو (يعنی ظهر و جمعه)، بطور کلی مخالف اجماع و بلکه (مخالف) ضرورت است.
- ۲- و يا در وجوب موافقت (يعنی احتیاط) است (که آیا هر دو واجب است يا نه؟).

اما مسأله اوّل (يعنی حرمت مخالفت قطعیه):

پس ظاهرا (على القاعده)، مخالفت قطعیه حرام است، زیرا مخالفت قطعیه (و فرار از زیر بار تکلیف بطور کلی)، عند العقلاء معصیت است.

زیرا: عقلاء در حرمت مخالفت آن و در معصیت شمردنش، میان خطاب معلومی که (برای انسان) تفصیلا معلوم است (مثل صلّ الظهر و صلّ الجمعة) یا (معلوم) بالاجمال است (و مردّد بین الخطابین)، فرقی نمی گذارند.

- و ظاهر می شود از كلام محقق خوانساری (ره)، که دایره مدار حرمت مخالفت، اجماع است (يعنی که مخالفت قطعیه على القاعده عیبی ندارد، جز آنجا که اجماع یا ضرورت اقامه شود بر حرمت آن)، و حرمت (مخالفت)، در مثل ظهر و جمعه، به جهت اجماع و ضرورت است.

- و ظاهر می شود از (کلام) محقق قمی، میل به جواز مخالفت قطعیه، و اقوی آن چیزی است که دانستی، (يعنی حرمت مخالفت قطعیه).

و اما مسأله دوّم (يعنی موافقت قطعیه):

اشاره

پس در آن دو قول وجود دارد، که قول قوی تر به دليل وجود مقتضی (احتیاط) و نبودن مانع،

همان وجوب (موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه) است. یعنی وجود المقتضی.

به خاطر اینست که واجب بودن امر مردّد (مثل نماز که مردّد میان ظهر و جمعه است) در واقع ثابت است (یعنی یا ظهر در واقع واجب است یا جمعه)، و امر به نماز به نحوی که شامل عالم و جاهل بشود، صادر (شده) از جانب شارع، و واصل شده است برای کسی که علم تفصیلی به آن دارد.

زیرا موضوع وجوب در اوامر الهیه (باب تکالیف)، مختصّ به عالم به آن نیست و الّا (اگر تکالیف الهیه مخصوص عالمین به آن باشد) دور لازم می آید (چرا که وجود تکلیف متوقف می شود به علم، و وجود علم متوقف می شود بر معلوم).

(مانع نبودن جهل تفصیلی از احتیاط در شبهه فقدان نصّ)

اشاره

- اما (چرا) مانع (وجود ندارد).

زیرا تنها مانع قابل تصور، جهل تفصیلی (یا عدم علم تفصیلی)، به واجب است. که آن هم مانع (از احتیاط) نیست، چه عقلا و چه شرعا.

تشریح المسائل

* اولین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

اینست که منشا شبهه فقدان نصّ باشد، فی المثل:

۱- نصف علماء امت بر آن اند که در عصر غیبت و در روز جمعه، نماز ظهر واجب است. و نصف دیگر آنها فتوی داده اند به وجوب جمعه.

۲- فحوص ما در دست یابی بر نصّی معتبر در رجحان یک طرف به یأس تبدیل شد. پس به دلیل فقدان نصّ امر بر ما مشتبه شد که آیا ظهر واجب است یا جمعه؟

* مراد از (فالكلام فیها: اما فی جواز المخالفة القطعیة ...) چیست؟

اینست که بحث در رابطه با شبهه وجوبیه فقدان نصّ:

- یا در جواز مخالفت قطعیه با این علم اجمالی است.

- و یا در وجوب موافقت قطعیه با آن.

به عبارت دیگر: در رابطه با مسأله اول، دو سؤال به شرح ذیل مطرح است:

ص: ۲۶

- آیا مخالفت قطعی با علم اجمالی به تکلیف جایز است یا حرام؟

- آیا موافقت قطعی با علم اجمالی به تکلیف واجب است یا نه؟

* مراد از (أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ اعظم و اتباع ایشان است به سؤال اول مبنی بر این که:

على القاعدة، یعنی مقتضای قواعد و حکم عقل، حرمت مخالفت قطعی با علم اجمالی به تکلیف است.

یعنی هیچ مکلفی مجاز نیست که هم ظهر را ترک نماید هم جمعه را.

* چرا؟، زیرا:

۱- ما یقین داریم که در واقع یکی از ظهر و یا جمعه واجب است.

۲- ترک واجب عقلاً معصیت است چه خطاب تفصیلی باشد، چه اجمالی.

۳- معصیت مولی عند العقل و العقلاء قبح است.

۴- میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست.

۵- به حکم قانون تلازم: معصیت مولی شرعاً حرام است.

در نتیجه: مخالفت قطعی با علم اجمالی به تکلیف جایز نیست.

* مراد از (و يظهر من المحقق الخوانساری)، چیست؟

اینست که برخی علماء از قبیل محقق خوانساری و محقق قمی بر آن اند که علم اجمالی نمی تواند علت تامه برای حرمت مخالفت قطعی با آن باشد، پس چنین حرمتی علی القاعدة نیست، بلکه تابع دلیلی خارجی است.

یعنی اگر ما بودیم و علم اجمالی می گفتیم: العلم الاجمالی، کما لجهل رأساً، و نسبت به هر طرف آن اصل براءت جاری می کردیم. پس به نظر ایشان، مخالفت قطعی با علم اجمالی جایز است.

* پس مراد ایشان از (دوران حرمة المخالفة مدار الاجماع) چیست؟

اینست که دائر مدار حرمت مخالفت قطعی با علم اجمالی، اجماع است. و الا علی القاعدة، مخالفت قطعی بلا اشکال است.

به عبارت دیگر: در مواردی مثل ظهر و جمعه یا قصر و اتمام و ... اجماع و بلکه ضرورت دین قائم است بر اینکه مخالفت

قطعیه با چنین علم اجمالی جایز نیست.

در نتیجه: مسئله قانونی و علی القاعده نمی باشد، بلکه موردی است.

ص: ۲۷

* چه نتیجه ای از نظریات مذکور گرفته می شود؟

اینکه علم اجمالی عند الکل، علّت تامّه برای حرمت مخالفت قطعیه با علم اجمالی نمی باشد، و چنانکه مشاهده می شود، مورد اختلاف است.

یعنی جناب شیخ و تابعین، علم اجمالی به تکلیف را مقتضی حرمت مخالفت قطعیه با آن می داند، و حال آنکه محقق خوانساری می فرماید:

اگر هم در موردی مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام باشد، تابع دلیل خارجی است چنانکه حرمت مخالفت در مثل ظهر و جمعه، به جهت وجود اجماع بر آن است.

* مراد از (و اما الثانی: فیه قولان، اقواهما، الوجوب ...) چیست؟

در واقع پاسخ به دومین سؤال است که گفته شد آیا موافقت احتمالیه یعنی انجام یک طرف کافی است و یا اینکه باید موافقت قطعیه حاصل شده و همه اطراف را بجا آوریم؟

و لذا می فرماید: در پاسخ به این سؤال دو قول وجود دارد، که قول قوی تر وجوب تحصیل موافقت قطعیه است، به عبارت دیگر:

۱- یک قول بر آن است که همان طور که مخالفت قطعیه حرام است، همچنین موافقت قطعیه نیز واجب است.

۲- قول دیگر می گوید: اگرچه مخالفت قطعیه حرام است. ولی موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه نیز کافی است.

* نظر شیخ اعظم در رابطه با دو قول مزبور چیست؟

قول اول را که موافقت قطعیه با علم اجمالی را واجب می داند اقوی می داند.

* مراد از (لوجود المقتضی و عدم المانع ...) چیست؟

دلیل شیخ بر وجوب موافقت قطعیه و یا وجوب احتیاط است مبنی بر اینکه وقتی مقتضی برای احتیاط موجود است و مانع از آن مفقود، علّت تامّه بوده و سبب وجوب احتیاط می شود.

* مراد از (لأنّ وجوب الامر المرّد ثابت فی الواقع ...) چیست؟

دلیل بر وجود مقتضی است، مبنی بر اینکه:

اوامر مولی از قبیل اقیموا الصلاه (مثلا) در عالم واقع روی ذات الصلاه بار شده چه مکلف بدان عالم باشد و یا نه.

به عبارت دیگر: مکلف چه اجمالاً- علم به امر مولی داشته باشد و چه تفصیلاً، در هر دو صورت امر از مولی صادر شده، و خطاب متوجه اوست.

ص: ۲۸

یعنی خطابات شارع مخصوص عالمین به علم تفصیلی نیست. بنابراین در فرض علم اجمالی هم مکلف، مخاطب به واقع است، و راهی جهت امتثال آن وجود ندارد، جز احتیاط و جمع میان ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام.

* پس مراد از (اذ لیس موضوع الوجوب فی الاوامر مختصاً بالعالم بها؛ و الا لزم الدور) چیست؟

اینست که اگر موضوع وجوب در اوامر الهیه مختص به عالم به آن باشد دور لازم می آید.

زیرا وجود تکلیف متوقف می شود به علم، و وجود علم توقّف می شود بر معلوم.

ص: ۲۹

متن أميا العقل؛ فلائذ حكمه بالعدر: إن كان من جهه عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع - حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به - فلا استقلال للعقل بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتي.

و إن كان من جهه كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه، فهو أشدّ منعا(١)؛ و إنما لجاز إهمال المعلوم إجمالاً - رأساً بالمخالفه القطعيه؛ فلا - وجه لالتزام حرمه المخالفه القطعيه. و لقبح عقاب الجاهل المقصّر على ترك(٢) الواجبات الواقعيه و فعل المحرمات، كما هو المشهور.

و دعوى: أن مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل و الإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاه حال الجنابه، لا التكليف(٣) بإتيانه مع وصف الجهل؛ فلا تنافي بين كون الجهل مانعا و بين التكليف في حاله، و إنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل؛ لأنّ المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم.

مدفوعه برجوعها حينئذ إلى ما تقدّم: من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابه، و قد تقدّم بطلانها.

و أميا النقل، فليس فيه ما يدلّ على العذر؛ لأنّ أدلّه البراءة غير جاريه في المقام؛ لاستلزام إجرائها جواز المخالفه القطعيه، و الكلام بعد فرض حرمتها.

بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط، مثل: صحيحه عبد الرحمن - المتقدّمه - في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا و لم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا و غيرها(٤)».

ص: ٣٠

١- في النسخ: «ضعفا».

٢- في النسخ: «بترك».

٣- في النسخ: «لا تكليفه».

٤- انظر الوسائل ٥: ٣٦٥، الباب ١١ من ابواب قضاء الصلوات، الحديث ١ و ٢.

(چرا عقل مانع از احتیاط نیست؟)

زیرا حکم عقل به معذور (دانستن مکلف):

۱- اگر از جهت عجز و ناتوانی جاهل از انجام واقع باشد، تا آنجا که این جهل تفصیلی بازگشت کند به فقدان شرطی از شرائط وجود مأمور به (که همان عدم علم تفصیلی در جاهل است)، پس (باید بگوئیم که)، استقلال برای عقل در صدور چنین حکمی وجود ندارد. (یعنی عقل نمی گوید که این مکلفی که علم تفصیلی ندارد، قادر به انجام مکلف به نیست)، چنانکه گواهی می دهد به این مسئله (عذر نبودن جهل)، جواز تکلیف به مجمل (مثل حافظوا صلاه الوسطی، که خطاب مجمل است لکن مکلف را غیر قادر نمی کند)، چنانکه کسانی که در ما نحن فیه قائل به براءت شده اند، اقرار کرده اند به اینکه تکلیف به مجمل بلامانع است. چنانکه به زودی بحث از آن خواهد آمد.

۲- و اگر (معذر بودن جاهل عقلا)، از این جهت باشد که او قابل نیست که تکلیف متوجه او باشد (همان طور که صبی و مجنون قابل خطاب نیستند)، این شدیداً ممنوع است. و آلما (اگر جهل مانع تکلیف باشد)، پس انجام ندادن معلوم بالاجمال بطور کلی، به واسطه مخالفت قطعیه جایز خواهد بود. (چون جاهل است، جاهل تکلیف ندارد، در نتیجه نه ظهر بر او واجب است و نه جمعه)؛ پس وجهی برای التزام به حرمت مخالفت قطعیه وجود نخواهد داشت و عقاب جاهل مقصر به سبب ترک واجبات واقعیه و انجام محرمات، قبیح می شد. (و حال آنکه شما خود جاهل مقصر را کالعامد می دانید).

پس جهل، عقلا مانع از احتیاط نمی شود.

(تقریر و بررسی یک اشکال)

مدّعی علماء (که می فرمایند: جاهل قاصر معاقب است):

مرادشان تکلیف جاهل است، در رفع جهل (از خودش) و انجام واقع (پس از آن) مثل تکلیف جنب به (انجام) نماز، در حال جنابت، و نه تکلیف به انجام آن با وصف جاهلیت.

پس: منافاتی نیست بین اینکه (بگوئیم: جهل مانع (تکلیف است) و بین اینکه (بگوئیم: در حال جهل مکلف به تکلیف است، و حال آنکه سخن ما در مکلف بودن جاهل با وصف جهل

است؛ چرا که فرض مسئله در ما نحن فیه ناتوانی او از تحصیل علم تفصیلی به تکلیف است (که فی المثل: قصر واجب است یا اتمام؟ و لذا می شود جاهل و معذور)

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

دفع می شود به سبب بازگشتن به آن ادعا (که گفتند)، علم تفصیلی از شروط وجود مأمور به است، چنانکه عدم جنابت شرط مکلف به است، به تحقیق بطلان آن ثابت شد (و گفتیم که علم تفصیلی نه شرط مکلف به است و نه شرط تکلیف).

و اما (مانع نبودن) نقل (از وجوب احتیاط)

در شرع مقدّس چیزی وجود ندارد که دلالت کند بر عذر مکلف؛ زیرا ادله برائت در این مقام (یعنی علم اجمالی) جاری نمی شود (بلکه در مورد شک بدوی جاری می شود)، چون که (اجرای برائت در اینجا)، مستلزم اجرای آن در جواز مخالفت قطعیه است. و حال آنکه سخن (ما) در اینجا پس از فرض (اثبات) حرمت مخالفت قطعیه است (که همان موافقت قطعیه باشد).

(دلالت برخی اخبار بر وجوب احتیاط در این مسئله)

بلکه در برخی از اخبار، ادله ای (وجود دارد) که دلالت می کند بر وجوب احتیاط مثل صحیحہ عبد الرحمن در جزاء صید؛ که امام می فرماید:

وقتی برخورد کردید با مثل چنین مسأله ای و حکم آن را ندانستید، بر شما واجب است، احتیاط، تا اینکه درباره آن سؤال کرده و بدانید و غیر این مسائل ...

تشریح المسائل

* مراد از (فلان المتصوّر منه لیس الا الجهل التفصیلی بالواجب ...) چیست؟

دلیل است بر اینکه جهل تفصیلی یعنی نبود علم تفصیلی مانع از وجوب احتیاط نمی باشد، چرا؟

زیرا یگانه مانعی که عقلاً متصوّر است و امکان دارد کسی بگوید که این امر متصوّر مانع از تأثیر مقتضی است، جهل تفصیلی به واقع است. بدین معنا که نمی داند شارع فرموده است؛ صلّ الظهر یا صلّ الجمعة

حال: این جهل تفصیلی و یا عدم علم تفصیلی، نه عقلا مانع از وجوب احتیاط است و نه شرعا.

جهل تفصیلی عقلا مانع از وجوب احتیاط نمی باشد؟

زیرا مانع بودن آن دو راه دارد که هر دو راه بسته است.

۱- یک راه اینکه:

علم تفصیلی شرط مکلف به باشد، چنانکه طهارت شرط نماز است.

به عبارت دیگر: بدون علم تفصیلی، تحقق مکلف به در خارج غیر ممکن باشد، چنانکه بدون طهارت، تحقق نماز در خارج ممکن نیست.

اما باید بدانیم که علم تفصیلی شرط مکلف به نیست، زیرا مکلف بدون علم تفصیلی و از طریق احتیاط، قادر به تحقق مکلف به در خارج است.

فی المثل شما نمی دانی که در روز جمعه، ظهر واجب است یا جمعه، و لکن احتیاط کرده هم ظهر را انجام می دهی، هم جمعه را، خواهی نخواهی، واقع در خارج محقق می شود.

و لذا بیشتر افرادی که در مسأله فقدان نص در اینجا برائتی شده اند، در مسئله دوّم یعنی اجمال نصّ، احتیاطی هستند.

یعنی آنجا که ما وجوب را اجمالا می دانیم، لکن واجب را بخاطر اجمال نصّ تفصیلا نمی شناسیم می گویند: باید احتیاط کنید و هر دو طرف شبهه را اتیان کنید.

فی المثل مولی فرموده:

«حافظوا علی الصلوات و صلاه الوسطی».

در اینجا صلاه الوسطی، مجمل است و ما نمی دانیم که ظهر است یا جمعه. پس باید احتیاط کرده هم ظهر را بخوانید، هم جمعه را.

حال: ما از این حضرات می پرسیم چرا در اینجا که نصّ مجمل است، نمی گوئید علم تفصیلی شرط مکلف به می باشد، و در فقدان نصّ آن را شرط می دانید؟

به اعتقاد شیخ چه در فقدان نص و چه در اجمال نصّ، علم تفصیلی شرط مکلف به نمی باشد و مکلف می تواند با عمل به احتیاط، هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

پس: نباید ادعا کرد که جهل تفصیلی مانع از وجوب احتیاط است و علم تفصیلی شرط تحقق مکلف به در خارج است.

۲- دومین راه اینکه بگوئیم:

علم تفصیلی شرط تکلیف است، یعنی احکام واقعیه مقید به علم اند.

به عبارت دیگر: وقتی شارع می خواسته نماز را برای مکلفین واجب کند، برای مکلف عالم به علم تفصیلی واجب کرده است و نه برای کسی که علم تفصیلی به تکلیف ندارد.

مثل استطاعت که شرط وجوب حج است.

حال: همان طور که استطاعت شرط تکلیف است، علم تفصیلی هم شرط تکلیف است. لذا از آن جهت که یک مکلف علم تفصیلی ندارد، تکلیف هم ندارد.

در نتیجه علم تفصیلی یک مانع عقلی است.

* پاسخ شما به مطلب فوق چیست؟

اینست که اگر علم تفصیلی شرط تکلیف باشد، باید مخالفت قطعیه هم جایز بوده و مکلف نه ظهر را بخواند و نه جمعه را، چرا که تکلیف ندارد، و حال آنکه ثابت شد که مخالفت قطعیه حرام است.

به عبارت دیگر: اگر علم تفصیلی شرط تکلیف باشد، مکلفی که احکام را نمی داند، مطلقا مجاز به مخالفت بوده و معذور است.

لکن جاهل، یا قاصر است که معذور است. یا مقصر است که معذور نبوده و معاقب است چون که تفحص نکرده است.

حال از شما می پرسیم:

آیا در عدم وجوب حج، میان قاصری که تلاش کرده و مستطیع نشده با مقصیری که تنبلی کرده و مستطیع نشده فرقی وجود دارد؟

- قطعاً خواهید گفت: خیر، حج بر هیچ یک واجب نمی باشد، هرچند میان قاصر و مقصر تفاوت هست.

در نتیجه همان طور که در عدم وجوب حج میان قاصر و مقصر فرقی نمی گذارید، در عدم وجوب تکلیف هم میان قاصر و مقصر فرق نگذارید.

پس: معلوم می شود که تکالیف برای همه جعل شده است، چه عالم، چه جاهل، منتهی جاهل قاصر معذور است. زیرا جاهل مقصر است که کالعامد است و نه جاهل قاصر.

* حاصل و نتیجه این تقریر چیست؟

اینست که نمی توان گفت چون این مکلف تکلیف را تفصیلا نمی داند، پس تکلیفی ندارد، بلکه

ص: ۳۴

چه بداند یا نداند مکلف به تکلیف است.

لذا علم تفصیلی، شرط تکلیف نمی باشد، و راه امتثال اینست که احتیاط کرده، هم ظهر را بخواند، هم جمعه را.

پس: علم تفصیلی عقلاً مانع از احتیاط نیست، چون که نه شرط تکلیف است و نه شرط مکلف به.

* مراد از (انّ مراد هم تکلیف الجاهل فی حال الجهل برفع الجهل و الاتیان بالواقع...) چیست؟

اینست که مستشکل مدعی است:

۱- جهل تفصیلی مانعیت دارد، علم تفصیلی هم شرط تکلیف است.

۲- قیاس عالم به علم اجمالی و جاهل به جهل تفصیلی با جاهل مقصّر از جانب شما، قیاسی مع الفارق است.

زیرا فتوای مشهور به معاقب بودن جاهل مقصّر، بخاطر تکالیف واقعیه نیست. بلکه بخاطر ترک تعلم است.

یعنی جاهل به تکلیف، باید برود و نسبت به تکالیف عالم بشود، آنگاه که عالم شد، به واقعیات عمل کند.

پس: عقاب الجاهل بخاطر ترک تحصیل تکلیف است و نه بخاطر ترک نماز.

به عبارت دیگر: جاهل مقصّر مکلف به احکام واقعیه است، لکن در حال جهالت و نه به وصف جهالت چرا که میان این دو مطلب تفاوت وجود دارد.

به عبارت دیگر: «الجاهل مکلف بالصلاه فی حال الجهل، لا بوصف الجهل».

* مراد مستشکل از تکلیف در حال جهل چیست؟

اینست که مکلف در حال جهل ابتدا مکلف است اقدام به تحصیل علم کند و سپس مکلف به اتیان واقعیات است.

چنان که، مکلفی که در حال جنابت است، مکلف به نماز است لکن پس از اینکه باید اقدام به غسل نماید و تحصیل طهارت کند.

* مرادش از مکلف بودن به واقع به وصف جهل چیست؟

اینست که جاهل به قید جاهل بودن به واقع، مکلف به واقع باشد، که امری محال است.

به عبارت دیگر: جاهل از آن جهت که جاهل به نماز است، مکلف به نماز نیست بلکه علم تفصیلی شرط تکلیف است، و بدون آن تکلیفی نداری چرا که عاجز از واقع است.

نظیر اینکه شخص جنب مکلف به نماز است لکن در حال جنابت و نه بوصف جنابت.

یعنی باید برود غسل کند و سپس واقع را اتیان کند، و الا بوصف جنابت، عاجز از انجام آن است.

پس: جاهل مقصّر، بخاطر کاری که مقدور اوست یعنی ترک یادگیری عقاب می شود و نه بخاطر ترک واقع.

خلاصه اشکال اینکه:

۱- علم تفصیلی شرط تکلیف است.

۲- مادامی که مکلف جاهل است، تکلیفی ندارد، قاصرا او مقصرا.

منتهی:

۱- جاهل قاصر که بعد الفحص، از دست یابی به احکام و تکالیف مأیوس شده تکلیفی ندارد، نه ظهر و نه جمعه.

۲- جاهل مقصّر مکلف است که ابتدا جهلش را برطرف کند و سپس عمل به واقع

به عبارت دیگر: جاهل قاصر نه بر واقعیات عقاب می شود و نه بر ترک تحصیل علم، چون که هیچ یک مقدور او نمی باشد.

حال: در ما نحن فیه که مکلف جاهل به جهل تفصیلی است، فرض اینست که از علم به واقع عاجز است، مع ذلک اگر مکلف باشد معنایش اینست که جاهل به وصف جاهل بودن مکلف باشد و این حرفی باطل و قیاسی مع الفارق است.

* مراد از (مدفوعه بر جوعها حینئذ الی ما تقدم من دعوی ...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به مدّعی فوق مبنی بر اینکه:

شما دوباره برگشتید به سخنانی که در مقام اوّل بحث داشتید و آدم جاهل را تشبیه کردید به آدم جنب، و حال آنکه ما از مقام اوّل فارق شده و بحثمان در رابطه با موافقت قطعیه است.

علی ایّ حال در آنجا گفتید که علم تفصیلی شرط الوجود و جهل تفصیلی مانع از ایجاد و جاهل بالتفصیل هم عاجز از انجام است، که این مدّعا در آنجا ابطال شد.

فلذا: جهل مانع عقلی نیست، نه از جهت شرطیت علم تفصیلی در مکلف به و نه از جهت شرطیت آن در تکلیف.

* مراد از (فلیس فیه ما یدلّ علی العذر ...) چیست؟

اینست که از نظر شرعی نیز دلیلی که دلالت کند بر مانع بودن جهل تفصیلی وجود ندارد، زیرا

تنها دلیلی که شاید کسی تصوّر کند که آن مانع است، ادّله برائت می باشد. لکن ادّله برائت، در باب علم اجمالی جاری نمی شوند.

چرا؟ زیرا:

۱- اخبار برائت معنیا به غایت علم اند که اعم است از علم اجمالی و تفصیلی و لذا با وجود علم محلی برای اجراء در اینجا نمی باشد.

۲- اگر هم بخواهیم از اخبار و ادّله برائت استفاده کنیم از سه حال خارج نیست:

- یا باید در واحد معین مثلا خصوص نماز جمعه اصل برائت جاری کنیم که می شود ترجیح بلا مرجح.

- یا باید در واحد مخیر آن را جاری کنیم که در اینجا از اخبار برائت استفاده نمی شود.

- یا باید در هریک از دو طرف شبهه جاری کنیم که مستلزم جواز مخالفت قطعیه است.

و لذا: ادّله برائت در این بحثها جاری نمی شود، چرا که این بحثها پس از فرض حرمت است.

در نتیجه: نه تنها دلیلی نقلی بر منع احتیاط نرسیده است بلکه دلیل نقلی بر وجوب موافقت قطعیه و احتیاط وجود دارد. از جمله صحیحه عبد الرحمن بن حجاج است که مورد آن اقلّ و اکثر است.

حال اگر مورد اقلّ و اکثر، احتیاط واجب باشد، در شبهه وجوبیه فقدان نصّ بطریق اولی، واجب است.

پس: شرعا مانعی در کار نیست، فیؤثر المقتضی اثره فیجب الاحتیاط.

ص: ۳۷

متن هذا و لم تدرؤا. «فعلیکم بالاحتیاط حتی تسألوا عنه فتعلموا» و غیرها(۱).

فإن قلت: إن تجویز الشارع لترك أحد المحتملين و الاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي عله تامه لوجوب الإطاعه(۲)، كما أن عدم تجویز الشارع للمخالفه مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي عله تامه لوجوب الإطاعه، و حينئذ فلا ملازمه بين العلم الإجمالي و وجوب الإطاعه، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، و حيث كان مفقودا فأصل البراءه يقتضى عدم وجوب الجمع و قبح العقاب على تركه؛ لعدم البيان.

نعم، لما كان ترك الكل معصيه عند العقلاء حکم بحرمتها(۳)، و لا تدل حرمه المخالفه القطعيه على وجوب الموافقه القطعيه.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي عله تامه لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلا عنه في الظاهر، فكل مورد حکم الشارع بكفايه أحد المحتملين للواقع - إمّا تعيينا كحکمه بالأخذ(۴) بالاحتمال المطابق للحاله السابقه، و إمّا تخيرا كما في موارد التغيير بين الاحتمالين - فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة؛ فإنّ الواقع إذا علم به(۵) و علم إرادته المولى بشيء و صدور الخطاب عنه إلى العبيد و إن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقه إمّا حقيقه بالاحتياط، و إمّا حکما بفعل ما جعله الشارع بدلا عنه، و قد تقدّمت الإشاره إلى ذلك في الشبهه المحصوره.

ص: ۳۸

- ۱- انظر الوسائل ۵: ۳۶۵، الباب ۱۱ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ۱ و ۲.
- ۲- في النسخ زياده: «حينئذ».
- ۳- في النسخ: «بتحريمها».
- ۴- «بالأخذ» في البعض النسخ.
- ۵- في النسخ زياده: «و لو إجمالاً».

(ادله کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می دانند)

اگر اشکال شود که:

اجازه شارع بر ترک یکی از دو محتمل و قناعت کردن به طرف دیگر (مثل تخییر میان مجتهدین و یا استصحاب قصر یا اتمام) پرده برمی دارد از اینکه علم اجمالی علت تامه برای وجوب اطاعت نمی باشد، همان طور که اجازه ندادن شارع به مخالفت با علم تفصیلی دلیل است بر اینکه علم تفصیلی علت تامه برای وجوب اطاعت است.

در این صورت: ملازمه ای بین علم اجمالی و وجوب اطاعت وجود ندارد.

پس: اثبات وجوب احتیاط نیازمند به دلیل دیگری است غیر از علم اجمالی، و از آنجا که (دلیلی دیگر) مفقود است، پس اصل برائت اقتضاء می کند عدم وجوب انجام جمع (یعنی هر دو) را، و قبح عقاب به واسطه ترک یک طرف، به دلیل عدم بیان شارع است (مبنی بر اینکه هر دو را بجا بیاورد).

بله، چون ترک الكل (یعنی هر دو طرف)، عند العقلاء معصیت است، حکم می شود به حرمت آن، و حرام بودن مخالفت قطعیه دلالت نمی کند بر وجوب موافقت قطعیه (در طرف دیگر).

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

اینست که می گوئیم:

علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه است برای تنجز تکلیفی که معلوم است، جز اینکه (در مورد) علم اجمالی امکان دارد که یکی از دو طرف احتمال (توسط شارع) در ظاهر بدل از واقع قرار داده شود.

پس: در هر موردی که شارع حکم کند به کفایت یکی از دو طرف احتمال برای واقع:

- یا تعیناً، مثل حکمش به اخذ به احتمالی که مطابق با حالت سابقه است (یعنی هنگام رفتن استصحاب کن تمام را و در موقع برگشتن استصحاب کن قصر را).

- و یا (اجازه داده به احدهما) تخییراً، چنانکه در موارد تخییر بین الاحتمالین (مثل تخییر میان مجتهدین و ...) چنین اجازه ای داده است.

پس: این از باب قناعت و اکتفاء به محتمل است از واقع، و نه اجازه ترخیص برای ترک واقع

(آن هم) بدون بدل از واقع.

زیرا: وقتی علم به واقع پیدا شد، و علم به اراده مولی به چیزی و صدور خطاب از او به بنده ای پیدا شد، اگرچه به دست آنها نرسیده، چاره ای نیست، جز موافقت با این علم، یا حقیقه به سبب احتیاط و یا حکما (رفتار کند) به انجام چیزی که شارع آن را بدل از واقع قرار داده است.

تشریح المسائل

* مراد از (انّ تجویز الشارع لترك احد المحتملين و الاكتفاء بالآخر یکشف ...) چیست؟

اشاره به اولین دلیل از ادله کسانی است که قائل به وجوب موافقت قطعیه نیستند منتهی جناب شیخ آن را به صورت اشکال مطرح فرموده است، که می گویند:

- در باب علم تفصیلی میان حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه عقلا و شرعا تلازم برقرار است.

به عبارت دیگر: علم تفصیلی علت تام است برای حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه.

و لذا با وجود علم تفصیلی، مکلف الا و لا بد باید معلوم بالتفصیل را انجام دهد و کاری نکند که برایش فراغت یقینیه حاصل شود.

- امّا در باب علم اجمالی چنین ملازمه ای برقرار نمی باشد، یعنی علم اجمالی علت تامه حرمت مخالفت قطعیه می باشد و لکن نسبت به موافقت قطعیه علّیتی ندارد و بلا تأثیر است.

زیرا: با مراجعه به ابواب مختلف متوجه می شویم که هر کجا علم اجمالی بوده شرع مقدّس تمام عنایتش به این بوده است که مخالفت قطعیه صورت نگیرد و حال آنکه توجهی به موافقت قطعیه نداشته است.

* اولین شاهد مثال حضرات بر مدّعی فوق چیست؟

اختلاف دو مجتهد اعلم است که در اعلمیت مساوی هستند و در عین حال در سفر چهار فرسخی، یکی فتوی می دهد به وجوب قصر و دیگری فتوی می دهد به وجوب اتمام.

در اینجا: مقلد با وجود اینکه علم اجمالی دارد و لکن از نظر شرعی در تقلید از هر یک از این دو مجتهد که بخواهد مخیر است.

به عبارت دیگر: شارع به مقلد فرموده از هر کدام که خواستی تقلید کن و به فتوای او عمل نما، و دیگر فرموده هم ظهر را بخوان، هم جمعه را آیا معنای این حرف عدم اعتنا به علم اجمالی نیست.

بنابراین: شرع مقدس حکم به تخییر کرده و نه حکم به احتیاط، یعنی مخالفت قطعیه مهم است و نه موافقت قطعیه.

* دومین شاهد مثال حضرات بر اشکال و مدّعی مورد نظر چیست؟

تعارض دو خبر متعارض و معتبر است که یکی دلالت دارد فی المثل: بر وجوب جمعه در عصر غیبت، و دیگری دلالت می کند بر وجوب ظهر.

در اینجا: مجتهد علم اجمالی دارد به وجوب یکی از این دو، مع ذلک شارع مقدس فرموده:

احتیاط کن و هر دو را بخوان، بلکه فرموده: «اذن فتخیر احدهما و تدع الآخر...» این بدین معناست که موافقت قطعیه مدّ نظر نمی باشد، چون که توجهی به علم اجمالی نشده است.

* سومین شاهد مثال حضرات بر مدّعی مزبور چیست؟

اینست که شخص مسافر در مسافرتی که هشت فرسخی است به محلی رسیده است نمی داند به حدّ ترخص رسیده است تا نمازش را قصر بخواند و یا به حدّ ترخص نرسیده است تا اتمام بر او واجب باشد.

حال: با اینکه علم اجمالی دارد به اینکه یا قصر واجب است یا اتمام، شارع به این علم اجمالی توجه نکرده چون فرموده احتیاط کرده جمع میان هر دو بکن، بلکه فرموده: استصحاب کن حالت سابقه را و بنا را بگذار بر عدم تجاوز از حدّ ترخص و نمازت را کامل بخوان.

به عبارت دیگر: از خانه راه افتاده ای نمی دانی به حدّ ترخص رسیده ای یا نه؟ استصحاب کن عدم ترخص را و نماز را تمام بخوان و در حالت برگشت مسئله بالعکس است.

* چهارمین شاهد مثال حضرات بر مدّعی مزبور چیست؟

عکس مورد و شاهد مثال سوم است، یعنی کسی که از مسافرت به طرف وطن برگشته لکن شک دارد به حدّ ترخص رسیده است یا نه؟

در اینجا دستور اینست که: استصحاب کن عدم آن را و نمازت را قصر بخوان.

* چه نتیجه ای از موارد مزبور می گیرند؟

می گویند: تمام این موارد شاهد بر اینست که: علم اجمالی در جانب موافقت قطعیه مؤثر نمی باشد.

حال اگر شما بخواهید باز هم وجوب احتیاط را در اینجا ثابت کنید، باید از راه دیگری غیر از راه علم اجمالی بروید و دلیل دیگری غیر از آن پیدا کنید.

اما: از آنجا که راه دیگری وجود ندارد، نوبت می‌رسد به اصل براءت و قبح عقاب بلا بیان، و لذا می‌گوئیم:

اگر احتیاط نکرده و جمع میان ظهر و جمعه نمودیم، عقابی در کار نیست، چرا که بیانی نرسیده، و عقاب بلا بیان قبیح است. بله، حرمت مخالفت قطعیه را می‌پذیریم، چرا که ترک هر دو طرف شبهه سبب معصیت مولی است، معصیت مولی هم قبیح است.

خلاصه بدانید که ما:

در هر جا که با علم اجمالی روبرو شدیم، در احد طرفین اصل براءت جاری کرده و هریک از دو طرف شبهه را که خواستیم انجام می‌دهیم.

فی المثل: در ظهر براءت جاری کرده، جمعه را انجام می‌دهیم و یا بالعکس.

* پاسخ شیخنا به اشکال و یا دلیل اول حضرات چیست؟

اینست که: ۱- علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه مقتضی است.

۲- قانون مقتضی اینست که اگر مانعی در کار نباشد تأثیر می‌گذارد.

۳- اگر شما در چنین مواردی که ذکر کردید می‌بینید که شارع احتیاط را واجب نفرموده دلیل خاص دارد.

۴- مواردی را که شما ذکر کردید عموماً دلیل خاص داشت که شرع مقدس حکم کرده بود به تخییر و یا تعیین یک طرف.

این بدین معناست که شارع مقدس یکی از احتمالات را بدل از واجب واقعی قرار داده و به همان اکتفاء نموده است.

اما:

۱- در مواردی که چنین دلیل خارجی وجود نداشته باشد، مانعی در کار نیست.

۲- وقتی مانعی نباشد، علم اجمالی مؤثر افتاده و موجب احتیاط می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر دلیل خارجی نباشد، علم اجمالی مقتضی وجوب احتیاط است.

* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: اگر ما وجوب واقعی و یا حرمت واقعی را بالاجمال و یا بالتفصیل بشناسم و بدانیم

ص: ۴۲

که در آن رابطه خطاب منجزی از جانب مولی صادر شده است، عقلاً باید آن تکلیف را امتثال کنیم، ۱- یا به نحو اطاعت حقیقیه که همان احتیاط است، و با احتیاط یعنی انجام هر دو طرف و یا در موارد حرمت ترک هر دو طرف، برای ما یقین به امتثال واقع حاصل می شود.

۲- و یا به نحو اطاعت حکمیه، یعنی، آن را که شارع بدل از واقع قرار داده امتثال کرده و از طرف دیگر مرخص باشیم.

پس: در مواردی که جعل بدل نیست و نمی توان از راه اطاعت حکمیه امتثال واقع کرد باید به طریق احتیاط امتثال به واقع حاصل شود.

ص: ۴۳

متن و ممّا ذکرنا يظهر: عدم جواز التمسّك في المقام بأدله البراءة، مثل روايه الحجب(١) و التوسعه(٢) و نحوهما(٣)؛ لأنّ العمل بها في كلّ من الموردین بخصوصه یوجب طرحها بالنسبه إلى أحدهما المعین عند الله المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحده من الظهر و الجمعه أو من القصر و الإتمام ممّا لم یوجب الله علمه عنّا، فليس موضوعا عنّا و لسا في سعه منه، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم جریان هذه الأخبار في مثل المقام ممّا علم وجوب شیء إجمالاً، و إمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعین المعلوم وجوبه و دلالتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعا عن العباد و كونه محمولاً- عليهم و مأخوذین به و ملزمین علیه(٤)، دلیل علمی- بضمیمه حكم العقل بوجوب المقدمه العلمیه- على وجوب الإتيان بكلّ من الخصوصیتین، فالعلم بوجوب كلّ منهما لنفسه و إن كان محجوباً عنّا، إلّا أنّ العلم بوجوبه من باب المقدمه ليس محجوباً عنّا، و لا منافاه بین عدم وجوب الشیء ظاهراً لذاته و وجوبه ظاهراً من باب المقدمه، كما لا تنافی بین عدم الوجوب النفسی واقعا و ثبوت الوجوب الغیری كذلك.

*** ترجمه

(عدم جواز تمسك در شبهه وجوبیه فقدان نصّ به ادله برائت)

از آنچه ما ذکر کرده و (گفتیم که علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف است) عدم جواز تمسّك به ادله برائت، مثل: روایت (ما حجب الله) و (النّاس فی سعه و نحو این دو، روشن

ص: ۴۴

۱- الوسائل ۱۸: ۱۱۹، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۸.

۲- عوالی اللالی ۱: ۴۲۴، الحدیث ۱۰۹.

۳- انظر الوسائل ۱۱: ۲۹۵، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس، الحدیث ۱، ۲ و ۳.

۴- كذا فی النسخ.

می شود.

زیرا: عمل به این احادیث در خصوص هریک از این مواردی (که مشکوک است)، موجب طرح و ردّ این روایات می شود نسبت به یکی از آن دو که نزد خدا معین و وجوب آن معلوم است.

زیرا: وجوب یکی از ظهر و جمعه یا از قصر و اتمام، از جمله واجباتی است که خدای تعالی علم به آن را از ما محجوب و مستور نرموده (بلکه به احدهما لا علی التّعیین علم داریم).

پس: از عهده ما برداشته نشده و ما از ناحیه آن در مرخصی نیستیم (و لذا اگر بخواهیم در ما نحن فیه از ادله براءت استفاده کنیم، تعارض منطوق با مفهوم پیش می آید و حال آنکه این دو از هم قابل تفکیک نیستند).

پس:

۱- یا ناچاریم از حکم به عدم جریان این اخبار در مثل این مقام که وجوب چیزی اجمالا معلوم است (بلکه ادله مزبور، مفهوما و منطوقا در شبهات بدویّه یعنی شک در تکلیف جاری می شوند).

۲- و یا ناچار از حکم به اینکه شمول این ادله نسبت به آن واحد معین عند الله که وجوبش بر ما معلوم است، و دلالتشان بالمفهوم بر عدم ارتفاع این احدهما المعین عند الله از بندگان، در حالی که این امر معین بر آنان بار شده است و آنان نسبت به این امر مسئولیت داشته و بدان ملزم هستند، به ضمیمه حکم عقل، دلیلی علمی است بر وجوب مقدمه علمیه، بر وجوب انجام هریک از دو خصوصیت (یعنی: احتیاط)

پس: علم به وجوب هریک از مشتبهین بخصوصه، اگرچه (وجوب واقعی اش) بر ما معلوم نیست، (نه وجوب واقعی ظهر را می دانیم و نه وجوب واقعی جمعه را)، لکن علم به وجوب آن از باب مقدمه علمیه از ما محجوب نیست (بلکه بدان علم داریم)، و بین عدم وجوب ذاتی یک شیء در ظاهر، و وجوب آن از باب مقدمه علمیه ظاهرا منافاتی وجود ندارد. (یعنی: اگر علی الظاهر وجوب ذاتی ظهر را نمی دانیم تنافی با این مطلب ندارد که وجوب مقدمی آن را می دانیم)، چنانکه میان عدم وجوب ذاتی یک شیء واقعا، و ثبوت وجوب غیری آن، واقعا، تنافی وجود ندارد. (فی المثل: وضو واقعا وجوب ذاتی ندارد، برای نماز، لکن واقعا وجوب غیری دارد برای آن)

ص: ۴۵

* مراد از (و ممّا ذکرنا...) چیست؟

اینست که: در متن قبلی شیخنا فرمود:

حکم در شکّ مکلف به وجودی (متباینین)، که منشا آن فقدان نصّ است احتیاط است، یعنی که علی القاعده باید هر دو طرف شبهه را انجام داد.

چرا؟ زیرا:

اولاً: علم اجمالی منجز تکلیف است، ثانیاً: دفع عقاب محتمل هم واجب است مگر اینکه در مواردی دلیل خارجی داشته باشیم بر این که شارع به احد محتملین اکتفاء کرده باشد.

مثل: موارد تخییر، استصحاب و ...

* پس انما الکلام در چیست؟

در اینست که: برخی معتقدند که در شکّ در مکلف به وجودی احتیاط واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه یعنی انجام یک طرف هم کفایت می کند.

۱- یک دلیل حضرات بر این مدّعا این بود که علم اجمالی علّت تنجز تکلیف نیست که پاسخ آن داده شد.

۲- دلیل دیگر حضرات بر این مدّعا تمسّک به ادلّه برائت است، از جمله:

۱- حدیث حجب که می فرماید: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.»

۲- حدیث توسعه که می فرماید: «الناس فی سعه ما لم يعلموا...»

۳- حدیث رفع که می فرماید: «رفع عن امتی تسعه او ستّه اشیاء و منها رفع ما لا يعلمون و...»

* کیفیت استدلال حضرات به این روایات چگونه است؟

می گویند: مفاد روایات مزبور اینست که:

هر حکمی را که علمش از شما محجوب است و نسبت به آن شاک هستیید، آن حکم نسبت به شما به درجه فعلیت و تنجز نمی رسد و شما در وسعت هستیید.

پس: اگر هم در واقع مخالفتی صورت پذیرد عقابی در کار نمی باشد.

خلاصه اینکه: ادله برائت تقاضا می کند عدم وجوب احتیاط را در شک در مکلف به وجودی

* تطبیق مفاد مزبور بر ما نحن فیه چگونه است؟

می گویند: در مورد شبهه وجوبیه:

ص: ۴۶

۱- ما نسبت به خصوص وجوب هریک از جمعه و ظهر با قطع نظر از دیگری شک داریم.

۲- شک در وجوب و یا عدم وجوب یک حکم محلّ اجرای براءت است.

در نتیجه: ما آزادیم و از اصل براءت استفاده کرده یک طرف را انجام نمی دهیم.

سپس می گویند:

ولی به دلیل خارجی قاطع هستیم که مخالفت قطعیه حرام است و ما حق نداریم که هر دو طرف یعنی هم ظهر و هم جمعه را ترک کنیم.

پس: یکی را علی التخییر انجام داده و نسبت به دیگری آزادیم.

به عبارت دیگر می گویند:

وقتی در خصوص یکی از طرفین (مثلا جمعه قطع نظر از ظهر) شک می کنیم که واجب است یا نه؟

رفع ما لا یعلمون می گوید: خیر، واجب نیست، چرا که وجوبش را نمی دانی و هکذا هنگام شک در نماز ظهر با قطع نظر از جمعه.

به عبارت دیگر:

۱- خصوص من المشتبهین مشکوک است. وقتی مشکوک شد جای اصل براءت است.

۲- اگر ما باشیم و این اقتضای ادله، می گوئیم: اصل براءت در همه اطراف شبهه جاری می شود.

اما: دلیل خارجی قائم شده بر این که هر دو را نباید ترک کرد.

* دلیل خارجی چیست؟

اینست که: اگر هر دو طرف را ترک کنی عرفا معصیت کار خوانده می شوی.

* پس چه باید کرد؟

باید در یکی براءت جاری کنی، و یکی را بجای آوری، و اتیان هر دو واجب نیست.

* مقدمه بفرمائید هریک از منطوق و مفهوم این اخبار براءت چه می گوید؟

منطوقشان می گوید:

تا زمانی که نسبت به حکم واقعی علم ندارید، واقع در حقّ شما منجّز نیست و شما نسبت به طرفین شبهه آزاد هستید.

مفهومشان می گوید:

زمانی که به حکم واقعی علم پیدا کردید، اعم از اینکه این علم اجمالی باشد و یا تفصیلی،

ص: ۴۷

واقع در حق شما منجز می شود و دیگر آزاد نیستید.

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به دوّمین دلیل حضرات چیست؟

مفاد پاسخ شیخ اینست که:

درست است که خصوص یکی از دو طرف شبهه را مشکوک الوجوب به حساب می آوریم.

فی المثل: یا خصوص الجمعه مشکوک الوجوب است و یا خصوص ظهر.

لکن از شما می پرسیم:

آیا احدهما المعین عند الله هم مشکوک الوجوب است؟

خواهید گفت: خیر، معلوم الوجوب است.

از شما می پرسیم که:

شارع نسبت به مشکوک الوجوب چه فرموده و نسبت به معلوم الوجوب چه می فرماید؟

باید بگوئید:

نسبت به مشکوک الوجوب فرموده: رفع ما لا يعلمون، لکن نسبت به معلوم الوجوب می فرماید لم یرفع المعلوم.

حال به شما می گوئیم:

اگر ادله برائت مثل: «رفع ما لا- يعلمون، الناس فی سعه و...» در ما نحن فیه که علم اجمالی وجود دارد، جاری شوند، مفهومشان با منطوقشان تعارض می کند.

اگر پرسید چرا؟ به شما می گوئیم زیرا:

۱- منطوق این ادله می گوید: هر تکلیفی را که نمی دانی نسبت به آن مرخصی.

۲- مفهومشان می گوید: آن تکلیفی را که می دانی نسبت به آن مرخص نیستی و این در حالی است که:

مفهوم و منطوق لازم و ملزوم اند، و نمی شود یکی را گرفت و دیگری را رها کرد.

پس: نتیجه استعمال ادله برائت در ما نحن فیه اینست که:

۱- منطوقشان می گوید، نسبت به اطراف شبهه آزادی و می توانی طرفین شبهه را ترک کنی یعنی: نه ظهر بخوانی و نه جمعه.

۲- مفهومشان می گوید: چون احدهما المعین، عند الله را می دانی که واجب است نسبت به آن مرخص نیستی.

در نتیجه: ادله برائت در علم اجمالی و موارد شبهه محصوره جاری نمی شوند چون که

ص: ۴۸

تعارض منطوق و مفهوم پیش می آید.

نکته: ادله برائت منطوقا و مفهوما در شک بدوی استعمال شده، تعارضی هم لازم نمی آید.

فی المثل: وقتی نمی دانی دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟، این ادله می گویند: رفع.

یعنی: مادامی که علم به دعاء عند الهلال نداری، وجوب دعا از شما برداشته شده است.

خلاصه اینکه:

یا باید ادله برائت را در باب شک بدوی جاری کنید، یا اینکه از این ادله، در باب علم اجمالی، وجوب احتیاط را برداشت کنید.

* چگونه می توان وجوب احتیاط را از ادله برائت برداشت نمود؟

بدین صورت که:

۱- مفهوم این ادله می گوید: تکلیفی را که می دانی نسبت به آن مکلفی و نه مرخص

۲- در ما نحن فیه اجمالا می دانی که یکی از این دو عمل بر تو واجب است

۳- عقل می گوید: ترک هریک از طرفین شبهه احتمال عقاب دارد.

۴- دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: علی الظاهر، من باب مقدمه علمیه هر دو بر تو واجب اند.

* عباره اخرای پاسخ شیخ بطور خلاصه در یک شکل منطقی چگونه است؟

اینست که: اگر بخواهیم از اخبار برائت در ما نحن فیه استفاده کنیم از سه حال بیرون نیست:

۱- یا باید اصل برائت را نسبت به واحد معین از ظهر و جمعه جاری کنیم. بدین معنا که فی المثل بگوئیم: ظهر، معینا واجب نیست، و یا بالعکس.

۲- و یا باید نسبت به احدهما علی البدل و لا علی التعین استفاده کنیم، یعنی به اختیار و انتخاب خود، از یکی از دو طرف شبهه، یعنی ظهر یا جمعه، صرف نظر کنیم.

۳- و یا از اصل برائت نسبت به هریک از ظهر و جمعه استفاده کرده به هریک از دو طرف شبهه که رسیدیم آن را نادیده

بگیریم.

اما: هر یک از صور فوق مبتلا به اشکالی است:

اشکال صورت اول اینست که: ترجیح بلا مرجح پیش می آید که امری محال است.

اشکال صورت دوم اینست که: در این اخبار اثری از بدلیت وجود ندارد.

اشکال صورت سوم اینست که:

۱- منطوق روایات، صرف نظر از علم اجمالی، وضعیّت خصوص هر یک از طرفین را روشن

ص: ۴۹

می سازد. و شما را نسبت به آن مرخص می کند.

۲- مفهوم آنها می گوید: چون نسبت به احد الامرین عالم هستید، حق ندارید از خیر هر دو بگذرید.

در نتیجه: میان مفهوم و منطوق تعارض پیش می آید.

* به نظر شیخ برای رفع تعارض از میان منطوق و مفهوم چه باید کرد؟

به یکی از دو طریق ذیل باید عمل کرد:

یا باید این اخبار را به شبهات بدویه اختصاص داد، و آنها را در موارد علم اجمالی استعمال نکنیم یا اگر آنها را تعمیم داده تا که شامل ما نحن فیه هم بشوند، حکم عقل را ضمیمه مفهوم این ادله کرده، فتوی به وجوب احتیاط و انجام طرفین بدهیم.

چرا؟ زیرا:

مفهوم این اخبار می گوید: چون نسبت به احدهما علم دارید، این احدهما از شما مرفوع نیست و شما در مقابل آن مسئول هستید.

عقل می گوید: با وجود این علم اجمالی نسبت به هر طرف که بخواهید تسامح کنید و انجام ندهید احتمال عقاب وجود دارد، دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: از باب مقدمه علمیه باید میان آن دو جمع کرده و احتیاط کنیم، یعنی هم ظهر بخوانیم همه جمعه.

* آیا تنافی در اینجا وجود ندارد؟

خیر، منافاتی نیست: بین اینکه چیزی در ظاهر وجوب واقعی اش نفی شود، لکن وجوب ظاهری مقدمی اش اثبات شود.

کما اینکه منافاتی نیست: بین اینکه چیزی در واقع وجوب ذاتی نداشته باشد و لکن در واقع وجوب غیری و مقدمی داشته باشد. مثل: وضو نسبت به نماز

* آیا تناقضی در پاسخ شیخ نیست؟

خیر، چرا؟ زیرا:

نفی و اثبات بر دو موضوع وارد شده، یکی وجوب ذاتی و دیگری وجوب غیری داشتن.

متن و اعلم: أنّ المحقّق القمّي رحمه الله، بعد ما حكى عن المحقّق الخوانسارى الميل إلى وجوب الاحتياط فى مثل الظهر و الجمعه و القصر و الإتمام(١)، قال:

إنّ دقيق النظر يقتضى خلافه؛ فإنّ التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّده- بإرادته فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المخاطب- مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذى أتفق أهل العدل على استحالته، و كلّ ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه؛ إذ غايه ما يسلم فى القصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و أمثالها: أنّ الإجماع وقع على أنّ من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب، لا أنّ من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلها مجتمعين، يستحقّ العقاب.

و نظير ذلك: مطلق التكليف بالأحكام الشرعيّه، سيّما فى أمثال زماننا على مذهب أهل الحقّ من التخطئه، فإنّ التحقيق: أنّ الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلّه الظنيّه، لا تحصيل الحكم النفس الأمريّ فى كلّ واقعه؛ و لذا لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظنّ الاجتهادىّ من أوّل الأمر.

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شىء معيّن عند الله تعالى مردّد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به- المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه- لتّم ذلك، و لكن لا- يحسن حينئذ قوله- يعنى المحقّق الخوانسارى:- فلا يبعد حينئذ القول بوجوب الاحتياط، بل لا بدّ من القول باليقين و الجزم بالوجوب.

و لكن، من أين هذا الفرض؟ و أتى يمكن إثباته؟(٢)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

ص: ٥١

١- انظر مشارق الشّموس: ٢٨٢.

٢- القوانين ٢: ٣٧.

(کلام محقق رحمه الله در عدم وجوب احتیاط در این مسئله)

بدان که: محقق قمی (ره) پس از اینکه تمایل محقق خوانساری (ره) را به وجوب احتیاط در مثل ظهر و جمعه و قصر و اتمام نقل می کند، می فرماید: دقت نظر خلاف این را اقتضاء می کند (یعنی که احتیاط واجب نیست).

زیرا: - تکلیف به مجمل (و مردودی) که محتمل است برای افراد متعدده ای (فی المثل برای ظهر یا جمعه)، به سبب اراده آن فردی که عند الشارع معلوم است و عند المخاطب مجهول، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت (و عمل) است که عدلیه بر محال بودن آن اتفاق نظر دارند.

و هر کجا ادعا شود (که فلان مورد) از این قبیل (تأخیر بیان عن وقت الحاجة) است، منع آن ممکن است.

زیرا: نهایت چیزی که در قصر و اتمام و ظهر و جمعه و امثال این موارد مسلم (و قابل قبول) است اینست که: اجماع واقع شده بر این که: هر کس دو طرف شبهه را به سبب انجام ندادن هیچ یک از آنها ترک کند مستحق عقاب است، نه اینکه هر کس احدهما المعین عند الشارع و المبهم عندنا (یعنی واجب واقعی) را به اینکه انجام هر دو را ترک نمود (و احتیاط نکرد) مستحق عقاب است.

و نظیر آن، مطلق تکلیف به احکام شرعیه است (که در علم اجمالی صغیر راجع به علم اجمالی کبیر گفته شد) به ویژه در امثال زمان ما (البته) بنا بر مذهب اهل حق از مخطئه (که احکام واقعیه تابع مؤدای اماره اند). پس تحقیق مسئله اینست که:

آن مقداری که با دلیل خارجی برای ما ثابت شده، تحصیل آن مقداری است که تحصیلش از ادله ظنیه برای ما ممکن است و نه تحصیل حکم نفس الامری و واقعی در هر واقعه ای.

و لذا من از ابتدا، قائل به وجوب احتیاط و ترک عمل به ظن اجتهادی نشدم، بله.

اگر حصول اجماع و یا ورود نص بر وجوب شیئی که عند الله معین و معلوم است و عندنا مردد و مشکوک است در میان چند امر، بدون اینکه علم در آن شرط باشد (یعنی شارع تعمّد داشته بر اجمال گوئی)، مستلزم اسقاط قصد تعیین (یعنی قربت) است در طاعت (و لذا: احتیاط واجب خواهد شد).

لکن در این صورت قول محقق خوانساری که فرمود: لا- یبعد حیثیذ القول بوجوب الاحتیاط خوب نبود، بلکه ناگزیر است از روی جزم و یقین حکم به وجوب احتیاط کند.

اما این فرض از کجا بدست می آید، و اثبات این امر (که خطاب از اوّل و از روی عمد مجمل بوده) چگونه ممکن است؟

تشریح المسائل

* حاصل و نتیجه متن گذشته چه شد؟

این شد که علم اجمالی برای حرمت مخالفت قطعیه علّت تامّه است، لکن برای وجوب موافقت قطعیه مقتضی است و نه علت تامه.

البتّه:

به عقیده جناب آخوند، علم اجمالی هم برای مخالفت قطعیه مقتضی است، هم برای وجوب موافقت قطعیه، و لذا برای هیچ یک علیّت ندارد.

به عقیده شیخنا، علم اجمالی، نسبت به مخالفت قطعیه علیّت دارد و لکن نسبت به موافقت قطعیه اقتضا دارد.

حال: جلوی حرمت مخالفت قطعیه را بخاطر اینکه علم اجمالی علیّت دارد نمی شود گرفت، لکن جلوی اقتضا را گاهی می شود گرفت، زیرا: علیّت ندارد.

* حاصل سخن مرحوم میرزای قمی در اینجا چیست؟

پس از نقل کلمات محقق خوانساری احساس می کند که ایشان نیز در ما نحن فیه بی میل بر وجوب احتیاط نمی باشد.

یعنی اگر از محقق خوانساری پرسیم ظهر واجب است یا جمعه، مایل است احتیاط کرده هر دو را بجا آوریم.

و لذا: جناب قمی اعتراض کرده می فرماید:

وقتی ما مردّد میان دو امر هستیم و تکلیفمان را نمی دانیم، علم اجمالی کالجهل رأسا بوده و منجز تکلیف واقعیه نمی باشد، و تکلیف را بر ما مدلل نمی کند.

حال: این مطلب چه در فقدان نصّ باشد، چه در اجمال نصّ و چه در تعارض نصوص.

بنابراین: اگر ما باشیم و علم اجمالی، باید بگوئیم:

در حکم شک بدوی بوده و قابل اعتنا نمی باشد، و الا (اگر مؤثر باشد)، مستلزم تکلیف به مجمل است.

* دلیل جناب قمی چیست؟

اینست که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، مستلزم تکلیف به مجمل است، یعنی ما به چیزی امر بشویم که بین احد الامرین او الامور مردّد است.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- کار قبح از جانب الله تعالی قبح است.

پس: تأخیر بیان عن وقت الحاجة علی الله محال

پس: صرف اینکه شما اجمالا می دانی که یا ظهر واجب است یا جمعه، بیان نیست.

حال: در ما نحن فیه بیان وجود ندارد.

وقتی بیان وجود نداشت، تکلیف هم وجود ندارد. تا ما مکلف به احتیاط باشیم.

* در تبیین مطلب بفرمائید نسبت زمانی بیان با ذو البیان به چند صورت است؟

۱- گاهی بیان از نظر زمانی قبل از ذو البیان است، مثل: بسیاری از عمومات و مطلقات قرآنی.

فی المثل: پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، در یاد دادن احکام و آداب نماز فرموده بود: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي اصَلِّي». بعدها قرآن فرمود: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ.*

این أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*: اشاره دارد به همان نماز معهود. یعنی نمازی که آداب و احکام آن را قبلاً از پیامبر آموخته بودند. و اکنون بدان مکلف گردیدند.

۲- گاهی بیان همراه ذو البیان است، مثل: بسیاری از عمومات و مطلقات که از جهاتی مبتلا به تخصیص و تقیید شده اند، و مخصّص آنها متّصل به عام است.

۳- گاهی بیان متأخر و پس از ذو البیان است، یعنی: بیان پس از زمان عمل است.

فی المثل:

۱- روز شنبه به فرزند خود گفته ای: «اکرم العلماء فی یوم الخمیس»

۲- روز سه شنبه به او فرموده ای: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»

ص: ۵۴

در اینجا: زمان صدور خطاب (عام) شنبه است، اما زمان حاجت و عمل پنج شنبه است. لکن بیان (مخصیص) روز سه شنبه صادر شده است.

پس: بیان، متأخر از خطاب است، لکن قبل از زمان نیاز و عمل است.

۴- گاهی هم بیان نه تنها متأخر از خطاب است، بلکه متأخر از وقت حاجت و نیاز است فی المثل:

۱- روز شنبه به فرزند خود گفته اید: «اکرام العلماء یوم الخمیس»

۲- غروب پنج شنبه و یا روز جمعه گفته اید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء»

در اینجا:

فرزند شما روز پنج شنبه نیاز به بیان داشته تا طبق آن عمل کند، و حال آنکه شما تا غروب پنج شنبه و یا جمعه که بعد از وقت حاجت و نیاز است بیان را به تأخیر انداخته ای.

* آیا تأخیر بیان از وقت حاجت ممکن است؟

۱- از نظر عدلیّه، تأخیر بیان از وقت حاجت، نسبت به مولای حکیم از محالات است. چرا؟

زیرا: تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم القاء در مفسده و یا تقویت مصلحت است.

* حاصل و عباره اخرای استدلال جناب میرزا چیست؟

۱- علم اجمالی مؤثر مستلزم تکلیف به مجمل است.

۲- مجمل، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- کار قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

نتیجه: تکلیف به مجمل از وی صادر نمی شود.

پس: در مورد علم اجمالی و دوران میان ظهر و جمعه، قصر و اتمام و ... علم اجمالی از آن جهت که اجمالی است مؤثر نبوده و واقع را بر ما منجز نمی کند، بلکه کالجهل رأسا است.

* آیا به نظر میرزا مخالفت قطعیّه جایز است؟

خیر، در امثال موارد مذکور مخالفت قطعیه جایز نیست، و باید یک طرف حتما اتیان شود، لکن یا به دلیل اجماع است یا ضرورت.

به عبارت دیگر: اجماع یا ضرورت؛ قائم شده بر عدم جواز مخالفت قطعیه در موارد مذکور و اینکه حتما باید یک طرف را انجام داد.

منتهی اینکه موافقت قطعیه واجب باشد، دلیلی وجود ندارد.

ص: ۵۵

خلاصه اینکه: مسئله علی القاعده و قانونی نیست، بلکه موردی است. این بود مبنای میرزای قمی (ره) چه در فقدان نصّ چه در اجمال نص و چه در تعارض نصوص.

* پس مراد ایشان از (و نظر ذلک: ...) چیست؟

مطالب مذکور اختصاصی به علم اجمالی صغیر و انسداد صغیر که دایره اش محدود به ظهر و جمعه می شود ندارد، بلکه در علم اجمالی کبیر هم که دامنه اش وسیع و کلید احکام را در بر می گیرد، نیز جاری و ساری است.

* علم اجمالی کبیر چیست؟

اینست که: هر مسلمانی قبل از مراجعه به منابع احکام علم اجمالی دارد به اینکه در دین اسلام واجبات و محرمات از جانب حق برای او مقرر شده است.

به عبارت دیگر: اجمالا می داند که:

انّ لكلّ موضوع حکما، یعنی این را بالاجمال می فهمد که خدا برای هر موضوعی حکمی قرار داده است.

حال: مکلف می رود به دنبال اینکه این احکام را بدست آورد، لکن متوجه می شود که باب علم و علمی به روی او بسته است و نمی تواند نسبت به واقعیات تحصیل علم کند.

در نتیجه:

۱- یا باید بگوید: ما انسانها در این روزگار مثل دیوانگان و بهایم هستیم و هیچ گونه تکلیفی نداریم، که احدی به این مطلب ملتزم نمی باشد.

۲- یا باید بگوید: نه من مکلف بوده و باید در همه موارد احتیاط کنم، که این هم در همه موارد مستلزم عسر و حرج و اختلال در نظام زندگی است.

۳- یا باید بگوید: «اذا تعدّر العلم قام الظنّ مقامه».

یعنی: وقتی باب علم به روی ما بسته است مظنه قائم مقام علم شده و ظنّ مطلق در حقّ ما حجّت است.

حال: نسبت به هر حکمی از احکام، از هر راهی (بجز قیاس و استحسان و ...) هر نوع ظنّی که حاصل شود، در حق ما حجّت است، و باید من به ظنّی که برایم حاصل شده معینا عمل کنم، و لذا: نوبت به احتیاط و انجام همه اطراف نمی رسد.

خلاصه اینکه:

در علم اجمالی صغیر به سبب اجماع و ضرورت عمل کن.

در علم اجمالی کبیر هم مطابق ظنون حاصله عمل کن.

* پس مراد ایشان از (نعم، لو فرض حصول الاجماع او ورود...) چیست؟

اینست که: اگر اجماع و بلکه ضرورت قائم شد بر امری لکن معقد اجماع و یا ضرورت... مردّد بود میان دو و یا چند امر.

و یا اگر نصّی وارد شد مبنی بر اینکه فلان شیء واجب است، در حالی که آن شیء عند الله معین و عندنا مردّد است میان چند امر، و علم تفصیلی هم شرط تکلیف نبود. در این صورت احتیاط واجب است. چرا؟

زیرا: وقتی شیئی عند الله وجوبش معلوم و عندنا مردّد میان دو و یا چند امر باشد، علم تفصیلی هم شرط تکلیف نباشد، معنایش اینست که:

شارع مقدّس تعمد بر اجماع الخطاب داشته است، یعنی صلاح دیده است که یک چیزی را برای مردم واجب کرده، بر دوش آنان بگذارد. لکن آن را تعیین نکرده باشد.

این مطلب نیز کاشف از اینست که: قصد تعیین را از ما نخواست، بلکه به عهده خود ما گذاشته تا هر جور که خواستیم و نسبت به هر یک از اطراف که اراده کردیم قصد قربت کنیم. و الا عمدا مجمل گوئی نمی کرد.

البته: در چنین موردی قطعاً احتیاط واجب است. فی المثل:

اجماع شده است بر صلاه الوسطی، و حال آنکه از هر عالمی پرسیم که صلواہ الوسطی چیست، می گوید: نمی دانم، همین قدر می دانم که بر صلاه الوسطی اجماع شده این سخن برگشتش به سخن مذکور است که نتیجه اش احتیاط شد.

سپس می فرماید:

این مطلب در عالم فرض گفته شد و بدور از واقعیت است، چرا که از کجا و با چه دلیلی می توان ثابت کرد که شارع مقدس در فلان مسئله بر مجمل گوئی تعمد داشته است.

اموری که امروز برای شما مجمل است مثل: صلاه الوسطی و یا... قبلا مجمل نبوده، بلکه در صدر اسلام از میبئات بوده اند و نه مجملات.

بنابراین: هر خطابی که به نظر شما مجمل است، مجمل بالعرض است و نه مجمل بالذات.

نتیجه اینکه:

علم اجمالی مطلقاً مؤثر نیست و سبب وجوب احتیاط و امتثال نمی شود مگر در جائی دلیل خاصّی بر وجوب احتیاط و یا حدّ اقل بر حرمت مخالفت قطعیه اقامه شود.

متن و ما ذكره قدس سره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق، التي ذكرها في مسأله الاستنجااء بالأحجار، حيث قال بعد كلام له:

و الحاصل: إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شىء معيّن معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غايه معيّنه معلومه عندنا، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشىء المعلوم حتّى يتحقّق الامتثال. إلى أن قال:

و كذا إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شىء معيّن فى الواقع مردّد فى نظرنا بين امور، و يعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشىء من العلم بذلك الشىء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غايه معيّنه فى الواقع مردّد عندنا بين أشياء و يعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم، و جب الحكم بوجود تلك الأشياء المرّد فى نظرنا، و بقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء، و لا يكفى الإتيان بواحد منها فى سقوط التكليف، و كذا حصول شىء واحد الأشياء فى ارتفاع الحكم المعين (١).

إلى أن قال:

و أمّا إذا لم يكن كذلك، بل ورد نصّ مثلاً على أنّ الواجب الشىء الفلانى، و نصّ آخر على أنّ هذا الواجب شىء آخر، أو ذهب بعض الامة إلى وجوب شىء، و بعض آخر إلى وجوب شىء آخر دونه، و ظهر بالنصّ و الإجماع فى الصورتين أنّ ترك ذينك الشيتين معا سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا فى أمر أو تباينا بالكليّه.

و كذا الكلام فى ثبوت الحكم إلى غايه معيّنه (٢)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

و انت خبير بما فى هذه الكلمات من النظر.

ص: ٥٨

١-؟؟؟

٢-؟؟؟

(از ظاهر کلمات محقق خوانساری نیز عدم وجوب احتیاط استفاده می شود)**اشاره**

توافق دارد با آنچه جناب قمی قدس سره در اینجا ذکر نمود، برخی از کلمات محقق خوانساری (ره)، که ذکر نموده آنها را در مسأله استنجا با احجار، روی مناسبتی پس از کلام ایشان.

حاصل مطلب اینکه:

اگر نَصِّی و یا اجماعی وارد شود بر وجوب شیئی که عندنا معین و معلوم است (مثل آنجا که فرموده: صلّ الظهر و یا صلّ الجمعة) و یا بر ثبوت حکمی تا غایت و نهائیتی که عندنا معلوم است (مثل آنجا که فرموده: روزه بگیرید تا غروب آفتاب). ناگزیریم از حکم به لزوم تحصیل یقین (چرا که اشتغال ذمه یقینی، مستلزم برائت یقینی است)، و یا (حصول) ظنّ به وجود آن شیء معلوم (به واسطه دو نفر شاهد عادل که فی المثل بگویند تو ظهر نماز خواندی) تا امتثال تحقق یابد.

تا آنجا که می فرماید:

و همچنین اگر نَصِّی و یا اجماعی وارد شده بر وجوب چیزی که در (عالم) واقع معین است و لکن در نظر ما مردّد میان چند امر است، و معلوم باشد که آن تکلیف مشروط به مرتبه ای از علم نیست (چه تفصیل و چه بالاجمال)، و یا بر ثبوت حکمی تا پایانی که فی الواقع معین است و لکن عندنا مردّد است میان چند چیز و شرط نبودن علم نیز در آن معلوم است، حکم به وجوب (انجام همه) آن اشیائی که در نظر ما مردّد فیهاست و بقاء آن حکم تا حصول آن اشیاء، واجب است (یعنی اگر شارع اجمال گوئی کرده بر ما واجب است هم ظهر را بجا آوریم هم جمعه را و یا اینکه روزه را ادامه دهیم تا هم استتار قرص حاصل شود و هم زوال حمره مشرقیه) و لذا در اسقاط تکلیف به انجام یکی از آنها اکتفاء نمی شود.

و این چنین است حصول شیء واحد از اشیاء مختلفه در رفع یک حکم معلوم، تا آنجا که می فرماید:

أما: اگر (علم اجمالی ما) این چنین نباشد، بلکه وارد شده نَصِّی فی المثل: بر اینکه فلان شیء (ظهر) واجب است و نَصِّی دیگر بر اینکه واجب چیز دیگری است (مثلا جمعه) و یا اینکه برخی از علمای امت قائل به وجوب چیزی (مثلا ظهر) شده اند برخی دیگر به وجوب چیز

دیگری غیر از آن (مثل جمعه) قائل شده اند.

و ثابت شد با نصّ و اجماع (یعنی دلیل خارجی)، در هر دو فرض (یعنی فقدان نص و تعارض نصین) که ترک هر دو با هم، سبب استحقاق عقاب است (اگر هر دو را بجا نیاورید مستحق عقاب خواهید بود).

پس در این صورت:

و جوب انجام هر دو (یعنی احتیاط)، برای تحقق امثال، استفاده نمی شود، بلکه ظاهر اکتفاء (به انجام) یکی از آن دو است (یا ظهر و یا جمعه).

خواه (این دو مطلبی که شما میانشان مردد هستی یعنی اطراف علم اجمالی) در امری اشتراک داشته باشند (مثل: ظهر و جمعه که در نماز بودن مشترک اند) و یا تباین کلی داشته از هم متمایز باشند (مثل اینکه ندانید کفّاره روزه ای که به گردن دارید اطعام ستین است و یا صوم شهرین).

- و کلام در ثبوت حکم نسبت به یک غایت معین نیز این چنین است (مثلا نمی دانیم تا استتار قرص باید روزه را ادامه داد و یا ذهاب الحمره، در اینجا احتیاط لازم نیست، هر یک را که خواستیم، غایت قرار می دهیم، استتار قرص و یا ذهاب الحمره)، کلام ایشان پایان یافت، مقامش رفیع باد.

و تو بهتر می دانی که چه ایراداتی در این کلمات وجود دارد.

تشریح المسائل

* حاصل سخن شیخ اعظم در متباینین چه بود؟

و جوب احتیاط، بدین معنا که فی المثل: هم ظهر واجب است، هم عصر.

* حاصل کلام محقق قمی در متن قبلی چه بود؟

معتقد بود که علم اجمالی کالجهل رأسا است، پس منجز تکلیف نیست و علی القاعده مخالفت قطعیه جایز است.

منتهی دلیل خارجی اعم از اجماع و ضرورت قائم شده بر اینکه مخالفت قطعیه درست نیست، و لذا باید یک طرف را اتیان و یک طرف را رها نمود.

* غرض از عبارت (و ما ذكره قدس سره) چیست؟

نقل سخنان محقق خوانساری (ره) است در مسأله استنجاه مبنی بر اینکه: گاهی شما حکم خدا را تفصیلاً می دانی لکن دچار شبهه موضوعیه می شوی باید احتیاط کنید.

فی المثل:

- تفصیلاً می دانید که نماز ظهر و عصر بر شما واجب است لکن شک می کنید که آیا نماز ظهر و عصرم را خوانده ام یا نه؟

این شبهه موضوعیه است و لذا باید احتیاط کنی، چرا که اشتغال یقینی، برائت یقینیه می خواهد. پس: مادامی که وقت باقی است، باید نماز را اتیان کنی.

- یا تفصیلاً می دانی که شارع فرموده: أتموا الصَّیام حَتَّى ذهابِ حمرة المشرقیه. لکن بخاطر ابری بودن هوا، دچار شبهه می شوی که ذهاب حمرة شده است یا نه؟ این هم شبهه موضوعیه است و لذا باید احتیاط کنی و شروع به افطار و یا نماز مغرب نکنی.

۲- لکن گاهی حکم خدا مجمل است و شبهه حکمیّه است و نه موضوعیه، لکن قرینه داریم بر اینکه شارع از روی عمد، مجمل گوئی کرده است.

فی المثل فرموده: حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی، و در اجمال این مطلب تعمّد داشته است.

در چنین جائی باید احتیاط کرده، هم ظهر را بجا آورد، هم عصر را و یا در مسئله افطار باید تا ذهاب حمرة مشرقیه صبر نموده و افطار و یا نماز را به تأخیر انداخت.

* معنای تعمّد چیست؟

اینست که: در چنین مواردی علم تفصیلی شرط نیست.

پس: در دو جا احتیاط واجب است:

۱- یکی آنجا که تکلیف را تفصیلاً می دانی لکن دچار شبهه موضوعیه می شوی.

۲- یکی آنجا که شارع اجمال گوئی کرده و بر این اجمال هم تعمّد داشته است.

* مراد از عبارت (و أمّا إذا لم یکن كذلك، بل ورد نصّ) چیست؟

اینست که:

۱- اگر منشا شبهه تعارض نصین بود، مثلاً: نصی گفته ظهر واجب است و نصی گفته جمعه واجب است.

۲- و یا اگر منشا شبهه فقدان نص بود، به نحوی که نصف امت گفته اند ظهر واجب است، و

ص: ۶۱

نصف دیگر گفته اند: عصر واجب است.

در اینجا علی القاعده علم اجمالی کالجهل رأسا بوده و ما نباید تکلیفی داشته باشیم چرا که مطلب را تفصیلا نمی دانیم.

اما: دلیل خارجی یعنی اجماع و ضرورت قائم شده بر اینکه نمی توان بطور کلی علم (اجمالی) را نادیده گرفت و شانه از زیر بار مسئولیت خالی کرده و لذا: باید یکی را بجای آوری و دیگری را ترک کنی، چه این دو طرف:

۱- وجه مشترکی داشته باشند، مثل: ظهر و جمعه که در نماز بودن مشترک اند.

۲- و یا وجه مشترکی نداشته باشند، مثل اطعام و ۶۰ روز روزه رمضان که دو امر متباین هستند.

حاصل مطلب اینکه:

طریق سوّم که راه احتیاط باشد تعین پیدا می کند.

پس: اگر هیچ دلیلی نبود بر وجوب احتیاط، مگر دلیل مزبور، همین دلیل برای اثبات احتیاط در ما نحن فیه کافی بود. علاوه بر اینکه: ما اوامر احتیاط را در اینجا داریم.

ص: ۶۲

متن أمّيا ما ذكره الفاضل القمّي رحمهم الله: من حديث التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا دخل له في المقام؛ إذ لا- إجمال في الخطاب أصلا، و إنّما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردّد ذلك الخطاب المبيّن بين أمرين، و إزاله هذا لتردّد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبه على الحكيم تعالى حتّى يقبّح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرّره الشارع كليه في الوقائع المختلفه، و إلّا فما يقتضيه العقل من البراءه و الاحتياط.

و نحن ندعى أنّ العقل حاكم- بعد العلم بالوجوب و الشكّ في الواجب، و عدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعيّن أو المخير و الاكتفاء به من الواقع- بوجوب الاحتياط؛ حذرا من ترك الواجب الواقعي، و أين ذلك من مسأله التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

مع أنّ التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبّحه إذا تمكّن المكلف من الإطاعه و لو بالاحتياط.

و أمّا ما ذكره تبعا للمحقّق المذكور: من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شىء معيّن في الواقع غير مشروط بالعلم به، ففيه:

أنّه إذا كان التكليف بالشىء قابلا لأن يقع مشروطا بالعلم و لأن يقع منجزا غير مشروط بالعلم بالشىء، كان ذلك اعترافا بعدم قبّح التكليف بالشىء المعيّن المجهول، فلا يكون العلم شرطا عقليا، و أمّا اشتراط التكليف به شرعا فهو غير معقول بالنسبه إلى الخطاب الواقعي، فإنّ الخطاب الواقعي في يوم الجمعة- سواء فرض قوله: «صلّ الظهر»، أم فرض قوله: «صلّ الجمعة»- لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي.

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصحّ أن يرد خطاب مطلق، كقوله: «اعمل بذلك الخطاب و لو كان عندك مجهولا، و أت بما فيه و لو كان غير معلوم»، كما يصحّ أن يرد

خطاب مشروط، و آنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، و ان وجوب امثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلا. (١) و (٢).

*** ترجمه

(مناقشه در كلام محقق قمی)

اشاره

امّا آنچه را محقق قمی ذکر نمود: یعنی مسئله تکلیف مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت جایی در این مقام (محل بحث ما) ندارد.

زیرا: اصلا اجمالی در خطابی که از شارع وارد شده وجود ندارد (چون شارع یا فرموده: صلّ الظهر و یا فرموده صلّ الجمعة).

البته عارض شده است اشتباه در مکلف به، به جهت مردّد شدن آن خطاب مبین (در ابتدای صدور)، میان دو شیء (یعنی: خطابی که روز اول از شارع صادر شده مبین بوده لکن به دلیل غفلت و یا ... امروز برای ما مردّد و مشکوک است)، و (لذا) ازاله این تردّد عارض شده به سبب اسباب اختفاء احکام، بر خدای تعالی واجب نیست، تا بگوئیم تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است، بلکه در هنگام چنین اختفائی رجوع به مقررات کلی شارع در مسائل مختلفه (بر انسان) واجب است و الّا (اگر نتواند از قوانین شرع استفاده کند، فی المثل ببیند که نه از برائت می شود استفاده کرد چون مربوط به شک بدوی است و نه از احتیاط چرا که امر ارشادی است و نه مولوی)، پس به آنچه عقل آن را اقتضا می کند از برائت و احتیاط، باید عمل کرد (اگر عقل در علم اجمالی حکم به برائت نمود، برائت جاری کن، و اگر حکم به احتیاط نمود، به احتیاط عمل کن).

سپس جناب شیخ اعظم می فرماید:

ادّعی ما اینست که: عقل حکم کننده به وجوب احتیاط است (لکن)، پس از علم اجمالی (فرد) به وجوب، و شک (و عدم شناخت او) به واجب (که ظهر است یا جمعه)، و عدم دلیل از جانب شارع بر اخذ به یکی از دو طرف (یعنی جعل بدل) تعییننا (مثل استصحاب)

ص: ۶۴

۱- فی النسخ بدل «المعین»: «المغنی».

۲- مشارق الشموس: ۷۷.

یا تأخیرا (مثل: تعارض خبرین) و (عدم دلیل) بر اکتفاء شارع به یکی از آن دو بخاطر حذر از ترک وجوب واقعی.

جناب قمی؛ آن (فقدان نصّ) چه ربطی به خطاب مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت دارد (این مطالب را در مسئله دوم یعنی اجمال نصّ مطرح کنید، هر چند این حرفها در آنجا نیز بی فایده است، چرا که صرف یک فرض است).

در صورتی که اگر مکلف قدرت بر اطاعت و امتثال داشته باشد و لو بطریق احتیاط دلیلی بر قباحت تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. (بلکه خطاب مجملی که مکلف قدرت امتثالش را ندارد قبح است، فی المثل اگر گفته شود: جئنی بشیء، چون هر چیزی در این عالم مصداق شیء است، مخاطب نمی تواند آن را امتثال کند).

و اما آنچه را که جناب قمی به تبع محقق خوانساری، در قبول وجوب احتیاط ذکر نموده مبنی بر اینکه:

اگر دلیل قائم شود بر وجوب چیزی که در واقع معین و مشخص است، مشروط به علم به آن نمی باشد (یعنی: علم شرط تکلیف نیست)، قابل مناقشه است، بدین معنا که:

اگر تکلیف قابل باشد که مشروط به علم واقع شود (یعنی: علم شرط تکلیف باشد)، و (یا) اینکه منجز واقع شود در حالی که مشروط به علم به آن نمی باشد (مثل آنجا که اجمال گوئی نشده و علم تفصیلی شرط است و آنجا که تعمدا اجمال گوئی شده و علم تفصیلی شرط نیست).

در حقیقت این خود اعتراف و اقرار است به عدم قبح تکلیف به چیزی که (عند المولی) معین است (و عندنا) مجهول. (یعنی اشکال ندارد که مولی تعمدا اجمال گوئی کند و لذا اگر اجمال گوئی قبح بود چرا شما این مورد را استثناء کردید).

پس علم تفصیلی، عقلا، شرط تکلیف نیست، و اما مشروط بودن تکلیف به علم تفصیلی نسبت به خطاب واقعی نیز غیر معقول است.

زیرا: خطاب واقعی در روز جمعه، چه صلّ الظهر فرض شود و چه صلّ الجمعة به سبب این حکم تفصیلی معقول نیست که مشروط شود به این علم (چرا که دور و تصویب لازم می آید).

بله، پس از مخفی شدن این خطاب واقعی (بر ما) صحیح است که خطاب مطلق وارد شود مثل این سخن شارع که می فرماید:

عمل کن به آن خطاب، گرچه نزد تو مجهول باشد.

* مراد از (اما ما ذكره الفاضل القمي: من حديث...) چیست؟

اشاره به بیان محقق قمی (ره) است که فرمود:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، تکلیف به مجمل لازم می آید.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت عمل است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل قبح است.

۴- کار قبح از مولای حکیم سر نمی زند.

پس: مولای حکیم تکلیف به مجمل نمی کند.

* قبل از پاسخ به بیان قمی بفرمائید مجمل در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: مجمل ذاتی مجمل عرضی

- مجمل ذاتی کلمه ای است که اولاً- و بالذات اجمال و ابهام دارد و چند پهلوست مثل: همه مشترکات لفظیه که برای فهم معنای مورد نظر از آنها نیاز به قرینه می باشد.

- مجمل عرضی، کلمه ای است که هنگام صدور، مبین بوده، لکن در اثر غفلت و یا عوامل خارجی دیگر برای ما اجمال پیدا کرده. حال در اثر غفلت ناقلین و افتادن قرائن و یا در اثر ظلم ظالمین.

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخ به بیان مذکور از جناب قمی چیست؟

اینست که:

اولاً: در ما نحن فیه سخن از تکلیف به مجمل نیست تا قبیح باشد، بلکه سخن از فقدان نصّ است.

یعنی: خطاب واقعی در ابتدای صدور کاملاً مبین بوده است و شارع: همان روز اول یا گفته است صلّ الظهر و یا گفته است صلّ الجمعة.

حال: هریک را که گفته باشد، خطابش مجمل نبوده بلکه مفصّل و مبین بوده است منتهی، به مرور زمان و در اثر عوامل خارجی، این خطاب بر ما مختفی شده است و لذا: امروز ما مردّد هستیم که ظهر واجب است معیناً یا جمعه.

حاصل مطلب اینکه:

تکلیف به مجملات ذاتیه با تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است و نه مجملات عرضیه

ص: ۶۶

* جناب شیخ؛ آیا امروز ما مخاطب این خطابات به ظاهر مجمل نیستیم؟

چرا، ما مخاطب این خطابات بوده و مکلف به انجام تکلیف هستیم.

* پس تکلیف خود را چگونه روشن کنیم؟

به قواعد کلیه ای که شارع مقدس برای این گونه حالات اضطراری قرار داده یعنی: اصل برائت و اصل احتیاط رجوع کنید.

* اما نه از اصل برائت در اینجا می توان استفاده کرد و نه از اصل احتیاط؟

به چه دلیل؟ به این دلیل که:

۱- اصل برائت، مربوط به شبهات بدویه بوده و در آنجا جاری می شود و نه در تکلیف به علم اجمالی و شبهه موضوعیه.

۲- اصل احتیاط هم یک امر ارشادی بوده و تابع حکم عقل است و نه یک امر وجوبی

بنابراین:

برخی اوقات نمی توان از طریق شرع کسب وظیفه نمود چه باید کرد؟ در این صورت نوبت می رسد به حکم عقل، به عقل خود مراجعه کنید و ببینید که عقل، در چنین مواردی که علم ما اجمالی است و خطاب واقعی هم از ما پنهان است؛

- آیا حکم به تنجز تکلیف واقعی و لزوم احتیاط می کند و یا اینکه برائت جاری کرده و به علم اجمالی اعتنا نمی کند؟

۱- اگر عقل شما گفت: تکلیفی که معلوم بالاجمال است، منجز تکلیف نیست و لذا احتمال عقاب نمی رود، برائت جاری کنید.

۲- و اگر عقل شما می گوید: علم اجمالی منجز تکلیف است و لذا هر یک را که ترک کنی، احتمال عقاب می رود و ... دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: احتیاط واجب است، خوب احتیاط کنید و ...

* جناب شیخ عقل شما چه می گوید؟

می گوید:

۱- علم اجمالی منجز تکلیف است.

۲- ترک هر یک از طرفین شبهه متحمل العقاب است.

۳- دفع عقاب محتمل واجب است.

پس: احتیاط واجب است، یعنی از باب مقدمه علمیه باید همه اطراف را اتیان کنیم.

ص: ۶۷

* مقدمه بفرمائید، حسن و قبح ذاتی است یا عرضی؟

- در برخی اشیاء ذاتی است و شیء تمام موضوع است برای حسن و یا قبح فی المثل: حسن از عدالت غیر قابل انفکاک است و قبح از ستم.

- در برخی اشیاء، عرضی است، منتهی عرض لازم قابل انفکاک است. فی المثل: راه رفتن روی آب و فراگیری آن قبح ذاتی ندارد، بلکه در صورتی قبیح است که مستلزم تکلیف ما لا یطاق باشد.

پس: اگر چنین لازمی را نداشت، قبیح نمی باشد.

* با توجه به مقدمه فوق دومین پاسخ شیخ به سخن جناب قمی چیست؟

می فرماید:

۱- سلّمنا که مورد بحث ما از قبیل تکلیف به مجمل باشد، این که قبح ذاتی ندارد. اگر قبحی هم دارد، عرضی است، چرا که تکلیف بما لا یطاق است.

۲- تکلیف بما لا یطاق در جایی است که احتیاط امکان ندارد.

مثل: جنئی بشیء. که همه امور در عالم شیء هستند و اتیان به همه مصادیق شیء ممکن نیست.

امّا: در مواردی که احتیاط ممکن می باشد، دیگر قبحی وجود ندارد، و ما نحن فیه از این قبیل است، چرا که انجام ظهر و جمعه کاملاً مقدور ماست.

پس: هیچ دلیلی بر اینکه علم اجمالی کالجهل رأساً باشد وجود ندارد.

* مقدمه بفرمائید چرا قوانین عقلیه تخصیص بردار نیستند؟

زیرا:

قوانین عقل نظری مثل: بطلان دور و تسلسل و تناقض و ... و قواعد عقل عملی، مثل:

حسن و قبح ذاتی اشیاء، بر خلاف قوانین عقلانی و شرعی، فاقد هر گونه بند و تبصره هستند.

* مراد از (أنّه إذا كان التکلیف بالشیء ...) (..)

بیان یک اشکال مشترک الورد است از جانب شیخ به محقق قمی و خوانساری مبنی بر اینکه:

از طرفی ادعا می کنید.

۱- علم اجمالی مستلزم خطاب مجمل است.

۲- خطاب مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

ص: ۶۸

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

پس: تکلیف به مجمل قبیح است.

از طرفی همین نتیجه را تخصیص زده می گوئید: اگر شارع عمدا ما را تکلیف به مجمل کرد، قبحی نداشته، و باید احتیاط کرد.

حال سؤال ما از شما اینست که:

۱- آیا در اینجا دچار تناقض نشده اید؟

۲- آیا جمله اخیر شما خود اعتراف به امکان تکلیف به مجمل نمی باشد؟

در نتیجه: آیا این خود اعتراف بر این نیست که علم تفصیلی، عقلا، شرط تکلیف نیست علم اجمالی هم می تواند مؤثر باشد.

به عبارت دیگر: اگر علم تفصیلی شرط تکلیف بود، شما نمی توانستید دست به استثناء زده و بگوئید اگر شارع عمدا ما را مکلف به تکلیف مجمل نمود، چنین و چنان.

* جناب شیخ، فرمودید علم تفصیلی عقلا شرط تکلیف نیست، شرعا چگونه؟

شرعا هم نباید خطابات شرعی مقتید به علم و مختص به عالمین باشد، چرا که مستلزم دور و تصویب است.

* جناب شیخ، حالا که در اثر عدم تقیید خطابات واقعیه به علم، تکلیف بر ما مختفی شد، و ما نمی دانیم کدام یک از صلّ الظهر و یا صلّ الجمعة تکلیف واقعی است، آیا شارع می تواند از طرق دیگری و یا به عبارت دیگر جعل قانون دیگری استفاده کرده تکلیف ما را روشن کند؟

بله، می تواند، منتهی از سه حال خارج نیست:

۱- می تواند بفرماید: ایها الجاهلون بالاجمال، شما نسبت به واقع آزاد هستید و لذا: اصل براءت جاری کرده و هیچ یک از ظهر و جمعه را اتیان نکنید. یعنی: براءت عن الكل.

۲- می تواند بفرماید: ایها الجاهل بالتفصیل، علی البدل یک طرف را اختیار کن و طرف دیگر را رها نما. یعنی: براءت عن البعض

۳- می تواند بفرماید: ایها الجاهل بالاجمال احتط، احتیاط کرده همه اطراف را انجام بده.

* کدام یک از طرق فوق در مورد علم اجمالی که مورد بحث ماست جاری می شود؟

طریق اوّل که برائت عن الکل است، عقلا قبیح است. زیرا: از طرفی ما می دانیم که تکلیفی برعهده ماست یعنی یا ظهر واجب است یا جمعه

حال: اگر از طرف دیگر بگویید: بطور کلی شانه از زیر بار تکلیف خالی کن با آن علم اجمالی ما

ص: ۶۹

سازگار نیست.

به عبارت دیگر: ادله برائت مغبیا به غایت علم است و با حصول علم جای برائت نیست اعم از اینکه این علم ما اجمالی باشد یا تفصیلی.

پس: این طریق در مورد علم اجمالی جاری نیست.

- اما طریق دوّم:

این طریق نیز به مواردی اختصاص دارد که تعییناً و یا تخیراً جعل بدل شده است.

در اینجا: شارع می تواند به احدهما بدلا عن الواقع قناعت کند، لکن در مواردی که از جانب شارع جعل بدل نشده ما نمی توانیم از پیش خود جعل بدل کنیم. اما مواردی که در آن موارد جعل بدل شده:

- آنجا که استصحاب داریم که می توانیم مطابق حالت سابقه رفتار کنیم، این جعل بدل است.

- در مورد تعارض خبرین فرموده: فاذن فتخیر، این جعل بدل است.

اما: در جایی مثل ما نحن فیه بخاطر فقدان نص جعل بدل نشده است و لذا در تردید میان ظهر و جمعه نمی توانیم پیش خود جعل بدل کنیم.

ص: ۷۰

متن و مرجع الأوّل إلى الأمر بالاحتياط، و مرجع الثاني إلى البراءة عن الكلّ إن أفاد نفى وجوب الواقع رأسا المستلزم لجواز المخالفه القطعيّه، و إلى (١) نفى ما علم إجمالا- بوجوبه. و إن أفاد نفى وجوب القطع بإتيانه و كفايه إتيان بعض ما يحتمله، فمرجه إلى جعل البديل للواقع و البراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه.

لكنّ دليل البراءة على الوجه الأوّل ينافى العلم الإجمالى المعترف بنفس أدلّه البراءة المغتياه بالعلم، و على الوجه الثانى غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين - أعنى وجوب مراعاة العلم الإجمالى و عدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالا- أن يحكم العقل بوجوب الاحتياط؛ إذ لا- ثالث لذينك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط، و وجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيليّ به، مضافا إلى ورود الأمر بالاحتياط فى كثير من الموارد.

و أمّا ما ذكره: من استلزام ذلك الفرض - أعنى تنجيز (٢) التكليف بالأمر المرّدّد من دون اشتراط بالعلم به- لإسقاط قصد التعيين فى الطاعة، ففيه:

أنّ سقوط قصد التعيين إنّما حصل بمجرد التردّد و الإجمال فى الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط، و ليس لازما لتنجيز التكليف بالواقع و عدم اشتراطه بالعلم.

*** ترجمه مرجع خطاب مطلق به امر به احتياط و مرجع دوم (که تو مسئول نیستی) برگشتش یا به برائت عن الكل است که اگر معنایش این باشد که تکلیف به کلی از تو برداشته شده، مستلزم جواز مخالفت قطعيه است و تو می توانی مخالفت کنی و نخوانی.

ص: ٧١

١- شطبت «إلى» فى بعض النسخ.

٢- فى النسخ: «تنجيز».

و اگر معنایش نفی وجوب قطع به واسطه انجام آن و کفایت انجام بعضی از احتمالات باشد برگشتش به جعل بدل از واقع و براءت از انجام واقع علی ما هو علیه می باشد.

و امّا دلیل براءت بنا بر وجه اوّل تنافی دارد با علم اجمالی، که به واسطه خود ادلّه براءت که مغمّیای به علم اند. معتبر و محترم شمرده شده است (چنانکه فرموده اند: رفع ما لا یعلمون، الناس فی سعه ...)

و اما (دلیل براءت) بنا بر وجه و طریق دوم (که ینزع البدل) در (ما نحن فیه) وجود ندارد.

پس: لازم می آید از این دو امر، یعنی ۱- وجوب مراعات علم اجمالی، ۲- نداشتن دلیل بر اقامه یکی از دو محتمل در مقام معلوم، و (یا عدم دلیل بر جعل بدل)، حکم عقل به وجوب احتیاط.

زیرا: (غیر از احتیاط)، راه دیگری برای این دو (که هر دو هم باطل اند)، وجود ندارد.

پس:

نیازی به امر شارع به احتیاط و به وجوب انجام واقع در حالی که مشروط به علم تفصیلی به آن نیست نمی باشد (چون که عقل خود کفایت می کند)، علاوه بر اینکه:

امر به احتیاط در موارد فراوانی وارد شده است (مثل: آنجا که گفته شد: اوامر احتیاط برای طلب مشترک است و طلب مشترک نسبت به شک بدوی استجابی و نسبت به موارد علم اجمالی وجوبی هستند).

(بررسی آخرین مطلب محقق قمی و نقد آن)

اشاره

و اما در مطالبی که محقق قمی ذکر نمود و فرمود در این فرض:

یعنی: تنجّز تکلیف به سبب امر مردّد (که ظهر واجب است یا جمعه)، بدون اینکه علم تفصیلی شرط آن باشد (چون علم اجمالی منجّز تکلیف است)، مستلزم اسقاط قصد تعیین (در اطاعت) است (و به عبارت دیگر مستلزم اینست که شارع تعمداً اجمال گوئی کند، چون که با همان علم اجمالی تکلیف منجّز شده، تردید از میان رفته و قصد تعیین ساقط می شود)

اشکال است به اینکه:

سقوط قصد تعیین حاصل می شود (لکن) به مجرّد تردّد و اجمال در واجب (یعنی ندانستن)، چه در این مسئله قائل به براءت باشیم و یا احتیاط، و (این سقوط قصد تعیین منحصر (به این فرض که شارع عالم علم اجمالی را) منجّز تکلیف قرار دهد و یا علم تفصیلی را در آن شرط قرار ندهد، نیست).

* حاصل و خلاصه این دو متن چیست؟

اینست که: محقق قمی و محقق خوانساری فرمودند:

اگر شارع در موردی عمدا اجمال گوئی کند، احتیاط در آن مورد واجب است.

شیخ فرمود: این مطلب شما، اقرار است بر اینکه ممکن است علم تفصیلی شرط تکلیف نباشد.

پس: تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت قبح نیست.

زیرا:

اگر علم تفصیلی شرط تکلیف بود، شما نمی توانستید، مورد یا مواردی را استثنا کنید.

به عبارت دیگر: نمی شود گفت: تأخیر بیان قبح است مگر شارع عمدا چنین عملی را انجام دهد، چرا که تحقق قبح از روی عمد آن هم از جانب شارع معنا ندارد.

حاصل و خلاصه حرف شیخ اینست که:

علم تفصیلی نه عقلا شرط تکلیف است و نه شرعا.

بله، شرع می تواند در مورد شک، در مورد علم اجمالی بگوید: احتط و یا بگوید: احدهما المحتملین را بجای آور و یا بگوید: لا بأس علیک، تو مرخصی لکن اینکه بگوید:

لا بأس علیک، تو مرخصی و می توانی بطور کلی از زیر بار تکلیف شانه خالی کرده رها شوی، با علم اجمالی سازگار نیست.

زیرا: تو اجمالا- می دانی که مثلا- یا ظهر واجب است یا جمعه، وجوب این تکلیف نیز از جانب خود شارع است، حال چگونه می شود بر خلاف امر به تکلیف، به تو بگوید تکلیف نداری، و دچار تضاد بشود؟

پس: شارع باید احترام علم اجمالی را نگه داشته و آن را معتبر بداند.

بله، می تواند بگوید: یکی از آن دو را بجا بیاور لکن در ما نحن فیه چنین چیزی فرموده، یعنی، در اینجا جعل بدل نشده است.

پس: وقتی جعل بدل نشده چون دلیلی بر این مطلب نداریم، اجازه مخالفت با هر دو طرف را نیز نداده است، در نتیجه احتط و یا وجوب الاحتیاط تعیین می یابد.

حال:

از این بیان معلوم می شود که لازم نیست که شارع رسماً اعلام کند که ای بندگان خدا، احتیاط بر شما واجب است، چرا؟ زیرا: در ما نحن فیه:

۱- نه برای جعل بدل دلیل داریم. ۲- و نه شارع می تواند ترک دو طرف را اجازه دهد، پس:

وظیفه و تکلیف منحصر می شود در عمل به احتیاط.

به عبارت دیگر:

برای آدم جاهل سه راه بیشتر وجود ندارد:

۱- وجوب موافقت قطعیه.

۲- جواز مخالفت قطعیه.

۳- جواز مخالفت احتمالیه.

لکن مخالفت قطعیه را چنان که بیان شد نمی تواند اجازه دهد. بر مخالفت احتمالیه نیز دلیل نداریم.

پس: باقی می ماند احتیاط، و لذا نیازی به اعلام رسمی احتیاط نمی باشد اگرچه اعلان رسمی هم شده است چنانکه فرموده:

إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدرؤا، فعلیکم الاحتیاط، حتی تسألوا و تعلموا

و لذا: از این روایات وجوب احتیاط استشمام می شود.

خلاصه اینکه:

محقق قمی فرمود: اگر شارع تعمداً اجمال گوئی کند، احتیاط واجب می شود. چرا که در این صورت قصد تعیین ساقط است.

شیخ فرمود: خیر، به محض اینکه انسان علم تفصیلی نداشت، قصد تعیین ساقط می شود و لازم نیست که شما قصد تعیین را منحصر کنید به یک موردی که شارع تعمداً اجمال گوئی کرده است.

* مقدمه بفرمائید هدف در واجبات توصلیه چیست؟

انجام ذات العمل است، و قصد باطنی در آن دخالت ندارد.

* حاصل این مطلب چیست؟

اینست که: احتیاط در واجبات توصلیه ممکن می باشد، یعنی مکلف هم این عمل را انجام می دهد هم آن عمل را.

ص: ۷۴

* چه خصوصیات و ویژگی‌هایی در واجبات تعبدیه مورد بحث است؟

۱- قصد تعیین ۲- قصد وجه ۳- قصد قربت

* قصد تعیین یعنی چه؟

یعنی تعیین کند که: مأمور به واجب:

۱- آیا ظهر است یا عصر؟ ۲- ادائی است یا قضائی؟ ۳- قضائی است یا کفاره ای؟

* قصد وجه یعنی چه؟

یعنی قصد وجوب و یا استحباب داشتن، بدین معنا که:

- اگر عبادت از جمله عبادات واجب است، آن را به نیت وجوب انجام دهد.

- و اگر عبادت از جمله عبادات مستحبّه است، آن را به نیت استحباب بجا آورد.

* قصد قربت یعنی چه؟

یعنی: هدف اصلی از انجام مأمور به تقرب و نزدیکی به خدا باشد.

حال: مجموع سه قصد را مثلاً در نماز ظهر این گونه نیت می کند که:

نماز ظهر، بجا می آورم که بر من واجب است قربه الی الله

* چه تفاوتی میان متقدمین و متأخرین در امور ثلاثه فوق وجود دارد؟

- عند المتقدمین، هر سه امر در انجام عبادت معتبر است

- اما: عند المتأخرین:

۱- قصد تعیین معتبر نمی باشد و به فرض اعتبار هم، مخصوص به موارد مشترک است، آن هم در فرض تمکن از نیت تعیین و

الّا معتبر نیست.

۲- قصد وجه نیز دلیلی بر اعتبارش وجود ندارد.

پس: نیت ذات العمل با قصد قربت کافی است.

فی المثل: نیت می کنید که: نماز ظهر بجا می آورم قربه الی الله

* حاصل پاسخ اخیر چیست؟

اینست که: قصد قربت از نظر متأخرین و متقدمین واجب و لازم است.

* دلیل وجوب قصد قربت چیست؟

این آیه شریفه است که می فرماید: وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ.

* با توجه به مقدمه فوق سومین اشکال شیخ اعظم به محقق قمی چیست؟

خطاب به جناب قمی می فرماید:

ص: ۷۵

۱- شما فرمودید: اگر اجماع و یا نصّی وارد شود مبنی بر اینکه، شارع مقدّس، در موردی عمداً اجمال گویی نموده چرا که مصلحت در این بوده است.

- این کاشف از اینست که عند الشارع، علم تفصیلی، در فلان مورد شرط تکلیف نیست، بلکه با علم اجمالی هم، واقع در حق ما منجّز می شود.

۲- سپس فرمودید: این مطلب، مستلزم اینست که قصد تعیین در آن مورد از نظر شرع، ساقط شود.

یعنی: سقوط قصد تعیین را متفرّع کردید بر اجمال گوئی عمدی از جانب شارع و لکن ما می گوئیم: به مجرد عروض شک و نبود علم تفصیلی قصد تعیین ساقط شده از بین می رود.

حال:

۱- چه ما احتیاطی باشیم، چه برائتی، چه علم اجمالی داشته باشیم یا نه.

۲- به فرض علم اجمالی هم، چه منشا تردّد ما، فقدان نص باشد و یا اجمال نص و یا تعارض نصّین.

۳- و در صورت اجمال نصّ نیز چه شارع عمداً اجمال گوئی کند و چه از روی عدم تعیّد در تمام این فروض به محض نبودن علم تفصیلی قصد تعیین ساقط می شود.

پس: سقوط قصد تعیین از لوازم و متفرّعات این مطلب نبوده و منحصر به فرضی که شما ذکر کردید نمی باشد.

ص: ۷۶

متن فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن، فبأيهما ينوى الوجوب و القربه؟

قلت: له في ذلك طريقان:

أحدهما: أن ينوى بكلّ منهما الوجوب و القربه؛ لكونه بحكم العقل مأمورا بالائتيان بكلّ منهما.

و ثانيهما: أن ينوى بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرّبا إلى الله، فيفعل كلا- منهما، فيحصل الواجب الواقعي، و تحصيله لوجوبه و التقرب به إلى الله تعالى، فيقصد(١) أنّى أصلى الظهر لأجل تحقّق الفريضه الواقعيه به أو بالجمعه التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربه إلى الله، و ملخص ذلك: أنّى أصلى الظهر احتياطا قربه إلى الله.

و هذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد.

و لا يرد عليه: أنّ المعبر في العباده قصد التقرب و التعبّد بها بالخصوص، و لا ريب أنّ كلا من الصلاتين عباده، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منهما التقرب المراد بين تحقّقه به أو بصاحبه؛ لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعيه دون المقدميه.

و أمّا الوجه الأوّل، فيرد عليه: أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعي، و هو الوجوب الثابت في أحدهما المعين، و لا- يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده.

و أيضا: فالقربه غير حاصله بنفس فعل أحدهما و لو بملاحظه وجوبه الظاهري؛ لأنّ هذا الوجوب مقدمي و مرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّه، و دفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، و هذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلا، نظير أوامر الإطاعه؛ فإنّ امثالها لا- يوجب تقرّبا، و إنّما المقرب نفس الإطاعه، و المقرب هنا- أيضا- نفس الإطاعه(٢) الواقعيه المرادّه بين الفعلين، فافهم؛ فإنّه لا يخلو عن دقّه.

ص: ٧٧

١- في النسخ: فيتصوّر.

٢- و المقرب هنا أيضا نفس الإطاعه، من بعض النسخ.

(اشکال:)

پس اگر گفته شود:

وقتی قصد تعیین به دلیل عدم تمکن (یعنی: نداشتن علم تفصیلی)، ساقط می شود، (مکلف) با کدام یک از (ظهر یا جمعه)، قصد وجوب قربت بکند (چون که با هر دو مستلزم تشریح است)، می گوئیم: برای قصد (و نیت) در آن دو طریق وجود دارد:

۱- وجه و طریق اول اینکه:

به هریک از آن دو بخصوصه قصد وجوب و قربت کند، چرا که او به حکم عقل مأمور به انجام هریک از آن دو شده است (بدین معنا که هر دو ظاهراً واجب اند).

۲- وجه و طریق دوم اینکه:

نیت کند به هریک از آن دو (یعنی ظهر و جمعه)، جهت حصول واجب، به واسطه ظهر (مثلاً) و یا به واسطه مصاحب آن (یعنی جمعه)، تقرّباً الی الله.

و لذا: هریک از آن دو را (به این نیت) انجام می دهد، در نتیجه واجب واقعی حاصل می شود و تحصیل واجب واقعی و تقرّب الی الله (هم) به دلیل این وجوب است.

پس (این گونه) قصد می کند که نماز ظهر می خوانم بخاطر تحقق فریضه واقعیّه به واسطه این ظهر و یا نماز جمعه ای که پس از آن انجام می دهم و یا نمازی که قبلاً انجام داده ام، قربه الی الله.

خلاصه شده این نیت طولانی اینست که:

ظهر را بجا می آورم احتیاطاً و هکذا جمعه را بجا می آورم احتیاطاً، قربه الی الله.

و این وجه و طریق (دوم)، طریقی است که (بی عیب و نقص بوده) و شایسته است که قصد و نیت شود، و وارد نیست بر آن این عیب که:

در عبادت قصد تقرّب و قصد تعبد، شرط است، تعیناً و بخصوصه، و تردیدی در این نیست که هریک از دو نماز (ظهر و جمعه) عبادت است، پس معنی ندارد که داعی و انگیزه در هریک از این دو، تقرّب مردّد میان تحقق آن به واسطه این نماز و یا به واسطه مصاحب آن باشد (چرا که نیت بخصوصه می خواهد).

زیرا: این چنین قصد و نیت که شما گفتید: در عبادات واقعیّه شرط است که (مکلف

ص: ۷۸

تفصیلاً می‌داند واجب واقعی کدام است) و نه در (واجب) مقدمیه (و حال آنکه شما این دو نماز را که می‌خوانی مقدمه می‌خوانی و نمی‌توانی قصد قربت کنی).

(اشکال وجه اول):

اشاره

و اما وجه و طریق اول:

پس وارد است بر آن این اشکال که مراد (از انجام این نماز) تحصیل وجه واقعی یعنی آن وجوب ثابت شده در احدهمای معین، عند الله است، در حالی که از نیت کردن وجوب مقدمی، قصد وجوب واقعی لازم نمی‌آید.

و نیز: قرب و نزدیکی (به خدا)، با پیکره و شکل انجام یکی از این دو حاصل نمی‌شود و لو (انجام آن)، به لحاظ وجوب ظاهری باشد (بلکه نیازمند به قصد وجه واقعی است).

زیرا:

۱- این وجوب ظاهری، وجوب مقدمی است، و بازگشت وجوب مقدمی به وجوب تحصیل علم به فراغ ذمه و دفع احتمال ترتب ضرر عقاب به سبب ترک یکی از آن دو است.

۲- این وجوب (مقدمی و ظاهری) ارشادی است و اصلاً تقریبی در آن وجود ندارد.

مثل: اوامر أطیعوا الله و أطیعوا الرسول (که ارشادی اند چون از معلول تکلیف ناشی می‌شوند).

چرا که امتثال این گونه اوامر موجب تقرب نمی‌شود، و نزدیک کننده (به خدا) خود عبادت است (مثل خواندن نماز به قصد اقیموا الصلاه).

در اینجا نیز، مقرب، نفس اطاعت واقعیته ای است که مردد میان دو فعل است.

پس: بفهم، زیرا که این مطالب، خالی از دقت و تأمل نمی‌باشد.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (إذا سقط قصد التعین لعدم التمكن، فبإيهما ينوی الوجوب و القربه) چیست؟

طرح یک اشکال دیگر است مبنی بر اینکه:

در نیت عبادت سه امر معتبر است: قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت

حال: اگر در مورد علم اجمالی نیز، واقع بر ما منجز باشد با این سه امر چه می کنید؟

ص: ۷۹

زیرا:

۱- قصد تعیین ممکن نمی باشد و در نتیجه ساقط می شود.

۲- برای قصد وجه چه باید کرد و به کدامیک از دو عمل باید نیت وجوب نمود به ظهر یا به جمعه؟

۳- قصد قربت را چه کنیم، به ظهر قصد قربت کنیم یا به جمعه؟

* عبارت اخرای اشکال فوق را مفصل تر بیان کنید؟

چنانکه در بالا گفته آمد، می گوید: نیت عبادت به سه چیز نیازمند است:

قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت.

حال:

بر مبنای جناب قمی که علم اجمالی را کالجهل رأسا بحساب می آورد، تا زمانی که علم مکلف علم تفصیلی نباشد، انجام عبادت به قصد تعیین ممکن نمی باشد، چرا که تکلیف بما لا یطاق است و قبیح.

که جناب شیخ پاسخ این مطلب را چنین داد که قصد تعیین در صورتی در عبادت لازم است که مکلف عبادت را تفصیلا بداند، و لذا کسانی که عبادت را تفصیلا نمی دانند، قصد تعیین در حقیقت لازم نمی باشد.

پس از این جناب قمی اشکال می کند که قصد وجه و قصد قربت را چه می کنید، این دو قصد که حتما لازم است، و سپس اضافه می کند که:

روی همین دو قصد است که برخی گفته اند: موافقت احتمالیه کافی است و موافقت قطعیه واجب نمی باشد.

آنگاه کسانی که موافقت احتمالیه را کافی می دانستند به سه وجه تمسک نموده اند که دو وجه آن گذشت و حاصل آن دو وجه به شرح ذیل است:

۱- چون شارع مقدس برای علم اجمالی اهمیت قائل نشده، مثل آنجا که مسافری نمی داند به حدّ ترخص رسیده است یا نه، می گوید: موقع رفتن استصحاب تمام و موقع برگشتن استصحاب قصر جاری کن، و در مورد تخییر بین الخبرین او المجتهدین، معلوم می شود که علم اجمالی موجب احتیاط نخواهد بود.

منتهی بخاطر اینکه عقلا معصیت عرفیه بحساب می آید گفتیم که یکی را اتیان کن.

۲- وجه دیگر این بود که:

ادله برائت به ما می گویند که هر کجا را که نمی دانی، برائت جاری کن، ما نیز در اینجا خصوص کلّ منهما را نمی دانیم، پس برائت جاری می کنیم.

منتهی نه در هر دو چرا که عرفا معصیت است، بلکه در یکی جاری می کنیم.

۳- و اما وجه سوّمی که در اینجا بدان تمسک کرده اند اینست که:

چون عبادت قصد وجه و قصد قربت می خواهد، چگونه می شود هم ظهر خواند، هم جمعه و با هر دو تا قصد قربت و قصد وجه کنی؟

در نتیجه می گوید: یکی را بجای آر با قصد قربت و قصد وجه، منتهی هر یک را که خواستی بجای آور.

چرا یکی را؟

زیرا: ۱- اتیان هر دو و جریان قصد وجه و قصد قربت در هر دو مستلزم تشریح است چرا که در واقع یکی واجب است و نه دو تا.

۲- از طرفی هم اگر قصد وجه و قصد قربت نکنی، عبادت محقق نمی شود.

و لذا: در حل این مسئله می گوید: یکی را انتخاب کرده با قصد وجه و قصد قربت بجای آور.

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست و نظرش راجع به این راه حلها چه می باشد؟

پاسخها و راه حلهای مزبور را رد کرده و در مقابل این سؤال که چگونه هم ظهر می شود خواند، هم جمعه و اینکه نیت الوجه و نیت القربه را چه باید کرد می گوید:

- برای احراز قصد وجه و قصد قربت دو طریق وجود دارد:

طریق اول اینکه: به هر یک از ظهر و جمعه جدا جدا هم قصد وجه جزمی کنیم، هم قصد قربت جزمی یعنی:

۱- ظهر را که شروع می کنیم این گونه نیت کرده می گوئیم: نماز واجب ظهر بجا می آورم قربه الی الله

۲- جمعه را نیز جدا گانه و با همان خصوصیات نیت کرده می گوئیم:

نماز واجب جمعه بجا می آورم قربه الی الله.

* دلیل این وجه و طریق چیست؟

اینست که:

۱- مکلف علم اجمالی دارد که احدهما (ظهر یا جمعه) در واقع واجب است.

۲- آنجا که علم اجمالی به وجوب احدهما هست، ترک هریک از دو طرف احتمال عقاب دارد.

ص: ۸۱

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: عقل حکم می کند به وجوب اتیان هر یک از دو طرف شبهه در ظاهر.

منتهی از باب مقدمه علمیه که بالاجماع واجب است.

حال:

از آنجا که میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست، از این حکم عقلی، یک وجوب شرعی ظاهری و مقدماتی استکشاف می شود. در نتیجه: هر یک از دو نماز را:

۱- به نیت همان وجوب ظاهری انجام می دهیم، لکن از باب اینکه: کُلّ واجب مقرب الی الله تعالی

۲- به هر کدام نیز قصد قربت می کنیم.

* اگر سؤال شود چرا اتیان هر دو نماز در اینجا تشریح به حساب نمی آید چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: درست است که هر دو ظاهرا واجب اند، لکن در واقع یکی از آن دو واجب می باشد.

* مراد از (ان ینوی بکلّ منهما حصول الواجب به، او بصاحبه تقربا...) چیست؟

بیان طریق دوم جهت حلّ مسئله مورد نظر است مبنی بر اینکه:

به هر یک از دو نماز جداگانه نیت وجوب و قصد قربت می کنیم، بلکه به مجموع آن دو چنین نیتی بکنیم، بدین معنا که:

۱- وقتی می خواهیم جمعه را بجا آوریم باید این گونه نیت کنیم که، جمعه را می خوانم به منظور، به واسطه آن و یا به واسطه نماز ظهری که بعدا بجا می آورم آن واجب واقعی در خارج تحقق یابد قربه الی الله.

۲- و هنگامی که می خواهیم ظهر را بجا آوریم می گوئیم: نماز ظهر را بجای می آورم تا اینکه واجب واقعی به واسطه آن و یا به واسطه رفیق آنکه قبلا بجا آوردم محقق و امر مولی امثال شود قربه الی الله.

* مراد از (ملخص ذلك) چیست؟

اینست که: اگر بخواهیم نیت طولانی فوق را کوتاه تر شود، می گوئیم: ظهر را بجا می آورم احتیاطا قربه الی الله و هکذا جمعه را می خوانم احتیاطا قربه الی الله.

نکته: مراد از احتیاط در اینجا، همان احراز واقع و رسیدن به آن می باشد، در واقع احتیاطا جایگزین آن عبارت طولانی می شود.

* حاصل این طریق در پاسخ به اشکال و سؤال مورد نظر چیست؟

ص: ۸۲

۱- راجع به قصد تعیینی که جناب قمی نگران آن بود و می گفت با قصد تعیین چه می کنید؟

قبلا گفته شد که:

قصد تعیین از آن کسانی است که علم تفصیلی داشته و تکالیف الهیه را می دانند. و لذا وقتی علم تفصیلی در کار نباشد، قصد تعیین نیز در کار نبوده و ساقط می شود.

۲- و راجع به قصد قربت و قصد وجه که گفته می شد، مخالفت احتمالیه جایز است، پس یکی را باید بجای آورد، می گوئیم:

خیر؛ یا وجوب هر دو را علی الظاهر مورد نظر قرار بده و در هر دو قصد وجوب و قصد قربت بکن. یا واجب واقعی را به ترتیبی که در این طریق (دوم) گفتیم لحاظ کن و بگو:

نماز ظهر می خوانم لتحقق واجب الواقعی به او برفیقه ... الخ.

* نقص و کمبود طریق دوّم چیست؟

همان قصد تعیین است که نمی توانیم معینا به ظهر یا جمعه قصد وجه و قربت کنیم، بلکه با تردید عبور می کنیم، لکن این مطلب مشکلی ایجاد نمی کند.

زیرا:

چنانکه در پاسخ شماره یک در حاصل مطلب این نقص را این گونه پاسخ دادیم که: قصد تعیین به فرض اعتبارش مربوط به موارد علم تفصیلی و تمکن از آن معتبر است و در اینجا ساقط.

* مراد از (و هذا هو الوجه الذی ینبغی ان یقصد) چیست؟

اینست که: همین طریق دوّم از نظر شیخ متعین و قابل قبول و مورد پسند است که مورد عمل واقع شود.

* محسنات نیت و یا طریق دوّم در چیست؟

در اینست که: این کسی که ظهر و جمعه می خواند، غرض اصلی اش تحقق انجام واجب واقعی است.

وقتی نیت این گونه صورت گرفت، انجام عمل نیز به قصد تحقق واجب واقعی صورت می پذیرد، که هدف نیز رسیدن به واجب واقعی است.

در اینجاست که قصد قربت نیز در راستای وجوب واقعی قرار می گیرد و لذا: این طریق بهترین، طریق است.

* مراد از (یرد علیه: ان المقصود احراز ... الخ) در و اما الوجه الاول چیست؟

بیان دو ایراد و اشکال است بر وجه اوّل مبنی بر اینکه:

اوّلًا: هدف مکلف، امتثال واجب واقعی است و نه واجب ظاهری.

پس: عمل باید به قصد وجه و قربت به واجب واقعی باشد و نه ظاهری و حال آنکه:

این دو تلازمی با هم ندارند تا از نیت وجوب مقدّمی، نیت وجوب واقعی لازم بیاید و هدف ما را تأمین نماید.

زیرا چه بسا می توان نیت واجب ظاهری کرد بدون اینکه نظر به واقع داشت.

ثانیًا: اصلاً این وجوب ظاهری در ما نحن فيه امتثال ندارد و مقرب نیست تا بدان قصد شود.

چرا؟

زیرا: وجوب هر یک از ظهر و جمعه:

۱- یک وجوب ظاهری است نه واقعی، یعنی احدهما واجب است و نه کلاهما

۲- این وجوب یک وجوب مقدّمی است و نه استقلالی و لذا بخصوص هر یک مستقلاً نمی توان قصد قربت نمود

۳- این وجوب به حکم عقل است و نه شرع، چون که عقل از باب دفع عقاب محتمل می گوید هر دو را بجا بیاور

۴- این وجوب یک وجوب ارشادی است و نه مولوی چون که هدف در آن نجات از هلاکت ترک واجب است

به عبارت دیگر:

- وقتی سؤال می شود برای چه هر دو محتمل را باید بجا آورد، پاسخ می دهند که دفعا للعقاب المحتمل.

حال چنانکه مکرراً هم گفته شده می گوئیم:

۱- هر تکلیفی که ناشی از معلول تکالیف باشد، ارشادی است.

فی المثل: وقتی گفته می شود: احتط، شما می پرسید برای چه؟ در پاسخ گفته می شود: للنجاه عن العقاب الأخری.

حال از شما می پرسیم که عقاب اخروی علت تکالیف است یا معلول آنها؟ خواهید گفت:

معلول تکالیف است.

* اگر شما پرسید که علت تکالیف چیست؟

به شما می گوئیم: مصلحت ذاتیه است، یعنی:

ص: ۸۴

اگر نماز واجب شده است به علت مصلحت ذاتیه ای است که در آن وجود دارد.

* حال اگر از شما سؤال شود که وقتی نماز می خوانی به چه نتیجه ای می رسی؟

خواهی گفت: به بهشت می رسم و از عقاب نجات پیدا می کنم.

پس:

علت وجوب نماز، مصلحت ذاتیه و نتیجه و معلول آن بهشت و نجات از عقاب است.

حال:

هر تکلیفی که ناشی از معلول باشد، تکلیف ارشادی نامیده می شود.

* رابطه این بحث با وجه و طریق اول چیست؟

اینست که: دو نماز ظهر و جمعه در وجه اول علی الظاهر واجب اند آن هم برای دفع عقاب محتمل و لذا وجوب امتثال ندارد همان طور که دستور پزشک ارشادی بوده و وجوب امتثال ندارد.

به عبارت دیگر:

همان طور که عمل شما به نسخه طبیب بخاطر امر طبیب نیست بلکه بخاطر دفع مرض از خودتان است، در نتیجه وجوب امتثال ندارد.

همین طور هم وجوب ظاهری این دو نماز چون بخاطر نجات از نار است و نه بخاطر عمل به فرمان مولی، پس ارشادی بوده و وجوب امتثال ندارد.

پس:

وجوب ارشادی مقرب الی الله نیست، آنی که مقرب الی الله است امتثال واجبات واقعیه است.

* حاصل و نتیجه این اشکال به وجه اول چیست؟

اینست که: چنین وجوبی از دو جهت قصد قربت نداشته و مقرب نمی باشد

۱- یکی از این جهت که یک وجوب مقدمی است، و امر مقدمی نه عبادت درست کن است نه قصد امتثال دارد. زیرا امر غیریه است و امر غیریه دلالت ندارد بر اینکه ذات العمل نیز مطلوبیت دارد.

۲- یکی هم از این جهت که یک وجوب ارشادی است و وجوب ارشادی بطور علی حده دارای امتثال و قصد قربت و ثواب و عقاب نیست، آنکه مقرب است، نفس احد الفعلین است که در واقع واجب است لکن عندنا مجهول می باشد.

مثل: امر أطيعوا الله و ... که ارشادی است و قصد امتثال علی حده ندارد و مثل: أقيموا الصلاة که دارای قصد امتثال و مقرب است. پس: طریقه دوم که عین احتیاط است و بلا مانع رجحان دارد.

ص: ۸۵

متن و ممّا ذكرنا يندفع توهم: أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العباده؛ لأنّ قصد القربه المعتبر(1) في الواجب الواقعيّ لازم المراعاة في كلا-المحتملين- ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعيّ- و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عباده مقرّبه، يوجب التشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعيّ فيكون محرّما، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، و إنّما يمكن في غيرها؛ من جهة أنّ الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين و التقرب؛ لعدم اعتباره في الواجب الواقعيّ المرّدّد، فيأتي بكلّ منهما لاحتمال وجوبه.

و وجه اندفاع هذا التوهم، مضافا إلى أنّ غايه ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتّى(2) من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعيّ- من جهة استلزامه للتشريع المحرّم-، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين، و بين الإتيان بهما مهملا- لقصد التقرب في الكلّ فرارا عن التشريع، و لا- شكّ أنّ الثاني أولى؛ لوجوب موافقه القطعيّه بقدر الإمكان، فإذا لم يمكن الموافقه بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعيّ في كلّ من المحتملين، اكتفى بتحقيق ذات الواجب في ضمنهما:

أنّ اعتبار قصد التقرب و التعبد في العباده الواجبه واقعا لا يقتضى قصده(3) في كلّ منهما؛ كيف و هو غير ممكن! و إنّما يقتضى وجوب(4) قصد التقرب و التعبد في الواجب(5) المرّدّد بينهما بأن يقصد في كلّ منهما: أنّي أفعله ليتحقّق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعيّ.

ص: ٨٦

١- في النسخ: «المعتبره».

٢- لم ترد «حتّى» في بعض النسخ.

٣- في النسخ «لا يقضى بقصده».

٤- في النسخ «يقضى بوجوب»، و في بعض آخر: «يقضى لوجوب».

٥- في بعض النسخ زياده: «الواقعي».

و هذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعبر في الواجب؛ فإنه لا يعتبر ذلك الوجه خاصه في خصوص كل منهما، بأن يقصد أنني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أنني أصلي الجمعه لوجوبها، بل يقصد: أنني أصلي الظهر؛ لوجوب الأمر الواقعي المراد بينه وبين الجمعه التي أصليها بعد ذلك أو صلّيتها قبل ذلك.

*** ترجمه

دفع یک توهم:

- و به واسطه آنچه (در متن قبل) گفتیم، دفع می شود این توهم که:

- جمع کردن میان دو محتمل (یعنی هم ظهر، هم جمعه)، مستلزم انجام غیر واجب است به جهت عبادت زیرا: قصد قربتی که در واجب واقعی معتبر (و شرط) است، باید در هریک از محتملین، مراعات شود، تا به واسطه احراز این (قصد قربت)، قطع حاصل شود به واجب واقعی.

- و معلوم است که انجام هریک از محتملین، به نیت اینکه آن عبادت است و نزدیک کننده به خدا، موجب تشریح می شود، نسبت به آن یکی که غیر از واجب واقعی است، پس حرام می باشد. (به عبارت دیگر:).

پس؛ احتیاط در عبادات غیر ممکن است (چرا که منجر به تشریح است)، البته (احتیاط) در غیر عبادات ممکن است (فی المثل: شما شک داری که یک هزار تومان به دوستت بدهکاری و یا ده هزار تومان، احتیاط کرده ده هزار تومان را می دهی، چنین امری اشکال ندارد، چرا که نیت لازم ندارد)، چرا که قصد تعیین و تقرّب در هریک از محتملین شرط نمی باشد. (چرا؟)

زیرا: قصد تعیین در واجب واقعی مراد شرط نیست، پس هریک از آن دو بخاطر احتمال وجوبش انجام می گیرد.

(دفع توهم فوق و دلیل آن:)

اشاره

اینست که:

۱- نهایت چیزی که از این احتیاط (یعنی انجام هر دو نماز) لازم می آید، عدم تمکن از احتیاط کامل در عبادات است، حتی از جهت رعایت قصد تقرّبی که در واجب واقعی اعتبار شده است، چرا که (اتیان هر دو طرف) مستلزم تشریحی است که حرام شده است.

پس: امر دائر می شود بین اکتفا کردن به انجام یکی از دو طرف و بین انجام هر دو طرف لکن درحالی که قصد تقرّب در خصوص هر یک از آن دو بخاطر فرار از تشریح، مهمل است. (بدین معنا که هر دو را انجام می دهیم لکن نیتشان را به اهمال می گذرانیم، همان طور که شیخ تعلیم داد) بلا شک امر دوم به دلیل وجوب موافقت قطعیه (یعنی احتیاط) به قدر امکان، اولی است، (یعنی مادامی که مکلف به محذور دچار نشده باید احتیاط کند).

پس: وقتی موافقت قطعیه به سبب رعایت تمام چیزهایی که در واجب واقعی در هر یک از محتملین ممکن نباشد (یعنی نتوانی هم اولی را به قصد وجوب و قربت انجام دهی، هم دومی را) به تحقق ذات عمل و پیکره آن در خارج اکتفا می شود (پس باید هر دو انجام شود).

۲- اینکه اعتبار قصد قربت و قصد وجه در عبادتی که واقعا واجب است مقتضی قصد قربت و قصد وجه در هر یک از محتملین (یا مشتبهین)، نیست؛ (پس با همان نیتی که من تعلیم کردم هر دو را بجای آر تا احتیاط کامل حاصل شود).

چطور (ممکن است که دو را نیت کنی) درحالی که امری غیر ممکن است (بخاطر اینکه هر دو واجب نمی باشند)، قطعا (آن واجب واقعی)، مقتضی وجوب قصد تقرّب و قصد وجه در واجبی است که مردّد میان آن دو است به نحوی که قصد و نیت کند در هر یک از این دو محتمل به اینکه:

انجام می دهم این عمل را تا محقق شود بواسطه آن یا بواسطه رفیقش تعبّد به انجام واجب واقعی.

این کلام (که در قصد قربت آمد)، عینا در قصد وجهی که در واجب واقعی معتبر است، جاری است.

زیرا: خصوص قصد وجه، در مورد هر یک از دو محتمل، معتبر و لازم نمی باشد. یعنی (لازم نیست که قصد شود به اینکه ظهر را بجا می آورم به دلیل وجوبش، و سپس قصد شود به اینکه جمعه را می خوانم بخاطر وجوبش)، بلکه قصد می شود به اینکه: ظهر را می خوانم به دلیل وجوب آن امر واقعی که مردّد است میان ظهر و جمعه که می خوانم آن را بعد از ظهر و یا می خوانم آن را قبل از آن.

* مراد از (و ممّا ذکرنا یندفع توهم: انّ الجمع بین المحتملین مستلزم ...) چیست؟

بیان سومین دلیل کسانی است که طرفداران موافقت احتمالیّه در مسأله مورد بحث هستند و آن عبارتست از اینکه:

۱- از آنجا که هدف در توصیّات انجام ذات الفعل و اصل طبیعت عمل است، نیازمند به یتّ بخصوصی از قبیل قصد تعیین و قصد قربت و قصد وجه نمی باشد.

۲- در اتیان ذات الفعلی که نیاز به یتّ بخصوصی ندارد، احتیاط کاملاً ممکن است.

پس: احتیاط در توصیّات واجب است.

و اما: در تعبّدیات از دو جهت احتیاط ممکن نیست، پس واجب هم نمی باشد و الا تکلیف بما لا یطاق پیش خواهد آمد.

* دو جهتی که مانع از احتیاط در تعبّدیات است چیست؟

۱- از جهت قصد قربت است ۲- از جهت قصد وجه

* چرا از نظر قائلین به موافقت احتمالیّه احتیاط در امور تعبّدیه از ناحیه قصد قربت ممکن نیست؟

زیرا: قصد قربت از سه حال خارج نیست:

۱- یا هر یک از ظهر و جمعه را انجام می دهیم بدون قصد قربت، بدین معنا که تنها به پیکره عمل قناعت می کنیم.

۲- و یا اینکه احدهما را با قصد قربت بجا می آوریم دون الآخر.

۳- و یا هر دو را از روی احتیاط، با قصد قربت بجا می آوریم.

حال:

- اشکال حالت اوّل اینست که احتیاط در عبادت نمی باشد، چرا که احتیاط در عبادت انجام عمل است با هر آنچه که احتمال می دهیم در آن دخیل باشد که از جمله این امور دخیله، قصد قربت است، که در اینجا قصد قربت نشده است.

- و اشکال حالت دوّم اینست که:

فی الجملة احتیاط شده است و نه بالجمله، چون که شاید در همان یکی که قصد قربت نکرده ایم، واجب واقعی باشد. پس: واقع را علی کلّ حال احراز نکرده ایم.

و اما اشكال حالت سوم اينست كه:

ص: ۸۹

ادخال ما ليس من الدين في الدين، یعنی: تشریح است؛ چرا؟

زیرا:

۱- ما یقین داریم که یکی از آن دو نماز عبادت نمی باشد و مقرب نیست.

۲- احدهما را که یقین داریم عبادت نیست به قصد قربت انجام داده و بدان متعبد شدیم.

۳- چیزی که عبادت نیست انجامش به قصد قربت، تشریح است.

۴- تشریح بالادله الاربعه حرام است.

پس: احتیاط کامل در عبادات ممکن نیست، پس واجب هم نیست و لذا: احد محتملین را بجا می آوریم به احتمال وجوب و به احتمال قربت.

* پاسخ شیخ به این توهم چیست؟

دو پاسخ نسبت به قصد قربت می دهد:

۱- اینکه حد اکثر مسأله ای که لازم می آید اینست که: ما در عبادات از احتیاط کامل متمکن نباشیم، لکن وقتی احتیاط ناقص مقدورمان است، چرا آن را از دست بدهیم؟ پس: احتیاط ناقص می کنیم.

* چرا شیخ می فرماید در اینجا احتیاط ناقص مقدور ماست؟

زیرا در اینجا نسبت به مسئله مورد بحث یعنی ظهر و جمعه چهار صورت متصور است:

۱- یکی اینکه در عبادات مخالفت قطعی کرده بگوئیم:

اکنون که احتیاط کامل ممکن نیست، پس یله و رها بوده، نه ظهر را می خوانیم و نه جمعه را لکن:

نه طرفداران موافقت قطعی که ما باشیم و نه طرفداران موافقت احتمالی، این مطلب را قبول ندارند.

۲- دیگر اینکه: در عبادات موافقت قطعی کرده، احتیاط کامل بکنیم و هریک از محتملین را به قصد قربت جزی می بجای آوریم.

اما اشکال این صورت نیز اینست که: مستلزم تشریح است و تشریح هم حرام می باشد.

۳- دیگر اینکه: در عبادات به احد المحتملین اکتفا کرده یکی را به اختیار انتخاب کرده به قصد قربت بجا آوریم و دیگری را

رها نمائیم.

۴- دیگر اینکه: هر دو محتمل و یا مشتبه را بجا آوریم، لکن در هر يك بصورت جدا جدا و علی حده قصد قربت نکنیم تا که مستلزم تشریح باشد. بلکه در یکی از آنها لا علی التعین قصد

ص: ۹۰

قربت کنیم، که در نتیجه احتیاط ناقص حاصل می آید و این همان پاسخ به سؤال مذکور است.

چرا؟

به دلیل وجوب موافقت قطعی به قدر امکان.

پس: اگرچه قصد قربت در هر یک از دو طرف و بطور کامل نیامده است، لکن از این حیث که پیکره عمل را آورده ایم، احتیاط ناقص را تحصیل نموده ایم.

- بلاشک، احتیاط ناقص بهتر است از بی احتیاطی کامل.

به عبارت دیگر:

اگر نمی توان عمل را با همه خصوصیات انجام داد، لا اقل پیکره آن را که مقدور ماست نباید از دست داد.

و لذا: به حکم (المیسور لا یسقط بالمعسور) و به حکم (ما لا یدرک کله لا یترک کله ...) این راه چهارم اولویت دارد بر راه سوم.

۲- اصلا احتیاط کامل هم در اینجا ممکن است به نحوی که سر از تشریح هم در نیآورد.

چرا؟

به دلیل اینکه هدف قصد قربت به واجب واقعی است و چنین قصدی مقتضی قصد قربت به هر یک از دو طرف (ظهر و جمعه) نیست.

چرا؟

زیرا چنین قصدی ممکن نمی باشد. بلکه به طریقی که ما تعلیم نمودیم باید احتیاط نمود.

یعنی: هر یک از دو طرف را احتیاطا و به قصد تعبد به واجب واقعی انجام دهیم.

در نتیجه:

احتیاط کامل حاصل می آید و مانعی از آن در کار نیست.

* مقدمه بفرمائید قصد وجه یعنی چه؟

یعنی: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و ...

* عبارۀ اخرای این وجہ الاندفاع در یک گفتمان سادہ چیست؟

اینست کہ: اگر از شیخ پرسم چہ پاسخی بہ توہم و یا دلیل حضرات می دہی؟

می فرماید:

نہایت مطلب اینست کہ ما در این مطلب قادر بر احتیاط کامل نباشیم، و خود را از یک احتیاط کامل العیار عاجز ببینیم، لکن این نباید موجب این شود کہ بطور کلی و بہ تمام معنا از احتیاط و لو

ص: ۹۱

ناقص روی گردان شویم.

* جناب شیخ چرا در احد المحتملین قادر بر احتیاط کامل نیستیم؟

زیرا احتیاط کامل بدین معناست که شما هم در ظهر قصد قربت کنی هم در جمعه، هم در ظهر قصد وجه کنی، هم در جمعه.

لکن قصد قربت در هر دو محتمل و یا قصد وجه در هر دو طرف مستلزم تشریح است.

پس: احتیاط کامل در اینجا میسور ما نمی باشد.

* جناب شیخ حال که احتیاط کامل ممکن نیست، چه باید کرد؟

هر دو طرف را بجا آورید، لکن در هر دو بخصوصه و علی حده قصد وجه و قصد قربت نکنید بلکه در هر دو قصد قربت و قصد وجه به او بصاحبه بکنید تا لا اقل از یک جهت و در یک طرف احتیاط شود.

حال: آیا این بهتر است که شما هزاران احدهما المحتملین را بجا آوری به احتمال وجوب و مقرب بودن و یا اینکه هر دو را بجا آوری لکن در هر دو قصد قربت و قصد وجه بخصوصه نکنید؟

مسلمما خواهید گفت:

هر دو را بجا آوریم بهتر است، چرا که حد اقل مطمئن می شویم که واجب واقعی را در ضمن این دو، در خارج ایجاد کرده ایم.

منتهی، قصد القربه بخصوصه و قصد الوجه بخصوصه نکرده ایم، لکن از یک جهت احتیاط کرده ایم.

* جناب شیخ از کدام جهت احتیاط کرده ایم؟

از جهت احراز وجود خارجی عمل، چرا؟

زیرا یکی از این دو مشتبه، واجب واقعی است و من که هر دو را خواندم مطمئن می شوم که واجب واقعی در ضمن انجام این دو محتمل، محقق شده است.

اما: وقتی شما به احد المحتملین اکتفاء می کنی از کجا می توانی یقین حاصل کنی که این طرفی را که تو انجام داده ای پیکره همان واجب واقعی است؟ و از یک جهت احتیاط کرده ای؟

حال از شما می پرسم که کدام یک از این دو راه بهتر است، بطور کلی بی احتیاطی کردن یا اینکه از یک جهت احتیاط کردن؟ حتما خواهید گفت دوّمی بهتر است.

از طرف دیگر:

ص: ۹۲

در محتملین نیز قادر بر احتیاط به تمام معنا هستیم بدون اینکه تشریح لازم آید چگونه؟

شما هم ظهر را بجای آور هم جمعه را لکن چنانکه قبلا هم گفتم این گونه نیت کن که:

- ظهر را بجا می آورم لتحقق واجب الواقعی به او بصاحبه قربه الی الله

و سپس:

بگو: جمعه را بجا می آورم لتحقق واجب الواقعی به او بصاحبه قربه الی الله این می شود احتیاط کامل العیار

* جناب شیخ چرا حضرات خیال می کردند که احتیاط کامل ممکن نیست؟

چون خیال می کردند احتیاط کامل اینست که:

نیت باید فی کلّ من المحتملین بخصوصه باشد، یعنی: قصد قربت و قصد وجه در هریک از دو طرف شبهه بخصوصه و علی حده جاری شود. و حال آنکه این امر ممکن نیست.

چرا؟

زیرا: دو عمل بر ما واجب نشده که در هر دو قصد قربت و قصد وجه بر ما لازم باشد بلکه یک واجب واقعی برعهده ماست که در نتیجه یک قصد قربت و یک قصد وجه لازم دارد که با طریق تعلیمی ما حاصل می آید.

* جناب شیخ قصد تعیین را چه می کنید؟

بله، اعتراف می کنیم که قصد تعیین در این طریق پیشنهادی ممکن نیست یعنی: نمی توان دست گذاشت روی احد المحتملین و گفت: هذا واجب.

اما: این نقص ضرری به بحث ما وارد نمی کند و دلیلش هم آنست که در عبارت و الحاصل آورده ایم.

ص: ۹۳

متن و الحاصل: أنّ تبيّه الفعل هو قصده على الصفه التي هو عليها التي باعتبارها صار واجبا، فلا بدّ من ملاحظه ذلك في كلّ من المحتملين، و إذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفه التي هو عليها- الموجه للحكم بوجوبه- هو احتمال تحقّق الواجب المتعبّد به و المتقرّب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، و الزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصده التقرّب في كلّ منهما بخصوصه، حتّى يرد: أنّ التقرّب و التعبّد بما لم يتعبّد به الشارع تشريع محرّم.

نعم، هذا الإيراد متوجّه على ظاهر من اعتبر في كلّ من المحتملين قصد التقرّب و التعبّد به بالخصوص. لكنّه مبنّى - أيضا - على لزوم ذلك من الأمر الظاهريّ بإتيان كلّ منهما، فيكون كلّ منهما عباده واجبه في (1) مرحله الظاهر، كما إذا شكّ في الوقت أنّه صلّى الظهر أم لا، فإنّه يجب عليه فعلها، فينوي الوجوب و القربه و إن احتمل كونها في الواقع لغوا غير مشروع، فلا يرد عليه إيراد التشريع؛ إذ التشريع إنّما يلزم لو قصد بكلّ منهما أنّه الواجب واقعا المتعبّد به في نفس الأمر.

و لكنّك عرفت: أنّ مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء، و أنّ الأمر المقدّم - خصوصا الموجود في المقدّمه العلميه التي لا يكون الأمر بها إلّا إرشاديا - لا يوجب موافقته التقرّب، و لا يصير منشأ لصيروره الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه منها.

و قد تقدّم في مسأله «التسامح في أدله السنن» ما يوضح حال الأمر بالاحتياط. كما أنّه قد استوفينا في بحث «مقدّمه الواجب» حال الأمر المقدّم، و عدم صيروره المقدّمه بسببه عباده، و ذكرنا ورود الإشكال من هذه الجبهه على كون التيمّم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء؛ فإنّه لا منشأ حينئذ لكونه منها إلّا الأمر المقدّم به من الشارع.

ص: ٩٤

١- كذا في بعض النسخ: «إتيان كلّ منهما عباده، فيكون كلّ منهما واجبه في».

حاصل مطلب اینکه:**اشاره**

نیت فعل و عمل همان قصد فعل است بر روی صفتی که آن فعل دارای آن صفت است و به اعتبار آن واجب گردیده است.

پس: ما ناگزیریم از ملاحظه آن صفت در هر یک از محتملین (یعنی وقتی ظهر را می خوانم باید صفتش را مورد لحاظ قرار دهم و هکذا جمعه).

و لذا هنگامی که ملاحظه می کنیم این صفت را در هر یک از محتملین می یابیم صفتی را که هر یک از دو طرف دارای آن بوده و این صفت موجب حکم بوجوب آن شده است و احتمال تحقق واجب واقعی در ضمن آن صفت است.

پس: قصد می شود این معنا و زائد بر این معنا در این عمل وجود ندارد، پس قصد تقرّب در هر یک از این دو (نماز) بخصوصه معنا ندارد تا اینکه این ایراد وارد شود که:

تقرّب و تعبّدی که شارع بدان متعبّد نشده تشریح است و حرام.

بله،

این ایراد (تشریح) ظاهراً متوجّه کسانی است که قصد تقرّب و تعبّد را در هر یک از محتملین بخصوصه لازم می دانند.

اما این (فتوا و نظر حضرات نیز) مبنی است بر اینکه لزوم این (جور نیت) ناشی از امر ظاهری به انجام هر یک از این دو (نماز) است.

پس: هر یک از این دو عبادتی است که در مرحله ظاهر واجب است، همان طور که اگر (مکلف) شک بکند که نماز ظهر را خوانده است یا نه، بر او واجب است انجام آن نماز (از روی استصحاب).

پس: نیت می کند وجوب و قربت را، گرچه احتمال دارد که عملش در واقع لغو و غیر مشروع باشد.

بنابراین: ایراد تشریح به این حضرات نیز وارد نیست، چرا که تشریح در صورتی لازم می آید که هر یک از این دو را به عنوان واجب واقعی قصد کند و در واقع و نفس الامر به آن متعبّد شود (و حال آنکه این حضرات نیت می کنند وجوب ظاهری این دو را).

و اما دانستید که:

مقتضی دقت نظر برخلاف این میناست و امر مقدمی، به ویژه امر مقدمی موجود در مقدمه علمیّه ای که امر بدان نمی شود مگر (به نحو) ارشادی، و موافقتش موجب تقرّب نمی شود و هرگز امر مقدمی و ارشادی عمل را عبادت قرار نمی دهد جز اینکه فی نفسه و فی حدّ ذاته از عبادات باشد.

و به تحقیق در مسأله تسامح در ادله سنن بحث از امر و یا اوامر احتیاط گذشت؛ چنانکه در بحث مقدمه واجب (یعنی بحث الفاظ)، پیرامون امر به احتیاط و اینکه امر مقدمی، به سبب امر مقدمی، عبادت نمی شود مستوفی بحث نمودیم.

تشریح المسائل

* مراد از (انّ نیه الفعل هو قصده علی الصفه ... الخ) چیست؟

اینست که: نیت هر فعلی عبارتست از:

قصد انجام آن فعل، لکن برطبق صفت و خصوصیتی که در آن فعل وجود دارد، همان صفتی که بخاطر آن، این عمل بر تو واجب شده است.

پس: در انجام عمل واجب، آن صفت را مورد نظر قرار دهیم، و لذا:

۱- اگر صفت فعل این باشد که معلوم بالتفصیل است، بدین معنا که ما تفصیلاً می دانیم که فی المثل:

نماز ظهر واجب است، باید نیتمان نیز تفصیلی و جزئی باشد، یعنی معینا به همین عمل قصد قربت کرده و بی تردید بدانیم که پای عمل دیگری در میان نمی باشد.

به عبارت دیگر:

وقتی شما تفصیلاً می دانی که نماز ظهر در روزهای هفته واجب است، اگر از شما سؤال شود این نماز ظهر دارای چه صفتی است؟ خواهید گفت: علم تفصیلی من به وجوب آن.

و لذا:

نیت شما برای اتیان نماز ظهر بر حسب همین صفت وجوب و هماهنگ با آن شکل می گیرد.

* چگونه باید نیت را هماهنگ با صفت نمود؟

باید بگوئی: مثلاً؛ نماز ظهر می خوانم واجب قربه الی الله.

۲- و اگر صفت فعل این باشد که معلوم بالاجمال است، بدین معنا که من بالاجمال می دانم

ص: ۹۶

که یا ظهر واجب است یا جمعه که همین مسئله و مورد بحث ماست، باید نیت انجام عمل را بر حسب همین علم اجمالی و هماهنگ با آن قرار دهیم و نه زیاده‌تر از آن.

البته: در اینجا نیت جزئی معنا ندارد، چرا که ممکن نمی‌باشد، آنچه ممکن است مردّد میان این و آن است.

* در اینجا چگونه باید نیت را هماهنگ با صفت اجمال کرد؟

باید بگوئی: *اصلى الظهر ليتحقق به او بصاحبها الواجب الواقعى قربه الى الله و هكذا نسبت به نماز عصر.*

این هماهنگی میان نیت و صفت اجمال در برخی از افعال کاملاً میسور است.

* مثالی در تبیین هماهنگی نیت با چنین صفتی ارائه کنید؟

فی المثل: شما نمی‌دانی که ظهر بر شما واجب است یا جمعه که محلّ بحث ما نیز همین است اگر از شما سؤال شود که نماز ظهر و جمعه در اینجا دارای چه صفتی است؟ خواهید گفت اینست که: اجمالاً - می‌دانم یا این واجب است یا آن یکی و یا اینکه اجمالاً می‌دانم که یا ظهر مقرب است یا جمعه.

خلاصه: علم اجمالی به وجوب احدهما، صفت مشترک هر یک از این دو نماز است.

* اگر بپرسید در اینجا چگونه باید نیت کرد؟

به شما می‌گوئیم: همان گونه که شیخ تعلیم کرد و گفت بگو:

اصلى الظهر لتحقق الواجب الواقعى به او بصاحبه قربه الى الله و هكذا نسبت به نماز جمعه.

* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: اگر کلاً المحتملین را آن گونه که شیخ گفت انجام بدهید احتیاط کامل حاصل می‌شود و نقصی ندارد حتی از ناحیه قصد تعیین، و این کاملاً برای ما ممکن است.

زیرا: در علم اجمالی و یا شک بدوی تعیین لازم نمی‌باشد. بلکه مربوط به جایی است که مکلف علم تفصیلی به تکلیف دارد.

* پس چه چیز در اینجا ممکن نیست؟

قصد قربت جزئی به هر یک از محتملین بصورت علی‌حده و جداجدا چرا که مستلزم تشریح است.

* مراد از (نعم، هذا لا يراد متوجه علی ظاهر من ... الخ) چیست؟

اینست که: بله اشکال تشریح بر ظاهر کسانی وارد است که طریقه و یا وجه اوّل را رفته و

ص: ۹۷

گفتند: هر يك از دو نماز ظهر و جمعه ظاهراً واجب اند يعنى: هر دو نماز را بايد بجا آوريد، در هر دو قصد قربت و قصد وجه نمائيد.

* آيا واقعا ايراد تشريع بر اين حضرات كه طريقه اول را رفتند وارد است؟

با تأمل و دقت در مسئله مي گوئيم: خير.

زيرا: اين ها نیز از راه حکم عقل به وجوب هر يك از اين دو و از باب مقدمه علميه يك وجوب ظاهري شرعي درست مي کنند، و عمل را به قصد آن امر ظاهري انجام مي دهند به عبارت ديگر مي گویند: هر دو نماز (ظهر و جمعه) به حسب ظاهر واجب اند.

و لذا:

وقتي هر دو وجوب ظاهري دارند، ما مي توانيم در هر دو قصد قربت و قصد وجه كنيم. به عبارت ديگر:

از آنجا كه واجب ظاهري دو تاست و واجب واقعي يكي، عمل را به قصد آن امر ظاهري انجام مي دهيم.

* پس آيا اشكال تشريع بر آنها وارد نيست؟

خير، مگر اينكه قصدشان اين باشد كه هر يك از محتملين را به تيت واجب واقعي انجام دهند كه تشريع است و بدعت، و لكن مرادشان اين نيست.

* مراد از (ان مقتضى النظر الدقيق خلاف ...) چيست؟

بيان يك اشكال ديگري است بر حضرات كه قبلاً توضيح داده شد.

* اين اشكال چيست؟

اينست كه: اگرچه هر دو نماز ظهر و جمعه واجب اند، لكن وجوبشان مقدمي است از طرفي، امرهاي مقدمي، اعم از اينكه امر به مقدمه وجودي باشند مثل: امر به قطع مسافت جهت حج و يا اينكه امر به مقدمه صحيحي باشد مثل امر به وضوء جهت نماز و يا اينكه امر به مقدمات علميه باشد كه محل بحث ماست، عبادت درست كن نيستند، و لو اينكه امر شرعي باشند.

زيرا: هدف از اين اوامر تنها توضيل است، به ويژه اگر مقدمه علميه باشد، كه نه تنها شرعي نيست بلكه ارشادي است و امر ارشادي قصد امثال ندارد.

به عبارت ديگر:

اگرچه اين دو نماز وجوب ظاهري دارند، لكن وجوبشان مقدمي و ارشادي است.

چرا؟

ص: ۹۸

زیرا: انجامشان دفعا للعقاب المحتمل است.

- وجوب ارشادی، قابل نیت نیست، و حال آنکه در عبادات امر مولوی مورد نظر است که قابل نیت است.

یعنی: نمازی را که شما می خوانید باید امر مولوی آن را که اقیموا الصلاه است در نظر بگیرید و نه امر ارشادی آن را که اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولو الامر است و قصد امتثال ندارد.

پس: عیبی که در کلام این حضرات است، تشریح و بدعت نیست، بلکه ارشادی بودن این وجوب ظاهری است که قابل امتثال و قابل نیت نیست. پس این ها باید چه بکنند؟

باید وجوب واقعی را نیت بکنند، وجوب واقعی هم در احدهما می باشد که چگونگی نیت در آن را در طریق دوم تعلیم کردیم.

* پس مراد از (و ذکرنا ورود الاشکال من هذه الجبهه ... الخ) چیست؟

اینست که:

۱- برخی از مقدمات ذاتا عبادیت ندارند، مثل رفتن به بازار و یا قطع مسافت جهت حج، حتی پس از تعلق امر مقدماتی به آنها.

۲- برخی از مقدمات هم ذاتا عبادت اند، مثل: وضو که پس از آمدن امر مقدماتی هم با همان عبادیتی که داشته مقدماتی نماز می شود.

اما عبادیت وضوء از راه این امر مقدماتی حاصل نیامده است.

۳- برخی از مقدمات نیز مورد بحث اند که آیا قبل از مقدمه شدنشان ذاتا عبادیت و رجحان دارند یا نه پس از مقدمه شدنشان، عبادیت می یابند مثل: تیمم.

* حاصل و نتیجه این مطلب چیست؟

مشکله ای است که در اینجا حاصل آمده است و آن اینست که: آیا تیمم از عبادات است و باید به قصد قربت انجام شود یا نه؟

* این اشکال از کجا ناشی می شود؟

۱- از اینجا که رجحان ذاتی آن مشکوک است.

۲- امر مقدماتی هم که عبادت درست کن نیست.

پس: مشکل است بتوان تیمم را به قصد قربت انجام داد.

ص: ۹۹

متن فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعيّ المصحح لتيه الوجه و القربه في المحتملين؛ لأنّ الأوّل منهما واجب بالإجماع و لو فرارا عن المخالفه القطعيّه، و الثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعيّ الظاهريّ؛ فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال و عدم الإتيان بالواجب الواقعيّ وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتى به أولا فليس واجبا في الشرع لخصوص كونه ظهرا أو جمعه، و إنّما وجب لاحتمال تحقّق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفه، أو للقطع بالموافقه إذا اتى معه بالمحتمل الآخر، و على أيّ تقدير فمرجه إلى الأمر بإحراز الواقع و لو احتمالا.

و أمّا المحتمل الثاني فهو أيضا ليس إلّا بحكم العقل من باب المقدمه. و ما ذكر من الاستصحاب، فيه- بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام؛ من جهه حكم العقل من أوّل الأمر بوجوب الجميع و بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقيا قطعا؛ و إلّا لم يكن حاكما بوجوب الجميع و هو خلاف الفرض:-

أنّ مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتّى يحصل اليقين بارتفاعه، أمّا وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدلّ عليه الاستصحاب، و إنّما يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمه عند اشتغالها، و هذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه.

و أمّا استصحاب وجوب ما وجب سابقا في الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعيّ، فشىء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتّى يكون وجوبه شرعيّا إلّا على تقدير القول بالأصول المثبتة، و هي منفيّه كما قرّر في محلّه (1).

ص: ١٠٠

و من هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه و بين استصحاب عدم فعل الظهر و بقاء وجوبه على من شك في فعله؛ فإن الاستصحاب بنفسه مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف، من قصد الوجوب و القربه و غيرهما.

ثم إن بقيته (1) الكلام في ما يتعلق بفروع هذه المسأله تأتي في الشبهه الموضوعيه إن شاء الله تعالى.

*** ترجمه

(اشكال:)

اگر گفته شود: اثبات وجوب شرعی نیت وجه و قربت در محتملین ممکن است زیرا:

۱- محتمل اول (مثلا- جمعه) از این دو تا (ظهر و جمعه)، واجب است بالاجماع و لو بخاطر فرار از مخالفت قطعیه (و یا حصول موافقت قطعیه)، باشد.

۲- و محتمل دوم واجب است به حکم استصحابی که اثبات کننده وجوب مولوی ظاهری است، چون که مقتضی استصحاب، بقاء اشتغال، عدم انجام واجب واقعی و بقاء وجوب واقعی است.

(پاسخ شیخ به اشکال فوق)

اشاره

به او می گوئیم:

۱- آن محتملی که ابتدا بجا آورده می شود مخصوصه (یعنی:). مما انه ظهرا او جمعه در شرع، واجب نیست، بلکه (اگر هم واجب باشد) یا بخاطر تحقق واجب واقعی است که موجب فرار از مخالفت قطعیه است، به سبب انجام آن، و یا بخاطر حصول موافقت قطعیه است، در صورتی که محتمل دیگر با آن بجای آورده شود.

به هر تقدیر: برگشت وجوب محتمل اول به احراز و تحصیل واقع است.

پس:

(این محتمل یک واجب مقدمی است و نه یک واجب شرعی).

۲- و اما محتمل دوم نیز واجب نیست مگر به حکم عقل (آن هم) از باب مقدمه علمیه، و

در آنچه از استصحاب در این (محتمل دوم)، گفته شد (البته) بعد از منع جریان استصحاب در باب اشتغال مورد اشکال است؛

۱- به دلیل حکم عقل به وجوب هر دو نماز از همان اول امر، و اینکه پس از انجام یکی از دو نماز قطعاً حکم عقل (به وجوب دومی نیز) باقی است و اما (اگر قرار باشد که پس از انجام احدهما به شک یفتمیم که آیا دومی واجب است یا نه؟)، عقل از اول حاکم به هر دو نمی بود و حال آنکه این خلاف فرض است (چون عقل از اول حکم به وجوب هر دو می کند).

۲- مقتضای استصحاب وجوب، بنا بر بقاء اشتغال تا یقین به فراغت از آن حاصل شود (یعنی مادام که یقین به فراغت از آن حاصل نشده باید اشتغال را استصحاب کنی و لذا مستصحب شما در اینجا بقاء الاشتغال است و نه وجوب محتمل دوم).

و اما:

استصحاب دلالت نمی کند بر وجوب تحصیل یقین به فراغت از این اشتغال، بلکه دلالت می کند بر این وجوب عقلی که مستقل است به وجوب قطع به برائت ذمه یقینی، هنگام اشتغال یقینی به آن.

و این معنای احتیاط است پس بازگشت این مسئله به آن می باشد.

و اما هیچ یک از:

استصحاب کردن وجوب چیزی که واقعا در گذشته واجب بوده است و یا استصحاب کردن عدم انجام واجب واقعی، اثبات نمی کند، وجوب محتمل دوم را، تا اینکه وجوب آن شرعی باشد.

مگر بنا بر قول به (جدیت)، اصول مثبت، درحالی که این اصل مثبت عندنا منتفی است چنانکه در محل خودش تقریر شده است.

و از این تقریر تفاوت میان ما نحن فیه (یعنی استصحابات سه گانه) و میان استصحاب عدم انجام ظهر و بقاء وجوب ظهر بنا بر کسی که شک می کند در انجام آن، روشن شد. زیرا:

خود استصحاب در این مثال، مقتضی وجوب انجام ظهر است که در شرع واجب است آن طور که (مکلف)، از جهت قصد وجوب و قربت و غیر این دو بدان موظف شده است.

سپس:

بقیه کلام در اموری است که متعلق به فروع است این مسئله است که در شبهه موضوعیه خواهد آمد.

* مقدمه بفرماید اشکال شیخ به طریقه و وجه اول چه بود؟

این بود که وجوب محتملین (ظهر و جمعه)، یک وجوب ظاهری، مقدمی، عقلی و ارشادی است و نه یک وجوب شرعی.

و لذا: نمی تواند قصد قربت و قصد وجه داشته باشد.

* با توجه به مقدمه فوق بفرماید حاصل گفتار مستشکل در (یمكن اثبات ...) چیست؟

اینست که:

ما می توانیم کاری کنیم که وجوب در کلا المشتبهین یعنی ظهر و جمعه، شرعی مولوی شده تا مصحح قصد قربت و قصد وجه هم باشد.

یعنی: بتوانیم هر دو نماز را به قصد آن وجوب شرعی مولوی انجام دهیم، بدون اینکه تشریح لازم بیاید.

* جناب مستشکل راه درست کردن چنین وجوب شرعی چگونه است؟

در پاسخ به شما می گویم:

۱- احدهما یا محتمل اول و یا عملی را که ابتدا انجام می دهیم، چه ظهر باشد و یا جمعه بالاجماع واجب است.

- چیزی که واجب شد می شود واجب شرعی مولوی که باید انجام شود.

* چرا مدعی هستید که محتمل اول بالاجماع واجب است؟

زیرا: موافق و مخالف چنین وجوبی را قبول دارند.

* آیا قبول موافق و مخالف در اینجا از یک حیث و جهت است؟

خیر،

- مخالف، از آن حیث وجوب محتمل اول را قبول دارد که:

الف: اگر آن را انجام ندهد مخالفت قطعیه لازم می آید.

ب: مخالفت قطعیه معصیت است و حرام.

پس: برای فرار از معصیت و حرمت قطعیه باید آن را انجام داد.

- موافق، از آن حیث وجوب محتمل اوّل را قبول دارد که:

چون موافقت قطعیه در علم اجمالی لازم است، باید آن را انجام داد.

ص: ۱۰۳

به عبارت دیگر: برخی موافقت قطعیه را در علم اجمالی واجب می دانند، برخی هم اگر آن را واجب نمی دانند لا اقل مخالفت قطعیه را هم حرام می دانند.

به عبارت دیگر:

الف- هر دو گروه در اصل وجوب محتمل اوّل متفق اند، یعنی اصل وجوب آن اجماعی است.

ب- اجماع خود یک دلیل شرعی است.

پس: وجوب محتمل اوّل شرعی است بالاجماع.

حال می گوید:

الف- وجوب محتمل اوّل شرعی است.

ب- هر واجب شرعی مقرب است.

پس: می توان به محتمل اوّل قصد قربت و قصد وجه نمود معینا و بلا مانع.

۲- و اما راه درست کردن وجوب شرعی در محتمل دوم اینست که بگوئیم:

نسبت به عمل (و یا نماز) دوّم که فی المثل ظهر باشد، شک داریم که واجب است یا نه واجب نمی باشد؟

در اینجا: استصحاب بقاء وجوب می گوید: محتمل دوم نیز واجب شرعی مولوی است.

پس: دومی را نیز به قصد وجوب و به قصد قربت می خوانیم.

به عبارت دیگر:

الف- استصحاب به برکت اخبار لا تنقض حجّت بوده و خود یک دلیل شرعی است.

ب- وجوب محتمل دوم به واسطه استصحاب درست شده

پس: وجوب محتمل دوم هم شرعی است و می توان آن را به قصد قربت و قصد وجه انجام داد.

* مراد مستشکل از (فانّ مقتضی الاستصحاب بقاء الاشتغال) چیست؟

اینست که: این استصحاب عبارتست از:

استصحاب بقاء اشتغال ذمه، بدین معنا که قبل از انجام هریک از دو طرف، مکلف مشغول به ذمه بود، لکن پس از انجام
محتمل اول شک در بقاء آن داریم.

پس: استصحاب می کنیم بقاء اشتغال ذمه را، در نتیجه انجام محتمل دوم نیز واجب می شود.

* مراد از (فان مقتضى الاستصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعي ...) چیست؟

یعنی: قبل از انجام هریک از دو محتمل، واجب واقعی انجام نشده بود. در نتیجه: پس از انجام محتمل اول شک می کنیم در
بقاء آن.

ص: ۱۰۴

پس: استصحاب می کنیم عدم انجام واجب واقعی را که در نتیجه: محتمل دوم نیز واجب می شود.

* پس مراد مستشکل از (و بقاء وجوبه) چیست؟

اینست که: پس از محتمل اول در وجوب واجب واقعی شک کردیم. در نتیجه: استصحاب می کنیم بقاء حکم وجوب واقعی را، پس محتمل دوم واجب می شود که باید آن را انجام داد.

حاصل مطلب اینکه این ها می گویند:

ما کاری کردیم که بتوان به هریک از محتملین معینا و بخصوصه، قصد قربت و قصد وجه کرد، تشریح هم لازم نیاید.

یعنی: از این جهت نیز احتیاط در عبادات بلامانع است. پس: احتیاط واجب است.

* مراد از (اما المحتمل المأتی به ... الخ) چیست؟

اینست که: آن محتمل را که شما اول انجام می دهی، و مدعی اجماع بر وجوب شرعی آن هستی، وجوبش مقدمی ارشادی است و نه شرعی مولوی.

یعنی: اجماع مزبور مثبت یک وجوب عقلی مقدمی ارشادی است و نه درست کننده یک وجوب شرعی.

چرا؟ زیرا:

۱- آن عده ای که می گویند محتمل اول واجب است و باید آن را انجام داد نه از آن جهت است که نماز ظهر و یا جمعه بما هو هو و تعییدا واجب است تا یک دلیل شرعی و کاشف از رأی معصوم باشد، بلکه از باب فرار از مخالفت قطعیه و معصیت مولی که به حکم عقل در علم اجمالی حرام است آن را واجب می داند.

پس: انجام محتمل اول مقدمه است بر عدم مخالفت قطعیه

۲- و آن عده ای که می گویند باید محتمل اول مثلا جمعه را انجام داد، نه از آن جهت است که نماز جمعه و یا ظهر بما انه جمعه و یا ظهر، تعییدا واجب است و حجت شرعی، بلکه از آن جهت است که اگر پس از آن نماز ظهر را خواندی موافقت قطعیه حاصل شود، چرا که موافقت قطعیه را در علم اجمالی لازم می دانند.

پس: این محتمل، از این جهت هم که انجام شود، باز یک واجب مقدمی است.

۳- چنانکه برخی نیز گفته اند محتمل اول حال چه ظهر و چه جمعه را بخواند بخاطر اینکه دلیل خارجی یعنی اجماع قائم شده بر اینکه در مورد علم اجمالی نمی توان بطور کلی شانه از زیر

بار تکلیف خالی نمود.

بنابراین: احدی از علما نگفته است که محتمل اول چه ظهر باشد و یا جمعه بما آنه ظهر و یا جمعه واجب است.

بلکه یکی بخاطر فرار از مخالفت قطعیه گفته است واجب است و یکی بخاطر حصول موافقت قطعیه و یکی دیگر به سبب دلیل خارجی، و این ها همه از باب مقدمه است.

حال: اگر چنین باشد، اجماع در اینجا فاقد ارزش است، و باید به مناطها دقت و توجه شود.

یعنی: بالجمله تعبدی در کار نیست، بلکه هدف احراز واقع است.

به عبارت دیگر:

۱- واجب در اینجا مقدمی ارشادی است نه مولوی شرعی

۲- واجب مقدمی هم نه قصد قربت دارد و نه قصد وجه.

* پس مراد از (و اما المحتمل الثانی فهو ایضا لیس الا بحکم العقل ...) چیست؟

دو پاسخ شیخ است نسبت به محتمل ثانی که گفتند به برکت استصحابات سه گانه واجب شرعی درست می شود، و لذا می فرماید:

۱- اشتغال استصحاب ندارد، چرا که حاکم به اشتغال عقل است.

یعنی: پس از حکم عقل به اشتغال، دیگر شکی پیش نمی آید تا نیاز به استصحاب باشد.

به عبارت دیگر: قبل از اینکه یکی از دو محتمل یعنی ظهر و جمعه را بجای آوری، شک داشتید که ظهر واجب است یا جمعه؟

در این حال عقل به شما می گوید توئی که اجمالا- می دانی یکی از این دو محتمل واجب است اشتغال به ذمه داری، لکن اشتغال به ذمه یقینیه، دفعا للعقاب المحتمل برائت یقینیه می خواهد.

پس: هم باید ظهر را بخوانی و هم جمعه را.

حال: پس از اینکه عقل می گوید باید هر دو را بجا بیاوری، چگونه شما پس از انجام احدی، شک می کنید که آیا دو می واجب است یا نه؟ و دست به استصحاب می زنید، مگر عقل انجام هر دو نماز را برای شما معین نکرد؟

آیا اگر کسی به شما بگوید: باید پنج شنبه و جمعه هر ماه را روزه بگیرید شما پس از روزه گرفتن در روز پنج شنبه، نسبت به

روزه گرفتن در روز جمعه شك می کنید؟ آیا چنین شکی بی معنا نیست.

در اینجا نیز، عقل دفعا للعقاب المحتمل، حکم می کند که هم باید ظهر را بخوانی و هم جمعه را.

ص: ۱۰۶

پس: معنا ندارد که پس از انجام احدهما نسبت به انجام دوّمی شک بکنی.

در نتیجه: استصحاب الاشتغال بی معنا بوده و مفهومی ندارد.

به عبارت دیگر: همان عقلی که از اول امر، از باب دفع عقاب محتمل، و از باب مقدمه علمیه و از باب اشتغال یقینی حکم کرد به وجوب هر دو محتمل.

همان عقل پس از انجام محتمل اوّل هم حاکم است و تردیدی در حکم خودش ندارد تا نوبت به استصحاب برسد.

پس: اگر شما بگوئید که پس از انجام محتمل اوّل، حکم عقل باقی نیست، از فرض بحث خارج شده اید و خلاف فرض حرکت می کنید.

خلاصه اینکه: عقل در اینجا یک حرف دارد و آن اینست که: اشتغال یقینی، مستدعی فراغت یقینی است.

۲- تمامی این استصحابات اصل مثبت بوده و مقارن عقلی اتفاق را ثابت می کنند و نه اثر شرعی را، مضافاً به اینکه اصل مثبت عندنا حجّت نیست.

زیرا شما:

- استصحاب می کنید عدم اتیان و یا بقاء وجوب و یا بقاء اشتغال را، لکن نتیجه می گیرید وجوب محتمل دوّم را.

حال سؤال ما اینست که: استصحاب اشتغال، چه ربطی دارد به وجوب محتمل ثانی

به عبارت دیگر: شما اشتغال را استصحاب می کنید و نه وجوب محتمل ثانی را.

بله، وجوب محتمل دوّم لازمه عقلی، استصحاب اشتغال است و نه شرعی.

وقتی استصحاب می کنید اشتغال را، لازمه عقلی آن اینست که: باید محتمل دوم را بجا آوری تا اشتغال یقینی شما تبدیل شود به فراغت یقینی.

پس: محتمل دوم خودش مورد استصحاب واقع نمی شود، آنچه استصحاب می شود اشتغال است و وجوب محتمل دوّم لازمه عقلی آن می باشد.

اما: کرارا گفته شد که استصحاب نمی تواند اثبات کننده لوازمات عقلیه باشد.

چرا؟

زیرا: اصل مثبت است و اصل مثبت عندنا حجّت نیست.

به عبارت دیگر: آنچه را که ما استصحاب می‌کنیم باید اثر شرعی داشته باشد و نه اثر عقلی و حال آنکه این وجوب محتمل ثانی، اثر عقلی است.

ص: ۱۰۷

- در واقع این وجوب با ضمیمه علم اجمالی به وجوب احدهما درست می شود.

پس: بجای استصحاب باید پناه ببرید به حکم عقل که از اول گفت: باید هر دو را انجام بدهی، چرا که اشتغال یقینیه، مستدعی فراغت یقینیه است. حاصل و خلاصه پاسخ شیخ اینست که:

۱- اشتغال قابل استصحاب نیست، چرا که به حکم عقل است.

۲- حکم عقل از اول این بود که باید هر دو را بجای آوری چرا که اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

۳- در انجام این حکم عقل، شکی لازم نمی آید تا شما نیازمند به استصحاب باشید.

پس: وجوب محتمل ثانی نسبت به بقاء اشتغال یک اثر عقلی است و نه یک اثر شرعی، چرا که استصحاب اشتغال در محتمل ثانی جاری نمی شود.

به عبارت دیگر: محتمل ثانی واجب است به حکم عقل و نه به حکم استصحاب.

* تکلیف استصحاب دوم حضرات یعنی استصحاب وجوب ما وقع واقعا چه می شود؟

در ابتدا جهت تبیین مسأله مورد بحث از آنها می پرسیم که:

اگر به شما خبر دهند که یکی از دو نفر زید و عمر که در مسافرت بوده اند در اثر تصادف مرده اند. و شما استصحاب کنید عدم مرگ یعنی حیات و زنده بودن زید را لازمه عقلی این استصحاب چیست چه پاسخ می دهید؟

باید بگویند اینست که: عمر مرده است.

از آنها می پرسیم که عمر مرده است، اثر شرعی حیات زید است یا اثر عقلی حیات زید؟

خواهند گفت: اثر عقلی است و نه اثر شرعی، یعنی شرع نگفته است که عمر مرده است، بلکه لازمه عقلی حیات زید است.

حال از آنها سؤال می کنیم که:

اگر شما یکی از دو محتمل را بجا آورده ای و در عین حال هنوز واجب واقعی باقی است لازمه عقلی آن چیست؟

باید بگویند اینست که: محتمل دوم واجب است و باید آن را بجای آورم. در اینجا به آنها می گوئیم:

در ما نحن فیه نیز شما یک عمل را بجای آورده ای، لکن در عین حال می گوئی واجب واقعی باقی است، عقل به تو می گوید:

- واجب واقعی همان محتمل دومی است، که لازم الاتیان است.

پس:

۱- این وجوب یک اثر عقلی است.

۲- اثر عقلی، اصل مثبت است.

اصل مثبت هم حجت نیست.

و اما اینکه گفتند:

استصحاب می کنیم عدم انجام واجب واقعی را، به آنها می گوئیم: پس واجب واقعی محتمل ثانی است.

سپس: از آنها می پرسیم این یک اثر عقلی است و یا شرعی؟

خواهند گفت: یک اثر عقلی.

به آنها می گوئیم: استصحاب نسبت به اثر عقلی اصل مثبت است و حجت نیست.

حاصل بحث اینکه:

وجوب محتمل ثانی نسبت به مستصحابات سه گانه از باب لوازم عقلیه است، درحالی که استصحاب اثبات کننده لوازم عقلیه نمی باشد.

* مراد از (و من هنا ظهر الفرق بین ما نحن فیه و بین استصحاب عدم فعل الظهر...) چیست؟

بیان تفاوت میان استصحابات سه گانه مذکور است با مواردی که ما به واسطه استصحاب وجوب شرعی عملی را بدست می آوریم و در تأیید این مطلب مثالی می آورد که استصحاب جاری است، اثر شرعی هم دارد و اصل مثبت هم نمی باشد، و آن اینست که:

فی المثل: شما می دانید که ظهر و عصر واجب است، چنانکه هر روز به استثنای روزهای جمعه، ظهر و عصر می خوانید، لکن مقداری به غروب مانده شک می کنید که آیا ظهر و عصرم را خوانده ام یا نه؟ استصحاب می کنید بقاء وجوب ظهر و عصر را.

یعنی می گوئید:

اول وقت که ظهر و عصر بر من واجب بود، اکنون شک دارم و نمی دانم که آیا این واجب باقی است یا نه؟ در اینجا:

یا استصحاب می کنید وجوب ظهر را و یا استصحاب می کنید عدم الاتیان را

در نتیجه: ظهر یا عصر یا هر دو می شود واجب شرعی مولوی.

* جناب شیخ چه تفاوتی میان این استصحاب با آن استصحابات سه گانه وجود دارد؟

ص: ۱۰۹

در آن استصحابات سه گانه، مستصحب شما یک چیز بود و وجوب محتمل دوم چیز دیگری

یعنی: وجوب محتمل دوم از لوازم عقلی استصحاب بود و نه مستصحب آن و حال آنکه در این استصحاب، خود وجوب ظهر و یا عدم الاتیان آن مورد استصحاب است.

به عبارت دیگر: ظهر یا عصر خودش مستصحب است، نه اینکه اثر عقلی استصحاب باشد.

ص: ۱۱۰

متن المسأله الثانيه ما إذا اشتبه الواجب فى الشريعه بغيره (١) من جهه إجمال النصّ

بأن يتعلّق التكليف الوجوبى بأمر مجمل، كقوله: «اتننى بعين»، و قوله تعالى:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى (٢)، بناء على تردّد الصلاه الوسطى بين صلاه الجمععه كما فى بعض الروايات (٣) و غيرها كما فى بعض آخر (٤).

و الظاهر: أنّ الخلاف هنا بعينه الخلاف فى المسأله الاولى، و المختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى؛ لأنّ الخطاب هنا تفصيلا متوجّه إلى المكلفين، فتأمل.

و خروج الجاهل لا- دليل عليه؛ لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادرا على استعماله من دليل منفصل، فمجرد الجهل لا يقبح توجيه (٥) الخطاب.

و دعوى: قبح توجيهه إلى العاجز عن استعماله تفصيلا القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات، أيضا ممنوعه؛ لعدم القبح فيه أصلا.

و ما تقدّم من البعض - من منع التكليف بالمجمل؛ لاتّفاق العدليّه على استحاله تأخير البيان - قد عرفت منع قبحه أولا، و كون الكلام فيها عرض له الإجمال ثانيا.

ص: ١١١

١- فى بعض النسخ: «بغير الحرام».

٢- البقره: ٢٣٨.

٣- الوسائل، ٣: ١٥، الباب ٥ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٤.

٤- انظر الوسائل، ٣: ١٤، باب ٥ من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ١- ٦، و الباب ٢ منها، الحديث الأول.

٥- فى بعض النسخ: توجّه.

مسئله دوم: (اشتباه واجب به غیر واجب به دلیل اجمال نص)**اشاره**

مسئله دوم: در جایی است که واجب در شریعت به دلیل اجمال نص مشتبه می شود با غیر واجب، به اینکه: تعلق می گیرد تکلیف و جوبی به یک امر مجمل و نامعلومی، مثل این سخن مولی به عبدش که: ایتنی بعین، و مثل این سخن خدای تعالی که: حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى.

بنا بر اینکه مردد است میان نماز ظهر و نماز جمعه، چنانکه در برخی روایات آمده و غیر جمعه چنانکه در برخی دیگر از روایات آمده است.

ظاهر اینست که: اختلاف در این مسئله عینا اختلاف در فقدان نص است و مختار ما در اینجا همان مختار ما در آنجاست، بلکه در اینجا احتیاط اولی از آنجاست. زیرا خطاب در این فرض، بطور تفصیلی متوجه مکلفین است، پس بیندیش.

و دلیلی بر خارج شدن جاهل وجود ندارد، چون که تکلیف جاهل به هدف از مأمور به، قبھی ندارد، وقتی قادر بر معلوم کردن آن است از طریق دلیل منفصل.

پس: مجرد جهل، توجه خطاب را به او تقبیح نمی کند.

و این ادعا که قبیح است توجه خطاب مجمل بر کسی که عاجز از استعلام تفصیلی آن است و لکن بنا بر احتیاط در آن به واسطه انجام این احتمالات قادر است، نیز، ممنوع است، چرا که اصلا قبھی در آن نیست.

و نسبت به آنچه از برخی (یعنی محقق قمی) گذشت مبنی بر اینکه خطاب به مجمل قبیح است به دلیل اجماع امامیه بر قبیح بودن اجمال الخطاب و تأخیر الی بیان از وقت حاجت، متوجه شدی که قبح آن؛ (در صورت تمکن از تحصیل علم و یا در صورت تمکن از احتیاط است) اولاً درحالی که کلام در چیزی است که اجمال عارض بر آن شده است و نه در مجمل ذاتی.

ثانیا

* دوّمین مسئله از مسائل چهارگانه علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

اینست که: منشا شبهه اجمال نصّ است، فی المثل:

۱- مولائی به عبدش می گوید: انتنی بعین.

در اینجا: کلمه عین، مشترک لفظی بوده و مخاطب نمی داند که مراد مولی از عین طلاست یا نقره؟

۲- و یا خدای تعالی فرموده: حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى.

در اینجا نیز عبد نمی داند که مراد از نماز وسطی، ظهر است یا جمعه؟

زیرا: در برخی روایات از صلاه وسطی تعبیر به ظهر و در برخی تعبیر به جمعه شده است.

* مراد از (و الظاهر: ان الخلاف هنا بعینه الخلاف فی المسأله الاولى ...) چیست؟

اینست که: کلام در اینجا همان کلام در مسئله سابق است، یعنی: هرچه در مسئله اوّل یعنی مسأله فقدان نصّ گفته شد در اینجا نیز همان گفته می شود.

* در آنجا چه مطلبی گفته شد؟

گفته شد:

۱- برخی فقهاء گفته اند: موافقت قطعیه واجب است، پس باید هر دو را بجا آوری

۲- برخی هم گفته اند که: موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه موافقت احتمالیه کافی است

یعنی: یکی را انجام بده و یکی را رها کن، در اینجا نیز می گویند موافقت احتمالیه کافی است

۳- برخی هم گفته اند که علی القاعده، مخالفت قطعیه جایز است و لکن دلیل خارجی قائم شده بر اینکه نباید بطور کلی شانه از زیر بار تکلیف خالی کنی، در اینجا نیز همان را می گوید.

پس: الکلام و الکلام.

- سپس می فرماید: مختار ما در مسئله فقدان نصّ، موافقت قطعیه بود، در اینجا نیز مختار ما وجوب موافقت قطعیه است.

و به عبارت دیگر: اگر در مسئله فقدان نص موافقت قطعیه واجب شد در مسئله اجمال نصّ بطریق اولی واجب است. چرا؟

زیرا: در مسأله فقدان نص، از اوّل نصّ مردّد بود و ما نمی دانستیم که خطاب صادره از مولی چیست؟ و حال آنکه در این مسئله خطاب تفصیلی و معین داریم که همان (صلّ الوسطی)

ص: ۱۱۳

می باشد، گرچه مفهومش مردد است.

پس: در این مسئله بطریق اولی باید احتیاط نمود

* پس مراد از (فتأمل) چیست؟

اینست که: اولییتی در کار نمی باشد، چونکه تردّد یک خطاب میان دو مفهوم نیز برمی گردد به تردّد خطابین.

اما: اگر اولویت هم نباشد که نیست، لکن مساوات قطعی است.

ص: ۱۱۴

متن ثم إن المخالف في المسأله ممن عثرنا عليه، هو الفاضل القمى قدس سره (١) و المحقق الخوانسارى (٢) فى ظاهر بعض كلماته، لكنّه قدس سره وافق المختار فى ظاهر بعضها الآخر، قال فى مسأله التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس - بعد كلام له فى منع التكليف فى العبادات إلّا بما ثبت من أجزاءها و شرائطها - ما لفظه:

نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر و لم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون متردداً بين أمور، فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة (٣) انتهى.

و لكن التأويل فى كلامه يعطى عدم ظهور كلامه فى الموافقه؛ لأنّ الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، و أمّا نحن معاصر الغائبين فلم يثبت اليقين بل و لا الظنّ بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، و من عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد؛ لأنّ اشتراك غير الغائبين فى ما يتمكّن من العلم به عين الدعوى

فالتحقيق: أنّ هنا مسألتين:

إحدهما: أنّه (٤) إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟

الثانية: أنّه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً، و فهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاصر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ و المحقق (٥) حكم بوجوب الاحتياط فى الأوّل دون الثانى.

فظهر من ذلك: أنّ مسأله إجمال النصّ إنّما يغير المسأله السابقه - أعنى عدم

ص: ١١٥

١- انظر القوانين، ٢: ٣٧.

٢- انظر مشارق الشموس: ٧٧.

٣- مشارق الشموس: ٢٨٢.

٤- « أنّه » من بعض النسخ.

٥- أى المحقق الخوانسارى.

النصّ - فيما فرض خطاب مجمل متوجّه إلى المكلف؛ إمّا لكونه حاضرا عند صدور الخطاب، و إمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب.

أمّا إذا كان الخطاب للحاضرين و عرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النصّ لا إجمال النصّ، إلّا أنّك عرفت أنّ المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم.

*** ترجمه سپس بدان که:

مخالف در این مسئله (یعنی: وجوب الاحتياط فی المتباینین)، همان محقق قمی است که پاسخ او را قبلا دادیم و محقق خوانساری است در ظاهر برخی از عباراتش، لکن او موافقت کرده است با مختار ما (که احتياط را واجب می دانیم)، در ظاهر برخی دیگر از عباراتش، چنانکه در مسأله وضو گرفتن با آب دو ظرف مشتبه، پس از اینکه قائل به منع تکلیف در عبادات شده است. مگر آن مقدار از اجزاء و شرایط که معین شده است، کلامش به اینجا رسیده است که:

بله، اگر مکلف یقین حاصل کند به تکلیف به امری، لکن معنای آن امر را (برای او) روشن نشود، بلکه مردّد میان چند امر باشد، پس قول به وجوب همه اطراف آن امر (یعنی: احتياط)، بعید نمی باشد، تا اینکه (برای او) یقین به برائت حاصل شود. (و لذا ظاهر این کلام نشان می دهد که جناب خوانساری نیز در اجمال نصّ احتیاطی هستند).

أمّا تأمل و دقت در کلام محقق خوانساری عدم ظهور آن را در موافقت می فهماند زیرا این خطابات مجمله ای که بدست ما رسیده، بر مخاطبین خودش مجمل نمی باشد پس تکلیف مخاطبین از آن جهت که مخاطب (بوده اند)، معین است (و نه مجمل) درحالی که برای ما موجودین که معاشر با معدومین هستیم، یقین و بلکه ظنّ به تکلیفمان نسبت به این خطابات پیدا نکرده ایم (یعنی که ما نه یقینا و نه ظنّا مشمول این گونه خطابات نیستیم).

پس کسی که مکلف شده است به این خطابات، خطاب نزد او مجمل نبوده، و کسی که اجمال بر او عارض شده (یعنی ما که در زمان خطاب غایب بوده ایم)، دلیلی بر مکلف بودن او نسبت به واقع مردّد وجود ندارد.

زیرا: شریک بودن مخاطبین با غیر مخاطبین، در جائی که قادر به علم بدان نمی باشند عین

دعوی است (که آیا ما در خطابات با آنها شریک هستیم یا نه؟).

پس: تحقیق اینست که: در اینجا (یعنی اجمال الخطاب) دو مسئله وجود دارد:

۱- یکی از دو مسئله اینست که:

اگر شخص مخاطب شد به خطاب مجمل، آیا احتیاط بر او واجب است یا نه؟

۲- مسأله دوم اینست که:

وقتی تکلیف حاضرین به یک امر معلومی تفصیلاً روشن شد، و آن تکلیف را از آن خطابی فهمید که نسبت به ما (حاضرینی که) معاشر غائبین هستیم، مجمل است، آیا تحصیل قطع به احتیاط، به واسطه انجام آن امر، بر ما واجب است یا نه؟ درحالی که محقق خوانساری که حکم نمود به وجوب احتیاط در (مسأله) اول است (اعم از مجمل ذاتی و یا عرضی) و نه (در مسئله) دومی (و حال آنکه آنچه مورد بحث ماست اجمال مسامحی است).

از این توضیحات روشن شد که مسأله اجمال نص (که در اینجا مطرح شد)، با مسأله قبلی (یعنی فقدان نص) در آنچه به عنوان خطاب مجملی که متوجه مکلف است فرض شد، مغایر و جدا می شود؛

- یا از این جهت که مکلف هنگام صدور خطاب حاضر بوده است، و یا از این جهت که حاضرین با غائبین در خطاب شریک اند.

و اما اگر خطاب مربوط به حاضرین باشد، ولی اجمال نسبت به غائبین بر آن عارض شده؛ پس مسئله از قبیل (مسأله) عدم نص است و نه اجمال نص (و اگر اجمال نص نامیده شده از روی تسامح است).

و لکن شما متوجه شدید که مختار ما در این دو مسئله چه فقدان نص و چه اجمال نص، وجوب احتیاط است.

تشریح المسائل

* مراد از (ثم ان المخالف فی المسأله ... الخ) چیست؟

اینست که: مخالفین در این مسئله یعنی وجوب موافقت قطعی در اجمال نص، یکی میرزای قمی (ره) است و دیگری جناب محقق خوانساری در برخی از کلماتش.

* جناب قمی نظرش چیست؟

می فرماید: در دوران الاجمال بین المتباینین، احتیاط واجب نیست.

به عبارت دیگر: همانند مسئله فقدان نصّ موافقت احتمالیه کافی است، بدین معنا که برخی احتمالات را انجام بده کفایت می کند.

فی المثل: وقتی نمی دانی مراد از صلاه الوسطی، ظهر است یا جمعه؟ یکی از آن دو را بجا بیاور و دیگری را رها کن کفایت می کند.

* دلیل جناب قمی در اثبات این مدعا چیست؟

همان است که در مسأله فقدان نصّ آورد و آن این بود که:

۱- اگر علم اجمالی مؤثر باشد، مستلزم تکلیف به مجمل است.

۲- تکلیف به مجمل مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است.

۳- تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

۴- قبیح از مولای حکیم صادر نمی شود.

پس: چنین تکلیفی از مولای حکیم صادر نمی شود.

* پاسخ جناب انصاری به دلیل مذکور چیست؟

می فرماید:

اولاً: خطاب بالمجمل در صورتی که مکلف دسترسی به تحصیل علم داشته باشد قبیح نمی باشد.

به عبارت دیگر: تکلیف جاهلی که قادر بر مراجعه به منابع و تحصیل علم تفصیلی و امثال تفصیلی باشد قبیح ندارد بلکه متعارف و عقلانی است.

یعنی: وقتی مولی عبدش را به امر مجملی فرمان داد و عبد می تواند مراد مولی را از خارج تفصیلاً بدست آورد، بلا شک، خطاب مجمل در چنین جائی فاقد اشکال است.

ثانیا: خطاب بالمجمل در صورت تمکن از احتیاط نیز که محل بحث ما می باشد بلا اشکال است.

به عبارت دیگر:

تکلیف بر جاهلی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی نیست و لکن قادر بر احتیاط هست و می تواند همه احتمالات را انجام دهد، نیز قبیح نیست زیرا در این صورت تکلیف بما لا یطاق نیست تا که قبیح باشد.

ص: ۱۱۸

بله: خطاب بالمجملی که مکلف امکان احتیاط در آن را ندارد قبیح است و لکن محلّ بحث ما این نیست، بلکه محلّ بحث ما آن خطاب مجملی است که احتیاط در آن ممکن است.

مثل: صلاه الوسطی، که می توان نسبت به آن هم ظهر را خواند و هم جمعه را.

* آخرین پاسخ شیخ به دلیل مذکور چیست؟

می فرماید: به فرض که خطاب مجمل قبیح باشد، و لکن در صورتی قبیح است که خطاب از اول مجمل باشد، و حال آنکه این خطباتی که امروز ما به عنوان خطابات مجمل روی آن بحث می کنیم از روز اول مجمل نبوده اند، بلکه بعدها در اثر عواملی حالت اجمال به خود گرفته است، و لذا جا ندارد که شما بگوئید:

- الخطاب المجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجه، قبیح علی المولی

پس: جناب قمی، دلیلی که شما آوردید، فاقد مجری می باشد.

* مراد از (قال فی مسأله التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس، بعد ... چیست؟

اشاره به مخالف دیگر یعنی محقق خوانساری است که در ظاهر عباراتش با ما اظهار موافقت کرده، و در مورد اجمال الخطاب فرموده است که احتیاط واجب است.

فی المثل: در وضو ساختن با آب مشتبه به نجس، در دو ظرفی که اجمالا می دانیم یکی از آن دو نجس است می فرماید:

وظیفه ما اینست که از هر دو اجتناب کرده و با هیچ یک وضو نگیریم و لکن به مناسبتی بحث را برده است به آنجائی که می گوید:

ما در باب عبادات مکلف به انجام آن اجزاء و شرایطی هستیم که به دلائل معتبر برای ما ثابت شده است، لکن نسبت به ما زاد بر آن مکلف نیستیم.

یعنی: نسبت به اجزاء و شرایطی که ثابت نشده و مشکوک اند تکلیفی نداریم.

فی المثل: در جائی که شک کنیم آیا نماز ۹ جزئی واجب است و یا ۱۰ جزئی، مکلف به همان نماز ۹ جزئی بوده و نسبت به آن جزئی که ثابت نشده و مشکوک است تکلیفی نداریم.

یعنی: در اقل و اکثر ارتباطی، اقل را که قدر متیقن است، بجا می آوریم و در اکثر که مشکوک است، براءت جاری می کنیم، که در آینده، روی آن بحث خواهد شد.

* پس مراد از (نعم، لو حصل یقین بالتکلیف بامر و لم یظهر معنی ذلک الامر، بل ... چیست؟

اینست که جناب خوانساری پس از آن بحث را برده است به جایی که می فرماید:

بله، اگر در موردی یقین حاصل کنیم که نسبت به فلان امر تکلیف داریم و لکن معنا و مفهوم

ص: ۱۱۹

آن برای ما روشن نیست، بلکه میان دو یا چند امر مردّد است بعید نیست که ما در اینجا قائل به احتیاط شده، حکم به لزوم انجام همه اطراف شبهه کنیم، تا اینکه یقین به براءت ذمه حاصل کنیم.

فی المثل: اگر مولی به عبدش امر کند و بگوید: صلّ الوسطی، و عبد نداند که منظور از وسطی ظهر است و یا جمعه؟ می توان احتیاطی شد و گفت: هم ظهر واجب است و هم جمعه.

سپس می فرماید: کلام محقق خوانساری ظاهرا با ما موافق است.

* پس مراد از (و لکن التأمّل فی کلامه يعطی عدم ظهور کلامه فی الموافقه...) چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

بعد از کمی تأمّل در می یابیم که خیر، مورد بحث جناب خوانساری با موردی که محلّ بحث ماست فرق دارد، و ایشان در اجمال نصّ در متباینین با ما موافق نیست.

* قبل از توضیح مطلب اخیر بفرمائید آیا خطابات شفاهی قرآن و یا عموم خطابات آن به مشافهین یعنی موجودین حاضرین اختصاص دارد و یا شامل غائبین و معدومین الی یوم القیامه هم می شود؟

در پاسخ به این سؤال دو نظریه عمده وجود دارد:

۱- فقهاء شیعه بالاتفاق و علمای عامه اکثرا بر آن اند که خطابات مزبور یعنی: افعال ها و لاتفعل ها به موجودین و حاضرین در زمان خطاب اختصاص دارد، و شامل معدومین و غائبین در زمان نزول وحی نمی شود.

یعنی: اشتراک ما در این روزگار با مسلمانان صدر اسلام در بایدها و نبایدها، از راه مخاطب بودن به این خطابات نیست، بلکه از راه اجماع و ضرورت است.

و ما زمانی مکلف به آن تکالیف هستیم که شرایط ما با آنها یکسان باشد بدین معنا که:

حاضرین در زمان خطاب علم تفصیلی به مورد افعال و یا لاتفعل داشته اند، پس: باید برای ما نیز علم تفصیلی حاصل شود و الا معلوم نیست که ما و آنها تکالیف یکسان داشته باشیم، که جناب شیخ نیز این قول را برگزیده است.

۲- برخی از اهل سنت بر آن اند که خطابات قرآنیه تعمیم داشته و شامل همه افراد انسانی در همه اعصار و امصار می شوند.

* مقدّمه بفرمائید که اجمال الخطاب را چند جور می توان تصوّر کرد؟

چهار نوع تصوّر می شود:

۱- یکی اجمال الخطاب ذاتی تعمّدی و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از شارع، از همان روز اوّل مجمل بوده و مولی در هنگام خطاب تعمدا اجمال گوئی کرده چرا که مصلحت در این بوده است که مراد شارع بطور مبّین القاء نشود.

فی المثل: مولی می دانست که اگر بگوید: صلّ الوسطی، مخاطب نمی فهمد که وسطی چیست و لذا از روی عمد گفت: صلّ الوسطی تا او نداند که ظهر است و یا جمعه.

نکته:

الف: معنای این مطلب اینست که: علم تفصیلی در این مورد شرط نیست.

ب: در این فرض یعنی در جائی که اجمال الخطاب تعمّدی است، جناب قمی و محقق خوانساری احتیاط را واجب می دانستند.

البته، جناب قمی نهایتا فرمود که این صرف فرض است و واقعیت خارجی ندارد، چرا که چنین چیزی برای ما قابل اثبات نیست.

۲- اجمال الخطاب ذاتی اتفاقی، و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از شارع از همان زمان خطاب اجمال داشته و مخاطبین هم مراد از خطاب را نفهمیده اند.

منتهی، شارع تعمّدی بر اجمال گوئی نداشته، بلکه تصورش این بوده که مخاطب مفهوم خطابش را خواهد فهمید و لکن مخاطب از روی اتفاق و یا تصادف متوجّه مراد و منظور او نشد.

نکته: فرض مزبور نیز ملحق به فرض اوّل است، چرا که اساسا نسبت به شارع چنین چیزی قابل تصوّر نیست، اگرچه نسبت به موالی عرفیه متصوّر است که مورد بحث ما نمی باشد.

۳- اجمال الخطاب عارضی و آن عبارتست از اینکه:

خطاب صادره از جانب شارع در هنگام صدور برای مخاطب روشن بود و لکن بعدها در اثر عروض عوارض و یا بروز موانع برای امثال ما که در مجلس خطاب نبودیم مجمل شده است، و حال آنکه این خطابات شامل ما نیز می شود.

نکته:

سه فرض مزبور بر این اساس است که خطابات قرآنی شامل معدومین هم می شوند که از نظر ما درست نیست.

۴- اجمال الخطاب تسامحی و آن عبارتست از اینکه:

خطابی که اکنون بدست ما رسیده مجمل است و لکن اساسا ما مخاطب به آن نیستم، بدین

ص: ۱۲۱

خاطر، اگر نام آن را نسبت به ما اجمال الخطاب گذاشته اند یک نوع مسامحه و توسع در عبارتست و الا اساسا خطاب شامل ما نمی شود.

در نتیجه: چنین خطابی بازگشتش به فقدان خطاب است.

* حاصل و نتیجه این تصوّرات در اجمال الخطاب چیست؟

تصوّر اوّل یعنی اجمال الخطاب تعمّدی که طبق گفته خود محقق قمی صرف فرض بود، و لذا باقی می ماند فروض ۲، ۳ و ۴ که باید گفت:

مورد بحث جناب خوانساری در تصوّر ۲ و ۳ می باشد که محل بحث ما نیست، مورد بحث ما در قسم چهارم است.

محقق خوانساری فرمود اگر خطابی از مولا صادر شد و لکن مخاطب مراد از آن خطاب را نفهمید، باید احتیاط کند.

جناب شیخ می فرماید: ظاهر مطلب اینست که با ما موافق است، چرا که ما نیز احتیاطی هستیم. لکن با کمی دقت متوجه می شویم که نظر ایشان روی دو فرض دوم و سوم است که همان مجمل ذاتی و مجمل عرضی، و حال آنکه محل بحث ما اجمال الخطاب مسامحی است.

* و اما اینکه روی مجمل ذاتی تعمّدی بحث نداریم دلیلش اینست که:

معلوم نیست که چنین چیزی در اسلام وجود داشته باشد که خطاب از روز اوّل از روی عمد بر مشافهین مجمل و معنایش غیر مفهوم بوده باشد، چرا که نقض غرض است.

* و اما اینکه روی مجمل عرضی غیر تعمّدی بحث نداریم دلیلش اینست که:

خطابات شفاهیه، اختصاص به مشافهین دارد و غائبین مشمول آن خطابات نیستند.

و لذا بحث ما روی مجمل مسامحی است، در مجمل مسامحی نیز چون ما در خطابات مزبور شریک با آنها نیستیم، براءت جاری می کنیم.

پس: اجمال الخطابی که محقق خوانساری عنوان کرده و در آن قائل به احتیاط شده است تفاوت دارد با این اجمال الخطابی که مورد بحث ما می بود.

یعنی: نظر ایشان به فرض دوم و سوم است و حال آنکه نظر ما روی فرض سوم است.

متن المسأله الثالثه ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين كما في بعض مسائل القصر و الإتمام.

و المشهور (١) فيه: التخيير؛ لأخبار التخيير (٢) السليمه عن المعارض حتى ما دلّ على الأخذ بما فيه الاحتياط؛ لأنّ المفروض عدم موافقه شيء منهما للاحتياط.

إلا أن يستظهر من تلك الأدله: مطلوبه الاحتياط عند تصادم الأدله. لكن قد عرفت فيما تقدّم: أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سندا و دلالة لأخبار التخيير.

*** ترجمه

مسأله سوم

اشاره

در جائی است که واجب به خاطر تعارض نصین با غیر واجب اشتباه می شود. چنانکه در برخی مسائل قصر و اتمام چنین است.

و قول مشهور در این مسئله به دلیل اخبار تخییر که از معارض در امان اند، تخییر است.

حتی اخباری که دلالت می کرد بر اخذ بما وافق الاحتياط، زیرا:

فرض اینست که: هیچ یک از این دو به تنهایی با احتياط موافقت نمی کند (چون که متباینین اند و هیچ یک مطابق با احتياط

نمی باشند یعنی (خدا ما وافق الاحتياط) مربوط به شک در تکلیف است و نه مربوط به شک در مکلف به.)

جز اینکه:

ص: ۱۲۳

۱- فی بعض النسخ: «فالمشهور».

۲- انظر الوسائل، ۱۸: ۸۷-۸۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۹، ۴۰، ۴۱ و ۴۴.

* سوّمین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین چیست؟

مسأله تعارض نصّین است، بدین معنا که در رابطه با یک امری دو دسته نصوص وارد شده که بر حسب ظاهر با یکدیگر در تعارض اند، و این تعارض نصّین سبب شبهه و اجمال شده است.

فی المثل:

در مورد کسی که از محلّ خود خارج و در چهار فرسنگی آنجا شب را بیتوته می کند و دوباره به وطن خود بازمی گردد، این سؤال پیش می آید که آیا باید نمازش را قصر بخواند و یا تمام؟

در اینجا دو دسته روایت وارد شده است، دسته ای از این روایات می گویند: قصر بر او واجب است، و دسته ای دیگر می گویند: اتمام بر او واجب است، و لذا: در تعارض با یکدیگر قرار می گیرند.

با توجه به اینکه ما در اینجا علم اجمالی به وجوب احدهما یعنی قصر و یا اتمام داریم چه باید کرد؟

۱- اگر ما بودیم و مقتضای قواعد باب علم اجمالی می گفتیم: باید احتیاط کرده، هم قصر بخواند و هم اتمام، چرا که مقتضی موجود و مانع مفقود است.

امّا: پاسخ مزبور طبق قاعده بوده و تا زمانی که درد می خورد که نصّ خاصّی در کار نباشد و حال آنکه در خصوص باب متعارضین اخبار فراوانی تحت عنوان اخبار علاجیه وجود دارد که دلالت بر تخییر دارند.

و لذا: به حکم این اخبار حکم به تخییر می شود و دیگر نوبت به احتیاط نمی رسد.

به عبارت دیگر:

فاذن فتخیّر در کلام معصوم جلوی آن احتیاط عقلی و شرعی را می گیرد. چرا که ادله احتیاط قادر بر معارضه با فاذن فتخیّر نیستند.

* اگر اشکال شود که اگر در متعارضین اخبار تخییر وجود دارد، متقابلاً اخبار احتیاط و توقّف هم وجود دارد پس چرا با این گونه اخبار به علاج تعارض نمی پردازید؟ چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم:

۱- اخبار توقّف مربوط به شبهات تحریمیه اند و مربوط به شبهات وجوبیه نمی باشند، چرا که ما در شبهات وجوبیه قصد توقّف نداریم بلکه به دنبال عمل هستیم.

۲- اخبار احتیاط نیز شامل مسأله مورد بحث ما نمی شوند، چرا که این اخبار دلالت دارند بر اینکه:

از متعارضین، آن را که موافق احتیاط است بگیر و به آن عمل کن و آن را که مخالف احتیاط است رها کن، و حال آنکه:

در دوران بین متباینین، هیچ یک موافق و یا مخالف احتیاط نیست بلکه هر دو در عرض یکدیگرند.

* اگر اشکال شود که اخبار احتیاط در باب متعارضین یک ضابطه کلی است که می گوید بکوشید که احتیاط را از دست ندهید و لذا اگر یکی از مشتبهین موافق احتیاط است آن را بگیرید و چنانچه جمع میان آن دو موافق احتیاط است، به هر دو عمل کنید و ما نحن فیه من هذا القبیل، پس در اینجا نیز می توان از اخبار احتیاط استفاده نمود، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم:

سَلْمنا که سخن شما درست باشد. و لکن از آنجا که اخبار تخییر از نظر سندی و دلالتی به مراتب قوی تر از اخبار احتیاطاند، مقدم بر آنها می باشند.

پس: متعارضین را با اخبار تخییر علاج می کنیم و نه اخبار احتیاط.

ص: ۱۲۵

متن المسأله الرابعه ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهه اشتباه الموضوع كما فى صورته اشتباه الفائته أو القبله أو الماء المطلق.

و الأقوى هنا- أيضا:- وجوب الاحتياط كما فى الشبهه المحصوره؛ لعين ما مرّ فيها: من تعلق الخطاب بالفائته واقعا مثلا و إن لم يعلم تفصيلا: و مقتضاه ترتب العقاب على تركها و لو مع الجهل، و قضيه حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمه العلميه و الاحتياط بفعل جميع المحتملات.

و قد خالف فى ذلك الفاضل القمى رحمهم الله، فمنع وجوب الزائد على واحده من المحتملات؛ مستندا- فى الظاهر كلامه- إلى ما زعمه جامعا لجميع صور الشكّ فى المكلف به: من قبح التكليف بالمجمل و تأخير البيان عن وقت الحاجه (١).

و أنت خير: بأنّ الاشتباه فى الموضوع ليس من التكليف بالمجمل فى شىء؛ لأنّ المكلف به مفهوم معيّن طرأ الاشتباه فى مصداقه لبعض العوارض الخارجيه كالنسيان و نحوه، و الخطاب الصادر لقضاء الفائته عامّ فى المعلومه تفصيلا (٢) و المجهوله، و لا مخصّص له بالمعلومه لا من العقل و لا من النقل، فيجب قضاؤها، و يعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

و يؤيد ما ذكرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات (٣) على من فاتته فريضه؛ معللا ذلك ببراهن الذمه على كلّ تقدير (٤) فإنّ ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك فى كلّ

ص: ١٢٦

١- انظر القوانين، ج ٢، ص ٣٧.

٢- لم ترد «تفصيلا» فى بعض النسخ.

٣- فى النسخ: «صلاه».

٤- انظر الوسائل، ٥: ٣٦٥، الباب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، الحديث ٢.

مقام اشتبه عليه الواجب؛ و لذا تعدی المشهور عن مورد النص - و هو تردد الفائته بين رباعيه و ثلاثيه و ثنائيه - إلى الفريضة الفائته من المسافر المرده بين ثنائيه و ثلاثيه، فاکتفوا فيها بصلاتين (۱).

*** ترجمه

مسأله چهارم

اشاره

در موردی است که واجب به جهت مشتبه شدن موضوع با غیر واجب اشتباه می شود همان طور که در صورت اشتباه نماز فوت شده (که نمی دانم ظهر است یا عصر) و یا (مشتبه شدن) قبله (که آیا از این طرف است و یا آن طرف) و (یا مشتبه شدن) آب مطلق (که آیا این یکی آب مطلق است یا آن یکی آب)، مسئله چنین است.

(وجوب احتیاط در شبهه موضوعیه)

قول قوی تر در اینجا نیز (که موضوع به عنوان مکلف به مشتبه می شود) وجوب احتیاط است چنانکه در شبهه محصوره (که مسئله چهارم شبیه موضوعیه بود)، احتیاط واجب بود.

به خاطر همان دلیلی که در آنجا گذشت که خطاب شارع به نمازی تعلق گرفته که واقعا فوت شده است و لو تفصیلا (برای مکلف) معلوم نباشد، (پس وقتی که خطاب بخاطر علم اجمالی بر ما منجز می شود) مقتضای آن، ترتب عقاب است، بخاطر ترک آن و لو در صورت جهل تفصیلی باشد.

و مقتضای حکم عقل بوجوب دفع ضرر محتمل، (یکی) وجوب مقدمه علمیه است و (یکی) احتیاط به واسطه انجام تمام احتمالات (مثل نماز خواندن به چهار طرف).

(محقق قمی (ره) مخالف احتیاط در این مسئله است)

در این مسئله (نیز) جناب قمی (با ما) مخالفت کرده است، و لذا وجوب زائد بر یکی از احتمالات را منع کرده است (واحد احتمالات را کافی می داند)، و استناد می کند در ظاهر کلامش به نکته ای که گمان کرده است آن نکته جامع و جاری در تمام صور شک در مکلف به است و (آن نکته عبارتست از) قبح تکلیف بالمجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت.

ص: ۱۲۷

شیخ می فرماید:

شما آگاهید به اینکه اشتباه در یک موضوع، در هیچ جا، از جمله تکلیف بالمجمل نیست (یعنی: شبهه موضوعیه ربطی به خطاب مجمل ندارد).

زیرا: مکلف به، (یعنی اقص ما فات و یا صلّ الی القبله)، مفهومی است معین که اشتباه به دلیل برخی عوارض خارجیه در مصداق آن رخ داده است مثل نسیان (که شما فراموش کرده ای ظهرت فوت شده یا عصر؟) و نحو آن (مثل نمازی که از پدر و مادرت فوت شده لکن نمی دانی چند روز فوت شده؟).

و خطاب صادره (از جانب شارع) برای قضای ما فات، هم شامل ما فات معلومه بالتفصیل را شامل است، هم ما فات مجهوله را (که محل بحث ماست).

و لذا (اقص ما فات)، اختصاص ندارد به مافاتی که معلوم بالتفصیل است نه عقلا و نه شرعا.

پس: قضای ما فات واجب است و (مکلف) عقاب می شود به خاطر ترک آن در صورت جهل (و عدم علم تفصیلی بدان)، همان طور که عقاب می شود در اثر ترک آن در صورت علم تفصیلی (بدان).

(مؤیدی بر آنچه گفته شد)

و تأیید می کند آنچه را (در لزوم احتیاط) گفتیم، حدیثی که در وجوب قضاء سه نماز، وارد شده بر کسی که یک نماز از پنج نماز یومیّه او فوت شده است، درحالی که معلّل شده است به براءت از ذمه.

پس ظاهر تعلیل مفید عموم مراعات آن است در هر جائی که واجب در آنجا مشتبه شود (و گرچه مورد حدیث خاص است).

و لذا، مشهور فقهاء از مورد حدیث که تردد آن میان چهار رکعتی، سه رکعتی و دو رکعتی است، تعدی کرده و به نماز فوت شده مسافری که مردد میان دو رکعتی و سه رکعتی است، به دو نماز در آن اکتفا نموده اند.

* مراد از (ما اذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع) چیست؟

بیان چهارمین مسئله از مسائل علم اجمالی و شبهه وجوبیه، و دوران بین متباینین یعنی شبهه موضوعیه است.

بدین معنا که دوران میان دو یا چند امر است و منشا دوران هم امور خارجیه است.

فی المثل:

۱- اجمالا می دانم که یکی از نمازهای پنج گانه دیروزم قضا شده، و مخاطب به خطاب اقض ما فات هستم، لکن تفصیلا نمی

دانم که آیا این نماز فوت شده نماز دورکعتی است یا سه رکعتی و یا چهاررکعتی؟

اما منشا این تردید، فراموشکاری خودم می باشد و مربوط به شارع نمی شود.

نکته: شک و شبهه در این مثال:

۱- شک در مکلف به است، چون که نمی دانم مکلف به من ظهر است یا عصر است یا ...

۲- شبهه وجوبیه است، چون که نمی دانم قضای کدام یک از این نمازها بر من واجب است.

۳- متباینین است، چرا که هریک از این نمازها متباین با یکدیگرند.

۴- شبهه موضوعیه است، چون که منشا شبهه امور خارجیه است.

* مراد از (و الاقوی هنا، ایضا، وجوب الاحتیاط کما فی الشبهه المحصوره ...) چیست؟

بیان وظیفه مکلف است در هنگام شک و شبهه فوق مبنی بر اینکه:

همان طور که در شبهه موضوعیه تحریمیه گفتیم چون مخالفت قطعیه حرام است و موافقت قطعیه واجب، پس باید احتیاط

نمود، همان طور هم در شبهه موضوعیه وجوبیه می گوئیم احتیاط واجب است.

و اما دلیمان بر وجوب احتیاط در اینجا عین همان دلیلی است که در مسأله اول، دوم و سوم آمد که خطابات روی واقع رفته و

مقید به علم تفصیلی نیست.

پس: در ما نحن فیه نیز، خطاب اقض ما فات و یا صلّ الی القبله و یا توضأ بالماء المطلق متوجه من مکلف شده و مراد از آن ما

فات واقعی، قبله واقعی و ... می باشد.

پس:

ص: ۱۲۹

۱- خطاب منجّز بر من وارد شده است که باید امتثال کنم.

۲- تنها راه امتثال خطاب منجّز، انجام همه احتمالات است از باب دفع عقاب محتمل

در نتیجه: احتیاط در اینجا نیز واجب است.

به عبارت دیگر:

۱- شما اجمالا می دانی که یا ظهر را باید قضا کنی و یا عصر را و لذا بخاطر همین علم اجمالی، خطاب بر تو منجّز می شود.

۲- وقتی تکلیف بر تو منجّز شد، هریک از محتملین را که رها کنی احتمال عقاب دارد.

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: من باب مقدمه علمیه به جهت فراغت یقینیه باید هر دو را قضا کنی، هذا معنی الاحتیاط.

* مراد از (قد خالف فی ذلک الفاضل القمی، فمنع وجوب الزائد علی واحده من الاحتمالات ...) چیست؟

اینست که: جناب محقق قمی در این مسئله یعنی شبهه موضوعیه نیز با ما مخالفت کرده می فرماید: موافقت قطعیه لازم نیست، بلکه موافقت احتمالیه هم کافی است.

به عبارت دیگر: در اینجا نیز اگر احد محتملین را بجای آوری کافی است و لذا احتیاط واجب نیست.

* دلیل جناب قمی بر این مدّعی چیست؟

همان دلیل و یا شبهه ای است که از اوّل بحث گرفتار آن شد و تا بدینجا بدان تمسّک نمود و آن این بود که:

تکلیف به مجمل لازم می آید و تکلیف به مجمل، مستلزم تأخیر بیان عن وقت الحاجه است.

و تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است.

به عبارت دیگر: شارع اگر واقع را از ما می خواهد، باید آن را بیان کند و نه اینکه مجمل بگذارد. حال که بیان نکرده است، معلوم می شود که واقع را از ما نخواسته است، لکن ما بخاطر اینکه بطور کلی شانه از زیر بار تکلیف خارج نکنیم و معصیت کار نشویم، یکی از دو محتمل را انجام می دهیم.

* پاسخ شیخ به دلیل و یا شبهه جناب قمی چیست؟

می فرماید:

اولاً: خطاب مجمل، تأخیر بیان از وقت حاجت، هیچ گونه قبیحی ندارد، چرا که مکلف می تواند:

ص: ۱۳۰

۱- یا علم تفصیلی نسبت به آن بدست آورد.

۲- و یا اینکه احتیاط کرده هر دو را انجام دهد.

ثانیا: در اینجا تکلیف به مجمل و تأخیر بیان از وقت حاجت وجود ندارد. بلکه بیان و خطاب کاملا واضح و روشن است چرا که شارع فرموده: اقض ما فات نمازی که از تو فوت شده، قضا کن.

چه کسی در معنا و مفهوم خطاب مزبور تردید دارد. و کجای این خطاب مجمل است؟

به عبارت دیگر: هم خطاب تفصیلا به تو رسیده، هم معنای خطاب را تفصیلا می دانی.

پس: الخطاب بالمجمل و تأخیر البیان عن وقت الحاجه اینجا معنا ندارد، بلکه این شما هستید که نمی دانید فی المثل، نماز ظهر را نخوانده ای و یا عصر را.

و لذا: اگر شبهه ای هم هست مربوط می شود به امور خارجیه از جمله نسیان شما و ...

بنابراین: در اینجا بطریق اولی باید احتیاطی شویم.

* مراد از (و یؤید ما ذکرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات ...) چیست؟

می فرماید:

شاهد و گواه بر اینکه در مسأله چهارم یعنی شبهه موضوعیه نیز باید احتیاط کرد اینست که:

در روایات قضاء فوائت آمده است: کسی که فریضه ای از او فوت شده و نمی داند که آیا نماز صبح است؟ یا نماز ظهر است و یا عصر و یا عشاء و یا مغرب؟ باید سه نماز را احتیاطا بجای آورد.

۱- یک دور کعتی تا اگر در واقع صبح قضا شده این دور کعتی جای آن را بگیرد.

۲- یک سه رکعتی و یک چهار رکعتی به نیت ما فی الذمه.

معنای این مطلب هم اینست که: باید احتیاط کرد.

* غرض از (معللاً ذلک ببراء الذمه علی کلّ تقدیر) چیست؟

اینست که: در این روایت علت آورده به اینکه: محتملات را بجای آورید تا علی کلّ حال فراغت و براءت از ذمه پیدا کنید و هریک از این نمازها که فوت شده از عهده شما برداشته شود.

* پس مراد از (فانّ ظاهر التعلیل یفید عموم مراعاة ذلك فی کلّ مقام اشتبه علیه الواجب) چیست؟

اینست که:

درست است که این حدیث در یک مورد خاص یعنی یکی از نمازهای پنج گانه وارد شده است، لکن چون معلل است و علّت مفید عموم است به ما ملاک می دهد و آن ملاک اینست که:

وقتی مکلف، به عنوان شبهه موضوعیه در مکلف به مردد شود، باید احتیاط کند تا فرمان

ص: ۱۳۱

مولی امثال شود.

و لذا فقها روی همین عموم تعلیل از مورد حدیث که راجع به یکی از نمازهای پنجگانه و حاضر است، تعدی کرده به صلاه مسافر و در پاسخ به این سؤال که:

اگر کسی که در سفر است، یکی از نمازهای یومیّه اش قضا شود و نداند کدامیک از آن نمازهای پنجگانه است، چه باید کرد؟ می گویند:

۱- یک سه رکعتی بخواند به نیت اینکه اگر در واقع نماز مغرب قضا شده این سه رکعتی جای او را بگیرد.

۲- یک دورکعتی هم به نیت ما فی الذمه بخواند تا جای چهار نماز دیگر را بگیرد.

نتیجه اینکه:

در هر چهار مسأله شبهه وجوبیه و دوران بین المتباینین باید احتیاط یعنی جمع بینهما نمود.

ص: ۱۳۲

و ينبغي التنبيه على امور:

الأول

اشاره

أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسأله اشتباه القبلة ونحوها ممّا كان الاشتباه الموضوعيّ في شرط من شروط الواجب، كالقبلة و اللباس و ما يصحّ السجود عليه و شبهها، بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه؛ و لذا أسقط الحلّي وجوب السّتر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس و حكم بالصلاه عارياً(١)، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه؛ فإنّ القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفايه الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاه المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلا عن القبلة الواقعيه.

ثمّ الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول:

إمّا انصراف أدلّته إلى صورته العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب(٢) بين الفوائت.

و إمّا دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول و إهمال شرط آخر، و هو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب و ندب المندوب حين فعله، و هذا يتحقّق مع القول بسقوط الشرط المجهول(٣). و هذا هو الذي يظهر من كلام الحلّي.

ص: ١٣٣

١- السرائر، ١: ١٨٤ و ١٨٥.

٢- في بعض النسخ: «الترتب».

٣- لم ترد (و هذا- الى- المجهول) في بعض النسخ.

(تکلیف شبهه موضوعیه هنگامی که در شرطی از شروط رخ می دهد)

شایسته است که به چند امر آگاهی داده شود:

تنبيه اول اینکه:

قول به عدم وجوب احتیاط در مسأله اشتباه قبله و نحو آن از اموری که شبهه موضوعیه در شرطی از شروط واجبه است، ممکن است.

مثل: قبله و لباس و آنچه سجده بر آن صحیح است و (آنچه) شبیه به این امور است.

بنابراین ادعا که این شروط در هنگام مشتبّه شدن سقوط می کنند.

و لذا جناب حلّی (یعنی ابن ادریس)، اسقاط نموده شرطیّت ستر را عند الاشتباه ساتر پاک با ساتر نجس، و حکم نموده به (خواندن) نمازی که عاری (از این دو لباس) است.

بلکه سزاوار است در مواردی که نزاع ما از این قبیل است (یعنی منشا شبهه امر خارجی است مثل شرائط)، بر این وجه باشد.

زیرا: سزاوار است که قائل به عدم وجوب احتیاط، قائل به سقوط این شروط شود در هنگام جهل مکلف، نه اینکه قائل شود به کفایت الفعل در صورت محتمل بودن شرط.

(یعنی اگر بخواهد احتیاط را نفی کند بهتر است بگوید مثلاً قبله شرط نیست، نه اینکه بگوید محتمل قبله کفایت می کند).

(دو دلیل حلّی بر ادعای سقوط شرط مجهول)

سپس می فرماید: دلیل بر سقوط شرط مجهول:

۱- یا انصراف ادله شروط است به صورتی که علم به شرط تفصیلی است چنانکه در برخی شروط مثل شرط بودن ترتیب در انجام نمازهای قضا شده چنین است.

۲- و یا دوران امر بین نادیده گرفتن این شرط مجهول است و یا نادیده گرفتن شرط دیگر که همان وجوب تقارن عبادت به قصد تعیین است، به نحوی که وجوب واجب و استحباب مندوب را در زمان عمل می داند.

و این (قصد تعیین)، در صورت قائل شدن به سقوط شرط مجهول محقق می شود این مطلبی است که از کلام جناب حلّی

فهمیده می شود.

ص: ۱۳۴

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَلأنَّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط؛ و إلا لم يكن من الشك في المكلف به؛ للعلم حينئذ بعدم وجوب الصلاه إلى قبله الواقعيه المجهوله بالنسبه إلى الجاهل.

و أمَّا الثاني: فَلأنَّ ما دلَّ على وجوب مقارنه العمل بقصد وجهه و الجزم مع التيه، إنما يدلّ عليه مع التمكن، و معنى التمكن القدره على الإتيان به مستجمعا للشرائط، جازما بوجهه- من الوجوب و الندب- حين الفعل، أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط، دون الشرط المجهول الذي أوجب العجز عن الجزم بالتية.

و السرّ في تعيينه (1) للسقوط هو: أنه إنّما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، و ليس اشتراطه في مرتبه سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيّد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز، يعنى العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوما به.

*** ترجمه

(مناقشه شيخ در ادله حضرات)

و هر دو وجهی که (برای سقوط شرط مجهول) ذکر شد، ضعیف است.

و اما وجه اول ضعیف است؛

زیرا فرض کلام ما در جایی است که وقتی وجوب واقعی برای یک فعل ثابت می شود به لحاظ این شرط است و آلا (اگر ثبوت وجوب فعل بخاطر این شرط نباشد و ما شک نکنیم که مثلا قبله شرط نماز است یا نه؟)، دیگر شک ما، شک در مکلف به نیست؛ چرا که در این صورت علم حاصل می شود به عدم وجوب نماز به طرف قبله واقعی که نسبت به فرد جاهل، مجهول است.

ص: ۱۳۵

و اما وجه دوّم ضعیف است:

زیرا حکم عقل به وجوب این مقارنت و همراهی عمل با قصد وجه و جزم مع النیه (که همان قصد تعیین است)، در صورت تمکّن است؛ و معنای تمکّن، قدرت و توانائی بر انجام مأمور به است با تمام شرائط خواسته شده، و جازم بودن (تو) به وجه آن اعم از وجوب و استحباب در هنگام عمل (یعنی این عمل را انجام می دهم بخاطر واجب بودن و یا مستحبّ بودنش قربه الی الله).

و امّا در صورت عجز و عدم تمکّن از انجام آن (یعنی مأمور به با چنین نیتی) این قصد وجه است که برای سقوط تعیین می یابد، و نه شرط مجهولی (مثل ندانستن قبله) که موجب عجز و ناتوانی (تو) از این جزم به نیت شده است.

سرّ مطلب در تعیین این (قصد وجه) برای سقوط اینست که:

اعتبار چنین نیتی توسط عقل در عملی مورد لحاظ واقع شده است که مستجمع تمام شرایط (و مطابق خواسته مولی) باشد. و (لذا)، اشتراط نیت (در یک عمل) همدوش با سایر شرایط نیست، بلکه به لحاظ رتبه متأخر از سایر شروط است.

پس: وقتی اعتبار آن مقید شده است به حال تمکّن، در صورت عجز ساقط می شود.

تشریح المسائل

تشریح المسائل

این تنبیه از تنبیهات هفتگانه بخش دوران بین المتباینین در شبهه وجوبیه چیست؟

اینست که: تردّد و یا دوران الامر بین المتباینین در شبهه موضوعیه:

۱- گاهی ناشی از تردّد خود مکلف به است، یعنی طرف نمی داند که مکلف به این یکی عمل است تا آن را انجام دهد و یا به آن یکی عمل؟

فی المثل: نمازی از شما فوت شده، نمی دانید که دورکعتی بوده یا سه رکعتی و یا چهار رکعتی؟

و اما:

در رابطه با حکم این صورت گفتیم: باید احتیاط کرده سه نماز بخوانید، و لکن به عقیده میرزای قمی احتیاط واجب نیست.

۲- و لکن گاهی هم تردّد و دوران الامر بین المتباینین در شرط الواجب است که امر خارجی

است و نه در ماهیت مکلف به، مثل:

الف: تردد شما در قبله که در کدام یک از جهات چهارگانه است.

ب: تردد شما در سائر طاهر که کدامیک از دو لباس شماست.

حال: از آنجا که شما قبله را که شرط صلاه است نمی دانی، مکلف به شما نیز مردد می شود.

یعنی: نمی دانی که نماز به این جهت واجب است و یا به آن جهت دیگر، و باز شما مردد می شوی بین المتباینین.

* چه تفاوتی بین این مثال و مثال بالا وجود دارد؟

- در مثال قبلی تردد شما ناشی از اختلاف در مکلف به بود بدین معنا که تو شک داری در اینکه ظهر مکلف به است یا عصر؟

اما: در این مثال ماهیت مکلف به مورد اختلاف نیست، بلکه شک در شروط خارجی نماز است.

یعنی: اجزاء نماز ظهر که می خواهی آن را بخوانی معین است، لکن چون قبله را نمی دانی سبب می شود که مردد شوی آیا نماز ظهر را به این طرف باید بخوانی و یا به آن طرف؟

در نتیجه:

شما مردد می شوی بین المتباینین و منشا این تردد شک در شرط است و نه اختلاف در ماهیت مکلف به، زیرا قبله از جمله شروط است.

* قبل از بیان امثله دیگر و حکم راجع به این امور بفرمائید شروط بطور کلی بر چند قسم اند؟

بطور کلی بر دو قسم اند:

۱- برخی از شروط واقعیّه اند ۲- برخی از شروط علمیّه و ذکریه اند.

۱- شروط واقعیّه، شروطی هستند که عمل مکلف مثلا- نماز در واقع و نفس الامر باید واجد آن شرائط باشد و الا نمازش صحیح نمی باشد. و در این مسئله، لا فرق بین العلم و الجهل و الالتفات و الغفله.

مثل: طهارت، نسبت به نماز، چرا که در روایت آمده است لا صلاه الا به طهور حال، مراد از طهور، طهور واقعی است و نه طهور علمی و گرنه قید زائد می طلبید.

۲- شروط علمیّه، شروطی هستند که عند العلم و التفات شرطاند، لکن عند الجهل و النسیان شرطیت ندارند.

مثل: ترتیب در قضاء فوائت از جمله نماز، چرا که در صوم و حج و ... ترتیب لازم نیست.

ص: ۱۳۷

یعنی: اگر علم به ترتیب ما فات داریم باید حتما ترتیب در قضای آن را رعایت کنیم و الا مجزی نخواهد بود.

و اما مراعات ترتب در همین شرط عند الجهل بر اساس مشهور از جمله شهید ثانی، ساقط می شود.

حال: مسأله غضبی نبودن مکان نماز گزار و اباحه آنکه عند العلم و التفات شرطیت دارد و لکن عند الجهل بالحکم او الموضوع و یا عند النسیان شرط نیست و مراعات لازم ندارد، از همین قبیل است.

و اما راجع به برخی از شروط از قبیل استقبال الی القبلة، طهارت ساتر و بدن، طهارت مسجد و ... این سؤال مطرح است که آیا از شروط واقعی هستند تا احتیاط در مورد آنها لازم باشد و یا اینکه از شروط علمیّه تا در صورت جهل، ساقط شده و احتیاط در مورد آنها لازم نباشد؟

* چه پاسخی به این سؤال داده شده است؟

از کلام ابن ادریس حلّی برمی آید که این ها از شروط علمیّه هستند، یعنی:

۱- اگر علم تفصیلی به قبله، طهارت و ساتر، داریم، مراعات هریک لازم است.

۲- اگر علم تفصیلی به این امور نداریم، این امور شرطیت ندارند و مراعاتشان لازم نمی باشد.

* اولین دلیل ابن ادریس بر این مدعا چیست؟

- انصراف است، بدین معنا که ادله شرائط انصراف دارند به فرد اکمل که صورت علم تفصیلی باشد و لذا شامل سایر صور از جمله علم اجمالی و شک نمی باشند، مثل: مراعات ترتیب بین نمازهای فوت شده که شرط علمی بوده و عند العلم لازم است و نه مطلقا.

فی المثل: فولّ وجهک شطر المسجد الحرام، انصراف دارد به کسانی که شطر المسجد الحرام و یا قبله را تفصیلا می دانند در نتیجه شامل کسانی که قبله را نمی دانند نمی شود.

به عبارت دیگر:

قبله شرط نماز است در صورتی که انسان تفصیلا بدانند قبله کدام طرف است پس اگر آن را تفصیلا ندانند و نسبت به آن شک داشته باشد، شرطیتش ساقط می شود.

* دلیل دوّم ابن ادریس و امثال او چیست؟

اینست که: در اینجا دو دسته دلیل وجود دارد:

الف: یک دسته عبارتند از قبله، ساتر و ... ب: یک دسته هم عبارتند از: قصد تعیین، قصد وجه و قصد قربت جزمی.

حال: در موارد علم اجمالی امر دائر است بین اینکه آیا دسته اول را مراعات کرده و چهار نماز به جهات اربع بخوانیم و یا اینکه با هر ساتری نماز خوانده شود؟

بدین معنا که ادله دسته دوم را نادیده گرفته به هیچ یک، قصد قربت و قصد وجه جزمی نکنیم.

و یا اینکه ادله دسته دوم را رعایت کرده و دسته اول را نادیده گرفته یک نماز به یک طرف و با یک ساتر خوانده و معینا به همان قصد قربت کنیم؟

به نظر ابن ادریس، مراعات دسته دوم مقدم بوده، تعیین دارد و لذا دسته اول سقوط می کنند.

* نظر شیخ راجع به سؤال مزبور چیست؟

اینست که: این گونه شروط نیز از شروط واقعی هستند، چرا که ادله شروط اطلاق دارند، و شرطی را از عموم خود خارج نکرده اند.

* پاسخ شیخ به دلیل اول ابن ادریس یعنی انصراف ادله چیست؟

یک پاسخ نقضی می دهد و یک پاسخ حلّی.

پاسخ نقضی شیخ اینست که: اگر ادله در اینجا انصراف دارند به کسانی که علم تفصیلی به شروط دارند، پس ادله اجزاء و ادله خود مرکبات نیز باید انصراف داشته باشند به کسانی که به اجزاء و یا خود مرکبات علم تفصیلی دارند، و حال آنکه کسی بدین مطلب ملتزم نمی باشد.

به عبارت دیگر:

اینکه می گوئید: ادله انصراف دارد به کسانی که علم تفصیلی به شروط دارند، خلاف فرض است، زیرا فرض ما بر اینست که آن دلیلی که دلالت بر این شرط دارد شامل همه مکلفین بشود و حال آنکه شما می گوئید، انصراف دارد به صورت علم تفصیلی.

پس اگر چنین است، شما باید در تمام تکالیف الهیه چنین ادعائی را بکنید. و بگوئید:

هر شرطی و یا هر جزئی و یا هر تکلیفی انصراف دارد به کسی که تفصیلا حکم آن را می داند.

فی المثل بگوئید:

شارع که گفته خمر حرام است، برای کسانی حرام است که تفصیلا می دانند این ظرف خمر است، لکن وقتی امر دائر شد بین دو ظرف، دیگر مشمول اجتناب عن الخمر نمی شود.

زیرا: اجتنب عن الخمر انصراف دارد به کسی که تفصیلا می داند کدام ظرف خمر است.

اما: چنانکه قبلا هم گفته ایم: علم تفصیلی شرط تکالیف نیست، حال چگونه می شود گفت که

ص: ۱۳۹

ادله انصراف دارد به طرف علم تفصیلی.

* پاسخ شیخ به وجه یا دلیل دوم ابن ادریس چیست؟

اینست که: به نظر ما در هنگام دوران و تزاحم باید از خیر دسته دوم از شرائط بگذریم و نه از دسته اول، چرا؟

زیرا: دسته دوم از شروط به لحاظ رتبه از دسته اول متأخرند و لذا باید این ها حذف شوند. چرا؟

زیرا:

۱- دسته اول از شرایط، شرائط قبل از امر یعنی از شرائط اولیّه هستند. بدین معنا که ذات الواجب (یعنی نماز) قبل از اینکه امری از جانب مولی بدان تعلق بگیرد به لحاظ این شروط قابل تقسیم است به صلاه مع الاستقبال یا بدون آن و صلاه با طهارت بدن و لباس یا بدون آن.

۲- لکن دسته دوم از شرائط، بعد الامر و از شرائط ثانویه بحساب می آیند، یعنی از اموری هستند که پس از تعلق امر مولی به عمل پیدا می شوند.

مثل: خود صلواتی که مأمور به است، و در اینجا این سؤال پیش می آید که آیا صلاه را باید به قصد امثال امر بجا آوریم یا بدون آن؟

حال: در دوران امر میان این دو دسته شرائط، دسته دوم معینا سقوط می کنند و شرطیت آنها منحصر به فرض تمکن از آنها می شود.

و اما دسته اول از شرائط به قوت خود باقی بوده و باید حتی الامکان مراعات شوند.

به عبارت دیگر:

اینکه در وجه دوم گفتید: در دوران الامر، از خیر قبله بگذریم یا از خیر شرط تعیین، به شما می گوئیم که باید از خیر قصد تعیین بگذرید و نه از خیر قبله

چرا؟ زیرا:

۱- قصد تعیین، قصد قربت و قصد وجه از شرائط فوق الامری هستند.

۲- قبله، طهارت و ... از شرائط تحت الامری هستند.

حال باید گفت که:

شرائط تحت الامری محکم ترند و باید آنها را احراز نمود، لکن شرائط بعد الامری که عرضی اند، اگر احرازشان ممکن نشده می توان از خیر آنها گذشت.

پس: می توان از خیر قصد تعیین گذشت، لکن حتی الامکان از خیر قبله نباید گذشت.

ص: ۱۴۰

در تفاوت شرط و مانع در وجوب احتیاط این سؤال مطرح شد که:

اگر نسبت به شرطی از شرایط تکلیف و یا نسبت به مانعی از موانع آن، میان چند چیز تردید به وجود آید تکلیف ما چیست و چگونه باید حکم نمود؟

فی المثل:

۱- ساتر، شرط اقامه نماز است، حال حکم مکلفی که علم به نجس بودن یکی از دو لباسش دارد چیست؟

۲- روبه قبله بودن، شرط اقامه نماز است و حال آنکه قبله میان جهات چهارگانه برای مکلف مشتبه شده است.

۳- نماز در ساتری که از پوستین حیوان حرام گوشت باشد، مانع صحت نماز است. حال اگر تردید میان چند ساتر بشود چه باید کرد؟

۱- ابن ادریس حلی در پاسخ به این سؤال فرمود:

اگر دو پیراهن دارد که یکی نجس و دیگری پاک است و مکلف نمی تواند پاک را از نجس تشخیص دهد و تمکن شستن یکی از آنها را هم ندارد، احتیاط ایجاب می کند که برهنه نماز بخواند. چرا؟

زیرا: آنچه در وجه افعال مؤثر است، شرطش مقارن بودن با فعل است. و لذا با شک در طهارت جایز نیست وارد نماز شود، چرا؟

زیرا رعایت وجه نماز هم زمان با ورود در نماز مؤثر است.

۲- جناب شیخ اعظم در پاسخ به دلایل ابن ادریس فرمود:

آنچه دلالت بر وجوب تقارن عمل با قصد وجه و نیت قطعی دارد، تنها در صورتی است که مکلف تمکن بر آن داشته باشد.

اما: در صورتی که عاجز از آن باشد، نیت قطعی در آن لازم نمی باشد.

زیرا: رتبه نیت قطعی پس از وجود شرایط تحت الامری است و وجوب واقعی فعل نیز به این شرایط است.

و لذا: رعایت احتیاط اطراف آن در علم اجمالی واجب است و باید چند نماز بخواند.

امام خمینی (ره) با عنایت به تنجیز و فعلیت آن، احتیاط را واجب دانسته و تفاوتی میان شرط و مانع قائل نشده و فرموده است:
به مجرد اجمال، وجهی برای سقوط شرط و مانع وجود ندارد^(۱).

ص: ۱۴۲

۱- تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۱۵.

متن الثانی أنّ التّیّه فی کلّ من الصلوات المتعدّده، علی الوجه المتقدّم فی مسأله الظهر و الجمعه، و حاصله: أنّه ینوی فی کلّ منهما فعلها احتیاطاً لإِحراز الواجب الواقعی المرّدّد بینها و بین صاحبها تقرّباً إلى الله، علی أن ینکون القرب علّه للإِحراز الذی جعل غایه للفعل.

و یتربّ علی هذا: أنّه لا بدّ من أن ینکون حین فعل أحدهما عازماً علی فعل الآخر؛ إذ التّیّه المذكوره لا تتحقّق بدون ذلك؛ فإنّ من قصد الاقتصار علی أحد الفعلین لیس قاصداً لامتنال الواجب الواقعی علی کلّ تقدیر، نعم هو قاصد لامتناله علی تقدیر مصادفه هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غیر کاف فی العبادات المعلوم وقوع التّعبد بها. نعم، لو احتمل کون الشیء عباده- کغسل الجنابه إن احتمل الجنابه(۱)- اکتفی فیہ بقصد الامتنال علی تقدیر تحقّق الأمر به. لکن لیس هنا تقدیر آخر یراد(۲) منه التّعبد علی ذلك التقدير، فغایه ما یمکن قصده هنا: هو التّعبد علی طریق الاحتمال. بخلاف ما نحن فیہ ممّا علم فیہ ثبوت التّعبد بأحد الأمرین؛ فإنّه لا بدّ فیہ من الجزم بالتّعبد.

ص: ۱۴۳

۱- لم ترد «إن احتمل الجنابه» فی بعض النسخ.

۲- فی النسخ: «یرید».

تنبیه دوم (در چگونگی نیت در نمازهای متعدده در هنگام مشته شدن قبله و امثال آن)

اشاره

نیت در هر یک از نمازهای چهارگانه، برطبق همان مطلبی است که در مسئله ظهر و جمعه گذشت، و حاصل آن این بود که: نیت می کند (مکلف) انجام نیت را در هر یک از این دو (یعنی ظهر و جمعه)، از روی احتیاط، جهت تحقق آن واجب واقعی که مردّد است بین این نماز و نماز دیگر قربه الی الله بنا براین که این قرب الی الله علّت باشد برای احراز (واقعی) که غایت قرار داده شده برای فعل (بدین معنا که یکی غایه الفعل است و دیگری غایه الغایه).

و مترتب می شود بر این (چنین نیتی) اینکه مکلف ناگزیر است که در زمان انجام یکی از دو نماز، عازم بر انجام نماز دیگر هم باشد، چرا که نیتی که ذکر گردید (و من به شما آموختم) بدون لحاظ همه احتمالات محقق نمی شود.

زیرا کسی که انجام یکی از دو نماز (و یا چهار نماز) را علی تقدیر قصد نموده، قصدکننده امثال واجب واقعی نیست.

بله، او قصدکننده امثال واجب واقعی است (لکن) بنا بر فرض مصادف واقع شدن این محتمل (که انجام می دهد) با وجوب واقعی و نه علی کلّ تقدیر.

و این (چنین نیتی که علی الله و صرف احتمال است)، در عباداتی که وقوع تعبد به آن اجمالاً معلوم است کافی نیست (چرا که بحث ما در علم اجمالی است و نه شک بدوی که صرف احتمال هم در آن کفایت می کند).

بله، اگر (به نحو شک بدوی) احتمال داده شود که فلاّن شیء عبادت است مثل: غسل جنابت، در صورت احتمال جنابت، اکتفا می شود در آن به (همان یک غسل) به قصد امثال و نه فرض تحقق امر به سبب انجام آن، چرا که در اینجا (یعنی شک بدوی) تقدیر دیگری نیست، تا اراده شود از آن، تعبد (و وجوب) بر آن تقدیر دیگر.

پس: نهایت چیزی که قصد آن در اینجا ممکن است: همان نیت (کردن است) به صورت احتمال، به خلاف ما نحن فیه که ثبوت تعبد (و وجوب) یکی از دو امر اجمالاً معلوم است و جزم به تعبد (و احراز) در آن لازم است.

* حاصل و خلاصه بحث تا بدینجا چه شد؟

سؤال شد اگر منشا تردّد مکلف به، یکی از شرائط آن باشد، مثل آنجا که فی المثل شما جهت قبله را درست نمی شناسید، آیا آن شرط ساقط است و به عنوان مکلف می توانید یک عمل را انجام دهید؟ و یا اینکه نه، شرط ساقط نبوده باید احتیاط کرده، نماز را به هر جهت از جهات چهارگانه بخوانید؟

در پاسخ گفته شد، شرط ساقط می شود و دو دلیل بر اثبات این مدعا ذکر کردید.

* ادله حضرات بر سقوط شرط مزبور چه بود؟

۱- یکی انصراف بود، یعنی آن دلیلی که قبله را شرط نماز می داند، انصراف دارد به علم تفصیلی.

۲- یکی هم دوران بین الامرین بود، بدین معناکه:

آیا اگر مکلف علم به جهت قبله ندارد می تواند از خیر آن بگذرد و یک نماز تمام با قصد تعیین بخواند و یا اینکه نه از خیر قبله نگذرد، بلکه از خیر قصد تعیین بگذرد؟

گفتند: از آنجا که قصد عبادت و یا نیت مهم تر است، از خیر قبله گذشته و نیت عبادت را تکمیل می کند.

و امّا شیخ، دلیل اوّل حضرات را با یک پاسخ نقضی و یک پاسخ حلی رد نمود جواب تفضی شیخ این بود که چطور در اجتناب عن الخمر نمی گوئید که این خمر منصرف است به خمر معلوم بالتفصیل و لکن در صلّ الی القبلة می گوئید این قبله منصرف است به قبله ای که معلوم بالتفصیل است؟

- و در پاسخ به وجه یا دلیل دوم حضرات فرمود:

خیر، باید از خیر قصد تعیین گذشت و نه از خیر قبله، چرا که قبله و برخی دیگر از شروط اموری هستند که قبل از تعلّق امر به فعل در فعل ملحوظ شده اند و حال آنکه قصد تعیین، قصد امتثال امر و ... از اموری هستند که پس از تعلّق امر به فعل پیدا می شوند و قبل از امر قابل ملاحظه نیستند.

حال: اموری که قبل از تعلّق امر به فعل مورد لحاظ واقع می شوند و مأمور به نام دارند اجزاء و شرائط اصلی عمل اند، بدین معنا که:

مولی هنگام صدور صلّ، اجزاء و شرائط و ترکیب فعل نماز را در نظر گرفته، و لکن اموری از

قبیل نیت، قصد قربت و قصد امتثال، اصلاً امکان لحاظ نداشته اند چرا که معلول امرند و پس از تعلق امر بفعل، به حکم عقل پدید می آیند.

* و اما حاصل و نتیجه این بحث ها چه شد؟

این شد که اگر قرار باشد یک روزی یکی از این امور به دلیلی نادیده گرفته شود، باید آنکه پس از تعلق امر به فعل پدید می آید و در رتبه متأخر از امور قبل الامری قرار دارند حذف و نادیده گرفته شوند و نه امور تحت الامری.

چرا؟

زیرا: امور بعد الامری مقید به قید تمکن هستند، بدین معنا که:

وقتی عقل می گوید: صلّ مع التّیّه، به شرط توان و تمکن می گوید پس اگر قادر بر آن نشدی شرط مزبور ساقط می شود.

نتیجه نهائی اینکه:

۱- اگر شما تفصیلاً می دانی که نماز ظهر با چنین اجزاء و شرائطی واجب است به حسب حکم عقل اقدام به انجام یک نماز کامل العیار همراه با نیت می کنی، که این معنای تمکن است.

۲- و چنانچه علم تفصیلی به اجزاء و شرائط قبل الامری و یا بعد الامری نداری بلکه اجمالاً می دانی که مثلاً قبله شرط نماز است و لکن نمی دانی که در کدام جهت است، شما تمکن از انجام شرط مزبور را نداری.

یعنی: قادر بر انجام مأمور به با نیت کامل نیستی، و لذا می توانی از نیت که همان قصد تعیین است و بعد الامری بگذری.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (انّ التّیّه فی کلّ من الصلوات المتعدّده...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که:

اکنون که بنا شد ما این شرایط را رعایت کنیم و فی المثل در احراز قبله به هر چهار جهت نماز بگذاریم، قصد وجه و یا همان نیت در این چهار عمل چه می شود؟ به کدام یک از این چهار عمل قصد و جوب کنیم و به کدام یک قصد قربت؟

و لذا شیخ (ره) می فرماید:

سابقاً در مسأله ظهر و جمعه طریقه نیت کردن را به شما آموختم و آن اینکه:

به هر احتمالی که می رسید این گونه نیت کنید که این محتمل را بجا می آورم، تا به توسط این و سایر احتمالاتی که قبل و یا بعد آن انجام می شود، واجب واقعی تحقّق یابد قرینه الی الله.

به عبارت دیگر:

می گویی: این نماز را به این جهت می خوانم تا به واسطه انجام آن و انجام سایر احتمالات که سه نماز به سه جهت دیگر است، واجب واقعی الی القبلة محقق شود، چنانکه تحقق واجب واقعی بخاطر تحقق قرب به خداست.

بنابراین:

۱- غایت نیت، صلاه الی القبلة و واجب واقعی است.

۲- غایت غایت فوق که صلاه الی القبلة است، قرب به خداست.

پس: هم قصد وجه روی واجب واقعی قرار می گیرد، هم قصد قربت، آنچه باقی می ماند قصد تعیین است.

چرا؟ زیرا: نمی توانی تعیین کنی که این یکی قبله واقعی است یا آن یکی.

به عبارت دیگر:

پس از انجام نماز اول به یک جهت به هر یک از سه نماز دیگر که می رسید همان نیت را بکنید تا آن غایت الفعل که مثلاً صلاه الی القبلة است احراز شود.

خلاصه اینکه: در هر یک از این چهار نماز نیت می کنی که این نماز را بجا می آورم قربه الی الله.

* پس مراد از (و یترتب علی هذا...) چیست؟

اینست که: متفرع می شود بر این گونه نیت و قصد این مطلب که شمای مکلف باید از همان ابتدا مصمم باشید که بقیه احتمالات را هم با همین نیت انجام دهید و الا نیت مذکور محقق نمی شود.

به عبارت دیگر:

لازمه اینکه هدف تو احراز واجب واقعی آن هم قربه الی الله باشد، اینست که: از ابتدا بنای تو بر این باشد که قصد انجام آن سه نماز دیگر را داشته باشی. چرا؟

زیرا اگر از اول قصد هر چهار نماز را به چهار طرف نداشته و گفتی فعلاً یکی را می خوانم و چنانچه خواستم و میلم کشید بقیه را هم می خوانم، از کجا معلوم که این نمازی که می خوانی همان واجب واقعی باشد.

پس اگر بخواهی واقعا واجب واقعی را محقق سازی، باید از اول که شروع به نماز می کنی، انجام همه احتمالات (و در اینجا هر چهار نماز) را در قصد خود لحاظ کنی.

البته:

این مطلبی که گفته شد مربوط به مواردی است که شما علم اجمالی دارید، لکن در مواردی

ص: ۱۴۷

که شک شما، مجزّد شک بدوی است و تنها یک طرف دارد، مثل اینکه نمی دانید آیا غسل جنابت بر شما واجب شده است یا نه؟ نیت آن فرق دارد و لذا باید بگوئید:

غسل جنابت بجا می آورم احتیاطاً قربه الی الله، لکن محتمل و یا طرف دیگری در کار نیست تا قصد و نیت آن را هم داشته باشید، برخلاف ما نحن فیه که طرف دیگر هم دارد و باید کاری کنید که جازم شوید به تحقق متعبد به، یعنی واجب واقعی، علی کلّ حال و نه اینکه علی تقدیر دون تقادیر دیگر حاصل بشود.

«تلخیص المطالب»

این نتیجه در مورد نیت عبادتی بود که احتمال وجوب آن وجود دارد. یا اینکه اجمالاً وجوب آن مشخص و معلوم است، چرا که در عبادت، قصد فرمانبرداری و تقرّب شرط است، و لکن آیا امکان قصد قربت و فرمانبرداری در معلوم اجمالی و یا احتمال وجود دارد یا نه؟

جناب انصاری در پاسخ به این سؤال فرمود:

در کیفیت نیت در عباداتی که معلوم احتمالی یا اجمالی هستند باید بین شبهه های بدویّه و شبهه مقرون به علم اجمالی تفصیل قائل شد.

و لذا:

صرف قصد محبوبیت و فرمانبری احتمال در شبهه بدویّه را کافی دانسته است چرا که نسبت به عبادت احتمالی همین نیت کافی است.

اما: در عبادت معلوم اجمالی، باید نیت امر و فرمانبری معلوم اجمالی را داشته باشد و لازمه آن اینست که: مکلف در حال بجا آوردن یکی از افراد احتمالی معلوم اجمالی، قصد بجا آوردن فرد احتمالی دیگر را نیز داشته داشته باشد، چرا؟

زیرا: اگر قصد بجا آوردن آن فرد احتمالی را نداشته باشد، قصد فرمانبری و اطاعت از دستوری که اجمالاً معلوم است و باید انجام شود، محقق نگردیده است، بلکه اطاعت و فرمانبری را بر فرض تعلق فرمان به آن را قصد کرده است که با علم به صدور دستور و وجود فرمان، این نیت در تحقق اطاعت و امتثال کافی نیست.

نکته:

حضرت امام خمینی (ره) مطلب مذکور از شیخ را تأیید کرده می فرماید:

در شبهه مقرون به علم، انگیزه تنها احتمال وجود امر نیست، بلکه نسبت به اصل بجا آوردن آن امری که وجودش معلوم است، انگیزه اقدام وجود دارد و لکن از این انگیزه برای بجا آوردن فرد احتمالی دیگر، انگیزه دیگری پدید می آید، چرا که احتمال داده می شود که آن معلوم اجمالی بر این فرد احتمالی منطبق شود.

بنابراین: انگیزه اول بجا آوردن فرد احتمالی، همان وجود امری است که وجودش اجمالا معلوم است؛

و انگیزه دوم، که پدید آمده از انگیزه اول است، احتمال منطبق شدن فرمان و امر بر آن است.

و اما: بجا آوردن فرد احتمالی در شبهه بدوی، جز احتمال وجود فرمان و امر و یا اینکه آن فرد محتمل است که مصداق امر باشد.

سپس می فرماید:

آنچه را شیخ انصاری افاده فرموده اند که:

از اینکه باید قصد امثال و فرمانبری، امر معلوم را داشته باشد، سخن حقی است، و لکن حق بودن افاده شیخ در صورتی است که قصد فرد احتمالی دیگر با واسطه، قصد متعلق به طرف باشد.

زیرا: احتمال دارد که امر معلوم بر آن طرف منطبق شود. (۱)

و اما امام (ره) در مورد این سخن شیخ که می گوید:

اطاعت امر معلوم متوقف بر اینست که مکلف در حال انجام یکی از افراد احتمالی، قصد بجا آوردن فرد احتمالی دیگر را نیز داشته باشد.

می فرماید:

این سخن شیخ پذیرفته نیست، چرا که انگیزه انجام یکی از افراد احتمالی جز اطاعت مولی نیست و مکلف، بر فرض انطباق فعل او با واقع، مطیع دستور مولای خود می باشد، و در صورتی که قصد عدم انجام فرد احتمالی دیگر را داشته و نسبت به آن فرد احتمالی، متجری باشد، ضرری به مطیع بودن او نمی زند.

بنابراین: امثال و فرمانبری دستور معلوم، متوقف بر قصد امثال هر دو مشتبه نیست و آن واضح و آشکار است. (۲)

ص: ۱۴۹

۱- انوار الهدایه، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۵.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۵۳؛ تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۱۷.

متن الثالث: أن الظاهر: أن وجوب كلِّ المحتملات عقلياً لا- شرعي؛ لأنَّ الحاكم بوجوبه ليس إلَّا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتَّى أنه لو قلنا بدلاله أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدِّم في الفائته على وجوب ذلك، كان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدِّم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشكِّ في التكليف.

و أمَّا إثبات وجوب التكرار شرعا في ما نحن فيه بالاستصحاب و حرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعا، فقد تقدِّم في المسأله الاولى: عدم(1) دلالة الاستصحاب على ذلك إلَّا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الامور الاتفاقيه المقارنه معه، و قد تقدِّم إجمالاً ضعفه و سيأتي تفصيلاً.

و على ما ذكرنا، فلو ترك المصلّي المتخيّر في القبله أو الناسى لفائته جميع المحتملات لم يستحقَّ إلَّا عقاباً واحداً، و كذا لو ترك أحد المحتملات و اتفق مصادفته للواجب الواقعي، و لو لم يصادف لم يستحقَّ عقاباً من جهه مخالفه الأمر به، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهه التجزئ. و تمام الكلام فيه قد تقدِّم.

ص: ١٥٠

١- في بعض النسخ: «من جهه عدم»، و في آخر: «من عدم».

تنبیه سوم (در اینکه وجوب هریک از احتمالات عقلی است و نه شرعی)**اشاره**

ظاهر اینست که: وجوب هریک از احتمالات عقلی و ارشادی است، نه شرعی مولوی

زیرا: حاکم به وجوب احتمالات نیست، مگر عقل، آن هم از باب وجوب دفع عقاب محتمل به سبب ترک یکی از آنها.

حتی اگر قائل شویم به دلالت اخبار احتیاط (مثل احتط لدینک و...) و یا خبری که در رابطه با وجوب قضای فائته گذشت، وجوب آن از باب ارشاد است و سخن در آن در فروع احتیاط در شک در تکلیف گذشت.

و اما اثبات شرعی وجوب تکرار (محتملات) در ما نحن فیه به برکت استصحاب (همان استصحابهای سه گانه) و حرمت شرعی نقض یقین به واسطه غیر یقین که در مسأله اول گذشت، عدم دلالت استصحاب است، بر محتمل دیگر (چرا که اصل مثبت می شود) مگر بنابراین که مترتب شود بر مستصحب، امور اتفاقیه ای که مقارن و همراه با مستصحب اند، که قبلا ضعف این چنین استصحابی گذشت و تفصیل آن به زودی خواهد آمد.

و بنا بر آنچه ما گفتیم (که این احتمالات وجوبشان ارشادی است و نه مولوی)، نماز گزاری که در تشخیص قبله مشکوک بوده و یا فراموش کننده نمازهای فوت شده، اگر تمام احتمالات را ترک کرده (و اصلا نماز نخواند)، مستحق یک عقاب است و همچنین (مستحق یک عقاب است) اگر (همه احتمالات را بخواند لکن) یکی از آنها را ترک کند و اتفاقا (همین یکی) همان واجب واقعی باشد. و لکن اگر مصادف نشد (با واقع) از جهت مخالفت با امر واقعی مستحق عقاب نیست.

بله، گاهی (از جانب کسانی که قائل به حرمت تجری هستند) گفته می شود که مستحق عقاب است به جهت تجری.

* مقدمه بفرمائید تنبیه سوّم در رابطه با چه سؤالی آمده است؟

اکنون که بنا شد احتیاط کرده و همه احتمالات را بجا آوریم و یا به عبارت دیگر حال که صلاه الی القبله به چند جهت واجب می شود، آیا وجوب هر یک از این احتمالات یک وجوب عقلی ارشادی و از باب مقدمه علمیّه و جهت احراز واقع است؟ بدین معنا که ما هر یک از این احتمالات را تعبدا بجا نمی آوریم بلکه هدفمان از انجام هر یک احراز واقع است و مطلوب ما هم همین است و لا غیر.

و یا اینکه وجوب انجام هر یک از این احتمالات مولوی شرعی و تعبّدی است، بدین معنا که ما کاری به واقع نداشته و تنها خود را مکلف به انجام هر یک در ظاهر بدانیم؟

* با توجه به سؤال فوق مراد از (انّ الظاهر: انّ وجوب کلّ من الاحتمالات عقلی ...) چیست؟

پاسخ مرحوم شیخ است به سؤال فوق مبنی بر اینکه:

این وجوب یک وجوب عقلی ارشادی است. یعنی:

عقل از باب مقدمه علمیّه که هدف علم به امثال واقع است حکم می کند به انجام همه اطراف شبهه و یا تمام احتمالات، و الاّ خود احتمالات خصوصیتی ندارند.

البته، جماعتی نیز قائل به وجوب شرعی این وجوب هستند و معتقدند که مخالفت با آن بطور علی حده دارای عقاب است.

* دلیل حضرات بر این مدّعی چیست؟

- یکی اخبار احتیاط است که در آنها امر شده است به احتیاط عند الشبهه

- یکی هم استصحاب وجوب تکرار است که سابقا به سه شکل آن اشاره شد.

* با توجه به دو دلیل حضرات بر این مدّعا مراد از (حتّی أنّه لو قلنا بدلاله اخبار ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به دو دلیل مزبور مبنی بر اینکه:

۱- سابقا اخبار احتیاط را پاسخ گفته و آنها را حمل کردیم بر اشتراک مشترک لکن در ما نحن فیه ارشادشان وجوبی است و لکن زائد بر حکم عقل نیست.

۲- در رابطه با استصحاب نیز پاسخ گفتیم که اصل مثبت است و مقارن عقلی اتفاقی بر آن مترتب است که حجّت نیست.

* مراد از (و علی ما ذکرنا، فلو ترک المصلی المتحیر... الخ) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که ثمره ارشادی بودن و مولوی بودن در اینجا چیست؟

و لذا می فرماید:

اگر وجوب انجام این احتمالات ارشادی باشد و ما تمام احتمالات را انجام داده و واقع را احراز کنیم، تنها یک ثواب بما داده می شود که آن هم ثواب واقع است و اگر وجوب آن مولوی باشد، برای انجام هریک از احتمالات جداگانه یک ثواب مقرر می شود.

در نتیجه: در مورد قبله، چهار ثواب به ما اعطاء می شود.

حال: بنا بر ارشادیت این وجوب، چنانچه تمام احتمالات را ترک کنیم، یک عقاب می شویم و این بخاطر ترک واقع است.

اما بنا بر مولویت این وجوب، اگر همه احتمالات را ترک نمائیم، به تعداد احتمالات عقاب نیز متعدد می شود.

و امّا: بنا بر ارشادیت این وجوب، اگر برخی احتمالات را انجام دهیم، در صورتی که واجب واقعی در میان آنها باشد، باز هم یک ثواب داریم و الا یک عقاب می شویم لکن بنا بر مولویت به همان نسبت ثواب و عقاب داریم.

ص: ۱۵۳

متن الرابع لو انكشف مطابقه ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنه (1)؛ لأنه صَلَّى الصلاه الواقعيه قاصدا للتقرب بها إلى الله و إن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل؛ إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئا عن تكرار الفعل أو ناشئا عن انكشاف الحال.

*** ترجمه

تنبيه چهارم

اشاره

در اینکه:

اگر مطابقت احتملی که مکلف انجام داده قبل از انجام بقیه احتمالات با (واجب) واقعی کشف شود، کفایت می کند از آن بقیه.

زیرا او نماز واقعی را در حال قصد قربت به خدا خوانده است، گرچه هنگام انجام آن محتمل نمی دانست که مقرب به خدا انجام همین محتمل است (چون قصد تعیین نداشت).

زیرا: فرقی نیست میان اینکه احراز واقع از طریق تکرار فعل (و یا احتیاط) باشد و یا از طریق کشف حقیقت و مطابقت ما اتی به للواقع.

تشریح المسائل

* مراد از تنبيه چهارم چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که اگر کسی بخواهد در موارد علم اجمالی احتیاط کند و تمام احتمالات را انجام دهد، لکن پس از انجام یکی از احتمالات و قبل از اینکه وارد محتمل

ص: ۱۵۴

بعدي شود كشف وفاق شود يعني، يقين حاصل كند كه اين محتملي را كه انجام داده همان واجب واقعي است آيا لازم است كه محتمل يا محتملات ديگر را انجام دهد يا نه؟ همان يكي كافي است؟

به عبارت ديگر:

گاهي براي شما پيش مي آيد كه آيا ظهر واجب است يا جمعه؟ تصميم مي گيريد كه هر دو را بجاي آوريد لكن پس از انجام مثلا- جمعه يقين حاصل مي كنيد كه واجب واقعي همين جمعه است كه اتيان کرده ايد، حال آيا لازم است كه شما محتمل ديگر يعني ظهر را نيز انجام دهيد يا اينكه انجام جمعه مجزي است؟

* با توجه به سؤال فوق مراد از (لو انكشف مطابقه ما اتى ... الخ) چيست؟

اينست كه: در صورت انكشاف مزبور همان يك عمل مجزي بوده و نيازي به انجام بقيه نمي باشد.

چرا؟ زيرا:

اولا: پس از انكشاف واقع شما اکنون يقين حاصل کرده ايد كه بقيه محتملات واجب نيستند و انجامشان سودي ندارد.

ثانيا: هدف از انجام محتملات، احتياطكاري و احراز واقع است، حال فرقي نمي كند كه اين احراز واقع از طريق احتياط و انجام همه محتملات باشد و يا از طريق كشف حقيقت به واسطه انجام آن عملي باشد كه مطابق با مأمور به درآمده است. و الا احتياط موضوعيتي ندارد.

* آيا لازم است پس از انكشاف همين محتملي را كه انجام داده است دوباره با قصد وجه و قربت جزمي تكرر كند؟

خير لازم نيست، چون همان يك عملي كه انجام داده واجد همه خصوصيات بوده است و تنها جزم به قصد قربت و قصد وجه نبوده است، كه آن هم عند العلم الاجمالي معتبر نيست، پس از علم تفصيلي هم تكرر لازم باشد نيازمند به دليل است.

ص: ۱۵۵

متن الخامس لو فرض محتملات الواجب غير محصوره لم يسقط الامتثال في الواجب المرّدّد باعتبار شرطه كالصلاه إلى القبله المجهوله و شبهها قطعاً؛ إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

و أمّا في غيره ممّا كان نفس الواجب مرّدّداً، فالظاهر - أيضاً - عدم سقوطه و لو قلنا بجواز ارتكاب الكلّ في الشبهه الغير المحصوره؛ لأنّ فعل الحرام لا يعلم هناك به إلّا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكلّ هنا؛ فإنّه يعلم به مخالفه الواجب الواقعيّ حين مخالفه.

و هل يجوز الاقتصار على واحد - إذ به يندفع محذور مخالفه - أم يجب الإتيان بما تيسّر من المحتملات؟ وجهان:

من أنّ التكليف بإتيان الواقع ساقط، فلا مقتضى لإيجاب مقدّماته العلميه، و إنّما وجب الإتيان بواحد فراراً من مخالفه القطعيّ.

و من أنّ اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفه الواقع مراعاته مهما أمكن؛ و عليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفيه.

و الاكتفاء بالواحد التخييريّ عن الواقع إنّما يكون مع نصّ الشارع عليه، و أمّا مع عدمه و فرض حكم العقل بوجوب مراعاته الواقع (1)، فيجب مراعاته حتّى يقطع بعدم العقاب؛ إمّا لحصول الواجب، و إمّا لسقوطه بعدم تيسّر الفعل، و هذا لا يحصل إلّا بعد الإتيان بما تيسّر، و هذا هو الأقوى.

و هذا الحكم مطّرد في كلّ مورد وجد لمانع من الإتيان ببعض غير معيّن من المحتملات. و لو طرأ المانع من بعض معيّن منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، و الأصل البراءة.

ص: ١٥٦

١- في النسخ: «الواجب».

اگر فرض شود، محتملاتی که واجب اند غیر محصوره هستند، امثال در واجبی که مردّد است به اعتبار شرطش، ساقط نمی شود قطعا (یعنی اگر تردد واجب از ناحیه شرطش باشد، مخالفت قطعیه با علم اجمالی جایز نیست).

مثل نماز به طرف قبله مجهوله (که به ۳۶۰ طرف مردد است) و شبهه آن (مثل نماز در لباسی که مردّد میان ۵۰۰ یا ۱۰۰۰۰ لباس است).

زیرا: نهایت امر (در حال عدم تمکّن و تنزل) سقوط (و گذشتن از خیر) شرط است (و نماز خواندن به طرف قبله محتمله و یا به هر طرف که بخواهیم).

پس: دلیلی بر ترک مشروط (یعنی مأمور به) وجود ندارد.

و اما در جایی هم که تردّد واجب از ناحیه خود واجب (یعنی نفس الماهیه) باشد باز امثال سقوط نمی کند و لو قائل به جواز ارتکاب الکل، در شبهه غیر محصوره تحریمیّه شویم (و مخالفت قطعیه را در آنجا جایز بدانیم).

چرا که فعل حرام با انجامش در شبهه تحریمیّه معلوم نمی شود مگر پس از ارتکاب به همه محتملات، بخلاف ترک تمام محتملات در اینجا (که شبهه وجوبیه است)، چون که به واسطه همین ترک الکل مخالفت با واقع در هنگام مخالفت معلوم می شود.

و در اینکه آیا (در شبهه غیر محصوره) چون بواسطه انجام یک محتمل محذور مخالفت قطعیه دفع می شود اکتفا به انجام یکی از محتملات جایز است، یا اینکه انجام محتملات تا آنجا که ممکن و میسر است واجب است؟ دو وجه وجود دارد:

۱- اینکه تکلیف به انجام واقع ساقط است، پس مقتضی برای وجوب مقدمات علمیه آن وجود ندارد، و وجوب انجام یکی از محتملات هم بخاطر فرار از مخالفت قطعیه است.

۲- اینکه پس از التزام به حرمت مخالفت واقع، رعایت ممکن، تا آنجا که ممکن است در حالی که بنای عقلاء عالم نیز در اوامر عرفیه شان بر همین است (که مقدار ممکن را به انجام می رسانند).

و قناعت کردن به یک محتمل به خاطر وجود نصّ شارع بر آن است (که می گوید احتیاط لازم نیست یکی را انجام بده کافی است).

و امّا در صورت عدم نصّ از جانب شارع، و فرض حکم عقل به وجوب مراعات واقع (و عدم جواز مخالفت با آن)، مراعات واجب واقعی، واجب است تا اینکه قطع حاصل کنی به عدم عقاب.

یا به واسطه حصول واجب (در اثر احتیاط) و یا بخاطر سقوط بقیه احتمالات به دلیل اینکه انجام همه آنها ممکن نیست.

و این حاصل نمی شود مگر بعد از انجام آنچه (برای ما) ممکن و میسر است و این حکم (که به قدر امکان باید تلاش کرد) حکمی است شایع در هر موردی که مانع از انجام بعض غیر معینی از احتمالات وجود دارد (یعنی مطلب منحصر به غیر محصوره نیست بلکه اگر مانع دیگری هم بود باز حکم همین بود).

و اگر مانعی از انجام یکی از احتمالات معینا پیش آید، در وجوب اطراف احتمالات دیگر چنانکه مشهور است، به نظر من اشکالی وجود دارد.

و آن عدم علم اجمالی به وجود واجب بین باقی احتمالات است. و لذا اصل در اینجا، براءت است.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید چه شباهتی در شبهه تحریمیّه و شبهه وجوبیّه از نظر مسائل و تقسیمات وجود دارد؟

همان طور که شبهه تحریمیّه چهار مسئله داشت مثل فقدان نص، اجمال نص، تعارض نصّین و شبهه موضوعیّه که یا محصوره است و یا غیر محصوره، همین طور هم شبهه وجوبیّه دارای چهار مسئله است، که همان فقدان نصّ، اجمال نص، تعارض نصّین و شبهه موضوعیّه می باشد.

و شبهه موضوعیّه آن نیز، ممکن است محصوره باشد و ممکن است غیر محصوره باشد.

نکته: آنچه تا به اینجا راجع به شبهه وجوبیّه بحث شد، پیرامون شبهه محصوره بود.

فی المثل: آنجا که گفتیم: مکلف نمی داند ظهر واجب است یا جمعه؟ و یا در مثال دیگری گفتیم یکی از نمازهایش قضا شده نمی داند کدام یک از نمازهای پنجگانه می باشد. و دیگر مثالها، همه از شبهات محصوره هستند.

امّا: گاهی نیز شبهه در وجوبیّه نیز غیر محصوره می شود و شبهه غیر محصور منحصر به

شبهه تحریمیّه نیست.

فی المثل: شما نذر کرده ای که در یک روز معین از سال روزه بگیری، لکن اکنون فراموش کرده ای که آن روز کدام روز بوده است.

در اینجا: روزه مردّد می شود میان سیصد و شصت روز سال، که این شبهه وجوبیه و غیر محصوره می باشد.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (لو فرض محتملات الواجب غیر محصوره لم یسقط...) چیست؟

در حقیقت پاسخ به این سؤال است که اگر شبهه ما در شبهه وجوبیه غیر محصوره باشد وظیفه ما چیست و چه باید بکنیم؟

آیا مخالفت قطعیه جایز است و می توان گفت چون شبهه غیر محصوره است علم اجمالی کالجهل رأسا است و تکلیف فاقد امتثال، پس دیگر لازم نیست که روزه بگیریم و یا نماز بخوانیم؟

آیا انجام بعضی از محتملات واجب است و یا اینکه انجام احد المحتملات کافی نبوده باید به قدری از محتملات انجام شود که منجر به عسر و حرج نشود؟

و لذا جناب شیخ در پاسخ به این سؤالات می فرماید:

باید تردّد در شرط را که در مثال اشتباه قبله است، از تردّد در ذات الواجب که در مثال نذر روزه است جدا نمود.

به عبارت دیگر: مثالهای شبهه غیر محصوره را در اینجا جدا می کند.

چرا؟ زیرا:

۱- گاهی منشا شبهه، اشتباه در شرط است.

فی المثل: اگر شما شک داری که به کدام طرف نماز بخوانی، منشا اشتباهت اشتباه قبله است، و لذا: بخاطر ندانستن قبله ۳۶۰ احتمال در نماز بوجود می آید.

نکته: فساعت به خواندن نماز در چهار جهت به دلیل وجود نصّ است گاهی هم منشا شبهه، نفس الماهیه و یا شک در ذات الواجب است.

فی المثل: شما نذر کرده ای که روز معینی از سال را روزه بگیری و لکن اکنون فراموش کرده ای که چه روزی را نذر نموده ای؟

و لذا: این روزی را که نذر کرده ای در آن روزه بگیری مردّد میان ۳۶۰ روز است.

* چه ثمره ای بر جدا کردن این مثالها در شبهه غیر محصوره مترتب است؟

۱- در تردّد شرط حد اکثر اینست که: خود شرط ساقط می شود و لکن مشروط و مأمور به باید انجام شود.

به عبارت دیگر: اگر منشا شبهه اشتباه در شرط باشد، مثل: ندانستن قبله که احتمالات نماز را ۳۶۰ احتمال کرده است، مخالفت قطعیه حرام است.

و لذا: می توان از خیر شرط گذشت و مأمور به را بطور تمام اتیان نمود.

فی المثل:

می گوئیم: یک نماز می خوانم به طرف قبله محتمله و از خیر شرط می گذرم، چنانکه قائلین به علم اجمالی در شبهه غیر محصوره، انجام احد المحتملین را کافی می دانند.

علی ایّ حال باید یک نماز به یک جهت خوانده شود، یا مصادف با واقع می شود یا نه و دیگر علت ندارد که بخاطر ندانستن شرط قبله نماز را ترک و مخالفت قطعیه نمود.

و اما: نسبت به تردّد در ذات الواجب یعنی آنجا که منشا شبهه، شک در خود ماهیت است، مثل نذر صوم در یک روز معین از سال چهار احتمال متصوّر است.

الف- اینکه موافقت قطعیه در آن مثل شبهه محصوره واجب باشد، بدین معنا که مکلف تمام طول سال را، به استثنای روزهای حرام، بخاطر این روز روزه بگیرد. این احتمال باطل است، چرا که مستلزم عسر و حرج است.

ب- اینکه: مخالفت قطعیه در اینجا جایز باشد و بتوان گفت چون شبهه غیر محصوره است، پس می توان روزه نگرفت.

این احتمال نیز چون مستلزم معصیت قطعیه است حرام است.

* اگر کسی در اینجا اعتراض کرده بگوید، چطور در شبهه تحریمیه، در رابطه با شبهه غیر محصوره برخی قائل به مخالفت قطعیه بودند، چرا که علم اجمالی را کالجهل می دانستند فی المثل:

شما اجمالا می دانی که یکی از این ۱۰۰۰ ظرف خمر و یا نجس است، چون شبهه شما غیر محصوره است، علم اجمالیتان هم کالعدم است، پس همه این ۱۰۰۰ ظرف بر شما حلال است و می توانید همه را به ترتیب مصرف کنید.

حال چرا در اینجا که شبهه ما مثل آنجا غیر محصوره است مخالفت قطعیه را جایز نمی دانید، چه فرقی در کار است؟

چه تفاوتی است میان آنجا که شما اجمالا می دانی که یکی از ۱۰۰۰ ظرف نجس است با اینجا

که اجمالا می دانی یک نماز از ۳۶۰ نماز محتمل واجب است؟

چرا در آنجا گفتید مخالفت جایز است و می توانی همه اطراف شبهه را انجام دهی ولی در اینجا گفتید مخالفت قطعیه حرام است و نمی توانی نماز را ترک کنی؟ چه پاسخ می دهید؟

جناب شیخ پاسخ می دهد فرقتش اینست که:

اگر شما در شبهه تحریمیّه مخالفت قطعیه بکنید، مخالفت شما اجمالیّه است و نه تفصیلیه فی المثل در آنجا که:

۱۰۰۰ ظرف وجود دارد و شما اجمالا- می دانی که یکی از آنها خمر و یا نجس است، چون شبهه غیر محصوره است اجازه ارتکاب کلّ ظروف داده می شود، و شما شروع می کنید به مصرف وقتی به آخرین ظرف برسید، متوجه می شوی که در ضمن یکی از این ظروف به حرام افتاده ای لکن کدام ظرف بوده نمی دانی.

اما در ما نحن فیه که شبهه وجوبیه است اگر مخالفت قطعیه بکنید، مخالفتتان تفصیله است و نه اجمالیه.

زیرا:

فی المثل: شما باید در مسأله نماز، به حسب علم اجمالی به ۳۶۰ طرف نماز بخوانی، حال اگر بگوئیم:

چون شبهه غیر محصوره است، ترک الکل جایز است و نیازی به خواندن نماز نیست و نیت بکنی که نماز نمی خوانم، می شود مخالفت تفصیلیه.

یعنی: در آن واحد با معلوم بالاجمال مخالفت قطعیه تفصیلیه کرده اید.

پس: در اینجا مخالفت قطعیه جایز نیست.

ج- اینکه انجام احد احتمالات کافی باشد.

فی المثل: شما یک روز را روزه بدارید و یا به یک طرف نماز بخوانید تا مخالفت قطعیه حاصل نیاید. چرا؟ زیرا:

۱- وقتی نتوانید احتیاط را رعایت کنید، تکلیف به واقع از شما ساقط می شود.

۲- وقتی ذی المقدمه واجب نشد، دیگر عاقلانه نیست که مقدمات علمیه آن واجب باشند.

بله یکی را باید حدّ اقل انجام بدهید تا مخالفت قطعیه تحقق نیابد.

به عبارت دیگر: چون شبهه غیر محصوره است و تو قادر نیستی که واقع را احراز بکنی تلاش بیهوده نکن یکی را بجا بیار تا نسبت به مولای خود معصیت نکرده باشی و یا متهم به

تجری نشوی.

د- اینکه احد احتمالات کافی نباشد و باید به مقداری که میسر است و موجب عسر و حرج نمی شود، از احتمالات را امتثال نمود. و ما بقی را ترک گفت.

و هذا هو الاقوی.

زیرا تو علم اجمالی داری و علم اجمالی تقاضا دارد احتیاط را، حال اگر احتیاط در کل امکان ندارد، باید احتیاط در بعض کنی.

از طرف دیگر بناء عقلا در اوامر عرفیه بر اینست که: نباید مقدار میسور را از دست داد.

* احتیاط در بعض مربوط به چه مواردی است؟

مربوط به مواردی است که نسبت به بعض غیر معینی از این احتمالات مانع وجود داشته باشد.

* اگر نسبت به بعض معین مانع وجود داشته باشد چه؟ آیا انجام بقیه لازم است؟

۱- برخی بر آن اند که خیر واجب نیست چون شک داریم که واجب در میان باقیمانده هست یا نه و لذا اصل برائت جاری می کنیم.

۲- برخی بر آن اند که بله واجب است از باب همان بناء عقلاء، و هذا هو الاقوی.

ص: ۱۶۲

متن السادس هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين، عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزاله الشبهه أو (١) اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلا، أم يجوز الاكتفاء به و إن تمكّن من ذلك، فيجوز لمن (٢) قدر على تحصيل العلم بالقبله أو تعيين الواجب الواقعي من القصر و الإتمام أو (٣) الظهر و الجمعه، الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟

وجهان، بل قولان:

ظاهر الأكثر: الأول؛ لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. و سيأتي الكلام في ذلك عند التعرّض لشروط البراءة و الاحتياط إن شاء الله.

و يتفرّع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات و عجز عنه من جهه اخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهه، فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن (٤) و عجز عن تعيين قبله، تكرار الصلاه في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات؛ لتمكّنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهاره الثوب و إن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

ص: ١٦٣

١- كذا في النسخ: «أو».

٢- كذا في النسخ: «إن».

٣- في النسخ: «و».

٤- في بعض النسخ: «المتعين».

اشاره

در اینکه: آیا در تحصیل علم اجمالی به براءت، به واسطه جمع میان اطراف شبهه (یعنی احتیاط، عدم تمکن از امثال تفصیلی به واسطه از بین بردن شبهه (با پرسش) و یا به واسطه اختیار کردنش (لباس ثالثی) را که به واسطه آن براءت از نجاست پیدا می کند، شرط است؟ یا اینکه نه اکتفا به احتیاط (جمع میان مشتبهین) جایز است، گرچه قادر بر تحصیل علم تفصیلی است.

پس در اینکه آیا اگر (مکلف) قادر باشد بر تحصیل علم به قبله و یا تعیین واجب واقعی اعم از قصر یا اتمام، ظهر یا جمعه، امثال به واسطه (احتیاط) و جمع میان احتمالات جایز است یا نه؟

دو وجه، بلکه دو قول وجود دارد:

۱- ظاهر عبارت اکثر، قول اول است.

یعنی کسی که قادر بر تحصیل علم است، نمی تواند به احتیاط اکتفاء کند. زیرا مقترن بودن (یعنی قصد تعیین داشتن) فعل مأمور به عند العلماء به وجه الامر، واجب است.

و متفرع می شود بر این مطلب اینکه:

اگر مکلف قادر است بر تحصیل علم تفصیلی نسبت به برخی جهات از حیث قبله و ناتوان باشد از آن علم تفصیلی، از جهت دیگر (مثلاً ثوب طاهر) مراعات علم تفصیلی حدّ اقلّ از یک جهت واجب است.

پس: جایز نیست برای کسی که قادر است بر تهیه لباس طاهر معین درحالی که عاجز است از تعیین قبله، تکرار نماز در دو لباس مشتبه به چهار جهت. بخاطر توانائیش بر علم تفصیلی به مأمور به از حیث طهارت لباس اگرچه مراعات این مطلب تحصیل نمی کند علم تفصیلی به تمام معنا را.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید دستور به احتیاط و جمع بینهما تا به اینجا در چه موردی از موارد علم اجمالی بود؟

در موردی بود که مکلف قادر بر تحصیل علم تفصیلی و در نتیجه امثال تفصیلی نیست و راهی هم برای سؤال کردن و دانستن

واقع ندارد.

ص: ۱۶۴

* با توجه به مقدمه فوق حاصل مطلب در تنبیه ششم چیست؟

اینست که:

آیا با تمکن از تحصیل علم تفصیلی، حتما باید مکلف به دنبال آن باشد و امثال اجمالی یعنی احتیاط کافی نیست و یا اینکه نه، در این فرض هم می تواند به احتیاط قناعت کرده همه احتمالات را انجام داده و دیگر به دنبال علم تفصیلی نباشد؟

به عبارت دیگر:

- یک وقت هست که شما اجمالا- می دانی که یا این یکی لباس نجس است و یا آن یکی راهی هم برای تحصیل علم تفصیلی نداری.

در اینجا مقتضای علم اجمالی شما اینست که: احتیاط کرده هم با این یکی لباس نماز بخوانید هم با آن یکی لباس.

یعنی: مقتضای علم اجمالی، امثال اجمالی (یعنی احتیاط) است.

- اما یک وقت هست که شما قادر بر تحصیل علم تفصیلی هستید.

فی المثل: شما نمی دانید که آیا این یکی لباس نجس است یا آن یکی لباس نجس و لکن می توانید با سؤال از افراد خانواده و یا افراد مطلع بر این مطلب بفهمید که کدامیک از این دو لباس شما نجس است. و یا اینکه اصلا لازم نیست که به پرس و جو پردازید، بلکه پیراهن دیگری دارید که طاهر است و شما را از تحصیل علم تفصیلی نسبت به آن دو لباس مشتبّه بی نیاز می کند. چرا که می توانید بدون شبهه با آن لباس نماز بخوانید.

حال سؤال اینست که:

آیا کسی که قادر بر تحصیل علم تفصیلی و یا امثال تفصیلی است، می تواند در انجام فلان عمل به امثال اجمالی (و یا احتیاط) قناعت کند یا نه حتما باید به فکر امثال تفصیلی باشد؟

* با توجه به سؤال مزبور مراد از (ظاهر الاکثر: الاوّل؛ ...) چیست؟

اینست که: اکثر بر آن اند که با وجود تمکن از علم تفصیلی، حتما باید به دنبال تحصیل علم تفصیلی بوده و امثال تفصیلی بکند و لذا نمی تواند به امثال اجمالی و یا احتیاط اکتفا بکند.

زیرا عند الاکثر در صورت قدرت قصد وجه و قصد قربت جزمی معتبر است.

به عبارت دیگر: یکی از شرائط عبادت، نیت و از اجزاء نیت قصد وجه (یعنی قصه تعیین) و قصد قربت است که در اینجا چنین چیزی ممکن است.

پس: دیگر نوبت به احتیاط و امثال اجمالی نمی رسد.

ص: ۱۶۵

و اما: برخی نیز گفته اند که: بله، مکلف می تواند به همان امتثال اجمالی اکتفا کند.

یعنی: با اینکه می تواند تحقیق کرده تفصیلاً بداند که کدام یک از دو لباس نجس است و یا اینکه می تواند با لباس دیگری غیر از دو لباس مشتبّه نماز بخواند، چنین نکرده، بلکه با تحمّل مقداری زحمت دو نماز با هر دو لباس مشتبّه بخواند.

زیرا: کسی که احتیاطاً دو نماز می خواند عرفاً مطیع مولی خوانده می شود.

* حاصل مطلب در (و یتفرّع علی ذلک: ...) چیست؟

اینست که: نتایجی بر دو قول مذکور مترتب است و آن اینکه:

۱- بنا بر قول اوّل، که تحصیل علم تفصیلی را لازم می داند؛

اگر قدرت دارد که از تمام جهات، علم اجمالی را به علم تفصیلی تبدیل کند حتماً باید علم تفصیلی تحصیل کند تا یک امتثال تفصیلی صددرصد تحویل مولی دهد. و چنانچه تمکن از علم تفصیلی ندارد، می تواند به همان علم اجمالی قناعت کند.

و اما: اگر از بعضی جهات تحصیل علم تفصیلی ممکن است و از بعضی جهات ممکن نیست باید همان بعض را مراعات کند تا هرچه بیشتر محتملات واقع را کم کند.

* مطلب اخیر را با ذکر مثال تبیین کنید؟

فی المثل: شما دو علم اجمالی دارید:

۱- یکی نسبت به ساتر، که یا این لباس پاک است یا آن یکی

در اینجا احتیاطاً به اینست که شما با هریک از دو ساتر نماز بخوانی.

۲- یکی هم نسبت به قبله، که کدام یک از جهات اربع است.

در اینجا نیز علم اجمالی شما بطور علی حده چهار نماز می طلبد، که با هریک از آن دو لباس می شود ۸ نماز.

اما: اگر از حیث قبله تحصیل علم کنید و این مطلب مقدورتان باشد، تنها دو نماز می خوانید به یک سمت یک بار به این یکی لباس، یک بار هم با آن یکی لباس.

حال: اگر از حیث ساتر قادر بر تحصیل علم تفصیلی باشید، تنها چهار نماز به چهار جهت با یک ساتر می خوانید.

نکته: رعایت این مقدار از امتثال هم لازم، هم بسنده است چرا که الضرورات تتقدّر بقدرها.

ص: ١٦٦

متن السابع لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا، كالظهر و العصر المرذدين بين القصر و الإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحه الدخول في احتمالات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع احتمالاته، كما صرح به في الموجز (١) و شرحه (٢) و المسالك (٣) و الروض (٤) و المقاصد العلية (٥)، أم يكفي فيه فعل بعض احتمالات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الاتيان بمجموع احتمالات المشتبهين - كما عن نهاية الأحكام (٦) و المدارك (٧) - فيأتي بظهر قصره، ثم بهما تماما؟

قولان، متفرعان على القول المتقدم في الأمر السادس (٨) - من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان - مبنيان على أنه:

هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب؟ فلا- يجب إلما إذا أوجب إهماله ترددًا في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فإنه يوجب ترددًا في الواجب زائدا على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله.

أما إذا لم يوجب إهماله ترددًا زائدا في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه؛ فإن

ص: ١٦٧

١- انظر الموجز الحاوي (الرسائل العشر لابن فهد): ٦٦.

٢- انظر كشف الالتباس (مخطوط): ١٣٤.

٣- المسالك ١: ١٥٨.

٤- روض الجنان: ١٩٤.

٥- المقاصد العلية: ١١٧.

٦- نهاية الأحكام: ١: ٢٨٢.

٧- المدارك، ٢: ٣٥٩.

٨- في النسخ: الترتيب.

الإتيان بالعصر المقصوره بعد الظهر المقصوره لا يوجب ترددا زائدا على التردد الحاصل من جهه القصر و الإتمام؛ لأن العصر المقصوره إن كانت مطابقه للواقع كانت واجده لشرطها، و هو الترتب على الظهر، و إن كانت مخالفه للواقع لم ينفع وقوعها مترتبه على الظهر الواقعيه؛ لأن الترتب (١) إنما هو بين الواجبين واقعا.

*** و من ذلك يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعي؛ و ذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال و عدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، و هو مسلم؛ و لذا لا يجوز الإتيان حينئذ بجميع احتمالات العصر، و هذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي، و المصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك و جريان الأصلين فيه.

أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهه نفس الخصوصيه المشكوكه في العباده و إن لم يوجب إهماله ترددا في الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي؟

فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهه المتمكنه، فالواجب على العاجز عن تعيين (٢) كون الصلاه قصرا أو تاما (٣): العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتبا على الظهر، و لا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر و العصر دفعه واحده في الوقت المشترك، أمّا إذا تحقق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض احتمالاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز؛ نظرا إلى الشك في تحقق الأمر بالعصر، فكيف يقدم على احتمالاتها التي لا تجب إلّا مقدمه لها؟ بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل.

ص: ١٦٨

١-

٢- في النسخ: «الترتيب».

٣- في النسخ: «في».

و يمكن أن يقال: إنَّ أصله عدم الأمر إنَّما تقتضى عدم مشروعيته الدخول فى المأمور به و محتملاته التى يحتمله (١) على تقدير عدم الأمر واقعا، كما إذا صَلَّى العصر إلى غير الجهة التى صَلَّى الظهر، أمَّا (٢) ما لا يحتمله إلَّا على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضى الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

*** ترجمه

تنبیه هفتم: (در این که واجب مشتبّه دو عمل مترتب و متناوب باشد)

اشاره

اگر واجب مردّد، دو عمل متناوب باشند مثل: ظهر و عصر که مردّداند میان قصر و اتمام یا (این که مردّداند از جهت قبله) بین جهات چهارگانه آیا در صحت دخول و ورود (مکلف) در محتملات واجبیه (مثل عصر) که پس از ظهر ملحق می شوند فراغت یقینی از محتمل اول (یعنی ظهر) به سبب انجام تمام محتملاتش لازم است، چنانچه در (کتبی مثل) الموجز ابن فهد و شرح آن و مسالك و روض الجنان و المقاصد العلیّه بدان تصریح شده است، یا این که انجام برخی از محتملات فعل (مسئله تلفیق) به نحوی قطع به حصول ترتیب میان دو نماز پس از انجام تمامی محتملات هر دو مشتبّه حاصل شود، در ما نحن فیه کفایت می کند؟ چنان که از نهایت الاحکام و کتاب مدارک چنین استفاده می شود. که در نتیجه ظهر و عصر را به ترتیب قصر انجام می دهد و سپس اقدام می کند به آنها تماما.

دو قول در اینجا وجود دارد که:

۱- متفرّع و مربوط مستند به قولی که در تنبیه ششم گذشت و آن عبارت است از: وجوب مراعات علم تفصیلی در صورت تمکن و توانایی.

۲- مبنی هستند بر این که:

الف: آیا مراعات علم تفصیلی به خاطر خود واجب، واجب است (که واجب کمتر شود)؟

ص: ۱۶۹

۱- فى بعض النسخ: «تعیّن».

۲- فى بعض النسخ: «و أمّا».

پس علم تفصیلی واجب نیست مگر در جایی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی موجب تردّد در خود واجب شود، مثل تکرار نماز در دو لباس مشتبه در چهار جهت (که می شود ۸ نماز).

پس این عدم علم تفصیلی موجب تردّد در خود واجب می شود (منتهی)، زائد بر آن تردّدی که از جهت اشتباه قبله حاصل بود (و چهار نماز خوانده می شود، و اکنون باید ۸ نماز بخواند).

پس همان طور که رفع تردد (و خواندن یک نماز) در صورت امکان واجب است همان طور هم تقلیل آن (در صورت عدم امکان رفع کلّ تردد)، واجب است.

اما در صورتی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی موجب تردّد و زیادی (محتملات) در واجب نشود (باید در فرض دوم هم چهار نماز بخواند چنان که در فرض اول چهار نماز می خواند).

پس رعایت (و تحصیل) علم تفصیلی واجب نیست، چنان که در ما نحن فیه چنین است.

چرا؟

زیرا انجام عصر به صورت قصر پس از خواندن ظهر به صورت قصری، موجب تردّد زائد بر تردّدی که از جهت قصر و اتمام حاصل شده، نمی شود (یعنی که محتملات را زیاد نمی کند و در هر دو چهار نماز خوانده می شود). (چرا؟)

زیرا عصری که قصری خوانده شده اگر مطابق با واقع بود (یعنی عصر برعهده شما بود) دارای شرطش که همان ترتب (و رعایت نوبت) عصر بر ظهر است نیز می باشد.

و اگر مخالف با واقع بود (و عصر قصری لغو بود و تمام برعهده توست) وقوع و تحقّق آن پس از ظهر واقعی (مثل فرض اول) فایده ای ندارد. (چرا؟)

زیرا ترتیب (خواسته شده) میان دو واجب واقعی است (نه میان یک واجب واقعی و یک لغو).

از این بیانات (که اگر نماز عصری قصری تو لغو باشد فرق نمی کند که پشت سر لغو باشد یا این که پس از واقع) روشن می شود که:

تمسک (تو) به اصالت بقاء اشتغال به ظهر و (استصحاب) عدم الاتیان به واجب واقعی، جایز نیست.

این (عدم جواز) به خاطر این است که: نتیجه مترتب بر بقاء اشتغال (یعنی نتیجه استصحاب) بر عدم فعل واقعی (که ظهر است)، عدم جواز انجام عصر واقعی است و این مسلم است (که استصحاب جاری بکنی یا نکنی اجازه نداری محتملات عصری در وسط انجام دهی

چرا که ظهر محقق نشده است).

و لذا: (در این صورت)، انجام همه احتمالات عصر (برای شما) جایز نیست و این محتمل (یعنی نماز عصر) معلوم نیست که همان عصر واقعی باشد (شاید که لغو پشت سر لغو و یا حق پشت سر حق باشد).

و مصحح و اجازه دهند برای انجام (عصر)، همان مصحح انجام محتمل اول یعنی ظهر است، (ظهر که) با عصر در شک و جریان اصلین در آن مشترک است.

ب: و یا این که واجب است (بر ما) مراعات و تحصیل علم تفصیلی و لو از جهت خود خصوصیت مشکوکه در عبادت (یعنی نوبت و ترتیب)، هر چند اهمال در علم تفصیلی موجب تردد در واجب نشود (و احتمالات زیادتر نشوند).

پس: واجب است بر مکلف (تحصیل) علم تفصیلی هنگام انجام وظیفه به این که آنچه را بجا می آورد، همان واجب واقعی است.

پس: اگر تحصیل علم تفصیلی از برخی جهات مشکل باشد، عذر آورده نمی شود (و مکلف) در مهمل گذاشتن علم تفصیلی در صورت قدرت و تمکن، معذور نیست.

پس: بر کسی که نمی تواند تعیین کند که وظیفه اش قصر است یا اتمام، تحصیل علم تفصیلی بر این که مأتی به او مترتب بر ظهر است، واجب است، و علم به ترتب علی تقدیر (در صورت تلفیق) کافی نیست بلکه علم به ترتب علی کل تقدیر (مثل فرض اول)، لازم است.

همه این مباحث، در صورتی است که امر به ظهر و عصر در وقت مشترک و دفعه واحده منجز شده است.

و آیا اگر تنها امر به ظهر در وقت مخصوص محقق شود و در نتیجه یکی از احتمالات (یعنی ظهر) انجام گیرد قصر، ممکن است گفته شود:

خواندن (عصر و لو تلفیقاً) جایز نیست، نظر به این که در تحقق زمان امر به عصر شک وجود دارد.

پس چگونه اقدام می شود بر احتمالات آن، محتملاتی که واجب نمی باشد مگر مقدمه بر واجب واقعی؟

بلکه اصل، عدم الامر است (بدین معنا که عصر هنوز امر ندارد).

پس: دخول در مقدمات فعل (عصر) شرعی نیست.

سپس شیخ در رابطه با احتمال چهارم می فرماید:

ممکن است گفته شود: اصالت عدم امر (یعنی استصحاب نبود امر نسبت به نماز عصر) مقتضی شرعی نبودن ورود در مأمور به (یعنی نماز عصر) و احتمالات آن را، احتمالاتی که مأمور به بودنش علی تقدیر مأمور به نبودنش است، مثل این که عصر را به جهتی بخواند غیر از جهتی که ظهر را خوانده است.

اما آن احتمالی را که احتمال مأمور به بودنش را نمی دهد مگر بنا بر تقدیر مأمور به بودنش، اصاله عدم امر نیز اقتضای منع از عمل را ندارد. چنان که این مطلب بر کسی پوشیده نیست.

تشریح المسائل

* خلاصه مطلب در پایان نتیجه ششم چه بود؟

این بود که در رابطه با علم اجمالی گفته شد، مکلف باید حتی الامکان علم اجمالی را تبدیل کند به علم تفصیلی.

حال: اگر به تمام معنا توانستی که علم اجمالی را تبدیل کنی به علم تفصیلی که فیها المراد. و اگر نتوانستی به تمام معنا این کار را بکنی لا اقل آن مقداری را که ممکن است تبدیل کن.

نکته: تنبیه هفتم بی رابطه با مطلب فوق نمی باشد.

* مراد از (لو كان الواجب المشته امرین مترتبین شرعا ...) چیست؟

اگر واجب واقعی دو عمل باشد که از نظر شرعی مترتب هستند، بدین معنا که در طول هم و باید یکی پس از دیگری انجام شوند، مثل نماز ظهر و عصر که هر دو بر ما واجب اند و باید به ترتیب انجام شوند، و ما اکنون ندانیم که قصر بر ما واجب اند یا تماما؟ در این لباس باید خوانده شوند یا آن لباس؟ به این جهت باید خوانده شوند یا آن جهت؟ امثال معلوم بالاجمال در اینجا چگونه است؟

به عبارت دیگر: اگر فعلین متناوبین

۱- مردّد شوند بین قصر و اتمام مثل این که ما ندانیم که ظهرین را باید قصر بخوانیم یا اتمام؟

۲- یا مردّد شوند به اشتباه قبله، مثل این که ما ندانیم که ظهرین را به این طرف بخوانیم یا به آن طرف؟ چگونه باید این دو عمل را انجام داد؟

* پاسخ شیخ به این شبهه چیست؟

می فرماید: چهار فرض و یا صورت در رابطه با فعلین متناوبین متصوّر است: و اما فرض اوّل بدین صورت است که:

اوّل نماز ظهر را که از لحاظ رتبه مقدّم بر عصر است با همه احتمالاتش بخوانیم، و زمانی که یقین به فراغ ذمه از آن پیدا نمودیم به سراغ عصر رفته و آن را نیز با تمام احتمالاتش به جا آوریم، یعنی:

اگر قبله مشتبه شده، ابتدا ظهر را به چهار طرف بخوانیم و سپس اقدام به انجام عصر کرده آن را هم به چهار طرف بخوانیم.

و اگر از نظر قصر و اتمام مردّد هستیم، ابتدا ظهر را یک بار قصر و یک بار تمام بخوانیم و سپس عصر را شروع کرده همان طور قصر و اتماما بخوانیم.

نکته: این فرض بهترین فرض و طریقه است و برخی از فقها از جمله شهیدین به آن فتوی داده اند. زیرا در این فرض شما تنها از یک جهت نگرانی دارید و آن این بود که آیا وظیفه من قصر است یا اتمام لکن از لحاظ تناوب و ترتیب نگرانی نداشتید.

* ۲- فرض دوم اینکه:

ابتدا برخی احتمالات واجب مقدّم و سپس بعض احتمالات واجب مؤخّر به طور مسانخ با هم انجام دهیم و سپس سایر احتمالات را به همین ترتیب.

به عبارت دیگر:

ظهرین به صورت تلفیقی خوانده شوند، بدین صورت که ابتدا ظهر را قصر، عصر را هم قصر بخوانیم، سپس ظهر را تماما و عصر را نیز تماما به جای آوریم.

نکته: برخی فقها نیز به این فرض و طریق فتوی داده اند.

* آیا انجام ظهرین متناوبین در حال تردّد به طریقه فوق مجزی است و کفایت می کند یا نه؟

دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

قول اوّل قائل به تفصیل شده می گوید: ۱- هر جا که مراعات علم تفصیلی و امثال تفصیلی سبب کمتر شدن احتمالات واجب می شود، مراعات آن در آنجا لازم است. و در تبیین این مطالب به همان مثال قبله و سائر در نتیجه ششم اشاره کرده می گوید:

اگر از تمام جهات علم تفصیلی پیدا کنیم، تنها یک نماز واجب می شود.

اگر از جهت سائر علم تفصیلی پیدا کنیم، چهار نماز بر ما واجب است.

و اگر از جهت طرف قبله علم تفصیلی پیدا کنیم دو نماز باید بخوانیم.

و اگر از هیچ جهتی علم تفصیلی حاصل نیاید باید هشت نماز بخوانیم.

۲- و هر جا که مراعات تفصیلی چنین نقشی را ندارد و سبب کمتر شدن احتمالات واجب نمی شود، مراعات و یا امتثال تفصیلی لازم نمی باشد.

مثل مسئله مورد بحث در ما نحن فیه که:

اگر به دنبال طریقه اول برویم تنها به لحاظ ترتیب علم تفصیلی پدید آمده لکن از لحاظ قصر و اتمام علم تفصیلی حاصل نمی آید، و لذا در اینجا باید چهار نماز بخوانیم اگر به دنبال طریقه دوم برویم، دو نگرانی وجود دارد، یکی به لحاظ قصر و اتمام یکی به لحاظ ترتیب که هنگام عمل، علم تفصیلی به ترتیب نداریم، بلکه اگر در واقع قصر باشد، ترتیب هست و الا باز هم احتمالات واجب همان چهل عمل است و نه زیادت، و لذا در اینجا مراعات علم تفصیلی لازم نیست.

* عباره اخرای بررسی و نقد فرض دوم را در یک گفتمان ساده بنویسید؟

در فرض دوم، وقتی که شما این چهار نماز را به صورت تلفیقی می خوانید با دو نگرانی روبرو هستید:

۱- یک نگرانی از حیث قصر و اتمام، زیرا هر نمازی را که می خواندی پیش خود می گفتمی که آیا وظیفه من همین قصری است که می خوانم و یا اتمام و بالعکس.

۲- یک نگرانی هم از این حیث است که آیا نماز عصر را به ترتیب و روی نوبتش خواندم و یا این که بدون نوبت.

فی المثل: اگر شما (مثلاً) نماز ظهر را قصر بخوانی و سپس نماز عصر را قصر بخوانی آیا می توانی ادعا کنی که نماز عصر را سر جای خودش و به نوبت خوانده ای؟

خیر، زیرا اگر نماز ظهری که بر شما واجب است اتمام شده و شما قصری بخوانی اشتباه و باطل است.

حال چطور می شود که ظهر را انجام نداده، عصر را خواند، خیر عصر نیز باطل است چون قبل از تحقق نماز ظهر آن را واقع ساخته آید.

به عبارت دیگر وقتی نوبت به خواندن نماز عصر می رسد که ظهر واقعی را شما انجام دهی.

حال ایراد اینست که آیا با این دو نگرانی می توان این دو نماز را تلفیقاً خواند؟

یک قول بر این است که بله با وجود هر دو نگرانی می توان این دو نماز یعنی ظهیرین را به

صورت تلفیقی خواند.

* دلیلشان بر این مطلب چیست؟

می گویند: نگرانی کمتر، احتمالات کمتری دارد. برخلاف بحث قبلی در تنبیه ششم که نگرانی بیشتر احتمالات واجب را بیشتر می کند.

فی المثل: آنجا که هم در قبله مردّد بودیم و هم در ثوب، باید ۸ نماز می خواندیم و حال آنکه در ما نحن فیه نگرانی خود را کمتر کردیم.

مثلا: در فرض اول:

ابتدا ظهر را می خوانیم هم قصرا و هم تماما، سپس شروع به عصر کردیم با یک نگرانی که آیا به صورت قصر بر من لازم است یا اتمام و لکن دیگر نگرانی قبله را نداریم.

پس: با این یک نگرانی چهار نماز می خواندیم، ظهرین و عصرین و لکن در فرض دوم، ما ظهرین را با دو نگرانی انجام می دهیم:

یکی نگرانی قصر و اتمام، یکی هم نگرانی ترتیب و یا نوبت، ولی با دو نگرانی هم باز چهار نماز می خوانیم. ظهرین و عصرین.

پس: نگرانی بیشتر در اینجا، احتمالات بیشتری را تولید نمی کند.

به عبارت دیگر:

در فرض اول، با وجود یک نگرانی چهار نماز باید خواند.

در فرض دوم، با وجود دو نگرانی باز هم چهار نماز باید خواند.

پس: در صورتی که زیادی نگرانی موجب زیادی احتمالات نمی شود، مراعات علم تفصیلی لازم نیست چون که ما در هر صورت چهار نماز می خوانیم.

* اگر اشکال شود که شما وقتی احد محتملین یعنی ظهر را خواندید با شروع نماز عصر شک نمودید که آیا برائت ذمه نسبت به ظهر برایتان حاصل شده است یا نه؟

جواب می گوید: خیر، اشتغال ذمه به ظهر باقی است و هنوز ظهر واقعی را انجام نداده اید.

حال سؤال ما اینست که: با وجود این گونه استصحاب چگونه اقدام به انجام عصر می کنید؟

جناب شیخ می گوید:

اگر قرار باشد که این استصحابات را مورد نظر قرار دهیم، پس باید همان محتمل اول یعنی ظهر را نیز بجا نیاوریم. چرا؟

زیرا: وقتی شما ظهر را شروع می کنی شک داری که آیا این نماز ظهری که من قصرا و یا نه

ص: ۱۷۵

تماما می خوانم، همان واجب واقعی است یا نه؟

همان استصحاب در اینجا نیز می گوید: خیر، براءت ذمه برای تو حاصل نشده است.

پس: اگر استصحاب مانع از محتمل دوم باشد، از محتمل اول نیز مانع خواهد بود.

حال: سؤال ما از شما اینست که: شما با چه امیدی محتمل اول را به جا آوردید، و چرا این استصحابات را جاری نکردید؟

خواهید گفت به احتمال این که فعل ما همان واجب واقعی باشد. که این خود احتیاط است.

همان طور که ظهرتان را به این امید انجام می دهید، عصرتان را نیز به جای آورید و به این استصحابات توجه نکنید.

و اما قول دوم در پاسخ به سؤالی که نسبت به فرض دوم شد اینست که:

نباید تمام توجه خود را به ذات الواجب بدهیم که آیا احتمالات آن کم می شود یا نه؟

بلکه باید صفات و خصوصیات را نیز که علم تفصیلی به ترتیب است مورد نظر قرار داده و در صورتی که می توان نسبت به آن علم تفصیلی پیدا نمود، لازم می شود.

پس: فرض و طریق دوم باطل است، چون که سبب علم تفصیلی به ترتیب حین العمل نمی باشد.

بله، پس از انجام مجموع احتمالات معلوم می شود، و لکن کافی نیست.

نکته: آنچه در این فرض گفته شد راجع به انجام عمل در وقت مشترک است، و لذا طریقه دوم در وقت مختص به طور کلی باطل است. زیرا اصل در اینجا عدم الامر است.

* فرض سوم از فروض چهارگانه چیست؟

اینست که: مکلف، ظهر را بخواند قصر را سپس شروع کند عصر را قصر را و تماما بخواند پس از آن نماز ظهر را تماما بخواند.

به عبارت دیگر:

ابتدا بعض احتمالات واجب مقدم را انجام می دهد و مثلا ظهر را قصر را می خواند، سپس جمیع احتمالات واجب متأخر را به جا می آورد، یعنی عصر را قصر را و تماما می خواند و دوباره نماز ظهر را تماما می خواند.

* چه اشکالی بر فرض سوم وارد است؟

استصحاب عدم اتیان واجب واقعی یعنی ظهر و استصحاب بقاء اشتغال ذمه به آن جلوی ما را برای ورود در عصر با همه

محملاش می گیرد.

ص: ۱۷۶

به عبارت دیگر:

وقتی شما ظهر را قصر می خوانی، هنوز احراز نکرده ای که واجب واقعی را انجام داده ای یا نه؟ و لذا نمی توانی احراز بکنی که عصر واقعی را انجام داده ای.

چرا که شاید نماز ظهرت غلط باشد که دیگر نوبت به عصر نمی رسد چه رسد به احراز آن، پس اگر بدون احراز واقع شما اقدام به عصر کنید، تشریح است، زیرا احراز واقع بدون ترتیب و بدون نوبت است.

از این گذشته، استصحابات مورد نظر نیز مانع از انجام عصراند. چرا؟

زیرا شما یک نماز ظهر خوانده اید، و چنانچه بخواهید احتمالات عصر را به جا آورید استصحاب به شما می گوید:

شما هنوز اشتغال ذمه به ظهر داری چگونه می خواهی همه احتمالات عصر را انجام بدهی.

به عبارت دیگر:

شما هنوز ظهر واقعی را انجام نداده ای و بر تو واجب است.

نکته این که: استصحاب مزبور مانع از فرض دوم نشد، لکن مانع از فرض سوم شد.

و اما: فرض چهارم اینست که:

هر دو عمل متناوب را به صورت تلفیقی انجام دهیم، لکن برخلاف فرض دوم تلفیقی غیر مسانخ.

فی المثل: ظهر را قصر می خوانیم، سپس عصر را تماما به جا آوردیم، سپس ظهر را تماما و پس از آن عصر را قصر می خوانیم.

* اشکال این فرض چیست؟

اینست که: نماز عصر در این فرض باطل است، چرا که اجمالا می دانیم که رعایت ترتیب نشده پس عصر باطل است و یا عصر واقعی را انجام نداده ایم.

* نظر مرحوم شیخ در رابطه با این فرض چیست؟

یک کلام می گوید: نماز عصر را معلوم البطلان می داند، چرا؟ لاصاله عدم الامر.

یعنی: شک داری که عصری را که تماما پس از ظهر قصری، می خوانی امر دارد یا نه؟

که اصل در اینجا، عدم الامر است.

پس: ورود در عصر، تشریح است و لذا حق ورود نداریم.

ص: ۱۷۷

* پس مراد از (یمكن ان يقال: ان اصاله عدم الامر انما ...) چیست؟

اینست که: تلفیق عیبی ندارد، اصاله عدم الامر را هم جاری نمی‌کنیم، زیرا غرض ما احراز واقع است، و لذا یک ظهر می‌خوانیم قصرًا یک عصر هم می‌خوانیم قصرًا، اگر صحیح است که هر دو صحیح است و اگر غلط است هر دو غلط است.

بعد دوباره یک ظهر می‌خوانیم تماما و یک عصر می‌خوانیم تماما، خوب اگر آن دوتای اول غلط بود، این دوتای دومی درست است و اگر این دو غلطاند آن دوتای اول درست است.

تلخیص المطالب

موضوع بحث در تنبیه هفتم اینست که:

اگر واجب مشتبّه دو چیز باشند که شرعاً مترتب بر یکدیگرند، مثل نماز ظهر و عصر که مردّد میان شکسته و تمام باشد و یا مردّد میان جهات چهارگانه باشد.

آیا لازم است، تمام افراد احتمالی واجب اول را به جا آورد و سپس به واجب دیگر پرداخته شود و یا این که انجام برخی از افراد احتمالی واجب اول، برای مترتب شدن واجب دوم بر آن، کافی است؟

دو قول در پاسخ به این مسئله وجود داشت.

۱- صاحب موجز و شارح آن، صاحب مسالك، روض الجنان و مقاصد العلیه گفته اند:

باید تمام افراد احتمالی واجب اول را به جا آورند، سپس وارد واجب دوم شوند.

۲- علامه در نهایه الاحکام و سید محمد عاملی در مدارک الاحکام گفته اند:

در تردید میان قصر و اتمام، اول نماز ظهر و عصر را شکسته به جا می‌آورند و سپس آن دو را تمام می‌خوانند.

و اما: شیخ انصاری فرمود:

این دو قول متفرع است بر این مطلب که: در صورت امکان رعایت علم تفصیلی در انجام تکلیف، واجب است؛ و مبنای آن دو قول بر این سؤال استوار است که آیا رعایت علم تفصیلی از جهت خود واجب، واجب است،

بنابراین: در صورتی که مهمل گذاشتن علم تفصیلی، موجب تردّد در اصل واجب باشد،

رعایت آن واجب است، مثل: تکرار نماز در دو پیراهن مشتبه، در جهات چهارگانه؛ که این تکرار موجب تردید در اصل واجب علاوه بر تردیدی که از جهت اشتباه قبله به وجود آمده، می شود.

پس: همان گونه که رفع تردید در صورت امکان واجب است، کم کردن تردید نیز واجب می باشد.

امّا اگر اهمال علم تفصیلی موجب تردید اضافه در واجب نشود، رعایت آن واجب نیست، چنان که در مسئله مورد بحث، تردید اضافه ایجاد نمی کند.

بنابراین: به جا آوردن نماز عصر شکسته پس از انجام ظهر شکسته، موجب تردید اضافه بر تردیدی که از جهت قصر و اتمام به وجود آمده، نمی شود.

زیرا اگر عصر قصری مطابق با واقع باشد، دارای شرط خودش بوده که همان ترتب بر ظهر است؛ و اگر مخالف با واقع باشد، واقع شدن آن مترتب بر ظهر واقعی، فایده ای ندارد.

زیرا ترتب تنها میان دو واجب واقعی است.

نکته: حضرت امام خمینی (ره) می فرماید: بحث در این مسئله در دو مقام است:

۱- اوّل این که آیا امتثال و فرمانبری چهار مرتبه دارد و آن عبارتست از امتثال علمی تفصیلی، امتثال علمی اجمالی، امتثال ظنی با ظنّ معتبر، امتثال احتمالی؛ که با امکان امتثال مرتبه قبلی در هریک از آنها، امتثال مرتبه بعدی کفایت نمی کند، یا این که رعایت مرتبه قبلی معتبر نیست، بلکه امتثال اجمالی کفایت می کند، گرچه امکان امتثال تفصیلی وجود داشته باشد؟

۲- دوّم این که اگر گفتیم با امکان امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کافی نیست، آیا وجوب انجام تمام افراد احتمالی واجب اوّل، قبل از انجام افراد احتمالی واجب دوّم متفرع بر آن است یا نه؟

حال: در مورد مقام اوّل باید گفته شود که با امکان امتثال تفصیلی، امتثال اجمالی کافی است، چرا؟

زیرا: امر، جز به متعلّق خودش دعوت نمی کند.

پس: اگر امر به طبیعت مطلقه تعلق پیدا کند، مقتضی ایجاد آن به هر نحوی که پیش آید می باشد و در امتثال آن چیز دیگری شرط نیست جز این که دلیل اقامه شده است که در عبارت، نیت، قصد قربت و اخلاص معتبر است.

امّا دلیلی از خارج برای قصد عنوان اطاعت یا قصد امر، اقامه نشده است و امری که به خود

طبیعت تعلق گرفته، جز به طبیعت دعوت نمی کند و مقتضای آن کفایت امثال اجمالی است.

و اما در مورد مقام دوّم باید گفت:

اگر فرض کنیم، در صورت امکان، امثال تفصیلی واجب است اشکالی نیست در این که ترتیب میان نماز ظهر و عصر واقعی معتبر است و تحقق ترتیب متوقف است بر انجام ظهر و عصر، و مقدّم بودن ظهر و عصر، به گونه ای است که اگر به یکی از این امور سه گانه اخلاص نماید، ترتیب محقق نمی شود، و در این صورت اگر تمام افراد احتمالی ظهر را به جا آورد، سپس یکی از افراد احتمالی عصر را به جا آورد، علم به تحقق ترتیب میان ظهر و عصر، و مقدمیت ظهر بر عصر پیدا نمی کند. چرا؟

زیرا تقدّم و تأخر از امور اضافی و نسبی است، و تحقق صفت تقدّم بدون تحقق وصف تأخر معقول نیست.

پس: اگر آن فرد احتمالی عصر که به جا آورده، عصر واقعی نباشد، چون احتمال می رود قبله غیر از این جهت باشد، پس هنگام انجام این فرد احتمالی عصر، علم به تحقق ترتیب میان ظهر و عصر و مقدّم بودن ظهر بر عصر ندارد؛

زیرا: دانستی که ترتیب، متوقف بر عصر واقعی است.

خلاصه:

شک در قبله همراه شک در حصول ترتیب است و از یکدیگر جدا نمی باشند؛

پس: مقدّم داشتن تمام افراد احتمالی ظهر سودی نمی رساند.

بنابراین: رأی درست و حق در مسئله اینست که: مقدّم داشتن تمام افراد احتمالی ظهر بر تمام افراد احتمالی عصر واجب نیست، حتی اگر قائل به وجوب امثال تفصیلی و تقدّم آن بر امثال اجمالی باشیم. (۱)

ص: ۱۸۰

متن الثانی فیما إذا دار الأمر فی الواجب بین الأقلّ و الأكثر

و مرجعه إلى الشكّ فی جزئیه شیء للمأمور به و عدمها، و هو علی قسمین؛ لأنّ الجزء المشکوک: إمّا جزء خارجي.

أو جزء ذهني و هو القيد، و هو علی قسمین:

لأنّ القيد إمّا من امر خارجي مغاير للمأمور به فی الوجود الخارجی، فمرجع (1) اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجی، كالوضوء الذي یصیر منشأ للطهاره المقيد بها الصلاه.

و إمّا خصوصیه متّحده فی الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بین وجوب مطلق الرقبه أو رقبه خاصّه، و من ذلك دوران الأمر بین إحدى الخصال و بین واحده معینة منها.

و الكلام فی كلّ من القسمین (2) فی أربع مسائل:

*** ترجمه

مقام دوم از بحث: (در جائی است که امر دائر شده در واجب میان اقل و اکثر)

اشاره

و بازگشت این (اقلّ و اکثر) به شكّ در جزئیت و عدم جزئیت چیزی است (مثلاً سوره)، در مأمور به (مثلاً نماز). و این جزء خود بر دو قسم است؛ زیرا جزء مشکوک:

یا جزء خارجی است و یا جزء ذهنی است که همان قید و یا شرط است جزء ذهنی هم بر دو

ص: ۱۸۱

۱- فی النسخ: «فیرجع».

۲- فی بعض النسخ: «الأقسام».

قسم است: زیرا این قید:

۱- یا انتزاع شده از یک امر خارجی که وجودا مغایر و متفاوت با مأمور به است (مثل تحصیل طهارت برای نماز که عملیات جداگانه ای همچون، غسل، وضو و تیمم نیاز دارد).

پس: بازگشت لزوم و اعتبار این قید (طهارت) در نماز به وجوب (انجام) آن امر (و عملیات) خارجی است، مثل وضوء گرفتن که منشا طهارت می شود برای نماز، که نماز مقید به این قید (طهارت) است.

۲- و یا یک خصوصیت (یعنی صفتی) است که وجودا با مأمور به متحد و یکی است.

همان طور که گاهی امر دائر می شود بین وجوب مطلق رقبه و یا رقبه مؤمنه، و از این باب (که آیا قیدی دارد یا نه؟) امر دائر می شود میان یکی از خصال (یعنی صوم شهرین، اطعام ستین، عتق رقبه به طور مطلق) و بین یکی از این امور (مثلا- صوم شهرین) به طور مقید (و معین).

سخن در هریک از این دو قسم در چهار مسئله است.

*** تشریح المسائل * مقدمه بفرمائید تا به حال بحث در رابطه با چه مسأله ای است؟

در رابطه با علم اجمالی و شبهات وجودیه است که در مقام اول آن بحث شد.

به عبارت دیگر:

بحث در رابطه با علم اجمالی به تکلیف و شک در متعلق آن یعنی مکلف به که دارای دو مرحله از بحث است.

به عبارت دیگر: در باب اصاله الاشتغال دو مقام و مرحله از بحث وجود دارد:

و اما مقام اول بحث:

در دوران امر وجوب بین المتباینین مثل وجوب ظهر یا جمعه و قصر یا اتمام است که به تفصیل در رابطه با آن صحبت شد و چکیده آن مباحث این شد که:

مخالفت قطعیه با علم اجمالی حرام و موافقت قطعیه با آن واجب است.

منتهی علم اجمالی:

۱- نسبت به حرمت مخالفت قطعیه عند الكلّ علت تامه است و تخلف معلول از علت تامه

محال است.

- و اما نسبت به وجوب موافقت قطعیه مورد اختلاف است:

الف: مرحوم آخوند، محقق اصفهانی و آقا ضیاء علم اجمالی را علت تامه وجوب موافقت قطعیه می دانند.

ب: مرحوم شیخ انصاری و جناب میرزای نائینی علم اجمالی را مقتضی برای وجوب موافقت قطعیه می دانند.

ج: مرحوم امام نیز می فرماید:

العلم الاجمالی علیه تامه لحرمة المخالفه القطعیة فی نظر العقلاء ... لکنه مقتضی لوجوب الموافقه، ای یحکم بلزومها مع عدم ورود رخصه من المولی و لا یستنکر ورودها فی بعض موارد الاشتغال مع العلم التفصیلی کالشک بعد الفراغ و مضی الوقت. (1)

و اما مقام دوم بحث:

در دوران امر وجوب میان اقل و اکثر است که شایسته است راجع به آن بحث کنیم.

* قبل از ورود به بحث بفرمائید چه تفاوتی میان متباینین و اقل و اکثر وجود دارد؟

سه تفاوت اساسی بین این دو وجود دارد:

۱- اقل و اکثر همیشه در موردی است که قدر متیقن و ما زاد مشکوکی وجود دارد و حال آنکه در متباینین قدر متیقنی در کار نیست.

۲- در متباینین احتیاط به تکرار عمل است یعنی: انجام ظهر و جمعه هر دو. و حال آنکه احتیاط در اقل و اکثر به انجام اکثر است و نیازی به تکرار عمل نمی باشد.

۳- در متباینین علم اجمالی منحل نمی شود، لکن در اقل و اکثر علم اجمالی انحلال پیدا می کند به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

و لذا: موجب احتیاط نیست، که این یک تفاوت مبنائی است.

* مقدمه بفرمائید اقل و اکثر بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- استقلالی ۲- ارتباطی.

* اقل و اکثر استقلالی به چه معناست؟

۱- در شبهه وجوبیه بدین معناست که:

ص: ۱۸۳

۱- تهذیب الاصول، ج ۲ ص ۳۲۲.

اگر به فرض در واقع حکم به اکثر تعلق گرفته باشد، انجام دادن اقل به همان اندازه خودش، موجب امتثال امر می شود و به اندازه اقل هم کفایت می کند.

فی المثل: شما علم اجمالی داری که یا صد نماز قضاء برعهده یتان است و یا یک صد و پنجاه نماز، اگر صد نماز که اقل است بخوانی به همان اندازه ۱۰۰ نماز برائت از ذمه حاصل می شود.

۲- و در شبهه تحریمیّه بدین معناست که:

انجام دادن اقل به همان اندازه اقل، عصیان و گناه است.

فی المثل، شما جنب شده ای و می دانی که خواندن سوره های عزائم حرام است لکن شک داری که خواندن تمام آیات از این سوره حرام است یا فقط خواندن آیه های سجده در آن سوره حرام است؟

در اینجا تکلیف به اقل، یعنی همان آیه های سجده، مسلم و قطعی است و تکلیف به اکثر یعنی ما زاد بر آن آیه ها مشکوک است که در آن اصل برائت جاری می شود.

نکته: اکثر فقها در این مسئله، یعنی اقل و اکثر استقلالی در شبهه وجوبیّه، اقل را واجب دانسته و در اکثر یعنی ما زاد بر اقل، اصل برائت را جاری کرده اند. چرا؟

زیرا: شک در آن، شک در یک تکلیف مستقل است و شک در تکلیف هم، محلّ اجرای اصل برائت است.

* در چه جایی به اقل و اکثر ارتباطی گفته می شود؟

در جایی که اگر در واقع، اکثر متعلق تکلیف باشد، انجام دادن اقل، لغو و فاسد است و اصلاً به درد نمی خورد.

و لذا: اقل در شبهه وجوبی، طاعت محسوب نمی شود و در شبهه تحریمی معصیت نمی باشد.

نکته: اقل و اکثر ارتباطی در اصطلاح، همان شک در جزئیت و یا شک در شرطیت چیزی برای مأمور به است.

فی المثل: شما به یک تکلیف وجوبی مثلاً نماز، علم داری، و لکن شک می کنی که آیا متعلق این تکلیف نماز با سوره (یعنی اکثر) است و یا نماز بی سوره (یعنی اقل) است؟

در اینجا: تکلیف معلوم است ولی متعلق آن مردّد است میان اقل و اکثر.

* این شک به متعلق تکلیف به کجا برمی گردد؟

به این برمی گردد که سوره جزء نماز است یا جزء نماز نیست، یعنی برمی گردد به شک در جزء بودن سوره برای نماز.

* برای اقل و اکثر ارتباطی در شبهه تحریمیّه مثال بزنید؟

فی المثل: در ساختن مجسمه موجود جاندار قطع به حرمت برای ما حاصل شده است لکن شک داریم در این که:

آیا ساختن تمام مجسمه به طور کامل، حرام است؟ یا حتّی ساختن برخی از آن نیز حرمت دارد؟

پس: اصل حرمت در اینجا معلوم است و اما این که آیا به کلّ اعضای آن (اکثر) تعلق گرفته یا به بعض آن، مشکوک است.

پس: در مورد مشکوک یعنی اقل، برائت جاری می شود. و لذا می گوئیم: آنچه مسلماً حرام است، ساختن تمام مجسمه است.

* حاصل سخن در تفاوت اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

۱- در اقل و اکثر استقلالی، تکلیف متعدد است و مکلف علم به وجود یکی دوتای آن دارد و لکن در ما بقی شاک است.

۲- در اقل و اکثر ارتباطی، تکلیف یکی است و لکن شک در اینست که: آیا این یک تکلیف به اکثر تعلق گرفته یا به اقل؟

بدین جهت است که گفته اند:

مرجع شک در اقل و اکثر استقلالی، به شک در تکلیف است و لکن مرجع شک در اقل و اکثر ارتباطی به شک در مکلف به است.

* با توجه به مقدماتی که گذشت بحث ما در اینجا در چه بابی است؟

در باب اقل و اکثر ارتباطی است.

زیرا: در اقل و اکثر استقلالی از همان ابتدا نسبت به اکثر شک ما شک بدوی است که بنا بر نظر مشهور محلّ و مجرای اصل برائت است.

* مراد از (و مرجعه الی الشکّ فی جزئیة شیء للمأمور به و عدمها ...) چیست؟

اینست که: دوران امر میان اقل و اکثر، بازگشت می کند به شک در جزئیت به عبارت دیگر:

شک ما در این که اقل واجب است یا اکثر، برمی گردد به این که آیا فلان امر جزء مأمور به است یا نه؟

فی المثل: آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ آیا استعاذه در رکعت اول پس از شروع به قرائت، جزء نماز هست یا نه؟

* این شک در جزئیت خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: گاهی شک در جزء خارجی است. گاهی شک در جزء ذهنی است.

به عبارت دیگر:

۱- گاهی شک ما در جزئیت و یا مانعیت است، بدین معنا که:

احتمال می دهیم فلان امر جزء باشد و وجودش لازم و یا این که مانع باشد و عدمش لازم.

۲- گاهی هم شک ما در جزئیت و عدم جزئیت است بدین معنا که: شاید فلان امر جزء باشد و وجودش لازم و شاید هم جزء نباشد و لکن انجامش هم مانع نیست. یعنی آوردن و انجام آن جایز است.

* فعلا بحث ما در کدامیک از این دو نوع شک است.

بحث ما در همین قسم دوم است یعنی شک در جزئیت و عدم جزئیت.

* این شک در جزئیت و عدم جزئیت خود بر دو قسم است:

زیرا این جزء مشکوک:

۱- گاهی یک جزء خارجی است که در محیط خارج از ذهن ما پیدا می شود.

فی المثل: شک می کنیم که آیا سوره در نماز واجب است یا نه؟ استعاذه در رکعت اول قبل از شروع به قرائت حمد لازم است یا نه؟ و هکذا ...

۲- و گاهی یک جزء ذهنی است که تنها در محیط ذهن پیدا می شود. مثل: الصلاه مع الطهاره.

* مراد از (جزء ذهنی و هو القید) چیست؟

اینست که: جزء ذهنی همان قید و شرط است، بدین معنا که: قیود و شرائط خودشان جزء نیستند.

به عبارت دیگر:

۱- قیود و شرائط خود جزء نیستند و لکن تقیدشان جزء است.

۲- تقید، نسبت است.

۳- نسبت هم یک امر ذهنی است.

و لذا: به این قیود و شرائط هم گفته می شود اجزاء.

* آیا تعبیر جناب شیخ در اینجا از روی تسامح نیست؟

بله، از روی تسامح است. زیرا که جزء ذهنی تقید به این قید است و نه خود قید، چون که خود

ص: ۱۸۶

قید هم در خارج موجود است.

فی المثل وقتی گفته می شود:

الصلاه المقیّده بالطهاره واجبه، هم ذات الصلاه یعنی نماز در خارج موجود می شود، هم ذات القید یعنی طهارت در خارج موجود می شود.

اعم از این که:

طهارت را از افعال ظاهریه یعنی غسلات و مسحات ثلاث بحساب آوریم و یا این که آن را به معنای نورائیت باطنی و کیفیت حاصله برای نفس بحساب آوریم که پس از وضو حاصل می شود.

که این نورائیت و حالت نیز از حالات نفس بوده و در خارج موجود می شود.

پس: قید نیز در خارج موجود است، و لذا باید گفت:

آنکه ۱۰٪ ذهنی و ساخته و پرداخته ذهن است، همان تقید صلاه به قید طهارت است، که همان اعتبار به شرط شیء ماهیت است.

پس: تقید جزء و قید خارج.

* خود جزء ذهنی بر چند قسم است؟

بر دو قسم و یا دو جور است:

۱- برخی از اجزاء ذهنی تحققشان مترتب است بر یک امر خارجی، یعنی ذهن ما آن را از یک امر خارجی که در خارج حقیقتا و بالاستقلال موجود است و مغایر با مأمور به هم می باشد انتزاع می کند.

حال: از آنجا که امر انتزاعی به وجود منشا انتزاعش موجود می شود، معنای اعتبار این قید و جزء ذهنی، واجب کردن آن امر خارجی یعنی منشا انتزاع است.

فی المثل: قید طهارت به قول شیخ، و تقید صلاه به طهارت به قول ما در صلاه مقید به طهارت از وضوء که یک امر خارجی است و در خارج به یک وجود علی حده از صلاه موجود می شود. انتزاع می شود، و هکذا نسبت به غسل.

یعنی: یکی از غسل، وضو و یا تیمم باید انجام بگیرد تا طهارت نفسانیه ای برای شما حاصل شود، تا صلاه متطهرا انجام گیرد.

۲- برخی از اجزاء ذهنی هم با مأمور به وجودا متحدند و مستقلا نیازی به عمل خارجی ندارند.

به عبارت دیگر:

اجزاء ذهنی از یک امر خارجی که در خارج با مأمور به یکی بود، و با ذات المقید به یک وجود موجودند، انتزاع می شوند.

فی المثل: در هنگام نماز شما روبه قبله می ایستید و لکن این روبه قبله ایستادن یک عمل خارجی جدا از نماز نیست، نماز خواندن و روبه قبله بودن وجوداً یکی هستند.

حال: در اعتق رقبه مؤمنه، رقبه مقید به قید ایمان باید آزاد شود که این قید ایمان و یا تقیید رقبه به ایمان، گرفته شده از یک وصفی که در خارج برای این رقبه و ذات ثابت است و لکن نه به وجود علی حده بلکه به عین وجود رقبه موجود است، یعنی: همان رقبه است که مؤمنه است.

و یا فی المثل:

در باب خصال کفار شک داریم که آیا مخیر هستیم میان عتق و اطعام و صیام و یا این که مثلاً صیام معیناً واجب است، بدین معنا که کفار مقید به خصوصیت صیام باشد، و لذا:

هریک از این خصال که باشد، در خارج متحد با کفار است.

حاصل این که: بحث ما در شک در جزئیت است، شک در جزئیت هم دارای دو بخش است:

۱- جزء خارجی ۲- جزء ذهنی به هر دو قسمش

پس: کلام در دو مقام دنبال می شود و در هر مقامی هم چهار مسئله وجود دارد:

۱- فقدان نص ۲- اجمال نص ۳- تعارض نصین ۴- شبهه موضوعیه.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در تردید میان اقل و اکثر در مأمور به چیست؟

آن را بر دو قسم تقسیم می کند: ۱- اقل و اکثر ارتباطی ۲- اقل و اکثر استقلالی. (۱)

* آیا این تقسیم بندی صراحتاً در کلمات شیخ انصاری آمده است؟

خیر، توضیحات و تقسیمات قبلی از خود ما بود.

* چگونه در شرح مطالب شیخ از عناوین ارتباطی و استقلالی استفاده نمودید؟

از نکاتی که در بیانات ایشان وجود دارد. می توان این مباحث را استفاده نمود: فی المثل فرموده:

- قد يأمر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله، اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك.

ص: ١٨٨

١- تنقيح الاصول، ج ٣، ص ٤٧٥.

و یا در متن دیگری فرموده:

فوجوب الجزء فی ضمن الكلّ، عین وجوب الكلّ، و وجوبه المقدمی بمعنی اللابدیّه لازم له، غیر حادث بحدوث مغایر، کز وجیه الاربعه، و بمعنی الطلب الغیری حادث مغایر.

و یا به دنبال آن فرموده است:

إن ارید (من أصاله عدم جزئیه الشیء المشکوک) أصاله عدم دخل هذا المشکوک فی المرکّب عند اختراعه له الذی هو عباره عن ملاحظه عدّه اجزاء غیر مرتبطه فی نفسها شیئا واحدا، و مرجعها إلى أصاله عدم ملاحظه هذا الشیء مع المرکّب المأمور به شیئا واحدا؛ فإنّ الماهیات المرکبه لَمَّا کان ترکیبها جعلیا إلّا باعتبار معتبر، توقّف جزئیه شیء لها علی ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشیء أمرا واحدا. فمعنی جزئیه السوره للصلاه، ملاحظه السوره مع باقی الأجزاء شیئا واحدا. و هذا معنی اختراع الماهیات و کونها مجعوله. فالجعل و الاختراع فیها من حیث التصوّر و الملاحظه، لا من حیث الحكم حتّی یکون الجزئیه حکما شرعیا وضعیا، فی مقابل الحكم التکلیفی.

*** نکته: در متونی که آورده شد تصویری از ارتباطی و یا استقلالی بودن اقلّ و اکثر وجود دارد از قبیل این که:

۱- به جا آوردن اقل به تنهایی، شک و تردید در حصول عنوان بوجود می آورد، که اشاره ای است به ارتباطی بودن اقلّ و اکثر.

۲- جزء به طلب غیری متفاوت از طلب اقلّ مطالبه شود، که اشاره ای و یا تصویری از استقلالی بودن آنهاست.

منتهی به صورت مستقل با عنوان اقلّ و اکثر بحثی را مطرح نفرموده است.

* به نظر شما چرا شیخ در مباحث اقلّ و اکثر به صراحت سخنی از اقلّ و اکثر استقلالی به میان نیاورده است؟

زیرا، اولاً: موضوع بحث و محلّ آن، همان اقلّ و اکثر ارتباطی است، چرا که ارتباطی از صورتهای شکّ در مکلف به و دوران امر بین اقلّ و اکثر است.

ثانیا: اقلّ و اکثر استقلالی از محلّ بحث و موضوع آن بیرون است، چرا که وجود اکثر، به فرض وجوب هم، در صحت اقلّ و ساقط شدن امر و تحصیل براءت ذمه شرط نیست. چرا؟

زیرا: خطابی که جهت وجوب اقل صادر شده است، به هر حال نفسی و استقلالی بوده و از موضوع شک در مکلف به خارج بوده و در حقیقت داخل در شک در تکلیف است و فرقی نمی کند که علم تفصیلی به وجوب یا حرمت اقل وجود داشته باشد و شک نسبت به زاید باشد، یا این که علم اجمالی منحل شود به معلوم بالتفصیل و مشکوک به شک بدوی.

حاصل و خلاصه مطلب این که: جناب شیخ اقل و اکثر استقلالی را از موضوع شک در مکلف به خارج دانسته است و لذا به نحو خاص و مستقلا متعرض بحث از آن نشده است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) در تفاوت میان اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی چیست؟

می فرماید: این تفاوت آشکارتر از آن است که پنهان گردد. چرا؟ زیرا:

۱- در استقلالی، اقل از حیث غرض، ملاک، امر و تکلیف، مغایر اکثر است مثل: واجب فوت شده ای که مردد میان یکی یا بیشتر باشد و یا دینی که مردد بین دو یا چند درهم باشد.

در اینجا، برفرض وجوب اکثر هم، چند غرض، چند موضوع، و چند فرمان وجود دارد، و چنان که در مباحث قبلی هم گفتیم؛ اطلاق اقل و اکثر بر دو مثال فوق از روی تسامح و نوعی مجاز گوئی در تعبیر است، آن هم به اعتبار این که یک درهم کمتر از دو درهم است و هكذا

۲- اما در ارتباطی، غرض، نسبت به اجزای واقعی استوار می باشد و لذا: اگر واجب همان اکثر باشد، اقل خالی از غرض و برانگیختن است:

پس: در عالم تکوین، مثل معجون هایی هستند که غرض و اثر مطلوب به صورتی که از ترکیب اجزای واقعی حاصل شده استوار است و جز با اجتماع اجزای کلی، غایت و فایده حاصل نمی شود.

نکته اینکه: مرکبات اعتباری نیز این گونه هستند.

پس: در صورتی که غرض و والی حکومت ترساندن دشمنان کشورش باشد، دستور به آماده باش و حضور سربازان می دهد و غرض این والی جز با حضور و صف آرائی نظامیان حاصل نمی شود و حضور یک سرباز فایده ای ندارد.

بنابراین: ملاک استقلالی و ارتباطی بودن، به اعتبار غرضی است که به موضوع تعلق می گیرد، قبل از این که امر به آن تعلق گیرد. چرا که غرض گاهی به ده جزء و گاهی به بیشتر از آن استوار می گردد. (۱)

ص: ۱۹۰

به عبارت دیگر:

مناط در استقلالی اینست که: دو تا موضوع وجود داشته باشد به طوری که به هریک از آنها مستقل از دیگری، غرضی تعلق بگیرد، به نحوی که تحصیل یکی از آنها بدون دیگری امکان داشته باشد. و هریک از اقل و اکثر استقلالی، مستقل از حکم دیگری، موضوع برای حکمی باشد.

مثل: حکم به وجوب پذیرائی زید یا عمرو و زید، و فرقی نمی کند که به هریک از آنها امر مستقلی تعلق بگیرد. یا این که یک امر منحل به دو یا چند امر بشود؛

مثل: اکرم کل عالم، به خلاف اقل و اکثر ارتباطی که موضوع، حکم و غرض در آن یکی است.

و اما فرق دیگر اینست که: مکلف، اقلیت و اکثریت را در استقلالی اعتبار می کند و گرنه اقل در آنها فی الواقع، اقل برای اکثر نیست، بلکه در واقع و نفس الامر دو موضوع مستقل از یکدیگر هستند.

اما در ارتباطی، در واقع و نفس الامر مرتبط به یکدیگر هستند یعنی اقل فی الواقع برای اکثر است.

* حاصل و نتیجه بحث امام (ره) در اینجا چیست؟

می فرماید: از آنچه گفتیم محل بحث در ارتباطی هم روشن شد و آن عبارتست از این که:

- اقل نسبت به اکثر لا بشرط، است به نحوی که اگر اکثر را به جا آورد درحالی که واقعا اقل واجب بوده، نسبت به اقل امثال حاصل شده است.

اما اگر اقل نسبت به اکثر بشرط لا اعتبار شود یعنی اقلیت به شرط نبودن و انجام نگرفتن اکثر اعتبار شود، و لکن اکثر را به جا آورد، درحالی که واجب واقعی همان اقل باشد، در این صورت امثال نکرده است، چرا که این ها نسبت به یکدیگر متباین هستند. (۱)

ص: ۱۹۱

متن «اما مسائل القسم الاول، و هو الشك في الجزء الخارجى» فالاولى منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعتبر في المسأله فيكون ناشئا من ذهاب جماعه إلى جزئيه الأمر الفلانى، كالاتعاذه قبل القراءه فى الركعه الاولى - مثلا- على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا(١).

و قد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا، فصرّح بعض متأخرى المتأخرين بوجوبه(٢)، و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد(٣) و الشيخ(٤)، لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما، بل ظاهر كلماتهم(٥) الآخر خلافه(٦) و صريح جماعه أجزاء أصاله البراءه و عدم وجوب الاحتياط، و الظاهر: أنه المشهور بين العامه(٧) و الخاصه، المتقدمين و المتأخرين، كما يظهر من تتبع كتب القوم، كالخلاف(٨) و السرائر(٩) و كتب الفاضلين(١٠) و الشهيدين(١١) و

ص: ١٩٢

- ١- هو المفيد الثانى (ولد الشيخ الطوسى)، على ما حكاه عنه الشهيد فى الذكرى (الطبعة الحجرية): ١٩١، و انظر الكرامه ٢: ٣٩٩.
- ٢- كالمحقق السبزوارى فى ذخيره المعاد: ٢٧٣، و شريف العلماء على ما فى ضوابط الاصول: ٣٢٦، و الشيخ تقى فى هدايه المسترشدين: ٤٤٩، و السيد الجاهد فى مفاتيح الاصول: ٢٨٥.
- ٣- انظر الانتصار: ١٤٦ و ١٤٨ - ١٤٩.
- ٤- انظر الخلاف ١: ١٨٢، المسأله ١٣٨.
- ٥- فى النسخ: « كلماته ».
- ٦- انظر الذريعه ج ٢ ص ٨٣٢.
- ٧- راجع الأحكام فى اصول الأحكام لابن حزم ٥: ٤٧، و تفسير القرطبى ٦: ٨٤.
- ٨- الخلاف ١: ٨٥، المسأله ٣٥.
- ٩- السرائر ١: ٢٣٢. ١٠٩ (١٠) . انظر المعارج: ٢١٦ - ٢١٧، و المعتبر ١: ٣٢، و المختلف ١: ٤٩٥. ١١٠ (١١) . انظر القواعد و الفوائد ١: ١٣٢، و الذكرى ١: ٥٣، و تمهيد القواعد: ٢٧١.

المحقق الثاني (١) و من تأخر عنهم (٢).

بل الانصاف: أنه لم اعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري، على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط و إن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك، كالسيد (٣) و الشيخ (٤) و الشهيد (٥) قدس سرهم.

و كيف كان: فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك: حكم العقل و ما ورد من النقل.

أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدّه أجزاء، و يشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر و هو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئيه ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم و ترك المشكوك، خصوصا مع اعتراف المولى بأنّي ما نصبت لك عليه دلالة، فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرّق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلا أو نصب و اختفى، غايه الأمر:

أنّ ترك النصب من الأمر قبيح، و هذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

*** ترجمه

[قسم اول] (مسئله چهار گانه قسم اول كه همان شك در جزء خارجي است.)

[اولين مسئله از آن چهار مسئله:]

اشاره

اینست كه: این شك در جزء خارجي به خاطر نبود نصّ معتبر در مسئله می باشد.

پس ناشی از گرایش و اعتقاد گروهی از علماء به جزئیت فلان امر در نماز است مثل:

ص: ۱۹۳

۱- انظر جامع المقاصد ۲: ۲۱۹ و ۳۲۸.

۲- كالوحيد البهبهانی فی الفوائد الحائريه: ۴۴۱-۴۴۲، و المحقق القمي فی القوانين ۲: ۳۰، و صاحب الفصول فی الفصول: ۵۱

و ۳۵۷، و الفاضل النراقي فی المناهج: ۲۲۱.

۳- كما عرفت من الانتصار و الذريعه.

۴- كما عرفت من الانتصار و العدّه.

۵- فی النسخ: «بل الشهيدین» و فی بعض آخر: «بل الشهيد».

استعاده قبل از خواندن سوره حمد در رکعت اول بنا بر قول برخی از فقهاء ما.

در وجوب احتیاط در اینجا (که شك در جزئیت چیزی است)، بین فقهاء اختلاف واقع شده است.

بنابراین:

برخی از متأخر المتأخرین تصریح کرده اند به وجوب احتیاط (و انجام اکثر)، و چه بسا این وجوب از کلام برخی قدما نیز مثل سید و شیخ، استفاده می شود، لکن به طور روشن معلوم نیست که (این وجوب احتیاط)، گرایش و اعتقاد آنها باشد، چرا که ظاهر دیگر عباراتشان خلاف احتیاط است.

(مشهور در این مسئله اجراء اصل براءت است)

و تصریح گروهی دیگر: اجراء اصاله البراءه (در جزء مشکوک) و عدم وجوب احتیاط در آن است.

اما ظاهر اینست که:

جریان براءت در جزء مشکوک، مشهور میان شیعه و سنی، متقدمین و متأخرین است، همان طور که از تتبع و تحقیق در کتاب های علمای شیعه مثل؛ الخلاف شیخ و سرائر و کتاب های فاضلین و شهیدین و محقق ثانی و کسانی که متأخر از ایشان هستند، روشن می شود.

بلکه انصاف اینست که:

در کلمات و عبارات کسانی که متقدم بر محقق سبزواری بوده اند، کسی را نیافتم که ملتمز به وجوب احتیاط در اجزاء و شرائط باشد، اگرچه در میان علما کسانی هستند که سخنان در این مطلب متفاوت است، مثل: سید و شیخ و شهید.

(مختار شیخ نیز در این مسئله اجراء براءت است)

به هر صورت اختیار و انتخاب ما در جزء مشکوک، اجرای اصل براءت است دلیل ما بر اصالت البراءه: حکم عقل است و آنچه از روایت در این باب وارد شده است.

(دلیل عقلی بر اجرای براءت در شك در جزئیت)

و اما عقل:

به خاطر استقلالش در حکم به قبح و زشتی مؤاخذه عبدی است که مکلف شده به مرگبی

که جز تعدادی از اجزاء آن را نمی داند، و شک می کند که آیا این مأمور به مرکب همین اجزاء (مثلاً نه گانه) است و یا دارای جزء دیگری است و آن فلان شیء (مثلاً سوره) است.

سپس، در طلب بر جزئیت آن فلان شیء تلاش کرده و لکن قادر بر (پیدا کردن دلیل) نمی شود.

پس به مقداری که می داند به جا می آورد و آن مقدار مشکوک را ترک می کند. خصوصاً این که مولی خود اعتراف کند به این که:

دلیلی برای تو نسبت به آن، نصب نکرده ام.

پس: قائل به وجوب احتیاط نباید فرق بگذارد در وجوب احتیاط بین آن جائی که امر دلیلی نصب نکرده و یا این که نصب کرده ولی پنهان مانده.

نهایت مطلب این که:

ترک نصب دلیل از جانب امر قبیح است و لکن این ترک، تکلیف به احتیاط را از مکلف سلب نمی کند.

تشریح المسائل

* اولین مسئله قسم اول یعنی شک در جزئیت خارجی چیست؟

اینست که: منشا شبهه، فقدان نصّ معتبر باشد.

فی المثل:

۱- برخی فقهاء فتوی داده اند به این که استعاذه در نماز واجب است، و لکن ما هرچه فحوص کردیم مدرک معتبری در این رابطه نیافتیم و لذا: این فتوای جماعت و عدم نصّ معتبر سبب شبهه در وجوب استعاذه شده است.

۲- و یا این که مثلاً خبر واحد ضعیفی وجود دارد که دلالت بر وجوب استعاذه می کند و لکن این روایت، روایت معتبری نیست. بنابراین ورود این خبر ضعیف غیر معتبر سبب شبهه در وجوب استعاذه شده است.

* مقتضای اصول علمیه نسبت به این جزء مشکوک چیست؟ آیا اصل برائت جاری کرده، حکم به عدم وجوب آن کنیم؟ یا این که اصاله الاحتیاط جاری کرده، اکثر را بیاوریم؟

۱- اکثر متقدمین و متأخرین، معتقد به جریان اصل براءت اند.

۲- برخی از متأخر المتأخرین مثل: محقق سبزواری و شریف العلماء مازندرانی قائل به احتیاط شده اند.

شیخ نیز قول اکثر را اختیار کرده می فرماید: مختار ما در اینجا جریان اصل براءت است و در اثبات این مدعا دو دلیل وجود دارد:

* دلیل اول شیخ بر اجرای براءت هنگام شک در جزئیت مزبور چیست؟

اینست که:

۱- عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- کار قبیح از مولای حکیم سر نمی زند.

پس عقاب بلا بیان از مولای حکیم صادر نمی شود.

* تطبیق این کبرای کلی بر شک در جزئیت چگونه است؟

فی المثل: مولی فرموده: صلّ و یا صم که هر یک از این امور یک مرکب است.

حال: شما می دانید که نه جزء از قبیل تکبیره الاحرام قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و ...

در این صلاه مرکب دخالت دارند، لکن نسبت به جزء دهم که مثلاً سوره باشد یا قنوت یا استعاذه شک دارید که آیا یکی از این امور نیز جزء نماز هست و داخل در این مرکب می باشد یا نه؟

به دنبال این شک به تفحص پرداخته و در میان ادله به دنبال دلیلی بر جزئیت این امر مشکوک می گردید. و لکن به دلیلی دست پیدا نکرده، مأیوس می شوید.

در اینجا وظیفه شما نسبت به آن جزء، اجراء اصل براءت است و لذا: در مقام امتثال به اقل اکتفا می کنید.

خلاصه این که شیخ می فرماید: اینجا جای اصالت البراءه است. چرا؟

زیرا: علم اجمالی شما در اینجا از جمله آن علم اجمالی هائی است که منحلّ می شود به یک معلوم به علم تفصیلی و یک مشکوک به شک بدوی.

فی المثل: شما نمی دانی اقل (یعنی نه جزء) واجب است یا اکثر (که ده جزء است) لکن اجمالا می دانی یکی از این دو واجب است.

در اینجا اگر از شما پرسند، آیا اقل قدر متیقن است یا اکثر چه می گوئید؟

خواهید گفت: اقل قدر متیقن است.

وقتی اقل شد قدر متیقن، آن جزء زیادی می شود مشکوک به شک بدوی در شک بدوی نیز،

ص: ۱۹۶

قاعده قبح بلا بیان، و رفع ما لا یعلمون جاری است. همان طور که در اقل و اکثر استقلالی، نسبت به اکثر براءت جاری می شود.

فی المثل: می دانید که به فلان بقال بدهکارید لکن شک دارید که ۱۰ تومان است یا ۲۰ تومان؟

گفته شد، ۱۰ تومان را که قدر متیقن است بده و راجع به آن زیادی براءت جاری کن حال:

شیخ، در اقل و اکثر ارتباطی نیز که محل بحث ماست همین عقیده را دارد.

یعنی: اقل قدر متیقن است و اکثر مشکوک به شک بدوی.

پس: جای جریان اصل براءت است.

* مراد از بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان چگونه بیانی است؟

بیان تام است، یعنی: بیانی که به دست ما رسیده باشد و از لحاظ سند و دلالت نیز تکمیل باشد.

چنین بیانی حجت را بر عید تمام می کند و راه هرگونه عذر و بهانه ای را به روی او می بندد و لذا: بیان دارای صوری است که ذیلاً توضیح داده می شود:

۱- گاهی در رابطه با فلان امر، بیانی از مولی صادر شده که هم به دست ما رسیده، هم از نظر سندی صحیح است و هم دلالتش تکمیل بوده و بلامعارض می باشد. تنها در خصوص چنین بیانی است که عقاب قبحی ندارد و عقل هر عاقلی کسی را که با چنین خطابی مخالفت می کند مستحق ملامت می داند.

- این مورد محلّ بحث ما نمی باشد.

۲- گاهی نیز در رابطه با فلان امر بیانی از مولی صادر شده است، به دست ما نیز رسیده است، به لحاظ سند و دلالت هم کامل است، لکن دارای معارض است.

۳- گاهی در رابطه با فلان امر بیانی صادر شده به دست ما هم رسیده، به لحاظ سند هم مشکل ندارد، لکن از نظر دلالت عندنا ناتمام است.

۴- گاهی هم در رابطه با یک امر، بیانی صادر شده به ما نیز رسیده، دلالتش نیز تام است، لکن سندش مخدوش است.

۵- گاهی هم در رابطه با فلان مطلب بیانی صادر شده به ما نیز رسیده، لکن به لحاظ سند و دلالت ناقص است.

۶- گاهی نیز در رابطه با فلان امر بیانی صادر شده و لکن در اثر عوارض و یا موانعی به

دست ما نرسیده است.

۷- گاهی در رابطه با فلان امر، اصلاً بیانی از مولی صادر نشده بلکه مولی نفیا و اثباتاً در آن مورد سکوت کرده است.

* با توجه به صور فوق مراد از (خصوصاً مع اعتراف المولی بانی ما نصبت لك علیه دلالة) چیست؟

اشاره به نهمین صورت از صور مذکور است بدین معنا که: نه تنها بیانی مبنی بر جزئیت فلان امر صادر نشده است، بلکه مولی خود صریحاً اعتراف کرده به این که من در رابطه با این مطلب دلیل و بیانی صادر نکرده‌ام.

* در کدامیک از صور مذکور عقاب قبیح است؟

در تمام صور مذکور غیر از صورت اول، عقاب عقلاً- قبیح است به ویژه در صور هفت و هشت که قبح عقاب از همه صور روشن تر است.

* پس مراد از (فإنَّ القائل بوجوب الاحتیاط لا ینبغی ان یفرّق فی وجوبه ...) چیست؟

درحقیقت پاسخی است به طرفداران وجوب احتیاط در جزء مشکوک که می گویند:

ما میان صورت های ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ با دو صورت ۷ و ۸ تفصیل قائل شده می گوئیم:

در صورت ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ احتیاط واجب است، لکن در صورتهای ۷ و ۸ منکر وجوب احتیاط هستیم.

و لذا شیخ اعظم می فرماید: چنین فرق و تفصیلی شایسته نیست، چرا که:

اگر شما قبول دارید که علم اجمالی علّت تامّه وجوب احتیاط است، قاعده و قانون علّت تامّه اینست که:

هرکجا که بیاید، معلولش هم می آید، پس در تمام صور باید فتوی دهید به وجوب احتیاط.

نهایت امر اینست که: در دو صورت ۷ و ۸ کار قبیحی صورت گرفته و بیانیه ای صادر نشده، لکن این باعث رفع وجوب احتیاط از بنده نمی شود.

* نظر حضرت امام خمینی نسبت به جزء مشکوک چیست؟

امام نیز نسبت به جزء مشکوک برائت عقلی و شرعی را جاری نموده است لکن توضیح آن را وابسته به بیان مقدماتی دانسته است، که در ۶ شماره بدان پرداخته و ما آن را در قالب چهار مقدمه می آوریم.

اینست که: مرکب های اعتباری در عالم اعتبار از برخی جهات مثل مرکب های حقیقی در خارج هستند، همان طور که مرکب حقیقی تنها پس از شکستن علامت جزئیت اجزاء حاصل می شود.

پس: هر جزء از اجزاء بواسطه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری و شکستن و شکسته شدن از استقلال وجود خارج می شود و صورت مستقل دیگری که همان شکل مرکب باشد بوجود می آید.

پس مرکب، وجود و وحدتی غیر از آنچه برای اجزاء بوده خواهد داشت.

امّا: مرکب اعتباری نیز با شکستن علامت و اثر جزئیت اجزاء در عالم اعتبار، و خارج شدن از استقلال وجودی فرضی و لحاظی، و فانی شدن در صورت مرکب و حاصل گردیدن وحدت اعتباری بوجود می آید، و تا زمانی که برای مرکب، در عالم اعتبار، وحدت صورت پیدا نشود، وجودی برای آن نیست، چون چیزی که وحدت ندارد، وجود ندارد، و وحدت تنها با رفتن جزئیت اجزاء و پیدایش صورت اجمالی دیگری غیر از صورت تفصیلی اجزا حاصل می شود.

اینست که: کیفیت وجود یافتن مرکب در ذهن امر، غالباً عکس بجا آوردن آن در خارج می باشد، بدین معنا که هرگاه که مکلف، تصمیم به انجام مرکب می گیرد اول وجود وحدت یافته آن را اراده می کند و از اجزاء و شرائط آن غافل است لکن پس از توجه به آن وجود وحدت یافته و یا صورت مرکب به اجزاء و شرائط آن منتقل می شود و اراده های دیگری متولد می شود که به اجزاء و شرائط تعلق دارد به نحوی که مرکب از آنها بوجود می آید.

فی المثل: بنده ای به انجام نماز همت می نماید، در وهله اول اراده او به اصل طبیعت نماز تعلق می گیرد و نه به اجزای آن، چرا که محرک او برای انجام آن، امر و فرمانی است که به طبیعت و ماهیت نماز تعلق می گیرد لکن وقتی می بیند، این طبیعت جز با به جا آوردن اجزاء و شرایط آن، و برطبق مقررات شرعی حاصل نمی آید، اراده های تبعی که متعلق به آنهاست، متولد می شوند.

امّا: امر وقتی تصمیم به انشای فرمان نسبت به مرکب بگیرد، غالباً اجزاء و شرایط را مستقلاً تصوّر می کند، سپس ترتیب آنها را مطابق مقتضای مصلحت و ملاک که هر دو نفس الامری هستند، تصوّر می کند، و سپس آنها را بر صفت وحدت و فانی کردن کثرت ها در وحدت ملاحظه می کند، تا این که مرکب اعتباری حاصل شود، بعد از این مراحل آن را موضوع برای امر و متعلق اراده خود قرار می دهد.

پس: امر غالباً از کثرت به وحدت؛ و مأمور از وحدت به کثرت می رسد.

* نظر امام (ره) در رابطه صورت مرکب اعتباری با صورت اجزاء آن چیست؟

می فرماید: صورت ها در مرکب های اعتباری به طور کلی با صورت های اجزاء مغایرتی نداشته و یکی می باشند، بلکه صورت مرکب ها، همان صورت های اجزاء هستند و اختلاف میان آنها تنها به واسطه وحدت و کثرت است.

لذا: صورت های مرکب ها نسبت به صورت های اجزاء خود، همانند محصل و محصل نمی باشد، چرا که بدیهی است که امر به مرکب به چیزی خارج از اجزای آن تعلق نمی گیرد تا اجزاء، وجوددهنده و محصل مرکب باشند.

پس: امر به مرکب ۱۰ جزئی، عین دستور به واحدها در ملاحظه کثرت می باشند.

حاصل این که: فرق میان صورت مرکب با اجزایش به وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل است و نه به محصل بودن.

* مقدمه سوم چیست؟

می فرماید: امری که به مرکب تعلق گرفته، یک امر است و به یک چیز تعلق گرفته است و لذا اجزای مرکب متعلق امر نمی باشند، چرا که هنگامی که امر، مرکب را ملاحظه می کند، آن اجزاء در لحاظ امر چیزی نیستند و در وقت برانگیختن به سوی مرکب چیزی جز صورت واحد یعنی همان صورت مرکبی که اجزاء فانی در آنند را نمی بیند.

پس: امر در این ملاحظه جز صورت واحده را نمی بیند و جز به چیز واحد امر نمی کند، لکن همین یک امر و دستور، انگیزه بجا آوردن اجزاء می باشد.

یعنی: انگیزه بودن و حجت بودن آن امر برای اتیان اجزاء عین حجت بودن آن برای مرکب است، چرا؟

زیرا: در لحاظ وحدت و مضمحل بودن اجزاء در مرکب، مرکب همان اجزاء و اجزاء همان مرکب است، چرا که مرکب از اجزاء ترکیب می یابد و به اجزاء منحل می شود.

و لذا: امر به مرکب، حجت بر اجزاء است، لکن نه به حجت استقلالی؛ و داعی بر اجزاء است نه به داعی جداگانه.

بنابراین: در چنین لحاظی، اقل و اکثر وجود ندارد، در نتیجه بحث را با عنوان واجب مردد میان اقل و اکثر منعقد کردن، خالی از تسامح در تعبیر نیست، و تردید تنها در ملاحظه کثرت و به اعتبار انحلال مرکب به اجزاء می باشد.

* مقدمه چهارم چیست؟

می فرماید: در صورتی حجت بر مرکب، حجت بر اجزاء، و امر متعلق به مرکب انگیزه به جا آوردن اجزاء است که دلیل اقامه شود که این مرکب از چنان اجزائی ترکیب شده و منحل به آن اجزاء است و لذا با عدم اقامه دلیل بر آن، امکان ندارد امر به مرکب، حجت بر اجزاء و انگیزه به آن باشد.

و لذا: با شك در جزئیت چیزی برای مرکب، امر به مرکب، حجت بر آن جزء نمی باشد.

زیرا: بدیهی است که حجت تنها با علم تمام است، و علم به تعلق امر به مرکب، تنها بر اجزایی که مرکب از آن اجزاء ترکیب گردیده، حجت می باشد، چرا که سرانگیزه بودن امر به مرکب، بر اجزاء چیزی جز ترکیب از آن اجزاء و انحلال مرکب به آن اجزاء نیست.

پس: با شك در دخالت و اعتبار چیزی در مرکب، هنگامی که اجزاء آن ترتیب یافته، امر به مرکب، حجت بر اعتبار و دخالت آن چیز نمی باشد.

* حاصل و نتیجه مقدمات ترتیب یافته چیست؟

حضرت امام (ره) می فرماید: از آنچه ذکر نمودیم به دست می آید که:

- اصل عقلی در باب اقل و اکثر ارتباطی، همان برائت است.

پس: اگر عبد، در کسب علم به اجزاء مرکب تلاش کرده و به اندازه امکان و قدرتش در یافتن دلیل بر اجزاء مرکب سعی کند و برای تعدادی از اجزاء دلیل پیدا کرده به نحوی که قطعاً بداند که مولی آن اجزاء را در مرکب لحاظ فرموده، لکن در جزئیت و یا در اعتبار جزء بودن چیز دیگری شك کند، در صورتی که آن اجزاء مدلل را که حجت بر آنها اقامه شده انجام دهد و چیزهائی را که مشکوک است ترک نماید، معصیت کار شمرده نمی شود و کیفر دادن او بابت ترک امور مشکوک، کیفر بلا بیان و بدون برهان است (۱).

ص: ۲۰۱

۱- انوار الهدایه: ج ۲، ص ۲۸۲-۲۷۹- و تنقیح الاصول: ج ۳، ص ۴۶۱-۴۶۰.

متن فإن قلت: إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادره من الأطباء أو المولى: فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون شك في جزئيه شىء له مع العلم بأنه غير ضار له، فتركه المريض مع قدرته عليه، استحق اللوم. و كذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أمّا أوامر الطبيب، فهي إرشاديّه ليس المطلوب فيها إلّا إحراز الخاصيّة المترتبه على ذات الأمور به، و لا نتكلم فيها من حيث الإطاعة و المعصيه؛ و لذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبريّه غير طلبيه (١)، كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها و إن لم يترتب على مخالفته و موافقته ثواب أو عقاب، و الكلام فى المسأله قبح عقاب الأمر على مخالفه المجهول و عدمه.

و أمّا أوامر المولى الصادره بقصد الإطاعة، فنلتزم (٢) فيها بقبح المؤاخذه إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع عليه المولى و قدر على رفع جهله و لو على بعض الوجوه الغير المتعارفه إلّا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاختلف على العبد لبعض العوارض.

نعم، قد يأمر المولى بمركب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون و علم أنّ المقصود منه إسهال الصفراء، بحيث كان هو الأمر به فى الحقيقة أو علم أنّه الغرض من الأمور به، فإنّ تحصيل العلم بإتيان الأمور به لازم، كما سيحىء فى المسأله الرابعه.

ص: ٢٠٢

١- فى بعض النسخ بدل «غير طلبيه»: «مجمله».

٢- كذا فى النسخ: فيلتزم.

اشکال:

اگر گفته شود: بنای عقلاء در اوامر معمولی عرفی که از اطیاء و موالی صادر می شود بر وجوب احتیاط است، چرا که وقتی طبیب امر می کند بیمار را به درست کردن معجون و مریض در جزئیات فلان ماده نسبت به معجون شک می کند، در صورتی که بداند (داخل کردن آن جزء) ضرری ندارد، و با وجود این که قادر بر تهیه آن است آن را ترک می کند، مستحق ملامت است.

و این چنین است امر مولی اگر امر کند بنده اش را به انجام چنین فعلی

پاسخ:

اما دستورات پزشک ارشادی هستند و مطلوب در آنها احراز و دستیابی به خاصیتی است که مترتب بر مأمور به (یعنی معجون) است.

و لذا ما از حیث اطاعت و معصیت در اوامر ارشادیه بحثی نداریم.

در نتیجه: اگر بیان آن معجون با یک جمله خبریه غیر طلبیه هم باشد، رعایت احتیاط (و انجام اکثر) در آن لازم است، گرچه ثواب و عقابی بر مخالفت یا موافقت با آن مترتب نیست، و حال آنکه سخن در این مسئله (یعنی: براءت و احتیاط) از جهت قبح عقاب آمر است به دلیل مخالفت عبد با جزء مجهول (مشکوک) و یا عدم قبح چنین عقابی در امر مولوی و نه ارشادی).

(مؤاخذة عبد در صورتی که عاجز از تحصیل علم به جزء مشکوک باشد قبح است)

و اما نسبت به اوامر مولی که به قصد اطاعت صادر شده اند، در صورتی که عبد از تحصیل علم به جزء مشکوک عاجز باشد و مولی نیز بر این (جدّ و جهد) او آگاه است، درحالی که قادر بر برطرف کردن جهل اوست و لو از طریق برخی راه های غیر متعارفه و لکن به همان بیان متعارف اکتفا نموده و در نتیجه به سبب عوارضی برخی از مسائل بر عبد پوشیده و مستور مانده، ما ملترم به قبح مؤاخذة هستیم.

بله، گاهی مولی امر می کند بنده اش را به یک مرکبی که معلوم است غرض از آن مرکب تحصیل یک عنوانی است که اگر مرکب بدون آن جزء مشکوک انجام شود، در تحصیل آن (عنوان) شک می شود.

همان طور که وقتی امر می کند به معجونی و معلوم است که غرض از آن معجون اسهال

صفراء است به نحوی که عنوان اسهال الصفراء درحقیقت مأمور به است و یا معلوم است که آن عنوان غرض و هدف از مأمور به است.

(اگر مأمور به حقیقی اسهال و صفراء باشد، امر به ترکیب معجون مجاز است، چرا که ذکر سبب و اراده مسبب کرده و اگر اسهال الصفراء عنوان مأمور به نباشد، علت غائیه یا غرض از مأمور به است).

پس: تحصیل علم به انجام مأمور به واقعی (و رسیدن به هدف) لازم است، چنان که توضیح آن در مسئله چهارم ان شاءالله خواهد آمد.

تشریح المسائل

* مرا از (انّ بناء العقلاء علی وجوب الاحتیاط فی الاوامر العرفیه ...) چیست؟

اولین اشکال بر دلیل عقلی مرحوم شیخ است، مبنی بر این که: با مراجعه به عرف و عقلای عالم و تحت نظر قرار دادن عملکرد آنها به این نتیجه می رسیم که آنها در این گونه موارد عملاً احتیاط کرده و جزء مشکوک را هم بجا می آورند. فی المثل:

۱- پزشکی به بیمارش دستور می دهد که فلان معجون گیاهی را بساز و روزانه فلان مقدار مصرف کن تا بیماریت برطرف شود.

۲- اگر این بیمار بداند که مثلاً ده ماده از مواد گیاهی تشکیل دهنده این معجون است و لکن نسبت به ذیل بودن ماده یازدهمی هم شک دارد. درحالی که مطمئن است که داخل کردن آن ماده در معجون ضرری ندارد، وظیفه اش چیست؟

آیا این معجون باید ۱۰ جزئی باشد یا ۱۱ جزئی، آیا باید اقل را انجام دهد و یا اکثر را؟

در چنین موردی عقل بیمار و یا عقل هر عاقلی حکم می کند به احتیاط، بدین معنا که اکثر یعنی ۱۱ جزء را اختیار و عمل کن.

مستشکل سپس ادامه داده می گوید:

اوامر مولی به عبد نیز از همین قبیل است و حال که بناء عقلاء را به دست آوردیم می گویم:

در احکام شرعیّه نیز همین سیره عقلاً متّبع است و تا زمانی که با دلیل معتبری رد نشده باید از آن متابعت نمود.

یعنی: همان طور که بیمار آن جزء زائد بی خطر را مخلوط معجون می کند، همان طور هم در ما نحن فیه آن جزء مشکوک را در صلاه یا صوم مرکب داخل کرده و به جا می آورند.

پس: به حکم بناء عقلاء در ما نحن فیه یعنی دوران امر میان اقل و اکثر یا شک در جزئیت احتیاط کرده و اکثر را بجا می آوریم.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

اینست که: قیاس ما نحن فیه به باب اوامر اطبا به مریض قیاسی مع الفارق است چرا که اوامر اطبا ارشادی است و هدف اصلی در این اوامر اطاعت و عصیان نیست و حال آنکه محل بحث ما در جائی است که مولی عبدش را امر کرده به عملی که هدف اصلی در آن امتثال امر مولی است که یک امر مولوی است.

به عبارت دیگر:

امر طبیعت به درست کردن معجون دارای دو جنبه است:

یک جنبه، امر طیب به درست کردن معجون است.

جنبه دیگر، امر طیب به درست کردن معجون به خاطر دفع مرض و معالجه بیمار است.

حال: امر طیب از آن جهت که دستور به درست کردن معجون است، ارشادی است و امر ارشادی نه طاعتی دارد، نه معصیتی و به عبارت دیگر نه ثوابی دارد و نه عقابی.

پس: احتیاط لازم ندارد.

حال: اگر بیمار در جنبه دیگر امر طیب که دفع و رفع مرض است شک کند به عبارت دیگر:

اگر شک کند که آیا این معجون بدون فلان جزء محصل غرض هست یا نه؟ وظیفه اش چیست؟

می گوئیم: از این لحاظ که شک در محصل غرض است، عقلا احتیاط لازم است.

خلاصه این که: اگر در مثال فوق احتیاط لازم است از ناحیه تحصیل غرض است و نه از ناحیه امر طیب.

* قبل از پرداختن به محل بحث بفرمائید امر مولی بر چند قسم است؟

بر سه قسم است:

۱- اوامری که صرفا ارشادی بوده و جنبه مولویت در آنها وجود ندارد.

مثل: اوامر اطاعت در قرآن که فرموده است، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ ...* چرا؟

زیرا: وظایف بندگان یعنی بایدها را در قرآن تحت اوامری همچون أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ ...* و نبایدها را به واسطه یک سری نواهی مثل: لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ و یا تحت جملات

ص: ۲۰۵

خبریه دیگر مشخص فرموده است.

بسیاری از این اوامر و نواهی ظهور در وجوب و حرمت داشته، عقل می فهمد که باید اطاعت مولی کرده از معصیت او پرهیزد.

در نتیجه: این که در پایان دوباره فرموده اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر کنید، مؤکد حکم عقل است و صددرصد ارشادی است.

حال: اوامر اطباء و امر به اشهاد عند المعامله، از همین قبیل است.

۲- اوامری که صرفاً مولوی هستند، و هدف اصلی در آنها صرفاً انجام مأمور به است و لا غیر.

یعنی: اگر مکلف انجام داد مطیع و مثاب است و الا عاصی و معاقب خواهد بود.

نکته: بحث ما در همین قسم است و شیخ در این قسمت قبول ندارد که بناء عقلاء بر احتیاط باشد، بلکه ملتمز به قبح عقاب می شود و می گوید:

- اگر مولی می خواست که ما فلان جزء را نیز انجام دهیم. این خواسته را بیان می کرد و لو به طریق غیر متعارف از قبیل وحی و الهام ... لکن چنین نکرده است.

- بلکه یا اصلاً بیان نکرده و یا اگر بیان کرده به طرق متعارفه از بیان قناعت کرده که آن هم در اثر ظلم ظالمین و یا موانع دیگر به ما نمی رسیده است.

پس: حجت بر بندگان تمام نشده است، و لذا وجهی برای عقاب وجود ندارد.

۳- اوامری که:

الف: هم جنبه مولویت دارند، و لذا از جهت مولویتشان اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب بر آنها مترتب است.

ب: هم جنبه ارشادیت دارند، یعنی بندگان را ارشاد می کنند به یک مطلب دیگری که انجام مأمور به خود وسیله ای است برای نیل به آن مطلب.

فی المثل: ما امر شده ایم به شستن بدن و لباس خود و لذا علی الظاهر شستن بدن و لباس مأمور به است، و لکن درحقیقت عنوان طهور و تحصیل طهور مأمور به است زیرا: لا صلاه الا بطهور.

* در چنین موردی اگر ما در قیدی و یا خصوصیتی مثلاً این که دو بار شستن لازم است یا یک بار کافی است؟ شستن با آب کثیر لازم است یا قلیل هم کافی است و ... شک بکنیم چه؟

لازمه این شک ما اینست که: شک بکنیم که آیا بدون کثیر بودن و یا بدون بار دوّم و یا اگر دو بار لازم است بدون فشار میان دو غسله، عنوان طهور حاصل می شود یا نه؟

ص: ۲۰۶

پس: لازمه چنین شکی، شک در محصل عنوان است. و هرکجا که شک در محصل عنوان بود. باید احتیاط نمود، لکن این جنبه از بحث فعلاً محلّ بحث ما نیست.

* اگرچه در بیان تقسیمات روشن شد و لکن به طور خلاصه بفرمائید محلّ بحث ما در کجاست؟

آن جائی است که مولا عبد را امر کرده به عملی که هدف اصلی در آن امثال آن امر است، به واسطه انجام مأمور به.

یعنی: بحث ما در یک امر مولوی است و نه در یک امر ارشادی.

او با امر مولوی فرموده: صلّوا، ما هم مکلفیم نماز بخوانیم امثالاً لامره.

ص: ۲۰۷

متن فإن قلت: الأوامر الشرعيّة كلّها من هذا القبيل: لا بتأنيها على مصالح في الأمور به، فالمصلحة فيها إمّا من قبيل العنوان في الأمور به أو من قبيل الغرض.

و بتقرير آخر: المشهور بين العدليّة أنّ الواجبات الشرعيّة أنّما وجبت لكونها أطفافا في الواجبات العقليّة، فاللطف إمّا هو الأمور به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلّا بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليته.

قلت: أوّلا: مسألة البراءة و الاحتياط غير مبنيّة (١) على كون كلّ واجب فيه مصلحة و هو لطف في غيره، فنحن نتكلّم فيها على مذهب الأشاعره المنكرين للحسن و القبح (٢)، أو (٣) مذهب بعض العدليّة المكتفين بوجود المصلحة في الأمر و إن لم يكن في الأمور به (٤).

و ثانيا: إنّ نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفًا؛ و لذا لو أتى به لا- على وجه الامتثال لم يصحّ و لم يترتب عليه لطف و لا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحه، بل اللطف إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، و حينئذ: فيحتمل أن يكون اللطف منحصرًا في امتثاله التفصيلي مع معرفه وجه الفعل ليوقع الفعل على وجهه- فإنّ من صرح من العدليّة (٥) بكون العبادات السميّة إنّما وجبت لكونها أطفافا في الواجبات الفعلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به- و هذا متعذّر فيما نحن فيه؛ لأنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق فيضمنه؛ و لذا صرح بعضهم

ص: ٢٠٨

١- في النسخ: «غير مبنيّة».

٢- في النسخ زياده: «رأسا».

٣- في النسخ زياده: «على».

٤- انظر الفصول: ٢٣٧-٢٣٨.

٥- كاملا قدّس سرّه، انظر كشف المراد: ٣٤٨ (المسألة الثانيه في وجوب البعثه)، و ٤٠٨ (المسألة الخامسه في الثواب و العقاب)، و كذا المحقّق الثاني في جامع المقاصد ١: ٢٠١-٢٠٢.

كالعلماء رحمهم الله (۱) و يظهر من آخر منهم (۲): وجوب تمييز الأجزاء الواجبه من المستحبات ليوقع كلا على وجهه.

و بالجمله: فحصول اللطف بالفعل المأتى به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلا التخلّص من تبعه مخالفه الأمر الموجّه إليه: فإنّ هذا واجب عقليّ فى مقام الإطاعة و المعصيه، و لا دخل له بمسأله اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف و عدم المصلحه فى الأمور به رأساً، و هذا التخلّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب و المؤاخذة فيجب الإتيان، و أمّا الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع البيان.

*** ترجمه

(اشكال)

اگر بگوئى: تمام اوامر شرعيّه، به دليل ابتنائشان در مأمور به بر مصالح خفيّه، از اين قبيل (يعنى: اوامر اطّيا) هستند، پس مصلحت در آنها، يا از قبيل عنوان در مأمور به است (که ذکر سبب و اراده مسبب در آن لازم می آيد) و يا از قبيل غرض و علّت غاييه به عبارت ديگر: مشهور ميان معتزله و اماميه اينست که: واجبات شرعيّه، واجب شده اند به خاطر اين که الطاف و معروفات در واجبات عقليه اند. (که هر جا عقل صغرى را تشخيص نمی دهد، شرع در اختيار او می گذارد.)

پس: اين لطف و مصلحت يا حقيقتاً همان مأمور به است يا هدف و غرض از امر امر.

در نتيجه: علم به حصول مصلحت لازم است و اين علم حاصل نمی آيد مگر به واسطه انجام هر جزئى که شك در مدخليت و جزئيت آن می شود.

(پاسخ)

در پاسخ به شما می گويم:

ص: ۲۰۹

۱- قواعد الأحكام ۱: ۲۶۹.

۲- المحقق الثانی فى جامع المقاصد ۲: ۲۲۱، و انظر مفتاح الكرامه ۲: ۳۲۴.

اولاً: مسأله برائت و احتیاط (از نظر اصولی) مبتنی بر این نیست که: هر واجبی دارای مصلحتی است و آن مصلحت، همان لطف است در حکم عقل.

و لذا: ما صحبت می کنیم در آن (یعنی: مسئله برائت و احتیاط) بر روی مبنای اشاعره که منکر حسن و قبح ذاتی اند و یا روی مذهب برخی عدلیه که قناعت کننده به وجوب مصلحت در (خود) امر هستند، گرچه این مصلحت در مأمور به نمی باشد.

ثانیا: پیکره این فعل (مثل: شاکله نماز بما هو نماز)، از آن جهت که پیکره است، لطف و مصلحت نیست.

و لذا اگر بدون قصد امتثال و نیت انجام شود، نه صحیح است و نه مصلحتی و نه اثر دیگری از آثار عبادات (مثل: ثواب و ...) بر آن مترتب شود، بلکه لطف و مصلحت در انجام مأمور به (مثلا نماز) علی وجه الامتثال (یعنی با نیت) است.

پس در این صورت: احتمال داده می شود که لطف و مصلحت منحصر باشد در امتثال و نیت تفصیلی در صورت آشنائی به وجه الفعل (یعنی بدانند کدام جزء واجب، کدام مستحب، کدام مکروه و ...) تا فعل علی وجه انجام شود.

و لذا: کسانی از عدلیه که تصریح کرده اند به این که عبادات شرعیّه واجب شده اند به خاطر این که الطاف و مقرّبات هستند در واجبات عقلیّه، خودشان تصریح کرده اند به وقوع واجب لوجوبه و مقترن بودنش با قصد وجه (یعنی نیت).

و این (مطلب) در ما نحن فیه (که شخص جاهل است)، سخت و دشوار است (که بتواند عمل را با نیت انجام دهد). زیرا انجام دهنده اکثر نمی داند که این اکثر واجب است؟ یا اقلّ که در ضمن این اکثر محقق می شود.

و لذا: برخی مثل علامه تصریح کرده اند و از عبارات برخی دیگرشان، وجوب تمیز (و تشخیص) اجزاء واجبه و اجزاء مستحبّه، فهمیده می شود، تا هر جزئی علی وجه (یعنی با نیت خاصّ خودش) انجام شود.

حاصل و خلاصه مطلب این که:

پس: حصول لطف و مصلحت به سبب فعل انجام شده از جانب جاهل در ما نحن فیه (که اقلّ و اکثر باشد) نامعلوم است، بلکه ظاهر عبارت علماء، عدم تحصیل لطف و مصلحت در جاهل است.

پس: باقی نمی ماند برای جاهل جز رهایی پیدا کردن از تبعات مخالفت با امری که متوجه اوست.

و لذا: این رهایی و نجات در مقام اطاعت و معصیت، یک واجب عقلی است و (چنین رهایی) ربطی به مسئله لطف ندارد، بلکه این (طاعت و معصیت) جریان دارد بر فرض عدم لطف در مأمور به بنا بر قول اشاعره، و عدم مصلحت در مأمور به بنا بر نظر برخی عدلیه (که مصلحت در امر را کافی می دانند).

و این تخلّص و رهایی (از جهنم) حامل می شود به واسطه انجام آن مقداری که می داند که اگر ترکش بکند، مستحق عقاب و مؤاخذه است و (آن اقل است) که واجب است انجام شود.

و اما آنکه زائد (و مشکوک) است، مؤاخذه به خاطر ترکش در صورت عدم البیان، قبیح است.

% تشریح المسائل

* قبل از بیان اشکال دوّم مقدّمه بفرمائید رأی اشاعره نسبت به اوامر الهی چیست؟

معتقدند که اوامر و نواهی الهی:

۱- تابع اراده و میل اوست.

۲- تحت هیچ ضابطه ای در نیامده، قانونی بر آن حاکم نمی باشد.

۳- او به هر چه بخواهد امر می کند و هر وقت هم که بخواهد، آن را لغو و یا عوض می کند.

۴- این گونه نیست که اوامر و نواهی الهی دائر مدار مصالح و مفسد باشد.

۵- حسن و قبح و یا مصلحت و مفسده تابع امر و نهی اوست.

یعنی: به هر چیزی که او امر کند، به دنبال امر او مصلحت و حسن از آن عمل انتزاع می شود یعنی: چون امر می کند، به دنبال آن مصلحت می آید و حسن پیدا می شود، نه اینکه چون حسن و دارای مصلحت بود امر می آید.

به عبارت دیگر: الحسن ما حسنّه الشارع.

* نظر امامیه در رابطه با اوامر و نواهی الهی چیست؟

اینست که: خدای تعالی حکیم است و کارهایش را از روی حکمت و نظم و حکمت انجام

می دهد و لذا: به اموری که خود ذاتا حسن هستند امر می کند و از کارهایی که ذاتا قبیح و بد هستند نهی می کند و به عبارت دیگر حسن و قبح امور ذاتی است.

* با توجه به مقدمه فوق حاصل اشکال دوم به اجرای اصل برائت در اینجا چیست؟

اینست که طبق عقیده امامیه:

اوامر شرعیّه عموماً دارای دو جنبه هستند. مثلاً: أقيموا الصلاة:

۱- یک جنبه مولویّت دارد که از این حیث موافقت آن ثواب و مخالفت آن عقاب آور است.

۲- یک جنبه ارشادیت دارد که همان ارشاد به تحصیل آن مصلحت ملزمه ای است که در صلاه وجود دارد. چرا؟

زیرا: بنا بر قول خود شما، اوامر شرعیّه مبتنی و دائر مدار یک سلسله مصالح ملزمه ای هستند که در متعلقاتشان یعنی مأمور به وجود دارد. که هدف اصلی از این امر مولی و صلاه عبد، دست یابی به آن مصلحت است.

آن گاه این مصلحت:

۱- یا از قبیل عنوان است در مأمور به، بدین معنا که:

ما را امر نموده علی ظاهر به نماز، و لکن درحقیقت ما مأمور به تحصیل یک مصلحت ملزمه هستیم.

منتهی از آنجا که صلاه سبب چنین مصلحتی است، ذکر سبب کرده و اراده مسبب نموده است.

۲- و یا از قبیل علت غائیّه مأمور به یعنی غرض از آن می باشد. بدین معنا که: در ظاهر و در باطن مأمور به همان صلاه است، لکن علت غائی این امر نیل به آن مصلحت است.

به عبارت دیگر:

یک وقت مولی عبدش را امر می کند به یک عمل مرکبی مثلاً نماز، چرا که وظیفه عبد است که در این مورد مولای خود را اطاعت کند.

پس: هدف اطاعت مولی است و چنین امری نیز، امر مولوی است در چنین مواردی: اگر عبد شک کند که فلان جزء، در مأمور به دخیل هست یا نه؟ قبح عقاب بلا بیان ایجاب می کند که آن جزء مشکوک بر عبد واجب نشود.

و لذا: اصل برائت جاری کرده، ذمه خود را از آن جزء بری می کند.

یک وقت هم مولی عبدش را امر می کند به یک عملی که غرض از آن امر، توصل و یا

رسیدن به یک غرض و یا مطلوب دیگری است.

مثل: امر طیب به بیمارش، در رعایت برخی مسائل و تهیّه معجون به خاطر نجات از فلان بیماری در چنین مواردی: اگر عبد شك بکند که آیا فلان جزء، جزء ترکیب معجون هست یا نه؟

عقل می گوید: احتیاط کرده آن جزء را ضمیمه کن.

خلاصه این که: اگر مأمور به، فی نفسه مطلوب و مورد هدف باشد و عبد در جزء آن شك کند، باید در جزء مشکوک براءت جاری کند.

اگر مأمور به، لغیره باشد، یعنی وسیله ای برای رسیدن به یک غرض باشد به لحاظ دست یابی به آن غرض، احتیاط در انجام آن جزء مشکوک لازم است.

* پس: مراد از (المشهور بین العدلیّه أنّ الواجبات الشرعیّه انما وجبت ...) چیست؟

بیان کامل تری از اشکال دوم است به جریان براءت در ما نحن فیه، یعنی شك در جزئیت، مبنی بر این که:

اوامر شرعیّه بر مبنای عدلیّه تابع مصالح خفیه بوده و هیچ یک بی غرض نمی باشند.

یعنی: همان طور که امر طیب به تهیّه معجون به دنبال یک غرض است، شارع نیز از امرش به صلاه و یا صوم و یا ... به دنبال دست یابی عبد به مصالح خفیه است.

و لذا گاهی که عبد اراده می کند که یک مأمور به مثلا نماز را اتیان کند، شك می کند که آیا اگر فلان جزء را به عنوان جزء نماز انجام ندهم، مصلحتی که در نظر حق تعالی است حاصل می شود یا نه؟

یعنی: همان طور که شك در محصل غرض طیب پیدا می شود، شك در محصل غرض امر مولوی هم پیدا می شود.

پس جناب شیخ طبق گفته خودتان مکلف باید در اینجا نیز احتیاط کرده جزء مشکوک را نیز انجام دهد.

به عبارت دیگر: الواجبات الشرعیّه، الطاف فی الواجبات العقلیه.

یعنی: آنچه که شارع واجب نموده است، معرّف و مقرب واجبات عقلیه است.

* قبل از توضیح مطلب اخیر بفرمائید ملاک کلی عقل در رابطه با مصالح و مفاسد چیست؟

اینست که: هرکجا مصلحت ملزمه ای وجود دارد بر بنده لازم است برای رسیدن به آن مصلحت ملزمه، مأمور به را انجام دهد.

یا هرکجا مفاسد لازم الاحترازی هست، بنده باید به خاطر نجات از آن مفاسد لازم، از

انجام منهی عنه خودداری کند.

پس: مصلحت ملزومه تحصیلش واجب، مفسده ملزومه، احترازش واجب است.

* آیا عقل به تنهایی قادر است بر این که در هر جائی تشخیص دهد که فلان عمل دارای مصلحت ملزومه و فلان عمل دارای مفسده ملزومه است؟

۱- عقل: در برخی جاها صغری را درک کرده، و لذا پس از آن کبرای کلی را آورده حکم کلی را صادر می کند. فی المثل:

۱- ظلم مفسده ملزومه دارد.

۲- دفع مفسده ملزومه عقلا واجب است.

پس: دفع ظلم واجب است عقلا.

بنابراین: عقل در بسیاری از امور صغری را درک می کند و حکم یعنی کبرای کلی را نیز صادر می کند و لکن در برخی از جاها نیز از درک صغری ناتوان است.

فی المثل: عقل نمی تواند درک کند که نماز با این کیفیت خاصه یا روزه و یا حج، مصلحت ملزومه دارد یا نه؟

و لذا نمی تواند راجع به آن حکمی صادر نماید.

* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید مراد از (الواجبات الشرعیة الطاف فی الواجبات العقلیة) چیست؟

اینست که: شارع صغریاتی را که از دسترس عقل شما خارج است و عقل شما از درک مصالح ملزومه در آنها ناتوان است به شما معرّفی کرده تا معرّف و مقرب مصالحی باشند که استیفای آنها عقلا لازم است.

به عبارت دیگر: تمام احکام شرعیه روی مصالح و مفاسدی دور می زند که اگر عقل بتواند آنها را تشخیص دهد، قطعا مصالح را استیفا و از مفاسد دوری می کند.

یعنی: امر شرعی کشف از مصلحت می کند و عقل حکم به لزوم تحصیل آن مصلحت از طریق انجام آن عمل و لذا گفته می شود:

کَلَّمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ وَ كَلَّمَا حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ، حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ.

نکته: آنجا که عقل صغری را درک کرده و تشخیص می دهد، حملش تنجیزی و غیر معلّق است، و لذا پس از تشخیص صغری، کبرای کلی را صادر کرده و اقدام به صدور حکم می کند.

لکن در بخش دوّم که از تشخیص صغری ناتوان است و نیازمند به امر شارع است حکمش

ص: ۲۱۴

تعلیقی است و نه تنجیزی.

یعنی: حکمش معلق است بر بیان و امر شارع، چرا که قطع نظر از امر شارع، عقل مصلحت فلان عمل را درک نمی کند تا منجزاً حکم نماید.

بله، به دنبال امر شاعر، حکم عقل هم تنجیزی می شود، چون که هر امر معلق پس از حصول شرطش منجز می شود.

* حاصل گفتار و لب کلام مستشکل در اینجا چیست؟

می گوید: حال که هدف اصلی از اوامر شرعی رسیدن به مصالحی است که در متعلقات آنها موجود است می گوئیم عنوان لطیف و مصلحت ملزمه:

۱- یا از قبیل عنوان است در مأمور به.

۲- یا از قبیل غرض و علت غائی است.

و لذا همان طور که شما خود گفتید، هر کجا مکلف، شک در محصل عنوان یا غرض پیدا کند، باید احتیاط کند.

به عبارت دیگر: اگر بنده ای روی جزئی از عمل شک کند که آیا این عمل بدون این جزء مرا به فلان مصلحت ملزمه می رساند و یا این که از فلان مفسده دور می کند یا نه؟ باید احتیاط کند.

* قبل از پاسخ شیخ به اشکال فوق بفرمائید نظر اشاعره و عدلیه در رابطه با مولویت و یا ارشادیت اوامر شرعی چیست؟

۱- اشاعره معتقدند که:

کلیه اوامر شرعی جنبه مولویت داشته و هدف از آنها تنها اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب است.

به عبارت دیگر: اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی افعال بوده می گویند: اوامر الهیه تابع مصالح و یا مفسد خفیه نیستند، بلکه تابع مشیت خدای تعالی هستند، یعنی فی المثل:

مشیت او تعلق گرفته به این که نماز و یا روزه و یا ... را واجب و فلان عمل را حرام می کند.

و لذا: اوامر الهیه، مولوی محض اند، و به هیچ وجه جنبه ارشادیت ندارد.

۲- مشهور عدلیه معتقدند که: اوامر شرعی دارای دو جنبه هستند.

یکی جهت مولویت، یکی هم جهت ارشادیت.

خود مشهور در اینجا دو دسته هستند:

۱- اکثر مشاهیر عدلیه بر آن اند که: اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد نفس الامریه ای

ص: ۲۱۵

هستند که در متعلقات است آنها وجود دارد.

۲- برخی از عدلیه از جمله صاحب فصول و ... بر این باورند که: اگر مصلحت در نفس امر هم باشد کفایت کرده و لازم نیست که در مأمور به باشد.

مصلحت در نفس امر نیز عبارتست از:

توطین نفس، و تسلیم او در برابر مولی و نشان دادن روحیه انقیاد.

مثل: اوامر امتحانیه که مصلحت در خود امر است، چنان که در امر به حضرت ابراهیم در ذبح فرزندش، چنین است.

به عبارت دیگر: اوامر و نواهی شرعیّه مصلحت می خواهد و لکن این مصلحت در مأمور به نیست بلکه خود امر است، مثل: اوامر امتحانیه، که مولی امر می کند تا عبد را مورد آزمایش و امتحان قرار دهد.

امّا: عدّه ای بر این باورند که: تمام اوامر و نواهی الهیه روی مصلحت در امر و روی مصلحت در نهی است و در مأمور به هدف و غرضی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: هدف و غرض از مأمور به رسیدن به هدف نیست، بلکه مصلحت در خود امر و یا نهی وجود داشته که شارع امر و یا نهی فرموده است.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (مسأله البراءه و الاحتیاط غیر مبتیّه علی کون ...) چیست؟

اولین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور بر مبنای اشاعره و لذا: می فرماید: مسأله برائت و احتیاط در جزء مشکوک اختصاص به مشهور عدلیه ندارد بلکه در مسلک اشاعره هم که منکر حسن و قبح ذاتی افعال و منکر غرض در افعال الهی یعنی همان اوامر حق هستند نیز مطرح است.

حال: بر مبنای اشاعره دیگر اشکال شک در محصل غرض معنا ندارد.

زیرا: بر این مبنای، غرضی وجود ندارد و مسئله سالبه به انتفاع موضوع است.

به عبارت دیگر: اوامر شرعیّه بر مبنای اشاعره صددرصد مولوی بوده و جنبه ارشادیت ندارند تا شما سخن از احتیاط بکنید.

* مراد از (او مذهب بعض العدلیّه المکلفین بوجود المصلحه فی الامر ...) چیست؟

- دومین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور لکن بر مبنای برخی از عدلیه، و لذا می فرماید:

مسأله برائت و احتیاط در جزء مشکوک اختصاص به مبنای اکثر عدلیه ندارد که می گویند: اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آنها یعنی مأمور به و منتهی عنه وجود دارد.

بلکه بر مبنای برخی از عدلیه از جمله صاحب فصول نیز مطرح است حال بر این مبنا نیز:

شک در محصل غرض بی معناست زیرا چه بسا در خود عمل و مأمور به اصلاً غرضی و مصلحتی وجود نداشته و مصلحت و غرض در خود امر امر باشد.

* پس مراد از (انّ نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفًا؛ و لذا لو ...) چیست؟

سومین پاسخ شیخ است به اشکال مزبور بر مبنای مشهور عدلیه که معتقدند اوامر شرعیّه دارای دو جنبه اند: جنبه مولویتی و جنبه ارشادیت و لذا می فرماید: در ما نحن فیه جنبه ارشادیت مقدورمان نیست، پس به همان جنبه مولویتی این اوامر جامه عمل می پوشیم.

به عبارت دیگر: اگرچه بر مبنای مشهور عدلیه، مصلحت در مأمور به و فعل مکلف است، لکن این گونه نیست که لطفیت یعنی مصلحت بر ذات العمل و پیکره آن از آن جهت که فعلی از افعال است مترتب شود.

مصلحت بر عملی مترتب می شود که دارای دو خصوصیت باشد:

۱- یکی اینکه به قصد امتثال امر انجام شود و الاً صحیح نبوده و موجب امتثال امر نمی گردد و هیچ مصلحتی بلکه هیچ اثری از آثار عبادت صحیحه از قبیل: ارتقاء درجه، نورانیت باطنی، ثواب و ... بر آن مترتب نمی شود.

۲- یکی هم این که با قصد وجه انجام شود، بدین معنا که اگر جزئی واجب است به قصد وجوب و چنانچه جزئی مستحب است به قصد استحباب و ... انجام شود. چرا که نزد مشهور القدماء، قصد وجه نیز در صحت عمل و ترتب ثواب بر آن معتبر است.

منتهی قصد وجه نیز بر دو قسم است:

الف: قصد وجه اجمالی ب: قصد وجه تفصیلی.

- مراد از قصد وجه اجمالی اینست که: مکلف نیت می کند که من فلان عمل را علی ما هو علیه من الوجه فی الواقع انجام می دهم، بدین معنا که:

اگر وجه این عمل در واقع وجوب است عمل من به قصد وجوب باشد.

و اگر وجه این عمل در واقع استحباب است عمل من به قصد همان استحباب باشد.

و لذا: قصد وجه به طور تفصیلی در اینجا مشخص نمی شود.

و مراد از قصد وجه تفصیلی اینست که:

مكلف حين العمل عمل را به طور معين و مشخص به نيت وجوب و يا نذب انجام مي دهد، بدین معنا كه:

ص: ۲۱۷

اجزاء واجب را کاملاً از اجزاء مستحب تشخیص داده و هریک را به نیت خودش انجام می دهد.

قصد وجهی در مصلحت عمل دخیل است که تفصیلی باشد.

* مراد شیخ از مطالب فوق در پاسخش به اشکال مورد نظر چیست؟

اینست که: در ما نحن فیه: نسبت به جزء مشکوک، قصد وجه تفصیلی برای ما ممکن نیست و الا نسبت به آن شک پیدا نمی کردیم.

پس: رسیدن به مصلحت علی کلّ حال مقذور نیست تا که شک در محصل غرض پیش آید و لذا: باید از خیر دست یابی به مصلحت گذشت، چرا که امکان ندارد.

بنابراین: باید کاری کنیم که جنبه مولوئیت این امر امتثال نشود، یعنی باید کاری کنیم که از عقاب رها شویم.

تخلّص از عقاب ممکن نیست مگر با انجام آن مقداری از مأمور به که یقین داریم ترکش عقاب آور است، این مقدار همان اقلّ است.

اما: نسبت به اکثر که مشکوک فیه است و در مورد آن بیانی به ما نرسیده، آزادیم یعنی اگر آن را اتیان نکنیم، معاقب نیستیم، چون که عقاب بلا بیان قبیح است.

و این معنای اصل براءت است.

* عباره اخرای این پاسخ در قالب یک گفتگو چگونه است؟

می گوئیم: جناب شیخ پاسخ حضرت عالی به اشکال مورد نظر بر چه مبنائی و چگونه است؟

می فرماید: ما روی مبنای مشهور عدلیه پاسخ می دهیم که می گویند: اوامر الهیه تابع حکم و مصالح خفیه اند به عبارت دیگر اوامر و نواهی الهیه روی حسن و قبح ذاتی اشیاء صادر شده اند.

با توجه به این مطلب: در اوامر مولوئیه، پیکره عمل به تنهائی ما را به هدف و مصلحت نمی رساند فی المثل: پیکره نماز بما هو نماز ما را به مصالح و حکم نمی رساند، و الا اگر پیکره نماز به تنهائی می توانست ما را به مصالح و حکم برساند، نیت نماز، شرعا و عقلا واجب نمی شد.

پس: امر مولوی برای رساندن به هدف نیازمند روح است و روح آن نیت است چون مأمور به امری که فاقد روح و نیت است، بی خاصیت است.

* جناب شیخ به طور خلاصه بفرمائید مرادتان از این مطالب چیست؟

اینست که: ممکن نیست آدم جاهل، نیتی را که باید داشته باشد، بتواند انجام دهد یعنی:
خواهی نخواهی در نیت آدم جاهل کمبود وجود دارد چه احتیاط بکند و چه برائت جاری نماید.

ص: ۲۱۸

فی المثل:

۱- اگر براءت جاری کرده و اقل را انجام دهد، نمی داند که این اقل واجب است یا نه؟

۲- و یا اگر احتیاط کرده اکثر را به جای آورد، باز قادر بر انجام آن به وجه تفصیلی نیست.

یعنی: نمی تواند بگوید: اکثر را به خاطر وجوب اکثر به جا می آورم قربه الی الله.

پس: آدم جاهل در بحث جزء مشکوک نمی تواند مثل آدم عالم، تفصیلاً نیت کند. و لذا با وجود این کمبود در نیت، فکر احراز مصلحت برای او ممکن نیست.

به عبارت دیگر: جاهلی که از اجرای نیت تفصیلی و کامل عاجز است، نمی تواند مصلحت و هدف منظور را احراز کند.

* جناب شیخ چنین مکلفی چه باید بکند؟

باید از مصلحت واقعیه چشم پوشی کرده، کاری کند و عملی را انجام دهد که نزد خدا مسئول نبوده و عذاب اخروی نداشته باشد.

و لذا باید: آن اجزائی را که به وجوبشان یقین دارد انجام دهد، و اجزائی را که در وجوبشان شک دارد:

اگر خواست احتیاطاً به انجامشان همّت کند و چنانچه نخواست قبح عقاب بلا بیان جاری کرده اقل را انجام دهد.

این عمل براءت نامیده می شود.

* چه اشکالاتی بر پاسخ شیخ (ره) وارد است؟

۱- ایشان در مباحث قبلی فرموده: قصد وجه معتبر نیست بلکه قصد امتثال است که معتبر است.

۲- به فرض که قصد وجه معتبر باشد باز هم مختص به مواردی است که قصد وجه در آنجا ممکن است و حال آنکه در ما نحن فیه ممکن نیست.

۳- پاسخ شیخ تنها در عبادات قابل قبول است و حال آنکه بحث در اینجا اعم از واجبات عبادی و توصلی است.

نکته ها:

* نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به اشکال مزبور نسبت به حکم به براءت چیست؟

ابتدا از اشکال مورد نظر گزارشی ارائه کرده و سپس به نقد آن پرداخته اند و لذا می فرماید:

رای مشهور میان عدلیّه اینست که: اوامر و نواهی، تابع مصالح و مفاسد در مأمور به و منتهی عنه است، و واجبات شرعی، لطف های ربّانی در واجب های عقلی است

۱- این عنوان های نفس الامری (یعنی مصلحت و لطف)، یا همان مأمور به با امر نفسی است و تعلق اوامر به چیزی ظاهری مثل نماز، روزه، حج و امثال آن است.

زیرا اوامر، ایجادکننده مأمور به نفس الامری هستند، و اوامر ارشادی محض می باشند، که مولی با آن، به مأمور به نفس الامری ارشاد کرده است، چرا که بندگان، علم به کیفیت به دست آوردن متعلق های اوامر واقعی نداشتند، و اگر عقل بر این مصالح و ایجادکنندگان آن اطلاع پیدا می کرد، حکم به لزوم بجا آوردن آنها می کرد.

پس: مصلحت ها و لطف ها همان مأمور به با امر نفسی هستند؛ و متعلق های تکالیف، در ظاهر شرع، همان محصل ها و ایجادکننده ها می باشند. و اوامر آنها جنبه ارشادی و مقدمی دارد.

و لذا: اگر شک در محصل و ایجادکننده باشد، حکم می شود به وجوب احتیاط.

۲- و یا این که این مصلحت ها و لطف ها از قبیل غرض های دعوت کننده به اوامر می باشند، که غرض او جز با بجا آوردن اکثر احراز نمی گردد.

به عبارت دیگر: تحصیل غرض، علت تامّه برای تعلق تکلیف به متعلق است و همان طور که ایجاد معلول جز با علت آن، و نابودی آن جز با نابود کردن علت آن ممکن نیست. ۱- در ساقط کردن اوامر باید غرض هائی را که به اوامر دعوت می کنند، نابود کرد.

۲- و برای احراز سقوط غرض ها، باید به دست آوردن آنها را احراز کرد و با بجا آوردن اقل، شک در احراز مصلحت ها و در نتیجه، شک در سقوط اوامر پیش می آید.

پس: با علم به ثبوت امرها، باید علم به سقوط آنها نیز حاصل شود و این جز با بجا آوردن اکثر ممکن نیست.

سپس در تقریر این اشکال از لسان مستشکل می فرماید: تفاوت میان این دو صورت، از چیزهایی نیست که احتمال پنهان شدن را داشته باشد.

زیرا:

۱- محصل صورت اول اینست که مأمور به با امرهای نفسی، همان مصالح و لطف ها می باشند.

۲- و محصل صورت دوم اینست که امرهای نفسی همان چیزهایی هستند که به متعلق ها در

ظاهر شرع تعلق گرفته اند و لکن تعلق آنها به جهت ترتیب آثار و حاصل شدن مصلحت ها و لطف هاست.

پس: مادامی که این غرض ها حاصل نشود، اوامر ساقط نمی گردند.

سپس حضرت امام (ره) می فرماید: بر شخص دارای تأمل پوشیده نیست که توضیحی که ذکر کردیم تقریباً با آنچه جناب شیخ افاده فرموده است، موافق است.

زیرا بدیهی است کلام شیخ که فرمود: ۱- لطف یا حقیقتاً همان مأمور به است و یا غرض برای امر، که تحصیل علم به حاصل شدن لطف واجب می باشد.

۲- چنان که وقتی مولی دستور به معجونی دهد و بداند که مراد از آن معجون آسان کردن صفرا است، به گونه ای که درحقیقت همان مأمور به است. و یا آسان کردن صفرا غرض از مأمور به است ظاهر و بلکه مانند نصّ است در این که مصلحت و لطفی که در شقّ اول، مأمور به بوده است، در شقّ دوم، غرض از امر می باشد. (۱)

* پاسخ امام خمینی (ره) به شقّ اول این اشکال چیست؟

می فرماید: اولاً: مسئله تبعیت اوامر و نواهی از مصالح و مفاسد در مأمور به و منهی عنه، شعبه ای از مسئله کلامی معروف است که خدای تعالی افعال را برای غرضی انجام می دهد. و اراده گزاف بر خدای تعالی ممتنع است، چرا که مستلزم عبث و بیهودگی در فعل خداوند و ظلم بر بندگان می باشد.

پس: اوامر و نواهی چون از افعال اختیاری خدای تعالی هستند، باید دارای غرض و غایتی باشند؛ این نظر در مقابل نظر اشاعره است، که: در مطلق افعال خداوند، غرض و غایت ها را نفی می کنند.

امّا امثال این ادله کلامی، ادعای نفسی بودن امرهای متعلق به این عنوان ها و مصلحت ها را اثبات نمی کند، چنان که وجود مصالح و مفاسد در مأمور به و منهی عنه را اثبات نمی کند.

زیرا: ممکن است غرض در خود امر باشد، و یا این که متعلق ها در ظاهر شرع از قبیل خود غرض ها، محبوبیت ذاتی داشته باشند، و یا این که غرض از آنها چیز دیگری باشد که ما نمی دانیم.

ص: ۲۲۱

خلاصه این که: این دلیل ها به فرض تمام بودنشان، دلالت بر تعلق اوامر به مصلحت ها و لطف ها نمی کند.

ثانیا: تعلق اوامر به مصالح نفس الامری بر خداوند محال است، چرا که مستلزم بیهودگی بر خداوند است.

زیرا تعلق پیدا کردن امرها به متعلق ها، تنها برای برانگیختن، تحریک و وادار کردن به سوی متعلق هاست.

پس: باید این اوامر از چیزهایی باشند که امکان تحریک و برانگیختن به سوی متعلق را داشته باشند.

از طرفی معقول نیست که امرهای نفس الامری که به مکلفین نرسیده است به عنوان های واقعی ای که نزد ایشان مجهول و نامعلوم است، تعلق گرفته باشد و برانگیزاننده به سوی آنها به حسب آیند.

پس: تعلق اوامر به متعلق های نفس الامری جز لغو (که بر خداوند ممتنع است) نمی باشد.

* پاسخ امام خمینی (ره) به شق دوم اشکال مزبور چیست؟

می فرماید از آنچه گفتیم پاسخ شقّ دوم نیز آشکار می گردد، زیرا آنچه دلیل کلامی به آن اقامه گردیده، امتناع بدون غرض بودن فعل خدای تعالی است امّا این که غرض به چه چیزی استوار است، هیچ دلالتی بر آن وجود ندارد. و احتمال این که غرض ذاتا در خود امر و یا در مأمور به باشد، اشتغال را نفی می کند و از قبیل اقل و اکثر می گردد.

۱- با این که عقل جز به بیرون رفتن از زیر بار تعهد، به مقدار اشتغال ذمه ای که دارد حکم نمی کند، در صورتی که بر غرض حجّت اقامه نگردد، عقل حکم به لزوم تحصیل آن نمی کند.

۲- و زمانی که جز بر اقل حجّت اقامه نشده، عقل به انجام اقل حکم نمی کند.

پس: اگر به جهت باقی بودن غرض، امر ساقط نشود، قصور و کوتاهی از طرف مولی می باشد که اقامه حجّت یا ایجاب احتیاط نکرده است.

بنابراین: ۱- به طور کلی کشف غرض، تنها به مقداری که بر آن حجّت اقامه شده، می باشد و با بجا آوردن آنچه که حجّت بر آن اقامه گردیده، کیفر بر اضافه تر از آن، عقاب بلا بیان و بدون دلیلی است.

۲- علم پیدا کردن به سقوط امر به این معنای مورد ادّعا یعنی تحصیل غرض، برای ما ممکن نیست، چرا که احتمال دارد چیزهای دیگری نیز دخالت داشته باشند که به ما نرسیده است.

پس: ما می توانیم بگوئیم که: با انجام دادن اقل، امر فعلی ساقط و غرض حاصل می گردد، و الا بر مولی واجب بود که احتیاط را واجب نماید، که در غیر این صورت نقض غرض بر مولی لازم می آید.

مضافاً بر این که: اگر بعضی از اطراف علم اجمالی، از حیث عنوان مجهول باشد (به نحوی که هیچ وقت در ذهن مکلف خطور نکند) منجز نمی باشد.

زیرا منجز شدن آن بستگی دارد بر امکان باعثیت و برانگیختن نسبت به تمام اطراف علم اجمالی، و حال آنکه وقتی برخی از اطراف از جهت عنوان مجهول باشند، امکان برانگیختن به سوی آن طرف وجود ندارد.

* با توجه به مطالب مذکور نظر ایشان در ما نحن فیه چیست؟

می فرماید محلّ بحث ما نیز این چنین است.

زیرا: هیچ تکلیفی وجود ندارد، مگر این که احتمال داده می شود که جزء دیگری داشته باشد که آن جزء در سقوط غرض تأثیر داشته و لکن از ما پنهان مانده است.

زیرا بر دلیل آن جزء اطلاع پیدا نکرده ایم.

پس: امکان دارد نماز، جزء یا شرط دیگری داشته باشد که به ما نرسیده و در سقوط غرض، دخالت داشته است.

در نتیجه: علم به این که غرض یا به اقل استوار است یا اکثر و یا به اکثر با چیز دیگری که ما نمی دانیم، امکان ندارد که منجز باشد.

سپس می فرماید: آنچه جناب شیخ افاده کرده و فرموده اند که: احتمال دارد قصد وجه یا قصد تمییز در مأمور به دخالت داشته و در ساقط شدن غرض مؤثر باشد، درحالی که مکلف قدرت بجا آوردن آن را ندارد به آنچه ما گفتیم نزدیک تر است.

به عبارت دیگر: هرگاه بعضی از اطراف علم اجمالی، از اول غیر مقدور باشند، منجز نمی باشند و آنچه محل بحث ماست این چنین است.

زیرا ما نمی دانیم که غرض به اکثر استوار است یا به اقل به صورت مطلق و یا به اقل با قصد وجه و تمییز که باید به گونه تفصیلی باشد و نه اجمالی. و معلوم است که تحصیل غرض به این گونه، از اول خارج از قدرت بوده است پس: چنین علمی منجز نیست. (۱)

ص: ۲۲۳

متن فیان قلت: إنّ ما ذکر فی وجوب الاحتیاط فی المتباینین بعینه موجود هنا، و هو أنّ المقتضی - و هو تعلق الواقعی بالأمر الواقعی المرّدّد بین الأقلّ و الأكثر - موجود. و الجهل التفصیلیّ به لا یصلح مانعا لا عن المأمور به و لا عن توجّه الأمر، كما تقدّم فی المتباینین حرفا بحرف.

قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقلیّ عن توجّه التكلیف بالمجهول إلى المكلف؛ لحکم العقل بقبح المؤاخذة علی ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بیان، و لا یعارض بقبح المؤاخذة علی ترك الأقلّ من حیث هو من دون بیان؛ و لا یعارض بقبح المؤاخذة علی ترك الأقلّ من حیث هو من دون بیان؛ إذ یکفی فی البیان المسوّغ للمؤاخذة علیه العلم التفصیلیّ بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو فی ضمن الأكثر، و مع هذا العلم لا یقبح المؤاخذة.

*** ترجمه

اشکال:

اگر بگوئید: آنچه در وجوب احتیاط در متباینین گفته شد، عینا در اینجا نیز موجود بوده و جریان دارد و آن اینست که:

۱- مقتضی؛ که همان تعلق وجوب واقعی به یک عمل واقعی است که مردد میان اقلّ و اکثر است (همان طور که آنجا مردد بود میان متباینین)، موجود است.

۲- و جهل تفصیلی به (این که این عمل اقل است یا اکثر) صلاحیت برای مانعیت ندارد نه از وجود مأمور به و نه از توجّه امر (به جاهل)، همان طور که در متباینین یکی به یکی بررسی و مطلب گذشت.

پاسخ:

می گویم که: در اینجا ما این را اختیار می کنیم که جهل تفصیلی مانع عقلی است از توجّه

ص: ۲۲۴

تکلیف به جزء مشکوک به سوی مکلف، (چون که جهل تفصیلی منحل می شود)، به دلیل حکم عقل به قبح مؤاخذة به سبب ترک اکثری که مسبب از جزء مشکوک است بدون بیان.

و لذا تعارض نمی کند با قبح مؤاخذة به سبب ترک اقل از آن جهت که واجب نفسی است.

زیرا: در بیان مسووع جهت مؤاخذة علی الأقل، علم تفصیلی به این که آن اقل به تنهایی مطلوب شارع است و یا در ضمن انجام اکثر، کفایت می کند و با وجود این علم تفصیلی مؤاخذة به سبب ترک اقل قبیح نمی باشد.

تشریح المسائل

* قبل از بیان اشکال بفرمائید نظر جناب شیخ در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام چه بود؟

قائل به احتیاط بود و فرمود: باید جمع بینهما کرد، یعنی: هم ظهر را خواند و هم جمعه را.

* دلیل جناب شیخ بر حکم مزبور چه بود؟

این بود که مقتضی برای وجوب احتیاط واجب و مانع از آن هم مفقود است.

* مقتضی چه بود؟

این بود که خطابات وارده موارد علم اجمالی را نیز شامل است، و در این مورد ما خطاب منجز داریم.

منتهی نمی دانیم که مخاطب به خطاب صلّ الظهر هستیم یا صلّ الجمعة.

پس: باید احتیاط کرده، هر دو را بخوانیم.

* چرا مانع مفقود است؟

زیرا مانع جهل تفصیلی است بدین معنا که اجمالا می دانم و لکن تفصیلا نمی دانم، پس جهل تفصیلی دارم.

اما: جهل تفصیلی؛ نه از ایجاد مأمور به از سوی عبد مانع است و نه از تنجز خطاب واقعی از سوی مولی.

* چرا جهل تفصیلی مانع از ایجاد مأمور به از سوی عبد نیست؟

زیرا جهل تفصیلی در صورتی مانع است که قصد تعیین و تمیز در عبادت لازم باشد در این

جا: چنین قصدی لازم نیست، اگر هم لازم و معتبر باشد مربوط به مواردی است که ممکن باشد.

و حال آنکه در اینجا ممکن نیست.

پس: با جهل تفصیلی هم می توان احتیاط نمود و مأمور به واقعی را انجام داد.

* چرا جهل تفصیلی مانع از تنجز خطاب واقعی از سوی مولی نیست؟

به دو دلیل: ۱- اگر جهل تفصیلی مانع از تنجز باشد، مستلزم اینست که: مخالفت قطعی با علم اجمالی نیز جایز باشد، بدین معنا که نه ظهر خوانده شود نه جمعه.

اللازم باطل، فالملزوم مثله.

۲- و اگر جهل تفصیلی مانع از تنجز باشد، مستلزم، اینست که جاهل مقصّر هم آزاد باشد و عقابش قبیح، زیرا: ۱- جاهل مقصر نیز علم اجمالی کبیر دارد به وجود یک سلسله واجبات در اسلام و لکن تفصیلاً نمی داند که این واجبات چه هستند.

۲- این مکلف جاهل تفحص در تشخیص این واجبات نمی کند.

پس: نباید عقاب داشته باشد.

اما: اللازم باطل (چون جاهل قاصر در حکم عالم است) فالملزوم مثله.

* حاصل بیان شیخ در اینجا چیست؟

۱- اینست که: مقتضی موجود است، مانع هم مفقود است.

۲- فیؤثر المقتضی اثره.

فیجب الاحتیاط بالجمع بین الظهر و الجمعة.

* با توجه به مقدمه فوق حاصل اشکال سوّم به جریان برائت در ما نحن فیه چیست؟

اینست که: چه اشکال دارد که در باب اقل و اکثر نیز همین حکم را قائل شده احتیاط یعنی:

انجام اکثر و جزء مشکوک را واجب بدانید؟

* قبل از بیان پاسخ شیخ مقدمه بفرمائید تفاوت اساسی باب اقل و اکثر با باب دوران بین المتباینین در چیست؟

در اینست که: ۱- علم اجمالی در دوران بین المتباینین منحل نشده و به قوّت خویش باقی است پس: مقتضی احتیاط نیز

موجود است.

۲- اما علم اجمالی در باب اقل و اکثر بدوی است، یعنی: در بدو امر انسان می‌پندارد که علم اجمالی دارد و لکن با اندکی دقت متوجه می‌شویم که:

الف: یک علم تفصیلی نسبت به اقل داریم.

ص: ۲۲۶

ب: یک شک بدوی نسبت به اکثر داریم.

پس: نسبت به اکثر، علمی که سبب احتیاط شود وجود ندارد.

* دومین تفاوت اساسی باب اقل و اکثر با باب دوران بین المتباینین چیست؟

۱- در باب اقل و اکثر درست است که علم تفصیلی به وجوب اقل و انجام آن داریم و لکن نمی دانیم که وجوب انجام اقل، یک وجوب نفسی و استقلالی است یا یک وجوب ضمنی و مقدمی؟

* آیا این تفاوت در معیار حکم عقلی تأثیری دارد؟

خیر تأثیری ندارد در معیار حکم عقلی مهم اصل وجوب است که سبب می شود عقل انسان برای انجام مأمور به تحریک شده و بداند که در اثر ترک آن، مستحق عقوبت است.

* با توجه به مقدماتی که گذشت پاسخ شیخ به اشکال مورد نظر چیست؟

می فرماید: جهل تفصیلی، طبق همان دو مدرک و سندی که ذکر شد: در متباینین نتوانست مانع از تنجز خطاب و وجوب احتیاط شود. و لکن در اینجا یعنی در باب اقل و اکثر به حکم عقل مانع از تنجز تکلیف است همان طور که در شبهات بدویّه مانع بود.

* چرا جهل تفصیلی در باب متباینین با باب اقل و اکثر فرق می کند؟

زیرا: جهل تفصیلی:

۱- در باب متباینین لا ینحل است، یعنی منحل نمی شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

۲- اما در باب اقل و اکثر ینحل است، یعنی منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

حال: مخالفت با علم تفصیلی جایز نبوده و باید مورد عمل قرار گیرد، لکن نسبت به طرف دیگر یعنی شک بدوی اصل براءت جاری می شود.

فی المثل: اقل (یا ۹ جزء)، یقینی و قدر متیقن است و لذا با قاطعیّت می گوئیم واجب است و باید اتیان شود.

اما اکثر (یا جزء دهم) مشکوک است به شک بدوی که محل اجرای براءت است.

خلاصه این که: مناط در باب اقل و اکثر و باب شبهات بدویّه یکی است و آن قبح عقاب بلا بیان است و لذا: در باب اقل و اکثر نیز، نسبت به اکثر و جزء مشکوک بیانی وجود ندارد، پس ترکش هم عقابی ندارد.

* جناب شیخ اگر مستشکل بگوید قبح عقاب بلا بیان نسبت به اکثر، معارض است با قبح عقاب بلا بیان نسبت به اقل، چون که در اقل هم شک داریم که وجوبش نفسی است یا غیری؟

عقاب به خاطر ترک اقل نیز قبیح است آن گاه: چون هر دو قاعده قابل جریان نیست، تعارض کرده، هر دو ساقط می شوند به عبارت دیگر ممکن است کسی بگوید:

بله طبق گفته شما وجوب اقل متیقن است و ما هم قبول داریم و لکن ما نمی دانیم که این وجوب اقل یک وجوب نفسی است و یا یک وجوب غیری؟

یعنی: اگر اکثر در واقع واجب باشد آن ۹ جزء (یعنی اقل) می شود واجب غیری اگر اقل واجب باشد واقعا، آن ۹ جزء (یعنی خود اقل) می شود واجب نفسی و لذا: این قدر متیقنی که شما عنوان می کنید مردّد است میان نفسی بودن و غیری بودن چه پاسخ می دهید؟

به او پاسخ می دهیم: در جانب اقل جای این قانون نمی باشد، چرا که ما علم تفصیلی داریم به این که اقل مطلوب شارع است، یا مستقلا و یا در ضمن اکثر.

پس: یقین تفصیلی داریم که مخالفت با اقل عقاب دارد، یا به خاطر ترک خودش و یا به خاطر این که ترک آن سبب ترک اکثر می شود، و این ها در مناط حکم عقلی فرقی ندارد.

به عبارت دیگر: تردید در وجوب نفسی و یا وجوب غیری اقل، هیچ تأثیری در انحلال جهل تفصیلی به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی ندارد.

چه وجوب اقل نفسی باشد و چه غیری، شما نمی توانید در اقل براءت جاری کنید. چرا که ترک اقل یعنی ۹ جزء عقاب دارد.

یا از این جهت که ۹ جزء واجب نفسی بوده و آن را ترک کرده اید و یا از این جهت که ترکش موجب ترک واجب نفسی یعنی اکثر شده است.

به هر حال: انجام اکثر بدون انجام اقل از محالات است، چرا که ترک اقل موجب ترک اکثر است، مگر می شود بدون انجام آن ۹ جزء ادعا کرد که اکثر را انجام داده ایم.

و لذا: وقتی به دلیل علم تفصیلی به اقل نتوانیم در آن براءت جاری کنیم، اتیانش کرده و در اکثر که جزء مشکوک است براءت جاری می کنیم، تعارضی هم با هم ندارند.

* پس چرا در متباینین در هریک از دو طرف براءت جاری کنیم با دیگری تعارض می کند؟

زیرا قدر متیقنی در کار نیست، بر خلاف ما نحن فیه یعنی اقل و اکثر ارتباطی که اقل قدر متیقن است.

ص: ۲۲۸

متن ما ذكر في المتباينين - سندا لمنع كون الجهل مانعا: من استلزامه لجواز المخالفه القطعيه، و قبح خطاب الجاهل المقصير، و كونه معذورا بالنسبه إلى الواقع - مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه، غير جار فيما نحن فيه.

أمّا الأول: فلأنّ عدم جواز المخالفه القطعيه لكونها مخالفه معلومه بالتفصيل؛ فإنّ وجوب الأقلّ بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلا و إن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك أو لترك ما هو سبب في تركه و هو الأكثر؛ فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان؛ إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات و ترك المحرّمات، دفع العقاب، و لا يفرّق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشئ ء أو لما هو مستند إليه.

و أمّا عدم معذوريه الجاهل المقصير، فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقلّ، و هو العلم الإجماليّ بوجود واجبات و محرّمات كثيره في الشريعة، و أنّه لولاه لزم إخلال الشريعه، لا العلم الإجماليّ الموجود في المقام؛ إذ الموجود في المقام علم تفصيليّ، و هو وجوب الأقلّ بمعنى ترتّب العقاب على تركه، و شكّ في أصل وجوب الزائد و لو مقدّمه.

و بالجملة: فالعلم الإجماليّ فيما نحن فيه غير مؤثّر في وجوب الاحتياط؛ لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلا و الآخر مشكوك الإلزام رأسا.

و دوران الإلزام في الأقلّ بين كونه مقدّميا أو نفسيا، لا يقدر في كونه معلوما بالتفصيل؛ لما ذكرنا: من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالا أو تفصيلا إلزام المولى به على أيّ وجه كان، و يحكم بقبح المؤاخذه على ما شكّ في إلزامه، و المعلوم إلزامه تفصيلا هو الأقلّ، و المشكوك إلزامه رأسا هو الزائد، و المعلوم إلزامه إجمالا - هو الواجب النفسى المرّد بين الأقلّ و الأكثر، و لا عبره به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيليّ و مشكوك، كما في كلّ معلوم إجماليّ كان كذلك، كما لو علم إجمالا بكون أحد من

الإنساءین اللذین أحدهما المعین نجس، خمرًا: فإنّه یحکم بحلیّیه الطاهر منهما، و العلم الإجمالی بالخمیر لا- یؤثر فی وجوب الاجتناب عنه.

*** ترجمه مطالبی که در متباینین ذکر شد تا سندی باشد بر منع مانع بودن جاهل تفصیلی از جمله:

۱- استنزام آن بر جواز مخالفت قطعیه، ۲- قبح عقاب جاهل مقصر و معذور بودن او نسبت به واقع، در صورتی که این خلاف مشهور یا خلاف متفق علیه است، در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر جریان ندارد.

و اما مدرک اول: (چرا در اینجا جاری نیست؟)

زیرا عدم جواز مخالفت قطعیه به خاطر اینست که مخالفت با معلوم بالتفصیل است چون که واجب بودن اقل به معنای استحقاق عقاب به سبب ترک اقل (نفسی باشد یا غیری) تفصیلاً معلوم است؛ اگرچه معلوم نباشد که عقاب به خاطر ترک واجب نفسی است و یا به خاطر این که ترک اقل موجب ترک اکثر (است که عقاب آور است).

پس: این علم (که بدانیم وجوب نفسی است یا غیری) در دستور عقل به انجام اقل، لازم و معتبر نیست.

زیرا ملاک این که عقل انسان را تحریک می کند به انجام واجبات و ترک محرمات دفع عقاب است. و (عقل)، در مقام تحریک فرقی نمی گذارد بین این که بداند که عقاب به خاطر واجب نفسی بودن اقل است یا به خاطر ترک اکثر که مستند است به ترک اقل.

و اما مدرک دوم، یعنی عدم و معذوریت جاهل مقصر در اینجا: به خاطر آن وجهی است که جاهل به خاطر آن نسبت به نفس تکلیف مستقل معذور نیست و آن علم اجمالی (غیر منحل) به وجوب واجبات و محرمات بسیاری در شریعت است، که اگر (این علم اجمالی) نبود، اخلال در شریعت لازم می آمد. و نه به خاطر علم اجمالی موجود که در این مقام (اقل و اکثر) موجود است.

زیرا علم اجمالی موجود در این مقام، مرکب از: ۱- علم تفصیلی است و آن وجوب اقل است به معنای ترتب عقاب به خاطر ترک (اقل) ۲- و شکی بدوی در اصل وجوب (جزء) زائد (که آیا واجب است یا نه) و لو این که (واجب هم باشد وجوبش) مقدمی است.

(علم اجمالی در اقل و اکثر در وجوب احتیاط غیر مؤثر است)

خلاصه این که: علم اجمالی در ما نحن فیه (یعنی باب اقل و اکثر)، تأثیری در وجوب احتیاط ندارد. به خاطر این که یک طرف علم اجمالی معلوم الإلزام تفصیلاً است و طرف دیگرش مشکوک الإلزام رأساً است.

و دوران الزام در اقل، بین این که (این اقل) واجب نفسی است یا مقدّمی ضرر و آسیبی به معلوم تفصیلی بودنش (یعنی استحقاق العقاب بترکه) نمی رساند. چرا که عقل حکم می کند به وجوب قیام به وظائفی که اجمالاً معلوم است (مثل ظهر و جمعه) یا تفصیلاً معلوم است (مثل وجوب اقل) که مولی او را به این عمل ملزم کرده است به هر وجهی که باشد (چه نفسی و چه غیری). و حکم می کند به قبح مؤاخذة بر عملی که شک می شود در الزام به آن.

آنچه (در ما نحن فیه) الزامش تفصیلاً معلوم است، اقل است (که در آن معذور نیستیم)، و آنچه الزامش رأساً مشکوک (به شک بدوی) است، مقدار زائد (یعنی اکثر) است.

و آنچه الزامش اجمالاً معلوم است همان واجب نفسی مردّد میان اقل و اکثر است. و لذا:

پس از انحلالش (انحلال این علم اجمالی) به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی بدان توجهی نمی شود، چنان که در هر معلوم اجمالی وضعیّت چنین است. همان طور که اگر اجمالاً معلوم باشد که یکی از انائین معیناً خمر است، حکم می شود به حلیّت آن یکی ظرف دیگر که پاک است، و لذا علم اجمالی به خمر در وجوب اجتناب از آن مؤثر نیست (پس در آن یکی که مشکوک است برائت جاری می کنیم).

تشریح المسائل

* مراد از (و ما ذکر فی المتباینین، سندا یمنع کون الجهل مانعا: من ...) چیست؟

اشاره به آن دو سندی است که در متباینین ذکر گردید و دلیل گرفته شد بر این که جهل تفصیلی مانع نبوده و نمی توان آن را بهانه نمود.

* سند اوّل چه بود؟

این بود که اگر جهل تفصیلی مورد بهانه و یا مانع از تنجز تکلیف از سوی مولی باشد، مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی است، چرا که نه ظهر خوانده می شود، نه جمعه.

* چرا این سند در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر ارتباطی جاری نیست؟

زیرا جریان جهل تفصیلی در باب اقل و اکثر مستلزم مخالفت قطعیه با علم اجمالی نبوده و تالی فاسد مذکور در متباینین را ندارد.

زیرا: ۱- اقل وجوبش معلوم بالتفصیل است و علی کُلّ تقدیر باید انجام شود و اَلّا معاقب خواهیم بود.

۲- ترک اکثر موجب مخالفت قطعیه نمی شود.

* چرا ترک اکثر در اینجا موجب مخالفت قطعیه نمی شود؟

زیرا: جهل تفصیلی در اینجا منحل می شود به یک معلوم بالتفصیل و یا علم تفصیلی و به یک مشکوک به شک بدوی.

اما علم تفصیلی در اینجا به معنای استحقاق عقاب است به سبب ترک اقل.

در نتیجه: اقل یعنی معلوم بالتفصیل را که ترکش موجب عقاب است عمل می کنیم و در اکثر یعنی جزء مشکوک به شک بدوی براءت جاری می کنیم.

* سند دوّم چه بود؟

این بود که اگر جهل تفصیلی مانع باشد از تنجّز تکلیف از جانب مولی مستلزم اینست که:

جاهل مقصّر نیز معذور باشد.

یعنی: می تواند جهلش را بهانه گرفته، بگوید: چون جاهل بوده و نمی دانستم، پس معذورم و نباید مؤاخذه شوم.

* چرا این سند در باب اقل و اکثر ارتباطی جاری نیست؟

زیرا اگرچه در هر دو باب علم اجمالی موجود است و لکن: علم اجمالی جاهل مقصّر در باب متباینین علم اجمالی کبیر است، یعنی او می داند که یکی از دو طرف بر او واجب و یا حرام است، پس باید احتیاط کند.

اما: علم اجمالی در ما نحن فیه یعنی باب اقل و اکثر انحلال پیدا می کند به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر.

حال: ۱- شک بدوی محل اجرای اصل براءت است و نه اصاله الاحتیاط، پس: نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است براءت جاری می کنیم و نسبت به اقل که معلوم بالتفصیل یعنی قدر متیقّن است اقدام به اتیان می کنیم.

به عبارت دیگر: این یک قاعده کلی است که در هر کجا که علم اجمالی منحل شود به یک

علم تفصیلی و یک شک بدوی، دیگر وجهی برای وجوب احتیاط وجود ندارد.

فی المثل: شما علم تفصیلی دارید به این که مایع موجود در ظرف X از دو ظرفی که در برابر شما است، نجس است.

سپس علم اجمالی پیدا می کنید که یکی از این دو ظرف خمر است. در اینجا: ظرف دیگر که Y هست محکوم به حلّیت و طهارت است، و این علم اجمالی شما از کار می افتد. چرا؟

زیرا یک طرف که ظرف X است و شما معینا و مشخصا می دانید نجس است علی کل تقدیر واجب الاجتناب است.

پس: طرف دیگر که ظرف Y هست، مشکوک به شک بدوی است و لذا اصل برائت و حلّیت در آن جاری می شود.

خلاصه این که، علم اجمالی:

۱- در متباینین لا ینحلّ است و حال آنکه در اقل و اکثر ینحلّ است.

۲- در متباینین قدر متیقّن وجود ندارد و حال آنکه در اقل و اکثر، قدر متیقّن وجود دارد.

۳- این قدر متیقّن عقلا واجب الاتیان است و لذا فرقی نمی کند که نفسی باشد یا غیری.

متن ممّا ذكرنا يظهر: أنّه يمكن التمسّك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه؛ فإنّها سليمة في هذا المقام عن المعارضه بأصالة عدم وجوب الأقل؛ لأنّ وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجرى فيه الأصل.

و تردّد وجوبه بين الوجوب النفسى و الغيرى مع العلم التفصيلى بورود الخطاب التفصيلى بوجوبه بقوله: وَ رَبِّكَ فَكَبِّرْ (١)، و قوله: وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢)، و قوله:

فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (٣)، و قوله: اذْكَعُوا وَ اشيْجُدُوا (٤)، و غير ذلك (٥) من الخطابات المتضمّنه للأمر بالاجزاء لا يوجب جريان أصالة عدم الوجوب او أصالة البراءة لكنّ الإنصاف: أنّ التمسّك بأصالة عدم وجوب الأ-كثر لا- ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة؛ لأنّنه: إن قصد به نفى أثر الوجوب الذى هو استحقاق العقاب بتركه، فهو و إن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلّا أنّك قد عرفت فيما تقدّم فى الشكّ فى التكليف: أنّ استصحاب عدم التكليف المستقلّ (٦)- وجوبا أو تحريماً- لا ينفع فى دفع (٧) استحقاق العقاب على الترك أو الفعل؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب و الحرمة الواقعيّين حتّى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفى فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشكّ فيهما كاف فى عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع.

و قد أشرنا إلى ذلك عند التمسّك فى حرمة العمل بالظنّ بأصالة عدم حجّيته، و

ص: ٢٣٤

١- المدثر: ٣.

٢- البقره: ٢٣٨.

٣- المزمل: ٢٠.

٤- الحجّ: ٧٧.

٥- كما فى البقره: ٤٣، و آل عمران: ٤٣.

٦- لم ترد «المستقلّ» فى بعض النسخ.

٧- فى بعض النسخ: «رفع».

قلنا: إِنَّ الشَّكَّ فِي حَجَّتِهِ كَافٍ فِي التَّحْرِيمِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى إِحْرَازِ عَدَمِهَا بِالْأَصْلِ (۱).

و إن قصد به نفی الآثار المترتبه علی الوجوب النفسی المستقل، فأصالة عدم هذا الوجوب فی الأكثر معارضه بأصالة عدم فی الأقل، فلا تبقى لهذا الأصل فائده إلّا فی نفی ما عدا العقاب من الآثار المترتبه علی مطلق الوجوب الشامل للنفسی و الغیری.

*** ترجمه

امکان تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب اکثر

از آنچه گفتیم روشن می شود که: در عدم وجوب اکثر، تمسک به استصحاب اصالت عدم وجوب ممکن است. زیرا که این استصحاب در این مقام (اقل و اکثر) سالم و مصون از معارضه با اصاله عدم وجوب اقل است. چون که وجوب اقل معلوم تفصیلی است (که نه جای استصحاب است و نه جای براهت). پس اصل در آن جاری نمی شود.

و تردد وجوب اقل میان واجب نفسی بودن و واجب غیری بودن، با وجود علم تفصیلی به ورود خطاب تفصیلی به وجوب این اقل به واسطه این کلمات خداوند که می فرماید:

رَبِّكَ فَكَبِّرْ، وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ، فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ، اذْكُرُوا وَ اشْجُدُوا وَ دیگر خطابات که متضمن امر به اجزائند و موجب جریان اصالت عدم وجوب و یا جریان اصاله البراءه نمی شوند.

(مناقشه شیخ در این اصل)

اما انصاف اینست که: تمسک به اصالت عدم وجوب اکثر (یعنی استصحاب آن)، بی فایده و بلکه کم فایده است زیرا: اگر به واسطه این استصحاب نفی (آثار) وجوب استقلالی اکثر است آن هم خصوص اثر اخروی یعنی استحقاق العقاب قصد و اراده شده باشد (یعنی مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر این باشد که پس ترک آن موجب استحقاق عقاب نمی شود و لو فی الواقع واجب بوده باشد)، این استصحاب اگرچه معارض با اصالت عدم وجوب اقل نیست، و لکن در مطالبی که در شک در تکلیف گذشت، روشن شد که استصحاب عدم این تکلیف مستقل چه وجوبی باشد چه تحریمی، در دفع استحقاق عقاب بر ترک یا فعل سودی ندارد.

ص: ۲۳۵

زیرا عدم استحقاق عقاب از آثار عدم وجوب و حرمت واقعی نیست، تا برای احرازشان نیاز به استصحاب باشد. بلکه (چون از آن شک در وجوب است) عدم علم به آن دو کفایت می‌کند. پس مجرد شک در آن دو در عدم استحقاق عقاب به حکم قاطع کافی است.

و اشاره کردیم به این مطلب که الاصل حرمة التعیّد بالظنّ (و استدلال کردیم که تعبد به ظنّ تشریح است و حجّیت ندارد)، و گفتیم شک در حجّیت آن برای حرمتش کافی است و برای احراز عدم آن نیازی به اصل استصحاب نیست.

و اگر مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی آثار دیگر وجوب نفسی اکثر (به جز عقاب) است (اکثر واجب به وجوب نفسی نیست و آثار خاصّه وجوب نفسی بر آن بار نمی‌شود) و استصحاب عدم وجوب اکثر (در اینجا)، معارض با استصحاب عدم آن در اقل است.

پس: برای اجرای اصل در اینجا فایده ای باقی نمی‌ماند مگر در نفی آثاری که غیر عقاب بوده و بر مطلق الوجوب مترتب است اعم از نفسی و غیره.

تشریح المسائل

* مراد از (و ممّا ذکرنا) در ابتدای این متن چیست؟

اشاره به بحث در باب متباینین است که گفته شد، نسبت به اطراف شبهه در متباینین:

نه اصالة البراءه جاری می‌شود و نه استصحاب عدم وجوب.

* چرا استصحاب عدم وجوب در متباینین جاری نمی‌شود؟

زیرا چنان که گفته شد: اصالة العدم در هر طرفی از دو طرف شبهه، به دلیل علم اجمالی، معارض است با اصالة العدم در جانب دیگر. در نتیجه:

۱- اجرای اصالة العدم در هر طرف معارض با اجرای آن در طرف دیگر است و لذا تساقط می‌کنند.

۲- اجرای اصالة العدم در یک طرف هم، ترجیح بلا مرجح است.

* با توجه به مطلب فوق مراد از (یظهر؛ انه یمكن التمسك فی عدم وجوب الاكثر...) چیست؟

اینست که: در ما نحن فیه یعنی باب اقلّ و اکثر: همان طور که نسبت به اکثر و جزء مشکوک اصل برائت جاری می‌شد و مانع

و مزاحمی نداشت، همین طور هم تمسک به اصاله العدم یعنی همان استصحاب عدم وجوب نیز ممکن است.

ص: ۲۳۶

به عبارت دیگر: همان طور که گفتیم جریان برائت نسبت به اکثر بلا اشکال است، استصحاب وجوب الاكثر هم بلا اشکال است. و لذا می توانی بگوئی:

در دوران قبل از تکلیف یعنی زمان طفولیت و کودکی، اکثر بر ما واجب نبود و لکن حال که به بلوغ رسیده ام، شک می کنم که آیا این اکثر بر من واجب شده است یا نه؟

و لذا: استصحاب می کنم عدم وجوب اکثر را.

* اگر کسی بگوید ما در جانب اقل نیز شک داریم که آیا وجوبش نفسی است و یا غیری؟ و لذا:

استصحاب عدم وجوب نفسی در آن با استصحاب عدم وجوب غیری آن تعارض و در نتیجه تساقط می کند، تکلیفمان چیست؟ چه پاسخ می دهید؟

به او می گوئیم: درست است که وجوب اقل مردد است میان نفسی و غیری و لکن از آنجا که وجوب اقل قدر متیقن بوده و وجوب تک تک اجزایش را از طریق خطابات مفصله به دست آورده ایم، تردّد مزبور هیچ گونه اثری ندارد.

فی المثل:

۱- وجوب تکبیره الاحرام را از آیه شریفه وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ به دست آورده ایم.

۲- وجوب قیام را از آیه شریفه قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ به دست آورده ایم.

۳- وجوب رکوع و سجده را از آیه شریفه ارْكَعُوا، وَ اسْجُدُوا ... به دست آورده ایم.

و لذا: مردّد بودن اصل وجوب میان نفسی و غیری ضرری به اصل وجوب اقل وارد نکرده باید اتیان شود.

به عبارت دیگر: آن گاه که کودک بودم اقل بر من واجب نبود و لکن اکنون که بالغ شده ام می دانم که اقل بر من واجب شده است و باید اتیان شود و لذا جای جریان استصحاب نیست.

اما: نسبت به اکثر که در زمان صغر واجب نبود، و اکنون شک دارم که آیا واجب است یا نه؟

استصحاب عدم وجوب می کنم.

خلاصه این که: اصل استصحاب عدم وجوب در اقل جاری نمی شود.

* مقدمه بفرماید آثاری که بر وجوب بار می شود بر چند قسم است؟

۱- آثاری که با قطع نظر از نفسی بودن و غیری بودن بر مطلق الوجوب و اصل وجوب بار می شود.

۲- آثاری که بر خصوص و جوب نفسی مترتب می شود و خود بر دو قسم است:

الف: اثر اخروی که امثال آن ثواب و عصیان آن عقاب دارد.

ص: ۲۳۷

ب: آثار دیتیه و دنیویّه ای که غیر عقاب است به تناسب هر واجبی.

۳- آثاری که بر خصوص و جوب غیری مترتب می شود، از قبیل صحت عمل و بطلان آن.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و لكنّ الانصاف؛ انّ التمسک باصالة العموم ...) چیست؟

می فرماید انصاف اینست که:

این استصحاب بی فایده و یا حدّ اقل کم فایده است، چرا که از شما می پرسیم هدفان از اجراء استصحاب چیست؟

۱- آیا هدف نفی و جوب استقلالی اکثر و یا به تعبیر دیگر نفی آثار و جوب استقلالی اکثر است، آن هم خصوص اثر اخروی یعنی استصحاب العقاب؟

به عبارت دیگر آیا مرادتان از استصحاب عدم و جوب اکثر اینست که: پس ترک اکثر موجب استصحاب عقاب نمی شود، و لو فردای قیامت معلوم شود که واجب بوده است؟

اگر مرادتان این باشد باید بدانید که: از بین بردن استحقاق عقاب، استصحاب لازم ندارد، بلکه به محض این که شک می کنی اکثر واجب است یا نه؟ به برکت این شک، استحقاق عقاب برداشته می شود، که این همان اصالة البراءه است.

به عبارت دیگر: ما در اینجا نیازی به استصحاب نداریم، بلکه به مجرد شک در و جوب اکثر، آن اثر که عدم العقاب است مترتب می شود.

به عبارت دیگر: اثر مال شک است و نه مال مشکوک، و مشکوک یعنی متعلق شک ما عدم الوجوب است که قبلا و در زمان صغر بوده و اکنون شک داریم که این عدم الوجوب باقی است یا نه؟

اگر اثر مذکور یعنی عدم استحقاق عقاب از آن عدم الوجوب بود، پس ترکش عقاب ندارد.

* آیا نیاز به احراز عدم الوجوب نیست؟

چرا نیاز به احراز عدم الوجوب هست که یا وجدانا باید محرز شود و یا تعبدا و به برکت استصحاب تا اینکه اثر بار شود، لکن خوشبختانه اثر یعنی عدم العقاب مال عدم الوجوب نیست، تا نیازمند استصحاب شویم، بلکه از آن شک در و جوب است.

یعنی: کافی است که ما شک کنیم در و جوب، زیرا به مجرد آن، عقل به طور قاطع حکم می کند به قبح عقاب بلا بیان.

و لذا نیاز به اجرای اصلی نمی باشد، بلکه اجرای اصل بیهوده است.

* نمونه ای دیگر نظیر این مورد که اثر مال شک باشد نه مال مشکوک از فقه و اصول بیان کنید؟

فی المثل: در رابطه با حجیت مظنه، در مقام تأسیس اصل گفتیم:

الاصل حرمة التّعیّد بالظنّ الاّ ما خرج بالدلیل. و استدلال نمودیم به این که: تعیّد به ظنّ، بدون دلیل، تشریح است و تشریح بالادله الاربعه حرام است.

اما: برخی ها می گفتند: هر کجا در حجیت شک کنیم، اصاله عدم الحجیه جاری می کنیم.

پس از آن می گوئیم: حال که فلان مظنه حجّت نیست، پس تعبد به آن نیز حرام است، چنان که شیخ در همان جا پاسخ دادند که: اثر یعنی حرمت تعبد از آن عدم الحجیه که وجود ندارد تا نیاز به احراز آن باشد بلکه به مجرّد شک در حجیت، حرمت تعبد می آید، چرا که تشریح است.

- بنابراین: استصحاب عدم وجوب اکثر لغو است.

۲- و اگر مرادتان از استصحاب عدم وجوب اکثر، نفی آثار دیگر وجوب نفسی اکثر، بجز عقاب است، بدین معنا که: اصل اینست که: اکثر واجب به وجوب نفسی و استقلالی نیست، در نتیجه آن آثار خاصه وجوب نفسی بر اکثر بار نمی شود. به شما می گوئیم: استصحاب عدم وجوب اکثر در اینجا معارض دارد. چرا؟ زیرا: همان طور که نسبت به وجوب استقلالی اکثر شک داریم و مجرای اصاله العدم است همین طور هم نسبت به وجوب استقلالی اقلّ نیز شک داریم و مجرای اصاله العدم است و لذا: تعارض و تساقط.

۳- و اگر مرادتان از استصحاب وجوب اکثر، نفی آثار مطلق الوجوب است اعم از نفسی و غیره، بله این اثر مترتب شده معارضی هم از جانب عدم وجوب اقلّ ندارد. چرا که اقل علی کلّ تقدیر واجب است.

اما اجرای اصل در اینجا بسیار کم فایده است، چرا که فی المثل: شما نذر کرده ای که هرگاه واجبی را انجام دادی یک درهم بدهی، حال اقل را انجام داده ای و لکن شک می کنی که آیا اکثر واجب بوده و تصدّق درهم متوقف بر انجام اکثر است یا نه؟ اکثر واجب نبوده تصدّق درهم متوقف بر انجام اکثر نمی باشد؟

در اینجا: شما: اصل اصاله العدم را جاری کرده نتیجه می گیرید که پرداخت یک درهم متوقف بر انجام اکثر نبوده و با انجام اقلّ نیز واجب است.

متن ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه، تقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.

مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل (١).

و مثل (٢) أن الاشتغال اليقيني يقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة (٣).

و مثل: أدله اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا (٤).

و مثل: وجوب دفع الضرر - وهو العقاب (٥) - المحتمل قطعاً، و بعبارة أخرى: وجوب المقدمه العلميه للواجب (٦).

و مثل: أن قصد القربه غير ممكن بالإتيان بالأقل؛ لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

*** ترجمه سپس:

به سبب آنچه در منع جريان دليل عقلي متقدم در متباينين (ادله قول قائلين) ذكر كرديم، عدم قبول ساير ادله اي كه قائلين به اصاله الاحتياط در اين مقام (يعنى: اكثر و جزء مشكوك) بدان تمسك کرده (و برای اثبات مدعى خود شش دليل آورده اند) روشن می شود:

ص: ٢٤٠

١- استدلال به في ضوابط الاصول: ٣٢٦، و هدايه المسترشدين: ٤٥٠.

٢- «مثل» من بعض النسخ.

٣- استدلال به في ضوابط الاصول: ٣٢٧.

٤- أشار إلى هذا الوجه في ضوابط الاصول: ٣٢٦.

٥- لم ترد «و هو العقاب» في بعض النسخ.

٦- هذا الوجه أيضا ذكره في هدايه المسترشدين: ٤٥٠، و ضوابط الاصول: ٣٢٨.

۱- مثل: استصحاب اشتغال، پس از انجام اقل بدین معنا که می گویند:

(قبل از انجام اقل، یقین به اشتغال ذمه داشتیم، اکنون و پس از انجام اقل، مثلا- نماز بدون سوره شک می کنیم که آیا آن اشتغال ذمه باقی است یا نه؟)

استصحاب می کنیم، بقاء اشتغال ذمه را، و نتیجه می گیریم که اکثر واجب است، پس باید احتیاط نموده اکثر را بجا می آوریم).

۲- مثل اشتغال یقینی که مقتضی تحصیل وجوب یقینی به براءت است. (یعنی: ما یقین داریم که ذمه ما مشغول به یک واجبی است، و لذا عقل حکم می کند که یقین به فراغت ذمه پیدا کنیم، که این کار جز به اتیان اکثر حاصل نمی شود، پس باید اکثر را بجا آوریم).

۳- مثل ادله اشتراک که دلالت دارند بر اینکه غائبین و حاضرین در عصر رسول الله، همه و همه در احکام و تکالیف واقعیه مشترک اند، به دلیل اشتراکمان با حاضرینی که بر مکلف به علم تفصیلی داشته اند.

۴- مثل: وجوب عقلی دفع ضرر محتمل که همان عقاب است، و به عبارت دیگر: وجوب مقدمه علمیه برای واجب. (یعنی: می گویند: در ما نحن فیه نسبت به تمسک اکثر، احتمال عقوبت می دهیم، چرا که شاید در واقع اکثر واجب باشد و ترک آن مؤاخذه بیاورد، دفع عقاب محتمل هم عقلا لازم است، پس باید از باب مقدمه علمیه اکثر را انجام دهیم، تا امتثال صدق کند.

۵- و مثل: حصول قصد قربت (که در خصوص عبادت رکن اصلی عمل است) با اتیان اقل حاصل نمی شود، چرا که نمی دانیم که آیا اقل مطلوبیت ذاتیه، دارد یا نه؟

پس: اکتفا به انجام اقل در عبادات جایز نیست، بلکه باید اکثر را با انجام جزء مشکوک بجا آوریم.

تشریح المسائل

* مراد از (ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين ...) چیست؟

اینست که: در بحث قبلی به اینجا رسیدیم که در باب اقل و اکثر، عقلا احتیاط واجب نشد، چرا که جهل در اینجا غیر از جهلی بود که در متباينين وجود داشت.

جهل در باب اقل و اکثر مانع از وجوب احتیاط است، چرا که منحل می شود به یک معلوم تفصیلی و یک مجهول یعنی یک مشکوک به شک بدوی.

و لذا وقتی جهل در یک طرف قرار گرفت، عقلا احتیاط واجب نبوده جای اجرای اصاله البراءه است.

خلاصه این که اشاره به دلیل اول حضرات کرده که می گویند: همان طور که در باب علم اجمالی و دوران بین المتباینین گفتیم: مقتضی برای احتیاط موجود و مانع از آن مفقود است، پس احتیاط واجب است همچنین در باب اقل و اکثر هم می گوئیم مقتضی برای احتیاط موجود، مانع از آن هم مفقود است، و احتیاطی می شویم.

* مراد از (مثل: استصحاب الاشتغال بعد الاتیان بالاقل) چیست؟

بیان دومین دلیل قائلین به اصاله الاحتیاط نسبت به اکثر و جزء مشکوک است مبنی بر این که:

۱- قبل از انجام اقل یقین به اشتغال ذمه داشتیم.

۲- حال پس از انجام اقل مثل نماز بدون سوره شک می کنیم که آیا آن اشتغال ذمه باز هم به حال خود باقی است و یا این که نه برداشته شده است؟

در اینجا: استصحاب می کنیم بقاء اشتغال ذمه را و نتیجه می گیریم که: پس اکثر واجب است، باید احتیاط کرد، آن را انجام بدهم.

* پس مراد از (مثل: انّ الاشتغال الیقینی وجوب تحصیل الیقین بالبراءه) چیست؟

بیان دومین دلیل قائلین به اصاله الاحتیاط است نسبت به جزء مشکوک مبنی بر این که:

الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

یعنی: من یقین دارم که ذمه ام مشغول به یک واجبی است و لذا باید کاری بکنم که یقین به فراغت ذمه پیدا کنم.

این کار جز با انجام اکثر حاصل نمی شود، پس باید اکثر را به جا آورم.

* چه تفاوتی میان دلیل دوم و سوم، یعنی استصحاب الاشتغال و قاعده اشتغال وجود دارد؟

۱- در استصحاب الاشتغال حتما حالت سابقه ملاحظه می شود و بدان ملاحظه حکم می شود و لکن در قاعده اشتغال به مجرد اشتغال یقینی حکم می شود و حالت سابقه مورد لحاظ واقع نمی شود. مثل: استصحاب براءت و اصاله البراءه.

* مراد از (و مثل: أدلّه اشتراک الغائبین مع الحاضریین فی الاحکام المقتضیه ...) چیست؟

بیان چهارمین دلیل قائلین به احتیاط در جزء مشکوک یعنی اکثر است مبنی بر این که: ما

ص: ۲۴۲

ادله ای داریم به نام ادله اشتراک احکام.

این ادله دلالت دارند بر این که حاضرین در زمان نزول وحی و غائبین و معدومین در آن زمان که اکنون موجودند، همه در احکام و تکالیف واقعیه مشترک اند.

یعنی: هر آنچه برای صحابی و مردم زمان رسول الله، واجب بوده، برای ما نیز ثابت است.

منتهی:

۱- آنان در عصر انفتاح به سر می برند و علم تفصیلی به واقع داشتند و همان واقع را انجام می دادند چه اقل، چه اکثر.

۲- اما ما علم تفصیلی به برخی از آن احکام نداریم، همین قدر اجمالا می دانیم که مثلا نماز بر ما واجب شده و لکن نمی دانم با سوره واجب است یا بی سوره.

پس: تنها راه احراز واقع برای ما احتیاط و انجام اکثر یعنی نماز با سوره است.

* مراد از (و بعباره اخری: وجوب المقدمه العلمیه للواجب ...) چیست؟

عباره اخرای دلیل چهارم و یا به تعبیر بهتر دلیل پنجمی است از سوی قائلین به اصاله الاحتیاط در اکثر یعنی جزء مشکوک مبنی بر این که:

۱- دفع ضرر اخروی یعنی عقوبت محتمله، عقلا واجب است.

۲- نسبت به ترک اکثر در ما نحن فيه احتمال عقوبت می رود چرا که ممکن است در واقع واجب باشد و ترک آن موجب مؤاخذه شود.

پس از باب مقدمه علمیه باید اکثر انجام شود تا امتثال صدق نماید.

* مراد از (و مثل: انّ القربه غیر ممکن بالاتیان بالاقلّ: لعدم العلم ...) چیست؟

بیان ششمین دلیل قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک است مبنی بر این که:

۱- قصد قربت رکن اصلی عمل عبادی است.

۲- قصد قربت با انجام اقل حاصل نمی شود چون که نمی دانیم اقل مطلوبیت ذاتیه دارد یا نه؟

۳- قصد قربت که نباشد، عبادت درست نمی شود.

۴- با انجام اکثر مطمئن می شویم که عمل مطلوب مولی است و قصد قربت نیز توسط آن حاصل می شود.

پس: باید احتیاط کرده اکثر را انجام دهم.

ص: ۲۴۳

متن فإنَّ الأوَّل مندفع - مضافا إلى منع جريانه حتَّى في مورد وجوب الاحتياط، كما تقدّم في المتباينين - بأنَّ بقاء وجوب الأمر المرّد بين الأقلّ و الأكثر بالاستصحاب لا يجدى؛ بعد فرض كون وجود المتيقّن قبل الشكّ غير مجد في الاحتياط.

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، و أنّ استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب.

لكن يمكن أن يقال: إنّنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر: لقبح المؤاخذه (1) من دون بيان، فتعيّن الاشتغال الأقلّ، فهو منفيّ في الزمان السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق؟

و أمّا الثاني، فهو حاصل الدليل المتقدّم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام، و قد عرفت الجواب (2)، و أنّ الاشتغال اليقينيّ إنما هو بالأقلّ، و غيره مشكوك فيه.

و أمّا الثالث، ففيه: أنّ مقتضى الاشتراك كون الغائبين و الحاضرين على نهج واحد مع كونها في العلم و الجهل على صفه واحده، و لا ريب أنّ وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

ص: ٢٤٤

١- في النسخ بدل «المؤاخذه»: «العقاب».

٢- في النسخ زياده: «عنه».

(پاسخ شیخ به ادله قائلین بوجوب الاحتیاط در جزء مشکوک) پس دلیل اول:

علاوه بر عدم جریانش حتی در مورد وجوب احتیاط، چنان که در متباینین گذشت دفع می شود به این که: بقاء وجوب امری که مردّد میان اقلّ و اکثر است، پس از فرض وجود (اقل) به عنوان قدر متیقّن، قبل از شک، به واسطه استصحاب غیر ممکن است.

بله، اگر ما قائل به اصل مثبت و این که استصحاب اشتغال پس از انجام اقلّ، ثابت می کند که واجب همان اکثر است و باید انجام شود، استدلال به استصحاب ممکن است.

امّا ممکن است گفته شود که ما در مباحث گذشته وجوب اکثر را با (قاعده) قبح عقاب بلا بیان نفی کردیم، پس تعین پیدا کرد اشتغال ذمه معینا به اقلّ.

پس وجوب اکثری که با حکم عقل نفی شده چگونه دوباره در زمان لاحق، به برکت استصحاب ثابت می شود.

و اما دلیل دوم یعنی قاعده اشتغال.

قاعده اشتغال حاصل و عصاره همان دلیل عقلی (یعنی: المقتضی موجود، و المانع مفقود، فیجب دفع العقاب المحتمل) است و در متباینین گذشت، که جریانش در این مقام (اقلّ و اکثر) نیز (در ان قلت قبلی) توهم شده بود و پاسخ آن معلوم گردید.

به عبارت دیگر: اشتغال یقینی (به دلیل تفکیک علم و جهل در اینجا)، به اقلّ تعلق گرفته، و غیر از اقلّ (یعنی اکثر) مشکوک فیه است (و محلّ اجرای براءت است).

و اما دلیل سوم: یعنی اشتراک در تکلیف: در این دلیل اشکالی است مبنی بر این که:

مقتضای شرکت در تکلیف اینست که: غائبین و حاضرین بر نهج و روش واحد باشند، در صورتی که از نظر علم و جهل (نسبت به تکالیف) بر یک صفت (و سطح) باشند او حال آنکه آنها علم تفصیلی به واقع داشتند و ما چنین علمی نداریم.

بلاشک وجوب احتیاط بر (فرد) جاهل از افراد حاضر در زمان وحی نسبت به آنچه که ما در آن قرار داریم (یعنی: تردد میان اقلّ و اکثر و متباینین، عین ادّعی ماست، یعنی (انجام اقل و براءت در اکثر هنگام تردد میان اقلّ و اکثر و احتیاط در متباینین).

* غرض از (فانّ الاوّل مندفع ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل اوّل حضرات، و لذا می فرماید: در پاسخ به اشکال سوّم گفتیم که جهل تفصیلی در باب اقلّ و اکثر، صلاحیت مانعیت از تنجز خطاب نسبت به اکثر را دارد، بر خلاف باب متباینین.

به عبارت دیگر: جهل در باب اقل و اکثر غیر از جهل در باب متباینین است، در آنجا مانع از وجوب احتیاط نبود، لکن در اینجا یعنی اقلّ و اکثر مانع از وجوب احتیاط است.

زیرا: جهل در اینجا منحل می شود به یک معلوم بالتفصیل و یک مجهول یا مشکوک به شک بدوی حال: معلوم بالتفصیل که اقل است باید انجام شود، در مشکوک به شک بدوی هم باید براءت جاری نمود.

پس: قیاس جهل تفصیلی در این دو جامع الفارق است.

* مراد از (و اما الثانی، فهو حاصل الدلیل المتقدّم فی المتباینین ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل دوّم حضرات و لذا می فرماید: اوّلًا: در باب دوران بین المتباینین هم که احتیاط واجب است این استصحاب یعنی استصحاب اشتغال جاری نشد تا چه رسد به باب دوران بین اقلّ و اکثر.

چرا؟ زیرا: همان طور که در متباینین، عقل از اوّل در حکم به وجوب احتیاط و جمع میان ظهر و جمعه، مستقل است، همین طور هم در اقل و اکثر مستقل است به لزوم انجام کلّ.

پس: با این حکم قطعی و جزمی عقل جائی برای شک نمی ماند، تا استصحاب اشتغال جاری شود.

ثانیا: این استصحاب مفید فایده نبوده و سبب وجوب احتیاط نمی شود.

چرا؟ زیرا: شما قبل از انجام اقل، حکم به اشتغال نکردید، چه طور پس از اتیان به اقل حکم به اشتغال کرده می خواهید استصحاب جاری کنید.

به عبارت دیگر: قبل از انجام اقل که اصل اشتغال ذمه یقینی بود، نسبت به اکثر قانون قبح عقاب جاری می شد و علم اجمالی به دلیل انحلالش بی اثر بود.

حال: پس از انجام اقل که اشتغال مشکوک است، جریان استصحاب به طریق اولی بی فایده است.

زیرا: وقتی وجود متیقّن اشتغال بلا اثر باشد، وجود استصحابی آن بی فایده تر خواهد بود. مگر

این که کسی طرفدار اصل مثبت باشد.

یعنی بگوید: استصحاب می‌کنم، اشتغال را و نتیجه می‌گیریم امر مولی به اکثر تعلق گرفته است پس اکثر بر من واجب شده و باید آن را انجام دهم.

اما اصل مثبت:

اولا: حجت نیست.

ثانیا: بفرض که اصل مثبت به معنای مذکور حجت باشد به درد باب اقل و اکثر نمی‌خورد اگرچه به درد باب متباینین خورد.

چرا؟ زیرا: قبل از شروع در عمل، به برکت قانون قبح عقاب بلا بیان وجوب اکثر را نفی کرده ثابت نمودیم که اشتغال ذمه معینا به اقل است.

حال: وجوب اکثر که با حکم عقل نفی شده است، چگونه با استصحاب ثابت می‌شود؟

پس: دلیل فوق هم اثبات کننده احتیاط در جزء مشکوک نمی‌باشد.

* جناب شیخ آیا می‌توانند در اثبات احتیاط در ما نحن فیه از قاعده اشتغال استفاده کنند؟ یعنی آیا می‌توان پس از این که اقل را به جا می‌آوریم و سپس برای ما شک حاصل می‌شود که آیا برائت از ذمه برای ما حاصل شده یا نه؟ بگوئیم: اشتغال یقینیه، فراغت و برائت یقینیه می‌خواهد و اکثر را به جا آوریم؟

خیر، قاعده اشتغال هم در اینجا بی‌فایده است.

چرا؟ زیرا: قاعده اشتغال عصاره همان دلیل عقلی اول است که در متباینین آمد. سپس در اقل و اکثر مورد توهم واقع شد که پاسخ آن را دادیم.

به عبارت دیگر: تحلیل قاعده اشتغال یقینیه، برائت یقینیه، می‌خواهد، همان مقتضی موجود مانع مفقود، و وجوب الاحتیاط دفعا للعقاب المحتمل است.

و امّا: اگر در اقل و اکثر مقتضی موجود است. چون به دلیل خطابات وارده اجمالا می‌دانیم که یا اقل واجب است یا اکثر و اگر در اقل و اکثر مانع مفقود است چون جهل منحل شده به یک علم تفصیلی و یک مجهول. و لذا در طرفی که مجهول و یا مشکوک است برائت جاری می‌کنیم.

پس: جهل در اینجا مانع از احتیاط و یا مانع از احتمال عقاب است.

وقتی جهل یک طرف قرار گرفت و مانع از احتمال عقاب شد، دیگر قاعده اشتغال لازم ندارد، به عبارت دیگر: اشتغال یقینی،

برائت یقینیه می خواهد، از شما می پرسیم اشتغال یقینی شما نسبت به اقل است یا نسبت به اکثر؟
خواهید گفت نسبت به اقل، چون نسبت به اکثر اشتغال یقینی ندارید تا برائت یقینی لازم بشود.

ص: ۲۴۷

پس: نه دليل عقلي در اينجا جاري شد نه استصحاب اشتغال و نه دليل اشتغال، چرا كه جهل به يك طرف و علم به طرف ديگر غلتيده است.

* مراد از (و اما الثالث؛ ففيه: ان مقتضى الاشتراك ...) چيست؟

پاسخ شيخ به سومين دليل قائلين به وجوب احتياط در جزء مشكوك است و لذا مي فرمايد:

بله به حكم ادله اشتراك احكام، تمام تكاليف واقعيه اي كه براي حاضرين در زمان رسول الله بوده براي غائبين و معدومين نيز تا يوم القيامه ثابت است و لكن به شرط اين كه شرايط براي ما و آنها مساوي باشد. و الا در شرايط مختلف، حكم مختلف مي شود.

في المثل: بر شخص حاضر نماز چهار ركعتي واجب است و لكن بر شخص مسافر قصر واجب است چرا كه شرائطشان فرق مي كند.

و يا في المثل: همه بايد براي نماز وضو بگيرند، و لكن گفته مي شود در شدت سرما اگر كسي از برودت آب و يا سلامت خود بترسد مي تواند وضو نگیرد و لكن كسي كه چنين ترسي ندارد بايد وضو بگیرد، پس شرايط مختلف موجب اختلاف حكم مي شود.

حال: ما نحن فيه از همين قبيل است.

يعني: حاضرين در زمان رسول الله صلى الله عليه و آله نسبت به تكاليف واقعيه علم تفصيلي داشتند و لذا واقع را على ما هو عليه انجام مي دادند و به مصلحت واقعيه مي رسيدند. اگر ما هم علم تفصيلي به واقع داشتيم باز موظف به انجام واقع و رسيدن به مصلحت واقعيه بوديم. و لكن ما در شرايط علم اجمالي هستيم.

يعني: بالاجمال و سربسته مي دانيم كه مثلا يا اقل واجب است و يا اكثر.

به عبارت ديگر: ما شك داريم كه آيا نماز با سوره واجب است يا نماز بي سوره؟

در اينجا: معلوم نيست كه احراز واقع على جميع احتمالاته وظيفه ما باشد، بلكه آنچه قدر متيقن بوده و وظيفه ماست، تخلص از عقاب است و اين تخلص با انجام اقل هم به دست مي آيد و لذا دليلي براي انجام اكثر وجود ندارد.

به عبارت ديگر: وقتی علم تفصيلي به طرف اقل رفت و جهل به طرف اكثر يعني جزء مشكوك بايد اقل را انجام داده و در اكثر كه مشكوك است برائت جاري كنيم.

* اگر سؤال شود در صورتي كه مسلمانان صدر اسلام بين اقل و اكثر شك مي كردند چه مي كردند و قاعده در حق آنها چه بود چه پاسخ مي دهيد؟

می گوئیم: اگر مسلمانان صدر اسلام نیز در اقل و اکثر شک می کردند، اقل را به جا آورده و در اکثر براءت جاری می کردند، ما نیز اکنون همان کار را می کنیم.

ص: ۲۴۸

متن و أما الرابع، فلأنَّ وجوب المقدمه فرع وجوب ذى المقدمه، و هو الأمر المتردد بين الأقل و الأكثر، و قد تقدم: أنَّ وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع و لو بالإلزام المقدمى، غير مؤثر فى وجوب الاحتياط؛ لكون الطرف الغير المتيقن- و هو الأ-كثر فى ما نحن فيه- موردا لقاعده البراءه، كما مثلنا له بالخمر المردد بين إناءين(1) أحدهما المعين نجس.

نعم، لو ثبت أنَّ ذلك- أعنى تيقن أحد طرفى المعلوم بالاجمال تفصيلاً و ترتب أثره عليه- لا-يقدم فى وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال فى المثال: إنَّ التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإناءين يقتضى استحقاق العقاب على تناوله أى الإناءين(2) اتفق كونه خمرًا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه.

و الدليل العقلي على البراءه من هذه الجهه يحتاج إلى مزيد تأمل.

و أما الخامس، فلأنَّه يكفى فى قصد القربه الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به و أداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب؛ فإنَّ هذا المقدار كاف فى نيته القربه المعتبره فى العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

بقى الكلام فى أنه كيف يقصد القربه بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرَّباً؛ لتردده بين الواجب النفسى المقرَّب و المقدمى الغير المقرَّب؟

فنقول: يكفى فى قصد القربه: قصد التخلص من العقاب؛ فإنَّها إحدى الغايات المذكوره فى العبادات(3).

ص: ٢٤٩

١- فى النسخ: «الإناءين».

٢- فى بعض النسخ زياده: «إذا».

٣- لم ترد عبارته (بقى الكلام- الى- العبادات) فى بعض النسخ و كتب عليها فى بعض آخر: «زائد».

ترجمه و اما دلیل چهارم: یعنی مقدمه الواجب، واجب، نیز بی فایده است.

زیرا: واجب بودن مقدمه متوقف است بر واجب بودن ذی المقدمه، درحالی که ذی المقدمه (در ما نحن فیه) یک امر واقعی مردّد میان اقل و اکثر است و قبلا گذشت که واجب بودن این معلوم بالاجمال (و یا امر مردّد)، در صورت متیقّن الوجوب (و یا واجب بودن) یکی از دو طرفش از جانب شارع، و لو بالوجوب الغیری، در وجوب احتیاط مؤثر نیست، چرا که آن طرف غیر متیقّن (و مشکوک) درحالی که در ما نحن فیه همان اکثر است، مشمول قاعده برائت است (پس: ذی المقدمه ای در کار نیست تا مقدمه بخواهد).

چنان که (برای انحلال علم اجمالی در بحث قبلی) به خمیری مثال زدیم که مردّد است میان دو اناء که یکی از آن دو معینا نجس است (و لذا وقتی یک طرف به طور قطع و یقین نجس است، طرف دیگر پاک و حلال است).

بله، اگر ثابت شود این مطلب، یعنی تیقّن و علم تفصیلی به) یکی از دو طرف و ترتّب اثر بر آن (یعنی انجام اقل)، به سبب اقتضائی که این علم اجمالی در احتیاط دارد ضروری به وجوب فعل نمی زند.

پس در این مثال گفته می شود که: تکلیف به اجتناب از این خمیری که مردّد است میان دو اناء اقتضاء می کند استحقاق عقاب را به سبب خوردن آن در اثر خوردن هریک از دو اناء که اتفاقا خمر باشد.

پس: احتیاط به اجتناب از هر دو اناء واجب است، و این چنین است ما نحن فیه (که با وجودی که اقل متیقّن است، باید به فکر علم اجمالی باشیم و اتیان واقع به واسطه انجام واقع).

این دلیل عقلی بر برائت از این جهت (که آیا علم اجمالی دست بردار هست یا نه؟) نیازمند به تأمل بیشتر است (چرا که در صد کمی نگرانی هنوز موجود است).

باقی می ماند سخن در این که قصد قربت با انجام اقل درحالی که به سبب تردّدش میان واجب نفسی مقرب بودن و واجب مقدمی غیر مقرب بودن علم به مقرب بودنش - نداریم چگونه قصد می شود؟

بنابراین می گوئیم: در قصد قربت، قصد تخلص و رهایی از عقاب و مجازات کافی است، چرا که تخلص از عقاب یکی از اهداف غایات در عبادات است.

* مقدمه بفرماید حاصل دلیل پنجم حضرت چه بود؟

این بود که: مقدمه واجب، واجب است، ایجاب می کند که ما اکثر را به جای آوریم یعنی:

همان طور که در متباینین گفته می شد هر دو را از باب مقدمه علمیه بجا آورید در اینجا هم که ما علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است و یا اکثر، من باب مقدمه علمیه اکثر را بجا می آوریم چرا که مقدمه واجب واجب است.

* مراد از (و اما الرابع، فلانّ وجوب المقدمه فرع وجوب ذی المقدمه، و هو ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به دلیل چهارم قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک و لذا می فرماید:

واجب شدن مقدمه متوقف است بر وجوب ذی المقدمه.

حال:

۱- در باب متباینین علم اجمالی غیر منحلّی داریم به اینکه واجبی در واقع وجود دارد که یا به ظهر تعلق گرفته یا به جمعه، و لذا باید واجب واقعی را انجام دهیم.

اما: لا یتم اتیان الواجب إلاّ بآتیان کلا المحتملین، و ما لا یتم الواجب الاّ بالمقدمه.

اولاً: واجب واقعی تمام نمی شود مگر با انجام هر دو محتمل، یعنی باید هم ظهر را بخوانی هم جمعه را.

پس: انجام هر دو طرف از باب مقدمه علمیه واجب است.

۲- لکن در باب اقلّ و اکثر، درست است که ما علم اجمالی داریم به این که یا اقل واجب است یا اکثر و لکن علم و جهل در اینجا از هم تفکیک می شود.

یعنی: علم به اقل تعلق می گیرد و جهل به اکثر، و در چنین فرضی واجب واقعی بر ما منجز نمی شود، تا از باب مقدمه، احتیاط واجب شود.

و لذا: ما تنها وظیفه داریم معلوم بالتفصیل را انجام دهیم و نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری کنیم.

پس: در چنین مواردی مقدمه واجب، واجب نیست، چرا که خود ذی المقدمه مردّد بوده و واجب نیست، حال مقدمه که خود تابع ذی المقدمه است چگونه می تواند واجب باشد.

به عبارت دیگر: اگر علم اجمالی باشد که یک طرف آن علیّی تقدیر معلوم و متیقّن باشد و طرف دیگر مشکوک و غیر

متیقن، این علم اجمالی به دلیل همین انحلالش اثر ندارد و ما نحن

ص: ۲۵۱

فیه از همین قبیل است، چرا که:

۱- طرف اقل قطعاً معلوم است و واجب الاتیان.

۲- جانب اکثر به تنهائی مشکوک است که قاعده قبح عقاب در آن جاری می شود.

پس: دلیلی برای احتیاط وجود ندارد.

* اگر کسی ثابت کند که با وجود این که علم اجمالی ما در اینجا به گونه ای است که یک طرف معلوم و متیقن بالتفصیل و طرف دیگر مشکوک است و لکن مع ذلک علم اجمالی مؤثر بوده و مقتضی احتیاط است، پس باید احتیاطی شد و جانب اکثر را گرفت چه پاسخ می دهید؟

قبول کرده پاسخ می دهیم: فالدلیل العقلي من هذه الجهة يحتاج الى مزيد تأمل.

زیرا: مسئله روی این دور می زند که آیا چنین علم اجمالی نیز مؤثر بوده و سبب احتیاط می شود یا نه؟

پس ۱۰۰٪ و قاطعانه نمی توان حکم به براءت عقليه نمود.

* مراد از (بقی الکلام فی انه کیف قصد القربه باتیان الاقل مع ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به دلیل ششم حضرات قائلین به اصاله الاحتیاط در ما نحن فیه و لذا می فرماید: در این که عبادت نیازمند قصد قربت است شکی نیست.

امّا: قصد قربت دارای درجات و مراتبی است، یکی عبادت را به جا می آورد برای رفتن به بهشت، یکی عبادت را انجام می دهد برای رهائی از جهنم، یکی عبادت می کند قربه الی الله، یکی هم در عالی ترین درجه قصد قربت می گوید: (وجدتک اهلا للعباده، فعبدتک).

حال: در قصد قربت لازم نیست که تو نیت کنی که من اقل را به جا می آورم قربه الی الله بلکه می توانی یک درجه پائین تر نیت کرده بگویی: اقل را به جا می آورم برای رهائی از دوزخ اگر همین مرحله از نیت هم باشد، شرط صحت عبادت حاصل شده است.

پس: غایت عبادت تخلص از عقاب است.

رهائی از عقاب با انجام اقل نیز حاصل می شود.

پس دلیلی برای وجوب احتیاط و انجام اکثر وجود ندارد.

* پاسخ امام خمینی (ره) به اشکال و یا دلیل ششم حضرات قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک چیست؟

ص: ۲۵۲

می فرماید: ۱- آنچه در عبادت ها معتبر است اینست که: بنده:

- یا با تحریک امر به حرکت درآید و امر باعث و برانگیزاننده فعلی به سوی متعلق باشد.

- و یا به انگیزه پرستش به حرکت درآید و غرض های نفسانی انگیزه به جا آوردن امر باشد و نه این که قصد امر، قصد امتثال، قصد تقرب و امثال آنها، به حمل اولی مورد نظر بوده باشد.

اما: حقیقت امتثال جز به دعوت امر نیست و با انگیزه امر، تقرب حاصل می شود و بنده از غیر بنده جدا می شود، این اصل اول است.

۲- معلوم شد که مرکب عبادی، عبارت است:

- اجزاء و شرائطی در لحاظ وحدت.

- امری که دعوت به مرکب می کند، به اجزاء و شرایط نیز دعوت می کند.

یعنی: دعوت امر به اجزاء و شرایط، دعوتی مستقل نیست، بلکه همان دعوت به مرکب است، و این اصل دوم است.

با توجه به این دو اصل می گوئیم: بدون تردید، به جا آورنده اقل که اعتقاد به براءت دارد و به جا آورنده اکثر که معتقد به اشتغال است، هر دو با تحریک امری که متعلق به مرکب است، به حرکت درآمده اند.

اگر از آنها سؤال شود، محرک شما در به جا آوردن این موجود خارجی چه بوده است؟

پاسخ می دهند که فرمان خدای تعالی است که فرمود: *أَقِمْوا الصَّلَاةَ** و امثال آن.

بنابراین: این ها که اجزای معلوم و شناخته شده مرکب را اتیان می کنند، به انگیزه امری است که متعلق به مرکب است، بدون این که میان آنها از این جهت (یعنی به انگیزه امر بودن)، تفاوتی وجود داشته باشد.

تنها تفاوتی که وجود دارد اینست که:

۱- معتقد به براءت خود را مکلف به انجام جزء مشکوک نمی بیند.

۲- معتقد به اشتغال خود را مکلف به انجام آن می بیند.

این اختلاف موجب اختلاف در آنچه در آن مشترک اند نمی شود و آن امر مشترک عبارت است از به جا آوردن اجزای شناخته شده، به انگیزه امری که متعلق به مرکب است.

اما: اگر فرض وجوب مقدمی و غیری برای این اجزاء شود، ممکن است کسی بگوید: کسی که اقل را به جا می آورد، امکان

قصد تقرب را دارد و آنچه برایش ممکن نیست، جزم به نیت است، و حال آنکه جزم به نیت در عبادات معتبر نیست.

ص: ۲۵۳

در نتیجه: کسی که راه اجتهاد و تقلید را رها کرده است و به احتیاط عمل می نماید، عمل او صحیح است.

از طرف دیگر: همان گونه که جزم به نیت با به جا آوردن اقل میسر نیست با به جا آوردن اکثر هم میسر نمی باشد، زیرا:

۱- در این که واجب، اقل است یا اکثر، شک وجود دارد.

۲- با وجود شک و تردید، جزم به نیت امکان ندارد.

پس: قصد قربت از برائتی و اشتغالی ممکن است و جزم به نیت از آنها ممکن نیست و لذا از این جهت تفاوتی میان ایشان نمی باشد (۱).

نتیجه بحث این که: جناب شیخ و حضرت امام خمینی (ره) هر دو متفق بودند که عقل در تردید میان اقل و اکثر، حکم به برائت می نماید، اگرچه تقریر و بیان آنها از حکم دلیل عقلی متفاوت است.

ص: ۲۵۴

۱- انوار الهدایه: ج ۲، ص ۳۰۳- ر. ک، تهذیب الاصول: ج ۲، ص ۳۴۳، و تنقیح الاصول: ج ۳، ص ۴۷۳.

فهو الأخبار الدالّة على البراءة، الواضحة سنداً و دلالة؛ و لذا عوّل عليها فى المسأله من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط^(١)، بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالى و إن كان الإلزام فى أحد طرفيه معلوماً بالتفضيل. قد تقدّم أكثر تلك فى الشك فى التكليف التحريمى و الوجوبى.

منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢).

فإنّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم؛ فدلّ على أنّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلّ على أنّ الشىء المشكوك وجوبه النفسى غير واجب فى الظاهر على الجاهل.

و يمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر ممّا حجب علمه، فهو موضوع.

و لا يعارض بأنّ وجوب الأقل كذلك؛ لأنّ العلم بوجوبه المرّد بين النفسى و الغيرى غير محجوب، فهو غير موضوع.

و قوله صلى الله عليه و آله: «رفع عن امتى ... ما لا يعلمون»^(٣).

فإنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلفين، أو أنّ العقاب و المؤاخذه المترتبه على تعيّد ترك الجزء المشكوك الذى هو سبب بترك الكلّ، مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية فى الشبهه الوجوبية.

و كان بعض مشايخنا قدّس الله نفسه يدعى ظهورها فى نفى الوجوب النفسى

ص: ٢٥٥

١- هو صاحب الفصول فى الفصول: ٣٥٧.

٢- الوسائل ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٣- الوسائل ١١: ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأوّل.

المشكوك، و عدم جريانها في الشك في الوجوب الغيرى (1).

و لا يخفى على المتأمل: عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه، من استحقاق العقاب؛ لأن ترك الواجب الغيرى منشأ لاستحقاق العقاب و لو من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشىء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها في ما ادعى.

مع إمكان أن يقال: إن العقاب على ترك الجزء أيضا من حيث خصوص ذاته؛ لأن ترك الجزء عين ترك الكل، فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع و الموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه، و أما لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعيه المترتبه على الشىء المجهول، كانت الدلاله أوضح، لكن سيأتى ما فى ذلك.

*** ترجمه

(استدلال به اخبار بر براءت در باب اقل و اكثر)

و اما دليل نقلى ما: همان اخبارى است كه دلالت كنده بر براءت اند و سندا و دلالتا واضح و روشن هستند؛ و لذا اعتماد كرده اند بر اين اخبار در مسأله (اقل و اكثر)، كسانى كه مقتضای عقل را در اين مسأله بنا بر اين كه مراعاة علم اجمالى واجب است، احتياط قرار داده اند، هر چند الزام در يکى از دو طرف تفصيلا معلوم است (و جهل به طرف ديگر غلطيه است).

بررسى بيشتري اين اخبار در بحث شبهه تحريميه و شبهه وجوبيه گذشت. از جمله اين روايات اين سخن امام عليه السلام است كه مى فرمايد: حكمى را كه خداوند علمش را از بندگان مستور داشته، از عهده آنان برداشته شده.

كيفيت استدلال اين كه:

ص: ۲۵۶

و جوب جزء مشکوک (مثل سوره) علمش از عباد محجوب است.

آنچه علمش از بندگان محجوب است از عهده بندگان برداشته شده.

پس جزئی که وجوبش مشکوک است از عهده جاهل برداشته شده و واجب نیست. چنان که همین حدیث دلالت دارد بر این که آن شیئی که وجوب نفسی اش مشکوک است (مثل دعا عند الهلال)، علی الظاهر بر فرد جاهل واجب نیست.

و تقریر دیگر استدلال ممکن است به اینکه: وجوب اکثر، از مأموربھی که علمش (بر ما) مستور است، مرفوع است.

این مطلب، تعارض نمی کند با این که وجوب اقل چنین است، زیرا علم به وجوب اقل (به معنای استحقاق العقاب علی ترکه)، بر ما محجوب و مستور نیست.

پس: اقل از عهده ما برداشته نشده است.

۲- و از جمله روایات این سخن رسول الله صلی الله علیه و آله است که می فرماید:

- برداشته شده است از امت من، آنچه را که نمی دانند.

پس: واجب بودن جزء مشکوک از مأمور به که معلوم نیست از عهده مکلفین برداشته شده است و یا این که عقاب و مؤاخذه ای که مترتب است بر تعمد ترک جزء مشکوک که ترکش سبب ترک کل است، از جاهل رفع گردیده است.

و الی غیر ذلک از اخباری که دلالت بر براءت داشته و در شبهه وجوبیه جاری هستند.

و برخی از بزرگان ما (از جمله مرحوم شریف العلماء)، ادعا می کرد ظهور ادله براءت شرعیّه را در نفی وجوب نفسی مشکوک (مثل این که شما شک کنی که آیا دعاء عند الهلال واجب است یا نه) و عدم جریانشان را در وجوب غیره (مثل این که شما شک کنی در این که آیا سوره جزء نماز است یا نه؟)

عدم تفاوت میان وجوب نفسی مشکوک و وجوب غیره آن، در نفی استحقاق عقابی که بر آن مترتب می شود (و ادله براءت در هر دو جاری می گردد) بر فرد صاحب تأمل و اندیشه پوشیده نیست.

زیرا ترک واجب غیره هم منشا استحقاق عقاب است و لو از این جهت که سبب ترک واجب نفسی است.

بله، اگر ظاهر اخبار براءت نفی عقابی باشد که مترتب بر ترک شیء است بخصوص ذاتیه،

ادعای ظهور آنها در آنچه ادعا شده (یعنی وجوب نفسی) ممکن است.

در صورتی که ممکن است گفته شود: عقاب بر ترک جزء نیز لخصوص ذاته (یعنی همان عقاب بر ترک واجب نفسی) است، چرا که ترک جزء، عین ترک کل است. این بحث ما با برخی مشایخ (بر این مناسبت که) ما آنچه را که در این روایات رفع می شود، خصوص مؤاخذه قرار دهیم. و الّا اگر ادله برائت را تعمیم و توسعه بدهیم به مطلق آثار شرعیه ای که مترتب بر تکلیف مجهول است، دلالتشان بر وجوب اکثر واضح تر است، اما به زودی در رابطه با این مطلب بحث خواهیم کرد.

تشریح المسائل

* اولین دلیل شیخ برای اثبات برائت نسبت به جزء مشکوک چه بود؟

برائت عقلی و قانون قبح عقاب بلا بیان بود که تفصیلاً بیان گردید حاصل مطلب اینکه: هرچند جهل در اقل و اکثر مثل شک بدوی است و می دانیم که باید در اکثر برائت جاری کنیم و لکن چند جهل در اقل و اکثر مثل شک بدوی است و می دانیم که باید در اکثر برائت جاری کنیم و لکن ممکن است کسی بگوید: جهل در اینجا نیز مثل جهل در متباینین است و اقتضا می کند احتیاط را، و عقلاً نمی توان گفت که ۱۰۰٪ بر برائت دلالت دارد.

به عبارت دیگر: اگر ۱٪ هم احتمال داده شود که این جهل تفکیک شده از علم که در یک طرف افتاده مانع از برائت باشد و اقتضا بکند احتیاط را چه می کنید همان طور که در متباینین چنین بود.

می گوئیم: ما ۹۹٪ مطمئن هستیم که احتیاط در اقل و اکثر واجب نیست و می توانیم به اقل قناعت کنیم و در اکثر برائت جاری نمائیم؛ باقی می ماند آن یک در صد احتمال که آن را نیز از طریق ادله نقلیه جبران می کنیم.

به عبارت دیگر: برخی از اصولیین در مسئله اقل و اکثر بر اساس محاسبات عقلی معتقد به مراعات احتیاط و علم اجمالی شده اند، لکن به اخبار البراءه که رسیده اند قاطعانه نسبت به اکثر حکم به برائت و عدم وجوب نموده اند.

* مقدمه بفرمائید موضوع برائت شرعیّه چیست؟

عدم العلم و یا شک و یا جهل بسیط نسبت به حکم واقعی است، و محمولش اباحه ظاهری و

رخصت در فعل و یا ترک آن است.

به عبارت دیگر: اصل براءت شرعی بدین معناست که قانون گذار اسلام در برابر تکلیف مشکوک و واقعه مشکوک الحکم احتیاط را لازم ندانسته و انسان را نسبت به فعل یا ترک آن مشکوک، آزاد و مختار گذاشته است.

بنابراین: در هر واقعه مشکوک الحکمی که حکم واقعی آن به ما نرسیده و در آن شاک هستیم، یک حکم ظاهر، وضع و جعل کرده که همان اباحه ظاهریه و رخصت و عدم تکلیف است.

فی المثل: وقتی حکم دعا کردن هنگام رؤیت هلال برای ما مشکوک است و دلیلی بر وجوب پیدا نکنیم، شارع دستور به براءت و حکم به عدم اشتغال ذمه نموده است این اصل و یا نظر از کتاب و سنت استنباط شده است.

* با توجه به مقدمات فوق مراد از (و اما الدلیل النقلی، فهو الاخبار الداله علی البراءه ...) چیست؟

بیان دوم دلیل شیخ است بر اثبات براءت نسبت به اکثر یعنی جزء مشکوک و لذا می فرماید:

ما ادله نقلیه شرعیه فراوانی داریم که سندا و دلالتا روشن بوده و در ما نحن فیه صددرصد اصاله البراءه را ایجاب می کنند و لذا آن ۱٪ ضعفی را هم که در ادله عقلیه بود جبران می نمایند.

البته: بخش عمده این اخبار، در رابطه با شبهات بدویّه و شک در حرمت عنوان و بیان گردید.

و از جمله این اخبار حدیث حجب است از قول امام علیه السلام که می فرماید:

- ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

* کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

می گویند:

۱- وجوب اکثر و یا جزء مشکوک علمش بر ما پوشیده است.

۲- هر حکمی که علمش از ما پوشیده و مستور باشد، از عهده ما برداشته شده است.

۳- هر حکمی که از دوش ما برداشته شده مخالفتش عقاب آور نیست.

پس: وجوب جزء مشکوک مرفوع است، و هذا معنی الاصل البراءه.

حال: چنین استدلالی را نسبت به اقل نمی توان انجام داد، چرا که اقل معلوم بالتفصیل بوده و علی کل حال واجب است، چه نفسی باشد و چه غیر و وجوبش از ما محجوب نمی باشد.

و از جمله این اخبار حدیث رفع است از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در فرازی از آن می فرماید: رفع عن امتی ... ما لا يعلمون.

ص: ۲۵۹

آنچه را که مکلفین نمی دانند حکم و مسئولیت و آثار مربوطه همه از آنان برداشته شده است و در مورد آنها هیچ مؤاخذه و عقابی نخواهند داشت.

* کیفیت استدلال به حدیث شریف چگونه است؟

می گویند:

۱- ما نسبت به اکثر یعنی جزء مشکوک لا یعلمون هستیم.

۲- هر حکمی که ما نسبت به آن لا یعلمون باشیم، از دوش ما برداشته شده است.

پس: وجوب جزء مشکوک از دوش ما برداشته شده است.

* اگر کسی اشکال کند که مؤاخذه حکم عقل است و حدیث رفع نمی تواند آن را بردارد چرا که حدیث رفع باید حکم شرعی را بردارد و نه اثر عقلی مثل مؤاخذه را چه می گوئید؟

می گوئیم: وقتی شما می گوئید نمی دانیم اکثر واجب است یا نه؟ درحقیقت شک شما در حکم است، حدیث رفع نیز حکم را که وجوب اکثر است برداشته است.

و یا فی المثل: وقتی می گوئید: نمی دانیم سوره جزء نماز است یا نه؟ درحقیقت شک در وجوب سوره دارید و حدیث رفع وجوب سوره ای که در وجوبش شک دارد برداشته است.

بنابراین: اخبار براءت شامل ما نحن فیه شده و صددرصد حکم به عدم وجوب اکثر می کند، و به فرض که در اجرای براءت عقلیه درصدی هم نگرانی باشد، به واسطه براءت شرعیّه آن نگرانی هم رفع می شود.

* پس مراد از (و کان بعض مشایخنا قدس الله نفسه یدعی ...) چیست؟

اشاره به نظر مرحوم شریف العلماء است که مدّعی شده است:

- اخبار براءت ظهور در واجبات نفسیه داشته و به درد شک در این گونه واجبات می خورند، و لکن به درد واجبات غیریه و مقدمیه نمی خورند.

فی المثل: اگر شما شک کنید که آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه؟ و دلیلی بر وجوب یا عدم وجوب آن پیدا نکنید، از اخبار مزبور استفاده کرده و به حکم رفع ما لا یعلمون و ... وجوب آن را نفی می کنید.

اما: اگر شک کنید که آیا فلان امر مقدمه فلان واجب است یا نه؟ نمی توانید از اخبار البراءه استفاده کنید. زیرا:

۱- هدف اخبار براءت نفی مؤاخذه و عقاب است.

۲- مؤاخذه و عقاب مربوط و مخصوص به واجبات نفسیه است.

ص: ۲۶۰

۳- مخالفت واجب گیری بالاجمال مؤاخذة و عقاب ندارد.

۴- شك در جزئیت از قبیل شك در وجوب گیری است، چرا که در صورت وجوب هم وجوبش گیری و مقدمه است، یعنی مقدمه للكل واجب می شود.

پس: در این گونه از شکوک جای اخبار براءت نیست.

* قبل از پاسخ شیخ به بیان شریف العلماء مقدمه بفرمائید واجب در تقسیم اولیه بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- واجب نفسی ۲- واجب گیری

واجب نفسی، عبارتست از واجبی که لنگسه واجب شده است مثل نماز.

واجب گیری، عبارتست از عملی که برای وصول به غیر واجب شده است، مثل قطع مسافت برای رسیدن به حج.

* واجب گیری یا مقدمی خود بر چند قسم است؟

بر دو قسم: ۱- مقدمه خارجی ۲- مقدمه داخلی

مقدمه خارجی عبارتست از: اموری که از حقیقت و ماهیت مأمور به خارج می باشند و لکن صحت عمل متوقف بر آنهاست.

مقدمه داخلی عبارتست از: اموری که داخل در حقیقت و ماهیت مأمور به اند و لکن باز هم صحت عمل یعنی مأمور به متوقف بر آنهاست. این امور اجزاء یک مرکب اند.

فی المثل: نماز یک واجب مرکب ذات الاجزاء است، که هر جزئی به نوبه خود تشکیل دهنده ماهیت نماز است. و صحت نماز متوقف بر هریک از اجزایش می باشد. و هکذا حج و ...

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ جناب انصاری به بیان شریف العلماء چیست؟

می فرماید:

۱- همان طور که ترک واجبات نفسیه منشا استحقاق عقاب است، ترک واجبات غیریه نیز موجب عقاب است، با این تفاوت که:

- در واجب نفسی به خاطر ترک خود واجب عقاب می شویم.

- و در واجب گیری چون مقدمی است و ترک مقدمه سبب ترک ذی المقدمه می شود و ترک ذی المقدمه عقاب آور است، عقاب می شویم.

یعنی: چون سبب السَّبب، سبب، عقاب می شویم.

پس: تفاوتی میان واجبات نفسیه و غیریه وجود نداشته و اخبار برائت در هر دو جاری

ص: ۲۶۱

می شود. و لذا: هدف که نفی عقاب و مؤاخذه است تأمین می شود.

۲- سلّمنا که ترک مقدمه سبب عقاب نشود، این شامل مقدمات خارجیّه می شود و حال آنکه بحث ما در مورد مقدمات داخلیّه یعنی اجزاء تشکیل دهنده مأمور به مرکب است، و می توان گفت:

۱- ترک جزء درحقیقت عین ترک کلّ است، چون کلّ متوقف بر جزء است.

۲- ترک کلّ عقاب آور است.

پس: ترک جزء عقاب آور است.

به عبارت دیگر: با حدیث رفع، وجوب اکثر را که وجوب نفسی است برمی داریم و در اینکه ترک وجوب نفسی عقاب دارد تردیدی نداریم.

* پس مراد از عبارت (فافهم) چیست؟

اشاره به اینست که:

۱- اگر اراده ما از کل آن هیئت وحدانیّه ای باشد که مرکب و قائم به اجزاء است، ترک جزء، عین ترک کلّ است، چرا که فقدان هر جزئی موجب فقدان کلّ است.

۲- و اگر اراده ما از کلّ نفس همین اجزاء باشد، ترک یک جزء نمی تواند ترک همه اجزاء و یا کل باشد.

و لذا در اینجا باید گفت ترک الجزء مستلزم ترک کلّ است و نه عین آن، چرا که خود جزء عین کلّ نیست تا ترک آن عین ترک کلّ باشد.

* مراد از (هذا کله ان جعلنا المرفوع و الموضوع فی روایات خصوص المؤاخذه...) چیست؟

اینست که: تمام بحثها و گفتگوهائی که با جناب شریف العلماء داشتیم بر مبنای مشهور بود.

یعنی: بر مبنای مشهور گفته می شود که به واسطه اخبار برائت و حدیث رفع خصوص عقاب و مؤاخذه برداشته می شود.

امّا: بر مبنای غیر مشهور که ما آن را قبول نداریم می توان گفت: به واسطه اخبار برائت جمیع الآثار برداشته می شود اعم از آثار تکلیفیّه و وصفیّه و یا اخرویّه و دنیویّه.

در این صورت استدلال به اخبار برائت در ما نحن فیه آسان تر است. چرا؟ زیرا: شک در جزئیت است و به واسطه حدیث رفع خود جزئیت برداشته می شود.

وقتی خود جزئیت برداشته شد، وجوب نیز از باب سالبه به انتفاء موضوع برداشته می شود البته از آنجا که ما خود این مبنا را قبول نداریم در آینده، در پاسخ به صاحب فصول خواهیم گفت که آثار و احکام وضعیه از قبیل جزئیت و شرطیت و ... با ادله نقلی براءت قابل رفع نیستند.

ص: ۲۶۲

* حاصل بیان شیخ در بررسی دلیل نقلی در تردید میان اقل و اکثر اینست که:

اخباری که دلالت بر مسئله مورد بحث دارد و شامل آن می شود، اخباری است که دلالت بر براءت دارند و سند و دلالت آن اخبار واضح و روشن است و لذا:

کسانی که حکم عقل را در ما نحن فیه، و جوب احتیاط دانسته اند، به این اخبار تمسک کرده و براءت را با آن اثبات کرده اند. از جمله این اخبار، حدیث حجب، حدیث سعه و حدیث رفع بود که مورد بررسی و استدلال قرار گرفت و به اینجا رسید که: رأی شیخ و بسیاری از متأخرین در باب اقل و اکثر اینست که: هم عقل و هم شرع حکم به براءت می کنند.

نکته ها:

امام خمینی (ره) در این مسئله می فرماید: از آنجا که: علم اجمالی منحل می شود، و شک ما در جزء و یا شرط اضافه است، مانعی از جریان اخباری چون حدیث رفع و حدیث حجب نیست.

سپس توضیح می فرماید که: شأن حدیث رفع، در مشکوک الجزئی، همان رفع تعبدی است و معنایش اینست که بنا گذاشته می شود بر این که جزء مشکوک، از اجزای مرکب نیست.

پس کسی که سایر اجزاء معلوم را انجام می دهد، تنها به انگیزه امری آنها را به جا می آورد که متعلق به مرکب است و دعوت به اجزاء نیز می کند.

و لذا با جزء مشکوک به واسطه حدیث رفع مثل کسی عمل می نماید که آن را جزء مرکب نمی داند.

یعنی: به سایر اجزاء اکتفا کرده و از مشکوک می گذرد. بدون این که نیاز داشته باشد که اثبات کند، این اجزاء معلوم، تمام مأمور به اند و یا مصداق آن و لذا: وقتی چنین کسی اجزای معلوم را به جا آورد و مشکوک را به واسطه حدیث رفع ترک نماید، از کیفر و عقاب در امان است.

و لکن این که بقیه اجزاء همان مأمور به هستند یا نه؟ با حدیث رفع اثبات نمی شود اما اثبات این که اجزای معلوم و شناخته شده، مصداق برای مأمور به واقعی است به جهت اینست که حدیث رفع متکفل رفع واقعی جزئی مشکوک نبوده و مخصص اوامر واقعی نمی باشد. تا چه رسید به این که بر تعیین آن چیزی که واقعا مأمور به است دلالت نماید.

اما: تعبد به این که اجزاء معلوم، همان مأمور به هستند، به جهت اینست که حدیث رفع متکفل

اثبات يك تعبد بیشتر نیست و آن عبارتست از نفی جزئیت مشکوک.

- اما تعبد به این که حال بقیه اجزاء چیست، حدیث رفع متکفل آن نمی باشد و این مطلب واضح است. (۱)

سپس به دنبال این مباحث می فرماید:

بنابراین: حدیث رفع دلالت می کند بر رفع تعبدی جزء مشکوک، و لو به واسطه رفع منشا آن باشد.

- و امر به مرکب دلالت بر وجوب اجزاء معلوم دارد، همان طور که دلالت بر وجوب کلّ نیز دارد.

- و وقتی مکلف اجزاء معلوم را بجا آورد، از عقاب در امان خواهد بود و نیازی ندارد که اثبات کند آن اجزاء تمام مکلف به است و یا این که واجب نفسی می باشد.

سپس می فرماید:

تمام این مطلب بنا بر انحلال علم اجمالی است که قبلاً ذکر نمودیم.

اما: بنا بر عدم انحلال علم اجمالی، جریان حدیث رفع مشکل است، چه بگوئیم اجزاء از باب مقدمه واجب عقلی هستند و یا این که بگوئیم واجب شرعی هستند و یا به وجوب ضمنی، واجب شرعی هستند، زیرا:

۱- رفع وجوب نفسی از اکثر، معارض با رفع وجوب نفسی از اقلّ است.

۲- رفع جزئیت جز براساس مذهب کسانی که به عدم انحلال علم اجمالی معتقدند، معنائی جز رفع منشا آن ندارد.

زیرا: جزء تنها مجعول عرضی است و معنایش اینست که: جعل در رتبه دوم و مجازا به آن نسبت داده می شود؛ و در غیر این صورت جعلی جز برای وجوب متعلق به مرکب نیست.

اما: این که مرکب همان مأمور به است و اجزاء نیز اجزای آن می باشد، مثل اینست که امر، امرکننده است و مکلف، مأمور، و حال آنکه این امور انتزاعی بوده و اصلاً متعلق جعل نیستند.

حال: امثال این مجعول مجازی، قابلیت رفع را ندارد، مگر این که آن چیزی که حقیقتاً مجعول است، رفع شود.

- مجعول حقیقی هم جز وجوب نفسی متعلق به اکثر نیست که این وجوب نفسی، با وجوب

ص: ۲۶۴

نفسی اقل معارض است.

أما: رفع وجوب جزء:

۱- بنا بر وجوب عقلی معنا ندارد، ۲- بنا بر وجوب شرعی مقدّمی جزء و لو شرعی باشد (مثل وجوب مقدمه)، از باب ملازمه عقلی میان وجوب شیء و وجوب آن چیزی که شیء به آن بستگی دارد می باشد.

پس: جریان حدیث رفع در سبب، رافع شک در مسبب نمی باشد، مگر به اصل مثبت.

بنابراین: جریان حدیث نسبت به وجوب نفسی در اقل و اکثر و وجوب غیري در جزء در عرض همدیگر بوده و با هم تعارض می نمایند.

علاوه بر آن، رفع وجوب از جزء، از چیزهایی است که علم اجمالی ای که متعلق به اقل و اکثر است، به آن منحل نمی شود؛ و با آن علم، رفع وجوب از اکثر ثابت نمی گردد. تا علم اجمالی منحل شود (۱).

خلاصه این که:

امام خمینی (ره) هر دو مبنا را در تحلیل حدیث رفع مورد توجه و ملاحظه قرار داده و فرموده است: بنا بر انحلال علم اجمالی به اجزاء، اخبار براءت و حدیث رفع در مسأله شک میان اقل و اکثر جاری می شود و لکن براءت را اثبات نمی کند.

و لذا: ایشان نیز مثل شیخ انصاری، انحلال علم اجمالی را پذیرفته اند (۲).

ص: ۲۶۵

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۰۵.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۷۴.

متن ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم (1)، بل كون العقل حاكما بوجوب الاحتياط و مراعاة حال الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمه على ذلك الدليل العقلي؛ لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجبا في الواقع، فلا يقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط الرجوع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

و قد توهم بعض المعاصرين (2) عكس ذلك و حكمه أدله الاحتياط على هذه الأخبار، فقال لا نسلم حجب العلم في المقام؛ لوجود الدليل في المقام، و هي أصالة الاشتغال في الأجزاء و الشرائط المشكوكه. ثم قال: لأنّ ما كان لنا إليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعا؛ و إلّا لدلت الرواية على عدم حجّيه الأدله الظنيّه، كخبر الواحد و شهاده العدلين و غيرهما. ثم (3) قال:

و لو التزم تخصيصها بما دلّ على حجّيه تلك الطرق، تعين تخصيصها- أيضا- بما دلّ على حجّيه أصالة الاشتغال: من عمومات أدله الاستصحاب، و وجوب المقدمه العلميه. ثم قال:

و التحقيق: التمسك بهذه لآخبار على نفي الحكم الوضعي و هي الجزئية و الشرطيّه (4)، انتهى.

ص: ٢٦٦

١- المتقدم في الصفحة ٣١٨.

٢- هو صاحب الفصول في الفصول.

٣- « ثم » من بعض النسخ.

٤- الفصول: ٥١.

(ادله برائت حاکم بر دلیل عقلی متقدم هستند)

اگر ما فرض کنیم که دلیل عقلی متقدم (یعنی قبح عقاب بلا بیان) بر برائت ناتمام است (و بلکه معتقد شویم به این که) عقل (انسانی) حاکم به وجوب احتیاط و رعایت حال علم اجمالی است، به واسطه تکلیفی که مردّد است میان اقل و اکثر، این اخبار (یعنی ادله برائت شرعیّه صدرصد) کافی در مطلب و حاکم بر آن دلیل عقلی است.

زیرا شارع مقدّس خبر داده است به نفی عقاب به سبب ترک اکثر (چون که مشکوک است)، و لو در واقع اکثر واجب باشد.

در نتیجه: عقل اقتضا نمی کند وجوب اکثر را از باب احتیاطی که برمی گردد به وجوب دفع عقاب محتمل.

(سخن صاحب فصول در حکومت ادله احتیاط بر ادله برائت در جزء مشکوک)

برخی از متأخرین، یعنی صاحب فصول عکس مطلب فوق را خیال کرده (و معتقد شده اند به) حکومت ادله احتیاط بر این اخبار (یعنی ادله برائت)، و لذا می فرماید: ما مستور بودن علم در این مقام را نمی پذیریم، به خاطر وجود دلیل در اینجا که همان دلیل اصاله الاشتغال است در اجزاء و شرائط مشکوک.

سپس می فرماید: زیرا چیزی که به عنوان طریق ظاهری وجود دارد (یعنی وجوب اکثر)، عدم العلم در حق آن صدق نمی کند و الا- (اگر اینجا جای ما حجب الله علمه باشد و ما حجب الله علمه عن العباد، بتواند قاعده اشتغال را از میان بردارد)، این روایت بر عدم حجیت ادله ظنیّه مثل خبر واحد، شهادت عدلین و غیرهما از اجماع و امارات نیز دلالت خواهد نمود.

و اگر کسی ملتزم شود به تخصیص ادله ظنیّه به سبب ادله ای که دلالت بر حجیت این طرق دارند (و بگوید ما حجب الله علمه نمی تواند این طرق را از بین ببرد)، تخصیص قاعده اشتغال در باب علم اجمالی نیز به سبب ادله ای که دلالت بر حجیت اصاله الاشتغال دارند، تعیین پیدا کرده (و حجّت است).

از جمله عمومات ادله استصحاب (مثل لا تنقض الیقین بالشک) و وجوب مقدّمه علمیّه (مثل قاعده الاشتغال، دفع عقاب محتمل واجب) است.

سپس می فرماید: تمسّک به این اخبار (یعنی ادله برائت) برای نفی حکم جزئی است و آن جزئیت و شرطیت است (پس بهتر است که با ادله برائت استحقاق عقاب را بر ندارید).

* حاصل رأی و نظر شیخ در رابطه با بحث اقل و اکثر چه شد؟

برائتی شده، هم از برائت عقلیه در نفی وجوب اکثر یعنی جزء مشکوک استفاده نمود و هم از برائت شرعیه.

* طریق استفاده از برائت عقلیه در این مسئله چگونه بود؟

فرمود: چون علم اجمالی منحل می شود به متیقن و مشکوک، عقل نسبت به مشکوک که اکثر است، قبح عقاب بلا بیان جاری می کند.

* طریق استفاده از برائت شرعیه در این مسئله چگونه است؟

از ادله نقلیه از جمله حدیث حجب، حدیث رفع، حدیث سعه، استفاده کرده فرمود:

۱- می توانید بگوئید: وجوب اکثر بر ما مستور و محجوب است، به حکم این ادله وجوب اکثر از ما برداشته شده.

۲- می توانید بگوئید: وجوب آن جزء که برای ما مشکوک است، به حکم این ادله وجوب آن جزء از ما برداشته شده.

امّا: اگر مؤاخذه را در حدیث در تقدیر بگیریم می توانید بگوئید: مؤاخذه آن واجبی را که نمی دانیم یعنی اکثر و یا جزء مشکوک از ما برداشته شده.

* نظر برخی از مشایخ در رابطه با ادله احتیاط چه بود؟

می گفتند ظهور ادله برائت در واجبات نفسیه است و لذا شامل واجبات غیریه نمی شوند.

فی المثل: اگر شما شک کنید که دعا عند الهلال واجب است یا نه و یا صلوات عند ذکر النبی واجب است یا نه، طبق ادله برائت وجوب این امور از شما برداشته می شود.

امّا: اگر شک کنید که آیا سوره در نماز واجب است یا نه و یا استعاذه در شروع نماز واجب است یا نه؟ نمی توانید به ادله مزبور تمسک کنید.

چرا؟ زیرا ادله برائت استحقاق عقاب را برمی دارد، استحقاق عقاب مربوط به واجبات نفسیه است، چرا که واجبات نفسیه دارای ثواب و عقاب اند و لذا: واجبات غیریه که فاقد ثواب و عقاب اند.

جائی برای ادله برائت ندارند.

* پاسخ جناب شیخ به حضرات مشایخ چه بود؟

ادله برائت هم شامل واجبات نفسیه می شوند، هم شامل واجبات غیریه.

ص: ۲۶۸

چرا؟ زیرا: هم واجبات نفسیه منشا عقاب اند، هم واجبات غیریه منتهی منشا بودنشان متفاوت است.

- منشا عقاب بودن واجب نفسی لخصوص ذاته است.

- منشا عقاب بودن واجب غیریه، لغیره است، چون که ترک واجب غیریه سبب ترک واجب نفسی است و لذا: سبب السبب، سبب.

پس: ترک واجب نفسی موجب عقاب است، ترک واجب غیریه هم که سبب ترک واجب نفسی است موجب عقاب است.

خلاصه این که: حضرات نمی توانند ثابت کنند که ادله براءت تنها ظهور در واجبات نفسی دارند، چرا که این ادله از جمله حدیث رفع مطلق عقاب و آثار شرعیه را برمی دارد چه از واجب نفسی و چه از واجب غیریه.

* آیا ما مجبوریم که با حدیث رفع واجب غیریه را برداریم؟

خیر، ما با استفاده از حدیث رفع وجوب نفسی اکثر را برمی داریم.

* پاسخ شیخ به نظر مشایخ بر چه مبنائی است؟

بر این اساس است که حدیث رفع، مؤاخذه را از میان بردارد، یعنی ما لفظ (مؤاخذه) را در تقدیر بگیریم.

* اگر جمیع الآثار را در حدیث در تقدیر بگیریم چه؟

دیگر جای بحثی با حضرات باقی نمی ماند و مطلب کاملاً روشن و آشکار است. زیرا: می توان با حدیث رفع، جزئیت را که یکی از آثار شرعیه است برداشت فی المثل: واجب بودن سوره در نماز دو اثر دارد:

- یکی این که ترک سوره موجب عقاب است، البته به خاطر این که سبب ترک ذی المقدمه است.

- یکی این که وقتی سوره در نماز واجب می شود، جزء نماز است.

حال: حدیث رفع، جزئیت را برمی دارد، جزئیتی که نسبت به آن شک دارید.

پس: اگر مؤاخذه را برداریم با این مشایخ بحث داریم و چنانچه جزئیت را برداریم با هم بحثی نداریم.

* با توجه به مباحث گذشته مراد از (ثم انه لو فرضنا عدم تمامیه الدلیل) چیست؟

درحقیقت تکرار مطلبی است که قبلاً بیان فرموده بود و لذا می فرماید: اگر دلیل عقلی ما بر

برائت از اکثر کمی نقص داشت، از طریق ادله نقلیه که ۱۰۰٪ دال بر برائت از اکثر و یا جزء مشکوک اند، جبران، و رفع نگرانی می شود زیرا: عقل از احتمال عقاب هراس داشت که مبادی خداوند ما را مؤاخذه کند و لکن به حکم این اخبار، شارع مقدس به ما آرامش و اطمینان داده و فرموده است:

نگران نباشید، قطعاً عقابی در کار نیست، و لذا این اخبار بر آن حکم عقلی به وجوب احتیاط از باب دفع عقاب محتمل حاکم و وارد می شود و موضوع آن را که احتمال عقاب است از میان می برد.

پس: به برکت این اخبار نسبت به اکثر و جزء مشکوک برائتی می شویم.

* مراد از (و قد توهم بعض المعاصرین عکس ذلک ...) چیست؟

اشاره به نظر صاحب فصول دارد که معتقد است ادله احتیاط بر ادله برائت حکومت دارند.

به عبارت دیگر: وقتی پای ادله احتیاط در کار است، دیگر جای جریان ادله برائت نیست نه قبح عقاب بلا بیان و نه رفع ما لایعلمونش.

خلاصه این که: صاحب فصول در ما نحن فیه یعنی مسئله اقل و اکثر مثل حضرات اخباریین در شبهه تحریمیه دچار توهم شده می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است، لکن عقاب مع البیان که قبیح نیست.

* با توجه به مطلب فوق کلام صاحب فصول چند بخش دارد؟

دو بخش: ۱- اخبار برائت و آثار تکلیفیه ۲- اخبار برائت و آثار وضعیه.

* فرمایش ایشان در بخش اول کلامش چیست؟

اینست که: احتمال عقاب در باب اقل و اکثر یک اثر تکلیفی است و لذا جای اخبار و ادله برائت نمی باشد، بلکه محل اجرای ادله احتیاط است.

* دلیل صاحب فصول بر حاکمیت ادله احتیاط چیست؟

الف) دلیل اول:

قاعده اشتغال است، یعنی: الاشتغال یقینی یستدعی الفراغه یقینیه حال: در ما نحن فیه یعنی اکثر اشتغال یقینی وجود دارد و لذا باید کاری کنیم که فراغت یقینیه حاصل شود.

فراغت یقینیه نیز به انجام اکثر است، پس احتیاط واجب است.

به عبارت دیگر:

۱- ما علم اجمالی داریم به این که یا اقلّ واجب است یا اکثر.

ص: ۲۷۰

۲- عدم انجام اکثر، احتمال عقاب دارد.

۳- به حکم عقل دفع عقاب محتمل واجب است.

۴- در فعل عقاب محتمل حاصل نمی آید مگر احتیاط و انجام اکثر.

پس: از باب مقدمه علمیه باید اکثر را انجام دهیم.

- این قانون عقلی بیائیت دارد و چه بیانی بهتر از این:

در نتیجه: نه عدم الیانی وجود دارد تا براءت عقلی جاری شود، نه عدم العلمی وجود دارد تا براءت نقلی اجرا شود.

به عبارت دیگر:

۱- موضوع براءت عقلی اینست که: عقاب بدون بیان قبح است.

حکم عقلی مذکور با صدای بلند می گوید: انا الیان.

بلاشک: اذا جاء الیان، ارتفع عدم الیان.

۲- موضوع حدیث حجب و سعه و رفع، رفع حکم جزء مشکوکی است که از ما محجوب و ما نسبت به آن لا یعلمون هستیم.

پس: حکم عقلی مزبور وارد بر آن ادله است و موضوع آنها را نابود می کند.

ب) دلیل دوّم:

استصحاب الاشتغال است، بدین معنا که:

قبل از انجام اقل یقین به اشتغال ذمه داشتم.

پس از انجام اقل شک می کنم که آیا اشتغال ذمه برداشته شده یا نه؟

استصحاب می کنم بقاء اشتغال ذمه را.

پس: امر مولی علی الظاهر به اکثر تعلق گرفته و باید من اکثر را انجام دهم.

* فرمایش صاحب فصول در بخش دوم کلامش چیست؟

مقدمه می دانیم که:

۱- موضوع براءت عقلي، عدم البيان است.

۲- استصحاب، ظاهرا بيان است.

اذا جاء البيان، ارتفع عدم البيان.

حال:

۱- موضوع اخبار براءت مستور بودن حكم جزء مشكوك است.

ص: ۲۷۱

۲- استصحاب مذکور در بخش اول ظاهراً بیان است.

۳- با آمدن بیان مزبور، علم آن جزء بر ما پوشیده نیست.

با وجود بیان جائی برای اجری براءت نیست.

ج) دلیل سوم:

اخبار احتیاط است، بدین معنا که:

۱- روایات فراوانی وجود دارد که دالّ بر اینکه در موارد شبهه باید احتیاط نمود.

۲- در اقلّ و اکثر احتیاط به انجام اکثر است.

پس به حکم روایات مزبور باید احتیاط کرده، اکثر را انجام داد.

در نتیجه: با آمدن ادله احتیاط جائی برای براءت عقلی و نقلی وجود ندارد، چرا که در اینجا بیائیت وجود دارد. و حال آنکه موضوع این دو براءت عدم البیان است.

* پس مراد از (و التحقیق؛ التمسک ...) چیست؟

اینست که: با ادله براءت می توان اثر وضعی، یعنی جزئیت را برداشت و نه اثر تکلیفی یعنی عقاب را.

به عبارت دیگر: وقتی ما در جزئیت یک جزء شک می کنیم دو نگرانی بر ایمان پیدا می شود:

یکی نسبت به اثر تکلیفی یعنی عقاب که ادله احتیاط در اینجا حاکم بر ادله براءت است.

یک نگرانی هم نسبت به جزء بودن یا نبودن جزء مشکوک است، که در اینجا با تمسک به ادله براءت، جزئیت و یا اثر وضعی را برمی داریم.

زیرا: ادله احتیاط ربطی به اثر وضعی ندارند بلکه مربوط به اثر تکلیفی بوده و عقاب را برمی دارند.

متن أقول: قد ذكرنا في المتباينين (١) و فيما نحن فيه (٢): أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به وفاقا لهذا، و أنّ العمده فى وجوب الاحتياط هو: حكم العقول بوجوب إحراز احتمالات الواجب الواقعى بعد إثبات (٣) تنجّز التكليف، و أنّه المؤاخذ به و المعاقب على تركه و لو حين الجهل به و تردّده بين متباينين أو الأقلّ و الأكثر.

و لا ريب أنّ ذلك الحكم مبناه و جوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف، و حينئذ: فإذا أخبر الشارع- فى قوله «ما حجب الله...»، و قوله «رفع عن امتى...» و غيرهما (بأنّ الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب فى ترك ذلك المشكوك، و حصل الأمن منه، فلا يجرى فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهه خاصّه من الجهات لو فرض كونها القبله الواقعيّه، فإنّه يخرج بذلك عن باب المقدّمه؛ لأنّ تركها لا يفضى إلى العقاب (٤).

نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط، كان لحكومته تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه أشرنا إليه فى الشبهه التحريميه من اقسام الشكّ فى التكليف.

ص: ٢٧٣

١- راجع الصفحه: ٢٩٣-٢٩٤.

٢- راجع الصفحه: ٣٢٤.

٣- لم ترد «إثبات» فى بعض النسخ.

٤- لم ترد عبارته «لو فرض - إلى - العقاب» فى بعض النسخ.

(مناقشه شیخ اعظم در بیانات صاحب فصول)

در پاسخ به صاحب فصول می‌گوییم: به تحقیق در (بحث راجع به) متباینین و در فیما نحن فیه (یعنی اقل و اکثر) گفتیم که استصحاب اشتغال، وجوب احتیاط (و انجام اکثر) را ثابت نمی‌کند (زیرا وجوب اتیان الاکثر، وجوب عقلی استصحاب الاشتغال است و هیچ استصحابی اثر عقلی را ثابت نمی‌کند)، مگر بنا بر قول به اعتبار اصل مثبت که ما قائل به آن نیستیم چنان که خود صاحب فصول نیز آن را حجت نمی‌داند.

عمده مطلب در وجوب احتیاط، همان حکم عقل به وجوب احراز احتمالات واجب واقعی پس از تنجز تکلیف (به واسطه علم اجمالی) است، و این تکلیف واقعی است که مورد مؤاخذه است و (مکلف) عقاب می‌شود به سبب ترک آن، و لو هنگام (عدم علم تفصیلی) و جهل به آن و تردّدش میان متباینین، یا اقل و اکثر تردیدی وجود ندارد که قاعده اشتغال، مبنایش وجوب دفع عقاب محتمل است به خاطر آنچه مکلف آن را ترک می‌کند.

پس در این صورت:

وقتی شارع مقدس در این کلامش که می‌فرماید: ما حجب الله علمه و این کلامش که می‌فرماید: رفع عن امتی ... ما لا يعلمون، خبر می‌دهد که خدای سبحان به خاطر ترک چیزی که جزئیّتش معلوم نیست، عقاب نمی‌کند، قطعاً احتمال عقاب در ترک آن جزء مشکوک، مرتفع می‌شود و امن و آرامش از عقاب حاصل می‌گردد.

در نتیجه: حکم عقل به وجوب دفع عقاب محتمل جاری نمی‌شود. نظیر آن جائی که شارع خبر می‌دهد به عدم عقاب و مؤاخذه به خاطر ترک نماز به یک جهت خاص از جهات چهارگانه و لو فرض شود که آن جهت، قبله واقعی باشد.

پس آن طرف (یا جهت خاص به سبب تأمین شرعی)، خارج می‌شود از باب مقدمه، زیرا فرض اینست که ترکش منجر به عقاب نمی‌شود.

بله، اگر مستند احتیاط، اخبار و ادله احتیاط باشد، برای حکومت این اخبار بر اخبار براءت وجه و دلیلی وجود دارد که در بحث شبهه تحریمیه از اقسام شک در تکلیف بدان اشاره نمودیم.

* اشاره بفرمائید دلیل صاحب فصول بر حاکمیت ادله احتیاط در باب اقل و اکثر چه بود؟

۱- قاعده احتیاط ۲- استصحاب اشتغال ۳- اخبار احتیاط.

* پاسخ شیخ به قاعده احتیاط چیست؟

می فرماید اساس حکم عقل به وجوب احتیاط، احتمال عقاب است یعنی عقل محاسبه کرده می گوید:

۱- در مورد جزء مشکوک خطاب منجز داریم.

۲- هر جا که خطاب منجز باشد، احتمال عقاب وجود دارد.

۳- دفع عقاب محتمل عقلا واجب است.

پس: باید احتیاط کرده و خود را از عقاب نجات دهیم.

بنابراین: تمام ترس و نگرانی عقل انسانی از احتمال عقاب است، بدین معنا که مبدا ترک جزء مشکوک عقاب آور باشد.

حال: وقتی خود شارع مقدس به حکم اخبار برائت فرموده: عقابی در کار نیست و شما در وسعت و آزادی هستید، دیگر جای احتمال عقاب و نگرانی از آن نیست تا به حکم عقل دفع آن واجب باشد.

پس: این ادله برائت هستند که حاکم هستند و حکم عقل به احتیاط معلق است بر این که بیانی از شارع مبنی بر عدم عقاب نرسد و حال آنکه بیان رسیده و جایی برای حکم عقلی دفع عقاب وجود ندارد.

فی المثل: اگر در موردی قبله بر شما مشتبه شود، باید احتیاط کرده به هر چهار طرف نماز بخوانید تا برای شما اطمینان حاصل شود که یک نماز به جهت قبله واقعی خوانده ای.

حال: اگر خود شارع فرمود، لازم نیست به فلان جهت نماز بخوانید، گرچه قبله واقعی در همان جهت بوده باشد، ما مطمئن می شویم که در صورت ترک نماز در آن جهت عقاب وجود ندارد.

در چنین موردی جای حکم عقلی نمی باشد.

* پاسخ شیخ به استصحاب الاشتغال صاحب فصول در جزء مشکوک چیست؟

از او می پرسد که مراد شما از این اصالة الاشتغال چیست؟ آیا استصحاب الاشتغال است و یا

قاعده الاشتغال؟ زیرا شما نه نام استصحاب الاشتغال را بردید و نه نام قاعده الاشتغال، بلکه گفتید اصاله الاشتغال.

۱- اگر مرادتان از اصاله الاشتغال، استصحاب الاشتغال پس از اتیان اقل باشد به این معنا که: نمی دانم اقل واجب است یا اکثر؟ و لکن می دانم که ذمه ما مشغول بود یا به اقل و یا به اکثر.

اقل را بجا آوردم لکن پس از انجام اقل شک کردم که آیا آن اشتغال برطرف شده یا نه؟ پس استصحاب می کنم اشتغال را. به شما می گویم:

اولاً: در چنین جائی باید قاعده اشتغال را جاری کنی و نه استصحاب الاشتغال را چرا که بارها گفتیم: وقتی اثر از آن شک است و نه مال مشکوک، جریان استصحاب در آن غلط است.

به عبارت دیگر: استصحاب الاشتغال مال قاعده الاشتغال است و ربطی به اینجا ندارد، چنان که عدم العقاب مال اصاله البراءه است و نیازی به استصحاب البراءه ندارد.

پس: با بودن قاعده اشتغال دیگر نوبت به استصحاب الاشتغال نمی رسد.

ثانیاً: این استصحاب شما اصل مثبت است، زیرا نتیجه این استصحاب الاشتغال اینست که:

پس: امر مولی به اکثر تعلق گرفته و لذا اکثر بر ما واجب است.

به عبارت دیگر: شما می خواهید استصحاب بکنید بقاء اشتغال را و در نتیجه بگوئید: حال که اشتغال ذمه ما باقی است، بر ما لازم است که آن را رفع کنیم رفع آن هم ممکن نیست مگر به واسطه انجام اکثر.

اما جناب صاحب فصول: این اثر و یا این لازم، یک لازم و اثر عقلی است چرا که عقل بدان حکم نمود.

یعنی: عقل می گوید: کسی که اشتغال ذمه دارد، باید اشتغال ذمه خود را برطرف کند و حکم عقل به براءت از ذمه، همان براءت عقلی است.

حال: هر استصحابی که اثر عقلی داشته باشد، اصل مثبت نامیده می شود که به عقیده ما و حتی خود شما حجت نیست.

۲- و اگر مرادتان قاعده الاشتغال است، بدین معنا که: قبل از انجام اقل، ذمه من مشغول بود و لکن اکنون و پس از انجام اقل شک دارم که آیا براءت از ذمه برآیم حاصل شده است یا نه؟

به مجرد شک، قاعده براءت جاری شده می گوید: اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد.

به شما می گوئیم: قاعده اشتغال براساس دفع عقاب محتمل است، هر جا که احتمال عقاب

می رود، جای جریان قاعده اشتغال است، و حال آنکه در ما نحن فیه احتمال عقاب نمی رود.

زیرا: علم اجمالی منحل شد به یک معلوم بالتفصیل و یک مشکوک بدوی و در رابطه با شک بدوی، شارع فرمود: رفع ما لا یعلمون.

پس: شارع به ما اطمینان خاطر داده است که ترک الاکثر در اینجا عقاب ندارد.

حال: جناب صاحب فصول آیا وقتی احتمال عقاب وجود ندارد، نیازی به جریان قاعده اشتغال داریم؟ خیر.

پس: در ما نحن فیه یا جزء مشکوک، نه استصحاب الاشتغال جای دارد و نه قاعده الاشتغال.

* پاسخ شیخ از دلیل سوم صاحب فصول یعنی اخبار احتیاط چیست؟

اینست که: اگر این اوامر مولوی بودند و تعبدا دلالت می کردند بر وجوب اجتناب از مشتبه به شبهه تحریمی و لزوم ارتکاب مشتبه به شبهه وجویی، بله، حاکم بر ادله براءت بودند، به همان بیانی که شما فرمودید.

اما: چنان که قبلا هم گفتیم این اخبار ارشادی بوده و مؤد حکم عقل اند، و مطلب جدیدی به ما نمی دهند.

حال: اگر این اخبار ارشادی باشند، همان پاسخی که در جواب از حکم عقل دادیم، از این اخبار هم می دهیم.

خلاصه: جریان حکومت ادله احتیاط بر اخبار براءت از طرف شما، مردود است.

ص: ۲۷۷

متن و ممّا ذكرنا يظهر: حكومه هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضا كما أشرنا إليه سابقا؛ لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذى حجب العلم بوجوبه، كان المستحب- وهو الاشتغال المعلوم سابقا- غير متيقن إلّا بالنسبة إلى الأقل، و قد ارتفع بإتيانه، و احتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة (١) الأكثر منفي (٢) بحكم هذه الأخبار.

و بالجمله: فما ذكره، محكوم أدلّه الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جدًا؛ نظرا إلى ما تقدّم.

و أضعف من ذلك: أنه رحمهم الله عدل- من أجل هذه الحكومه التى زعمها لأدلّه الاحتياط على الأخبار- عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي، إلى التمسك بها فى نفي الحكم الوضعي، أعنى جزئيه الشىء المشكوك أو شرطيته، و زعم أنّ ماهية المأمور به تبين (٣) ظاهرا كونها الأقل بضميمه نفي جزئيه المشكوك، و يحكم بذلك على أصاله الاشتغال.

قال فى توضيح ذلك:

إنّ مقتضى هذه الروايات: أنّ ماهيات العبادات عباره عن الأجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه فيتبين مورد التكليف و يرتفع منها الإجمال و الإبهام.

ثمّ أيد هذا المعنى، بل استدللّ عليه، بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال:

إنّ من الاصول المعروفه عندهم ما يعبر عنه ب «أصاله العدم»، و «عدم الدليل دليل

ص: ٢٧٨

١- فى بعض النسخ زياده: «كون الواجب هو».

٢- فى النسخ بدل (منفي): (ملقى).

٣- فى (ظ): (يتبين).

العدم»، و يستعملونه فی نفی الحکم التکلیفی و الوضعی، و نحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعی و لو بمساعدته أفهامهم، فيتناول الجزئیة المبحوث عنها فی المقام (1)، انتهى.

*** ترجمه

(حکومت ادله برائت بر استصحاب اشتغال)

از مطالبی که گفتیم: حکومت این اخبار (یعنی ادله برائت) بر استصحاب اشتغال، بنابراین فرض که قائل به اصل مثبت (و حجیت آن هم) باشیم (و از دو اشکال قبلی اش چشم پوشیم)، چنان که قبلا نیز بدان اشاره کردیم، روشن می شود.

زیرا: وقتی شارع مقدس (به واسطه رفع ما لا يعلمون و ...) خبر از عدم عقاب و مؤاخذه به خاطر ترک اکثری می دهد که علم به وجوب آن بر ما محجوب است، مستصحب ما که همان اشتغال معلوم (در قبل از انجام اقل) است، جز نسبت به اقل (یعنی نسبت به اکثر) غیر متیقن است، و این اشتغال یقینی با انجام اقل رفع می شود، و احتمال بقاء اشتغال (پس از انجام اقل) نسبت به اکثر، به برکت این اخبار (برائت) منفی است.

خلاصه این که: آنچه صاحب فصول (ره) در رابطه با حکومت ادله اشتغال بر این اخبار برائت فرمود، با توجه به آنچه (راجع به قاعده اشتغال و استصحاب اشتغال) گذشت جدا ضعیف است.

(استدلال صاحب فصول به اخبار برائت بر نفی حکم وضعی)

و ضعیف تر از این مدعا اینست که: ایشان به خاطر این حکومتی که برای ادله احتیاط نسبت به ادله برائت خیال کرده بود، از استدلال به اخبار برائت بر مذهب مشهور، از حیث نفی حکم تکلیفی، عدول کرده به تمسک به این ادله در نفی حکم وضعی، یعنی جزئیت شیء مشکوک و یا شرطیت آن، و گمان کرده که با نفی این جزئیت، ماهیت مأمور به که همان اقل است علی الظاهر روشن می شود و به واسطه این نفی جزئیت حکم می شود بر اصاله الاشتغال.

پس: (از نظر ایشان در نفی حکم تکلیفی اصاله الاشتغال و در نفی حکم وضعی ادله برائت جاری می شود).

ص: ۲۷۹

(ادامه سخن صاحب فصول رحمه الله)

و سپس در توضیح این مطلب می فرماید: مقتضای روایات برائت اینست که: ماهیات عبادات (مثلاً نماز)، عبارتست از همان اجزاء معلومه با شرائط معلومه، و لذا مورد تکلیف روشن و اجمال و ابهام (ی که نمی دانستیم اقل واجب است یا اکثر به برکت ادله برائت) از آن مرتفع می شود (که اقل واجب است).

و سپس: این معنا را (که ادله برائت بردارنده احکام وضعی هستند) تأیید و بلکه استدلال نموده بر آن به فهم علماء از ادله برائت بر نفی جزئیت، آنجا که می فرماید:

از جمله اصول و قواعد معروفه ای که از آنها عند الفقهاء تعبیر می شود به اصالة العدم و عدم الدلیل، دلیل العدم و بکار می برند آن را (تاره) در نفی حکم تکلیفی و (اخری) در نفی حکم وضعی.

و ما بسیار تفحص و تحقیق کردیم لکن برای این دو اصل مستند و مدرکی پیدا نکردیم که بتوان بدان تمسک نمود (و این دو اصل را مستند به آن کرد) مگر عموم ادله برائت.

و لذا: تعمیم ادله برائت در (نفی) حکم وضعی و لو به کمک و استعانت از فهم علماء تعیین می یابد، و شامل جزئیت مورد بحث ما در این مقام (اقل و اکثر) می شود.

تشریح المسائل

* موضوع بحث میان صاحب فصول و شیخنا (رهما) در این مباحث چیست؟

اقل و اکثر و یا شک در جزئیت و شرطیت است.

* حاصل مرام و توجه شیخ در این مباحث چه بود؟

انحلال علم اجمالی است در اینجا به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

- در عمل به علم تفصیلی بحث نیست و باید اقل را انجام داد.

- بحث در طرف دیگر یعنی مشکوک به شک بدوی است.

شیخ در اینجا فرمود: هم برائت عقلیه در جزء مشکوک یا اکثر جاری می شود، هم برائت شرعیه. منتهی! اگر در جریان برائت نسبت به جزء مشکوک مختصری نگرانی داشته باشم، دلالت ادله برائت شرعیه صددرصد بوده و این نگرانی را هم از میان

برمی دارند.

ص: ۲۸۰

و الحاصل: ادله براءت در اینجا حاکم بر ادله احتیاط است، همان طور که در باب شک در تکلیف نیز ادله براءت حاکم بر ادله احتیاط است.

زیرا موضوع ادله احتیاط، احتمال عقاب است و حال آنکه ادله براءت زمینه احتمال عقاب را از بین می برند و این معنای حکومت است.

* حاصل مرام و عقیده صاحب فصول در این مباحث چه بود؟

فرمود: ما عند الشک فی الجزئیة از دو نظر و نگاه مطلب را بررسی می کنیم:

۱- گاهی از نظر حکم تکلیفی و استحقاق عقاب بحث می کنیم که آیا ترک الا-کثر یا ترک جزء المشکوک و یا شرط المشکوک، استحقاق عقاب می آورد یا نه؟

۲- گاهی هم از نظر حکم وصفی یعنی جزئیت یک جزء بحث می کنیم که مثلاً آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟

حال:

۱- از نظر حکم تکلیفی و استحقاق عقاب ادله احتیاط حاکم بر ادله براءت اند.

زیرا: موضوع ادله براءت عدم البیان و عدم العلم است و حال آنکه ادله احتیاط، همان علم و بیان هستند.

و لذا: اذا جاء العلم و البیان، ارتفع عدم العلم و البیان.

۲- و لکن از نظر حکم وضعی یعنی نفی جزئیت، این ادله براءت اند که حاکم بر ادله احتیاط اند.

زیرا: موضوع ادله احتیاط، احتمال العقاب است و اشتغال ذمه پس: به نظر صاحب فصول، از یک جهت ادله احتیاط در اینجا حاکم اند و از یک جهت ادله براءت.

* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید بخش دوم کلام صاحب فصول چه بود؟

اخبار براءت و آثار یا احکام وضعیه بود.

* نظر مشهور اصولیین در رابطه با استفاده از ادله براءت نسبت به دو حکم مورد بحث چیست؟

از اخبار براءت تنها نسبت به آثار تکلیفیه و عقاب استفاده می کنند.

* نظر صاحب فصول در ما نحن فیه چیست؟

به لحاظ توهمی که نسبت به حاکمیت ادله احتیاط برایش پیش آمده فرموده است: ادله براءت تنها نسبت به آثار وضعیه یعنی جزئیت و شرطیت جاری شده و جزئیت و شرطیت را برمی دارند.

و لذا: نسبت به مؤاخذه و احتمال عقاب نمی توان از ادله براءت استفاده نمود.

چرا؟ زیرا: ادله احتیاط با احتمال عقاب سروکار دارند و کاری به آثار وضعیه ندارند.

ص: ۲۸۱

پس: نسبت به آثار وضعیه از قبیل جزئیت و شرطیت و ... اخبار براءت جاری می شود.

در نتیجه: اگر فی المثل شك کنیم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه، به حکم اخبار براءت، جزئیت مشکوک را نفی می کنیم و نفی جزئیت مشکوک مستلزم نفی وجوب اکثر و احتمال عقاب بر آن می شود.

زیرا احتمال عقاب مربوط به وجوب و وجوب مال جزئیت سوره است و لذا وقتی سبب و منشا را برداشتیم دیگر جائی برای مسبب نخواهد بود.

* نتیجه نهائی صاحب فصول در اینجا چیست؟

با شیخ موافق است که انجام اکثر لازم نیست، منتهی.

۱- شیخ ادله براءت را در خود عقاب و مؤاخذه مترتب بر جزء مشکوک جاری می کند.

۲- صاحب فصول ادله براءت را در آثار وضعیه جاری کرده و خود جزء مشکوک را برمی دارد.

خلاصه می گوید: اخبار براءت تعمیم داشته و در آثار وضعیه نیز جاری می شود و اختصاص به آثار تکلیفیه ندارد.

فی المثل: اگر شما شك کنید که آیا شرب توتون حلال است یا حرام؟ و یا دعاء عند الهلال واجب است یا نه؟

از ادله براءت استفاده کرده حکم تکلیفی را نفی می کنیم.

فی المثل: اگر شك کنیم که فلان سوره جزء نماز هست یا نه و یا فلان عمل شرط نماز هست یا نه؟

از ادله براءت استفاده کرده نفی حکم وضعی کرده جزئیت را برمی داریم.

* دلیل صاحب فصول بر تعمیم ادله براءت و جریان آن در احکام وضعیه چیست؟

فهم علماء می باشد که از ادله براءت استفاده کرده حکم وضعی را نفی می کنند.

* فهم علماء را از کجا آورده است؟

می فرماید: اصول و قواعد مسلمه ای وجود دارد که علما از آنها استفاده می کنند و از جمله این اصول:

۱- اصل اصالة العدم ۲- عدم الدلیل، دلیل العدم است.

حال: دو دلیل مزبور را هم در احکام تکلیفیه به کار می برند، هم در احکام وضعیه فی المثل:

در جائی که شما شك می کنید شرب تن حلال است یا حرام؟ که یک حکم تکلیفی است از این اصل استفاده کرده می

گوئی: اصل اینست که: حرام نیست.

ص: ۲۸۲

و یا فی المثل: در جائی که شما شک می کنی که آیا مذی مثل منی ناقض نماز هست یا نه؟ در حالی که ناقصیت یک حکم وضعی است، از این اصل عدم الدلیل استفاده کرده می گوئی: اصل اینست که: مذی، ناقصیت ندارد.

به عبارت دیگر: عدم الدلیل علی ناقصیت المذی، دلیل علی عدم ناقصیت المذی و هکذا نسبت به مانعیت، قاطعیت، سببیت، مبطلت و غیر ...

* پس مراد ایشان از (و نحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الاصل ...) چیست؟

اشاره به منشا و مدرک این دو دلیل است و لذا می فرماید: بسیار تحقیق و تفحص کردم تا دلیل و مدرکی برای این اصول عدمیه پیدا کنم لکن جز عموماً همین اخبار براءت مدرک و مستند دیگری نیافتم و لذا منشا و مستند این اصول همان ادله براءت یعنی حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه و ... می باشد.

و لذا به این نتیجه رسیدم که اخبار براءت هم به درد احکام تکلیفیه می خورند، هم به درد احکام وضعیه، و الا صلاحیت مدرکیت برای این اصول را پیدا نمی کردند.

* مراد از (و مما ذکرنا ینظر؛ حکومه هذه الاخبار علی استصحاب الاشتغال علی ... الخ) در ابتدای این متن چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به بیان صاحب فصول که گفت ادله احتیاط و یا به تعبیر خودش اصاله الاشتغال حاکم بر ادله براءت اند چرا که موضوع ادله براءت عدم العلم است.

و لذا می فرماید: مراد شما از اصاله الاشتغال، استصحاب الاشتغال است و یا قاعده الاشتغال.

۱- اگر استصحاب الاشتغال مراد شماست به شما می گوئیم: استصحاب الاشتغال در اینجا که اثر مال شک است و نه مال مشکوک، جاری نمی شود، چرا که اگر جاری شود اصل مثبت است.

زیرا شما پس از استصحاب نتیجه می گیرید: اشتغال ذمه باقی است، فیجب الاکثر.

این یجب الاکثر، حکم عقل یا اثر عقلی است و نه حکم یا اثر شرعی و لذا شما زمانی حق استفاده از استصحاب را دارید که اثر شرعی داشته باشید.

۲- و اگر مراد شما قاعده اشتغال است، قاعده اشتغال حاکم بر براءت نمی شود بلکه محکوم براءت است. چرا؟

زیرا قاعده اشتغال مربوط به جائی است که شما احتمال عقاب می دهید لکن وقتی علم اجمالی شما منحل می شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، و شارع در طرف شک بدوی

فرموده: رفع. دیگر از عقاب خبری نیست، پس چه اشتغالی؟

حال: از این حاکمیت ادله براءت بر قاعده اشتغال، حاکمیت ادله براءت بر استصحاب الاشتغال نیز روشن می شود.

پس: استصحاب الاشتغال از یک جهت دارای سه عیب و اشکال است:

یکی این که در موردی که اثر از آن شک است جریان ندارد.

یکی این که اصل مثبت است و اصل مثبت عندنا حجت نیست.

یکی این که محکوم ادله براءت است چنان که قاعده اشتغال شما محکوم ادله براءت است.

زیرا: استصحاب اشتغال مربوط به جایی است که قبلاً، اشتغال ذمه وجود داشت و اکنون شما آن را استصحاب می کنید.

قبل از عمل شما اشتغال داشتید استصحاب کرده اقل را به وجود آور و لکن دیگر راجع به اکثر اشتغال نداری تا آن را استصحاب کنی.

جناب صاحب فصول، چه طور پس از انجام اقل و یقین به براءت از ذمه، اشتغال را زنده می کنید؟

پس: ادله براءت نه زمینه ای برای قاعده اشتغال می گذارد و نه برای استصحاب الاشتغال و حاکم بر آنهاست.

به طور خلاصه، آنچه از حکومت ادله الاشتغال بر مبنای ادله براءت فرمودید، بسیار ضعیف است.

متن أقول: أمّا ما ادّعاه من عموم تلك الأخبار لنفى غير الحكم الالزامى التكليفيّ، فلو لا عدوله عنه في باب البراءة و الاحتياط من الأدلّة العقلية (١) لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أوّلا، و منع كون الجزئية أمرا مجعولا شرعيا غير الحكم التكليفيّ - و هو إيجاب المركّب المشتمل على ذلك الجزء - ثانيا.

و أمّا ما استشهد به: من فهم الأصحاب و ما ظهر له بالتفحص.

ففيه:

أن (٢) ما يظهر للمتفحص في هذا المقام: أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أمّا «أصل العدم»، فهو الجارى عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضا، من الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينه و غيرها (٣) فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدّمة؟

و أمّا «عدم الدليل دليل العدم»، فالمستند فيه عندهم شيء آخر، ذكره كلّ من تعرّض لهذه القاعده، كالشيخ (٤) و ابن زهره (٥) و الفاضلين (٦) و الشهيد (٧) و غيرهم (٨)، و لا اختصاص له بالحكم التكليفيّ و الوضعي (٩).

ص: ٢٨٥

١- انظر الفصول: ٣٦٣.

٢- في النسخ زياده: «أول».

٣- لم ترد عبارته «أيضا من - إلى - و غيرها» في (ظ).

٤- العده ٢: ٧٥٣.

٥- الغنيه (الجوامع الفقهيّه): ٤٨٦.

٦- انظر المعبر ١: ٣٢، و نهايه الوصول (مخطوط): ٤٢٤.

٧- الذكري ١: ٥٢-٥٣.

٨- كالفضل التوني في الوافيه: ١٩٩، و صاحب الحدائق في الحدائق ١: ٤٥، و انظر القوانين ٢: ١٣، و مناهج الأحكام: ٢٠٧.

٩- لم ترد «و لا اختصاص - إلى - الوضعي» في بعض النسخ.

(مناقشه شیخ در کلام صاحب فصول)

و امّا آنچه را که ایشان در رابطه با عموم دلالت این اخبار (برائت) برای نفی حکمی که غیر از حکم الزامی تکلیفی است (یعنی حکم وضعی) ادعا نمود، اگر در باب برائت و احتیاط (که از ادله عقلیه هستند) از آن عدول نکرده بود، برخی از ایراداتی را که در آن وجود دارد ذکر می‌کردم از جمله:

- منع عمومیت این ادله (چرا که تنها رافع مؤاخذه هستند) اولاً.

- منع اینکه جزئیت یک امر مجعول شرعی باشد غیر از حکم تکلیفی که ایجاب مأمور به مرکبی است که مشتمل بر آن جزء است، ثانیاً. (منظور شیخ اینست که: حکم تکلیفی را شارع می‌دهد و سپس حکم وضعی از آن حکم تکلیفی منتزع می‌شود).

و امّا در آنچه استشهاد کرده در آن به فهم اصحاب و آنچه از طریق تفحص برای ایشان ظاهر و روشن شده است، اشکالی است و آن اینست که: چیزی که برای فرد متفحص در این مقام (باب احکام وضعیه) روشن و ظاهر می‌شود اینست که: علما در این دو اصل به ادله برائت استناد نکرده اند.

و اما اصل العدم: در غیر احکام شرعیّه از جمله احکام لفظیه مثل اصالة عدم القرینه (و یا اصالة عدم الاشتراك و ...) نیز جاری می‌شود، پس چگونه می‌توان گفت که در آن به اخبار برائت استناد می‌شود (با توجه به این که مباحث الفاظ از امور عقلانی است و نه شرعی) و اما مدرک و مستند عدم الدلیل دلیل العدم نزد فقها چیزی است که هرکسی متعرض این قاعده شده است نام آن را برده است، مثل: شیخ طوسی، ابن زهره و شهیدین (که یا علم است یا ظن).

و لذا: (این عدم الدلیل دلیل العدم) اختصاصی به حکم تکلیفی و یا حکم وضعی ندارد بلکه (در کارهای عرفی و ادبیات مثل: صرف و نحو، معانی بیان و ... کاربرد دارد).

متن و بالجمله: فلم نعثر على من يستدل بهذه الاخبار في هذين الاصلين:

اما روايه الحجب و نظائرها فظاهر.

و اما النبوي المتضمن لرفع الخطأ و النسيان و ما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدعى ظهوره في رفع المؤاخذة و لا ينفي به غير الحكم التكليفي - كأخواته من روايه الحجب و غيرها - و هو المحكى عن أكثر الأصوليين، و بين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفيه، لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم و عدم جريان الأصلين المذكورين بحيث لو لا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم. و نظرهم في ذلك إلى: أن النبوي - بناء على عمومته لنفي الحكم الوضعي - حاكم على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي.

و مع ما عرفت، كيف يدعى أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما، هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة؟

نعم، يمكن التمسك بها - أيضا - في مورد جريان الأصلين المذكورين؛ بناء على أن صدق رفع أثر هذه الامور أعني الخطأ و النسيان و أخواتهما، كما يحصل بوجود المقتضى لذلك الأثر (1) تحقيقا - كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر، الشامل لصوره الخطأ و النسيان (2) - كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضى و لم يكن عليه دليل و لا له مقتضى محقق.

لكن تصادق بعض موارد الأصلين و الروايه مع تباينهما الجزئي، لا يدل على الاستناد لهما بها، بل يدل على العدم.

ثم إن في الملازمه التي صرح بها في قوله: و إلا لدلت هذه الأخبار على نفي حججه

ص: ٢٨٧

١- في النسخ: «الأمر».

٢- لم ترد «الأثر الشامل - إلى - و النسيان» في بعض النسخ.

الطرق الظنیه کخبر الواحد و غیره، منعا واضحا، لیس هنا محلّ ذکره، فافهم (۱).

*** ترجمه و امّا حدیث حجب و امثال آن (از جمله حدیث سعه) که روشن است (که متبادر به ذهن از آن دو حدیث، احتمال عقاب است و مردم در وسعت اند، یعنی مؤاخذه نمی شوند)، پس به درد سایر آثار نمی خوردند.

و اما حدیث نبوی (یعنی حدیث رفع) که متضمن رفع خطا و نسیان، و آنچه که مکلف بدان علم ندارد می باشد.

پس: اصحاب ما بین قول اکثر اصولیین که مدّعی ظهور حدیث مزبور در رفع مؤاخذه اند (و خصوص مؤاخذه را در حدیث مقدّر دانسته)، و معتقدند که جز مؤاخذه احکام تکلیفیه چیز دیگری با این حدیث رفع و نفی نمی شود (یعنی با سایر آثار وضعیه کاری ندارد) و قول غیر مشهوری که از آن به احکام غیر تکلیفیه (یعنی آثار وضعیه)، تجاوز کرده و جمیع الآثار را در حدیث مقدّر می دانند، منتهی در مواردی که دلیل بر ثبوت آن حکم وجود دارد و دو اصل مذکور هم جریان ندارد، به نحوی که اگر حدیث رفع نبود، آن دلیل در همه حالات (چه عمد، چه خطا، چه ...) حکم را اثبات می کرد می گویند:

- علی فرض تعمیم، حدیث رفع را به جمیع الآثار هم به درد اثبات دو اصل مذکور نمی خورد و موردها دوتاست و متباینان هستند (به عبارت دیگر مورد حدیث رفع با مورد اصلیین مابین است و ربطی به هم ندارند و یکی دلیل بر دیگری نمی شود).

با توجه به آنچه دانستید، چگونه ادعا می کنید که مستند و مدرک دو اصل مذکور که متفق علیه میان آن دوست، همین روایاتی است که اکثر قائل به اختصاص آنها به نفی مؤاخذه شده اند؟

بله، تمسّک به حدیث مزبور در مورد جریان دو اصل مذکور بنا بر صدق رفع اثر این امور یعنی خطا و نسیان (و اکراه، اضطرار، جهل و ...) ممکن است.

ص: ۲۸۸

۱- وردت فی بعض النسخ بدل «لکن تصادق، الی، فافهم»: (و هنا یجری الاصلان لکن لا حاجه معهما الی التمسک بالنبوی).

همان طور که با وجود مقتضی برای آن اثر (و ثبوت حکم) محققا حاصل می شود، چنانکه در موارد ثبوت دلیل که مثبت آن اثر است، شامل صورت خطا و نسیان هم می شود.

همچنین با توهم ثبوت مقتضی، درحالی که دلیلی بر اثبات آن و مقتضی با لفظی برای آن وجود ندارد، حاصل می شود.

امّا: تصادق (و اشتراک در) برخی از موارد اصلین مذکورین و این روایت (به دلیل اعم بودن حدیث و یا رفع از دفع)، با وجود تباین جزئی این دو، دلالت بر استناد اصلین به حدیث رفع نمی کند، بلکه دلالت دارد بر عدم چنین استنادی.

سپس شیخ انصاری (ره) می فرماید:

این ملازمه ای که تصریح کرد بدان در این سخنش که گفت:

اگر ادله احتیاط نتواند بر اخبار براءت حکومت کند، لازمه اش اینست که امارات ظنیه هم چه در احکام مثل خبر ثقه و چه در موضوعات مثل ینّه، نتواند بر اخبار براءت حاکم شوند، یعنی با وجود آن هم باز ما مجاز باشیم که از اخبار براءت استفاده کنیم و اللازم باطل، فالملزوم مثله، باطل است (و قیاس اصاله الاشتغال به امارات مع الفارق می باشد، چونکه امارات ظنیه کاشفیت دارند و لکن اصاله الاشتغال یک اصل عملی است که رافع شک و تردید نیست).

تشریح المسائل

* مراد از (اما ما ادّعاء من عموم تلك الاخبار ینفی غیر الحکم الالزامی التکلیفی) چیست؟

اشاره است به رأی صاحب فصول (ره) در مباحث صحیح و اعم از کتاب فصول که مدّعی تعمیم شده و اخبار براءت را نسبت به آثار وضعیه نیز جاری نمود.

* پس مراد از (فلو لا عدوله عنه فی باب البراءة و الاحتیاط ...) چیست؟

اشاره به عدول صاحب فصول (ره) از رأی فوق در بخش مباحث عقلیه کتابش، آنجا که راجع به براءت و احتیاط بحث نموده و از ادّعی مزبور دست کشیده و همچون مشهور اخبار براءت را تنها در آثار تکلیفیه به کار برده و با شیخ اعظم همراه و هم عقیده شده است.

به عبارت دیگر: صاحب فصول، برخلاف قسمت دوم بحثش که فرمود: از نظر حکم وضعی، ادله براءت حاکم بر ادله اشتغال است، زیرا ادله براءت جزئیت را برداشته، مأمور به را (که اقل) است معین می کند و با تعیین مأمور به، دیگر نه جای احتمال عقاب هست و نه جای اشتغال، در باب

صحیح و اعم از این نظر عدول کرده می گوید:

ادله برائت نمی تواند اثر وضعی را بردارد و تنها اثر تکلیفی یعنی مؤاخذه را برمی دارد.

خلاصه این که جناب شیخ می فرماید: اگر مرحوم صاحب فصول روی همان اعتقاد اولیه اش پافشاری کرده، عدول نمی کرد به او ثابت می کردم که:

اولاً: اخبار برائت عمومیت ندارد و لذا فقط آثار و احکام تکلیفی یعنی عقاب و مؤاخذه را برمی دارد و نه آثار و احکام وضعی را.

ثانیاً: باید آثاری را بردارد که وضع و رفعش در دست شارع است و لذا در رفع جزئیت و به طور کلی آثار وضعیه ای که وضع و رفعشان در دست شارع نیست کاربردی ندارد.

اما: آنچه مجعول به جعل شارع است، احکام تکلیفیه از قبیل وجوب، حرمت، استحباب و ... است.

و اما: احکام وضعیه مستقیماً مجعول به جعل شارع نبوده یک سری عناوین انتزاعی هستند که عقل ما از امر و نهی شارع انتزاع می کند.

فی المثل:

۱- از شارع مقدّس به ما رسیده است که: اقم الصلاه مع السوره.

۲- معنای مطابقی این منطوق اینست که: نماز با سوره بر شما واجب است.

۳- ما از این امر شارع جزئیت را برای سوره انتزاع کرده حکم می کنیم که سوره جزء نماز است.

و یا فی المثل:

۱- از شارع مقدّس به ما رسیده: صلّ عن الطهاره.

۲- معنای مطابقی این مطلب اینست که، نماز را از روی طهارت بخوان.

۳- ما از این امر شارع شرطیت را برای طهارت انتزاع کرده حکم می کنیم که طهارت شرط نماز است.

پس: شارع جاعل و واضع تکالیف است و عقل انتزاع کننده وضعیات است از تکالیف.

خلاصه این که: جزئیت و شرطیت مجعول به جعل شارع نیستند تا در مقام جهل و شک به واسطه ادله براءت شرعیّه مرفوع شوند.

پس: این امور مشمول ادله و اخبار براءت نشده و این اخبار تنها در خصوص آثار تکلیفیه به کار می روند.

ص: ۲۹۰

* پس مراد از (و اما ما استشهد به: من فهم الاصحاب ... الخ) چیست؟

می فرماید: این که صاحب فصول در اثبات مدّعی از فهم علماء استفاده کرد و گفت: ادله براءت اثر وضعی و جزئیت را برمی دارد، و به آن دو اصل متمسک شد، باید بگوئیم که اصالة العدم و عدم الدلیل دلیل العدم ربطی به ادله براءت ندارند و مدرکشان اخبار براءت نمی باشد.

* چرا مدرک دو اصل مزبور اخبار براءت نیست؟

زیرا این اصول عدمیه را حضرات در غیر احکام شرعیّه نیز جاری می کنند یعنی: در احکام لفظیه و لغویّه همچنین در اصول اعتقادی و غیر این ها نیز از این اصول استفاده می شود.

فی المثل: اگر در جائی شک کنند که قرینه ای برخلاف ظاهر وجود دارد یا نه؟ از اصالة عدم القرینه که فردی از افراد اصالة العدم است استفاده کرده می گویند اصل اینست که: قرینه ای در کار نیست، و هکذا در احتمال تقدیر، تخصیص، نقل، اشتراک و

و یا فی المثل: از (عدم الدلیل، دلیل العدم) در امور عرفیه و اعتقادیّه استفاده می کنند اما: به نظر ما از اخبار براءت بالاجماع در محدوده احکام شرعیّه استفاده می شود و اگر هم تعمیمی داشته باشند در همین محدوده بوده و به درد سایر احکام نمی خورند.

و لذا: با این دلیل اخصّ، مدّعی اعم جناب صاحب فصول اثبات نمی شود.

* پس مراد از (و المستند فیه عندهم شیء آخر ذکره کلّ من تعرّض لهذا القاعده) چیست؟

اینست که:

۱- اصالة العدم اگر در رابطه با احکام شرعیّه جاری شود، استصحاب عدم نامیده می شود و مشمول ادله استصحاب می شود.

- و اگر در احکام عرفیه و لغویّه و ... جاری شود، از باب بناء عقلا حجت است و تا جائی ارزش دارد که سیره عقلانیّه جاری می شود.

۲- قانون عدم الدلیل دلیل العدم نیز:

الف: گاهی با کمک از قرائن خارجیه از آن استفاده می شود که در اینجا ما تابع قرینه هستیم.

ب: گاهی هم ما هستیم و خود این دلیل.

اگر این دلیل برای کسی یقین آور بود، خوب یقینش در حق خودش حجت است چرا که یقین از هر راهی که حاصل شود

حجت است.

و اگر مظنه و گمان آور بود باز از دو منظر به آن نگاه می شود: باید دید که طرف انسدادی است و مطلق الظن را حجت می داند و یا این که ظنون خاصه را. که در جای خود به این مطلب

ص: ۲۹۱

پرداختیم.

بنابراین: نباید این اصول و قواعدی که مورد نظر شماست به اخبار براءت مربوط نمود.

* مراد از (فلم نعثر علی من يستدلّ بهذه الاخبار فی هذین الاصلین) چیست؟

اینست که ما کسی را نیافتیم که در رابطه با این دو اصل به اخبار براءت استدلال کرده باشد، و این که اخبار براءت عمومیت ندارد و به درد این اصول نمی‌خورند مقداری واضح تر بحث می‌کند و لذا می‌فرماید:

۱- اما وضعیت حدیث حجب وسعه کاملاً روشن است، چرا که آنچه از این دو حدیث به ذهن متبادر می‌شود، احتمال عقاب است و لذا مردم در وسعت اند و مؤاخذه نمی‌شوند.

پس: این دو روایت به درد سایر آثار و احکام نمی‌خورند.

۲- و اما حدیث رفع:

اولاً: با سایر آثار وضعیه کاری ندارد و عند الاکثر خصوص مؤاخذه در اینجا مقدر است پس مورد این دو اصل اعم از مورد حدیث رفع است.

ثانیاً: اگر جمیع الآثار را همچنان که عند المشهور چنین است در تقدیر بگیریم، باز هم مورد حدیث رفع با مورد این دو اصل مباین بوده و ربطی به هم ندارند.

* مراد از این که می‌گوئید مورد حدیث با مورد اصلین مباین است چیست؟ با ذکر مثال مورد هریک را تبیین کنید؟

۱- مورد اصلین در جائی است که هیچ گونه دلیلی در کار نباشد.

فی المثل: شما شک می‌کنید که دعا عند الهلال واجب است یا نه؟ و یا شک می‌کنید که آیا شرب فلان مایع حرام است یا نه؟، بعد الفحص و یأس از دلیل، اصل عدم و یا اصل عدم الدلیل را در این مورد جاری می‌کنید.

۲- مورد حدیث رفع در جائی است که مقتضی برای ثبوت حکم موجود است و لذا اگر پای حدیث رفع در میان نبود، آن مقتضی و یا دلیل حکم را در هر حالی اثبات می‌کند.

چه در حال خطا و چه عمد، چه در حال اختیار و یا اکراه، چه در حال نسیان و یا التفات چه در حال علم و چه در حال جهل، چه در حال اضطرار و ...

لکن حدیث رفع می‌آید و مانع از ثبوت مفاد آن دلیل در حال خطا، نسیان اکراه و اضطرار و جهل و ... می‌شود.

فی المثل: در قرآن کریم آمده است: کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْقَتْلِ - خطاب مزبور علی

الظاهر- مورد عمد و خطا یعنی هر دو را شامل می شود.

أما: حدیث رفع می آید می گوید: رفع الخطأ، یعنی: آن اثر وضعی که قصاص باشد عند الخطاء ثابت نیست.

و یا فی المثل در قرآن کریم آمده است:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ أَلَا يَأْتِيكُمُ الْبُرْهَانُ بِالْبَيِّنَاتِ لَأَنَّ اللَّهَ يَافِيكُم بِالْحَقِّ إِنَّ اللَّهَ لَخَبِيرٌ بِلِقَاءِ الْعِبَادِ وَإِنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ

یعنی: اگر حدیث رفع نبود، این حدّ شرعی بر فرض اکراه نیز جاری می شد، لکن حدیث رفع آمده می گوید: رفع ما استکرهاوا علیه، و لذا در فرض اکراه، حد جاری نمی شود.

و هکذا نسبت به اضطرار، نیشان، جهل و

پس: به فرض تعمیم حدیث رفع به جمیع الآثار نیز، این حدیث به درد اثبات این دو اصل نمی خورد، چرا که موردها دوتا بوده و متباینان هستند.

* اگر سؤال شود جناب شیخ شما از کجا ادعا می کنید که مورد حدیث رفع در جائی است که مقتضی موجود باشد و دلیل بر حکم داشته باشیم بحيث لو لا الحدیث ما قائل به ثبوت آن حکم می شدیم، و لکن این حدیث مانع شد؟ چه پاسخ می دهد؟ می فرماید: این مطلب را از کلمه (رفع) می فهمیم، چرا که رفع به معنای برداشتن یک امری است که مقتضی ثبوت دارد به طوری که اگر رافع نباشد، محقق می شود.

و لذا: اگر مقتضی نباشد، رفع در مقابل دفع دیگر معنا نخواهد داشت.

ثالثا: رفع در رفع ما لا یعلمون اعم بوده و شامل دفع هم می شود.

پس: حدیث رفع در جائی هم که به صورت بالفعل مقتضی وجود ندارد، جاری می شود.

نکته: رفع در این حدیث شریف اگر به معنای حقیقی کلمه باشد، در برخی از فرازهای حدیث اشکال پیش می آید.

فی المثل: در مورد جهالت می توانست بفرماید: ایها الجاهل بالواقع، احتط و لکن بر ما منت گذاشته و امر نفرموده.

و لذا: حدیث رفع چنین مواردی را که فعلا خطابی در کار نیست و مقتضی وجود ندارد در برمی گیرد و اعم از دفع است.

* مراد از مقتضی ثبوت چیست؟

اینست که: دلیل فی الجملة برای ثبوت حکم تکلیفی و وضعی وجود دارد به نحوی که اگر

پای حدیث رفع در میان نباشد، از آن دلیل فی الجمله برای اثبات تکلیف و یا اثبات وضع استفاده می کردیم.

فی المثل: شارع مقدّس فرموده: القتل بالقتل. این دلیلی است که مقتضی قصاص است.

- خطاب مذکور: بدون حدیث رفع و یا نحو آن از مقیدات دیگر، افاده اطلاق می کند.

یعنی: اگر حدیث رفع نبود، می گفتید، هم شامل قتل عمدی می شود، هم شامل قتل خطائی.

و حکم قصاص را در هر دو مورد اجرا می کردید.

اما: حدیث رفع آمده و می گوید: رفع الخطاء، آنچه از روی خطا و اشتباه انجام شود از عهده مکلف برداشته شده است و لذا جلوی مقتضی را می گیرد.

و هكذا در السارق و السارقة و الزانیه و الزانی.

* آیا حدیث رفع تنها در جائی به کار می رود که مقتضی تکلیف و وضع وجود دارد؟

خیر، حدیث رفع، در جاهائی نیز که مقتضی تکلیف و وضع وجود ندارد، بلکه عدمشان مقتضی دارد به کار می رود و منحصر نیست به جاهائی که مقتضی وجود دارد.

فی المثل: ۱- وقتی شما شک می کنید که شرب توتون حلال است یا حرام؟ بدون مقتضی است، چرا که فاقد نصّ است، حدیث رفع، چیزی را که نمی دانی برمی دارد.

۲- وقتی شما شک می کنید که سوره جزء نماز است یا نه؟ مقتضی ندارد چرا که فاقد دلیل است، حدیث رفع جزئیت سوره را در اینجا برمی دارد.

پس: حدیث رفع شامل مواردی نیز که عدمشان مقتضی دارد می شود.

* مگر شما نگفتید حدیث رفع شامل مواردی می شود که مقتضی ثبوت وجود دارد و مگر نباید یک چیزی در کار باشد تا حدیث رفع آن را بردارد پس چگونه ادعا می کنید شامل مواردی که عدمشان مقتضی دارد نیز می شود؟

بله، در اوّل باب الشک، آنجا که راجع به حدیث رفع صحبت می کردیم گفتیم که: الزّفع اعمّ من الدّفع.

پس: مراد از رفع، رفع حقیقی نیست، بلکه اعم است از این که مقتضی موجود بوده و حدیث آن را برمی دارد، و یا اصلا مقتضی ندارد.

نکته: دفع در جائی است که از اول چیزی وجود ندارد بلکه عدم آن مقتضی دارد و درحقیقت پیش گیری است.

خلاصه این که: دو اصل مورد نظر گاهی با حدیث رفع در یکجا همراه و هماهنگ می شوند

ص: ۲۹۴

لکن در جاهایی دیگری این هماهنگی و همراهی وجود ندارد.

یعنی: حدیث رفع جریان می یابد، لکن دو اصل مزبور جاری نمی شوند فی المثل: در موردی که مقتضی وجود دارد، حدیث رفع جریان می یابد ولی آن دو اصل نه.

در نتیجه: حدیث رفع دو مورد را شامل می شود و آن دو اصل یک مورد را.

پس: نسبت میان حدیث رفع و دو اصل مورد نظر، از نسب اربع عموم و خصوص مطلق است.

* اما در مواردی نیز دو اصل فوق جریان می یافت که حدیث رفع قابل اجرا نبود؟

بله، در مواردی مثل مباحث الفاظ چنین امری وجود دارد.

فی المثل: اگر شما شك کنید که فلان مطلب قرینه دارد یا نه؟ گفته می شود الاصل عدم القرینه.

حال: با توجه به این مطلب نسبت حدیث رفع با اصلین مورد نظر از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است.

در عین حال حدیث رفع به درد استدلال برای آن دو اصل نمی خورد، چرا که نسبت ها عموم و خصوص من وجه است.

* ماده اجتماع و افتراق این دو چیست؟

ماده افتراق از ناحیه اصلین در غیر احکام شرعی است، که اصلین جاری می شوند ولی حدیث رفع جاری نمی شود.

و ماده افتراق از ناحیه حدیث رفع در موردی است که مقتضی موجود است و چون خطاب فی الجملة وجود دارد، اصول عدمیه جاری نمی شوند و حال آنکه حدیث رفع جاری می شود.

* ماده اجتماعشان چیست؟

همان رفع به معنای دفع است که در مثال مربوط به خودش بیان گردید.

* جهت یادآوری بفرمائید صاحب فصول برای اثبات این مطلب که اصالة الاشتغال می تواند حکومت کند بر اخبار احتیاط چه استدلالی داشت؟

استدلال نمود به اینکه: اگر ادله احتیاط نتواند حکومت کند بر اخبار براءت، مستلزم اینست که: امارت ظنیه نیز چه در احکام مثل خبر ثقه و چه در موضوعات مثل بیئنه، نتواند بر اخبار براءت حاکم شوند.

یعنی: با وجود امارات ظنیه نیز ما مجاز باشیم که از اخبار براءت استفاده کنیم.

و الا لازم باطل فالملزوم مثله.

* چه تلازمی میان امارات ظنیه و اصاله الاشتغال وجود دارد و چرا باید حکم واحد داشته باشند؟

همان طوری که امارات بیان شرعی ظاهر هستند، اصاله الاشتغال نیز بیان ظاهری شرعی است، و لذا چون از این جهت مشترک اند، باید حکم واحد داشته باشند.

* چرا لازم در این استدلال باطل است؟

زیرا: امارات بالاجماع بیائیت دارند و لذا با وجود امارات دیگر نوبت به اخبار و ادله برائت نمی رسد، پس حتما ادله احتیاط هم صلاحیت حاکمیت دارند.

* با توجه به مطالب فوق مراد از (ثم ان فی الملازمه ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال صاحب فصول و لذا می فرماید: این ملازمه ای که حضرت عالی ادعا کردید مردود و قیاس اصاله الاشتغال به امارات قیاسی مع الفارق است و فرقیان در اینست که: امارات ظنیه کاشفیت ظنیه از واقع دارند و لذا با ورودشان شک و تردید و عدم البیان از بین می رود، در نتیجه قدرت حکومت دارند.

اما اصاله الاشتغال خود یک اصل عملی است که با جریان آن، هرگز شک و تردید مرتفع نمی شود و لذا در عرض ادله برائت است، بلکه ادله برائت مقدم بر آن است.

متن و اعلم: أنّ هنا اصولاً ربما يتمسك بها على المختار: منها: أصاله عدم وجوب الأكثر.

و قد عرفت سابقاً حالها.

و منها: أصاله عدم وجوب الشئ المشكوك في جزئيته.

و حالها حال سابقها بل أردا: لأنّ الحادث المجعول (١) هو وجوب المركب المشتمل عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل، و وجوبه المقدمى بمعنى اللابديّه لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجيه الأربعة، و بمعنى الطلب الغيرى حادث مغاير، لكن لا يترتب عليه أثر يجدى فيما نحن فيه؛ إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.

و منها: أصاله عدم جزئيه الشئ المشكوك.

و فيه: أنّ جزئيه الشئ المشكوك - كالسوره - للمركب الواقعى و عدمها (٢)، ليست أمراً حادثاً مسبوقة بالعدم.

و إن اريد: أصاله عدم صيروره السوره جزء المركب المأمور (٣) به، ليثبت بذلك خلوّ المركب المأمور به منه، و مرجعه إلى أصاله عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه، ففيه: ما من أنّه أصل مثبت.

و إن اريد: أصاله عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له، الذى هو عبارته عن ملاحظه عدّه أجزاء غير مرتبطه فى نفسها شيئاً واحداً، و مرجعها إلى أصاله عدم ملاحظه هذا الشئ مع المركب المأمور به شيئاً واحداً؛ فإنّ الماهيات المركبه لما كان تركيبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار - و إلّا فهى أجزاء لا ارتباط بينها فى أنفسها و لا

ص: ٢٩٧

١- فى النسخ: «المجهول».

٢- لم ترد «و عدمها» فى بعض النسخ.

٣- فى النسخ «لمركب مأمور»، و فى بعض آخر: «للمركب المأمور».

وحده تجمعها إلا باعتبار معتبر - توقّف جزئیه شیء لها على ملاحظته معها و اعتبارها مع هذا الشيء أمر واحد.

فمعنى جزئیه السوره للصلاه ملاحظه السوره مع باقى الأجزاء شيئاً واحداً، و هذا معنى اختراع الماهیات و كونها مجعوله؛ فالجعل و الاختراع فيها من حيث التصوّر و الملاحة، لا - من حيث الحكم حتّى يكون الجزئیه حكماً شرعياً وضعياً فى مقابل الحكم التکلیفى، كما اشتهر فى ألسنه جماعه، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعى هذا المعنى. و تمام الكلام يأتى فى باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعيه و الأحكام التکلیفیه.

*** ترجمه

(اصولى دیگر و تمسک به آنها در اثبات براءت در جزء مشکوک و مناقشه شیخ در این اصول)

و بدان که در باب اقلّ و اکثر اصول و قواعدى وجود دارد و بسا در اثبات رأى مختار (ما يعنى براءت در اکثر)، به آنها تمسک مى شود.

۱- از جمله این اصول، اصل اصالت عدم وجود اکثر است، که در مباحث قبل، (قبل از بیان ادله شش گانه احتیاطی ها) فهمیدی (که چنین استصحابی در اینجا بی فایده است).

۲- و از جمله این اصول، اصل اصالت عدم وجود شیء مشکوک در جزئیتش است.

این اصل نیز اصل مثبت است و ليس بحجّه.

زیرا آن چیزی که جعل شده همان وجود مرکبى است که مشتمل بر جزء است. پس وجود جزء در ضمن کل، عین وجود کلّ است و وجوبش مقدّمى و به معنای لابدیت است و لازم برای او و حادث نمى شود به حدوثى مغایر با حدوث جزء مثل: زوجیت چهار. و به معنای طلب غیرى که (جزء) حدوثى مغایر حدوث (کل) داشته باشد. لکن بر این استصحاب اثر شرعى بار نیست الا یک اثر عقلی و آن بنا بر قول به اصل مثبت اینکه پس اقلّ مأمور به است و واجب (نه اکثر).

۳- و از جمله این اصول، اصل اصالت عدم جزئیت شیء مشکوک است (یعنى اصل اینست که: مثلاً سوره برای نماز جزئیت ندارد).

ص: ۲۹۸

در این (نفی جزئیت که در مقابل کلیت است) اشکالی وجود دارد مبنی بر این که: جزئیت شیء مشکوک مثل سوره برای مرکب شرعی واقعی و عدم جزئیت آن، یک امر حادث (و وصف جداگانه ای) که مسبوق به عدم باشد، نیست. (همان طور که زوجیت از چهار جدا نیست و جزئیت الجزء تابع کلیت الكل است و نفی جزئیت الجزء، مستلزم نفی جزئیت الكل است، چرا که جزئیت جدای از کلیت قابل وضع و رفع نیست).

و اگر اصالت عدم صیوره این سوره اراده شده است (بدین معنا که سوره جزء مأمور به مرکب نیست) تا به وسیله آن خالی بودن مأمور به مرکب از آن جزء ثابت شود. و حال آنکه بازگشت این (اصاله عدم الجزئیه در مرحله امر)، به اصالت عدم امر روی مرکبی است که این (سوره) در ضمن آن باشد، در آن همان اشکالی است که (قبلا گفته شد) اصل مثبت است.

و اگر اصالت عدم دخالت این جزء مشکوک (سوره) در مأمور به مرکب اراده شده است، که در هنگام اختراعش، که عبارتست از ملاحظه کردن تعدادی اجزاء غیر مرتبط به هم، به عنوان یک شیء واحد، درحالی که برگشت این (اصالت عدم الجزئیه در مرحله اختراع) به اصالت عدم ملاحظه این شیء (سوره) با مأمور به مرکب به عنوان شیء واحد است، زیرا ماهیاتی که ترکیب یافته (مثل صلاه، صوم، حج و ...)، ترکیبشان جعلی و حاصل اعتبار است و الا (اگر شارع این وحدت را اعتبار نکند)، این اجزاء اجزائی هستند که به خودی خود و ذاتا، ارتباطی میانشان وجود ندارد، و وحدتی نیست که آنها را با هم جمع نماید، مگر با اعتبار یک معتبر.

جزئیت یک شیء برای هر مرکب مجعولی، متوقف است بر ملاحظه این شیء با (سایر) اجزاء، و اعتبار بقیه اجزاء با این شیء واحد به عنوان یک امر واحد.

پس: معنای جزئیت سوره برای نماز ملاحظه سوره است با بقیه اجزاء به عنوان شیء واحد و این معنای اختراع ماهیت و مجعول بودن آن است.

پس: جعل و اختراع در ماهیات به جهت ملاحظه و تصور است، و نه از جهت حکم (به معنا حکمت) تا این که جزئیت (و کلیت) یک حکم وضعی شرعی در مقابل حکم تکلیفی باشد، چنان که در لسان جمعی چنین شهرت یافته، مگر این که از حکم وضعی، این معنا را اراده کنند (که با اعتبار درست شده است).

بقیه کلام در باب استصحاب هنگام ذکر تفصیل میان احکام وضعیه و احکام تکلیفیه خواهد آمد.

متن ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية بها هي الأقل؛ لأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي، وهي الأجزاء المعلومه، و فصل عدمي هو عدم جزئية غيرها و عدم ملاحظته معها، و الجنس موجود بالفرض، و الفصل ثابت بالأصل، فتعين الأمور به، فله وجه (1).

إلا أن يقال: إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظه المركب منه و من الباقي شيئاً واحداً، كما أن عدم جزئية راجع إلى ملاحظه غيره من الأجزاء شيئاً واحداً، فجزئية الشيء و كليته المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كليته الأكثر، و نفي جزئية الشيء نفي لكليته، فإثبات كليته الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر، و ليس أولى من العكس.

و منه يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء، حتى يكون بالملاحظه (2) شيئاً واحداً مركباً من ذلك و من باقى الأجزاء؛ لأن هذا - أيضاً - لا يثبت أنه اعتبر التركيب بالنسبه إلى باقى الأجزاء.

هذا، مع أن أصالة عدم الالتفات لا يجرى بالنسبه إلى الشارع المنزه عن الغفله، بل لا يجرى مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً، لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

ص: ٣٠٠

١- لم ترد: « فله وجه » في بعض النسخ.

٢- في (هـ): « بملاحظته ».

(شک در جزئیت هنگام اختراع مرکب)

سپس می فرماید: اگر در جزئیت سوره به معنای مذکور (اختراع) شک بشود، اصل، عدم جزئیت آن است (و شارع در هنگام اختراع مرکب، سوره را ملاحظه نکرده).

پس وقتی عدم جزئیت سوره در ظاهر ثابت شود، این نتیجه بر آن مترتب است که ماهیتی که امر به آن تعلق گرفته، همان اقل است.

زیرا تعیین ماهیت اقل (به عنوان مأمور به)، نیاز دارد به یک جنس وجودی که همان اجزاء معلومه (یعنی نه جزء) است و یک فصل عدمی که همان عدم جزئیت چیزی غیر از آن اجزاء معلومه و عدم اعتبار این جزء (یعنی سوره) با آن اجزاء است (یعنی ۹ جزء لحاظ شده و لکن سوره لحاظ نشده).

و جنس در این فرض موجود، و فصل نیز به سبب اصل اصالة العدم ثابت است پس مأمور به (یعنی اقل) تعیین می یابد.

حال در پاسخ به آن آرید در متن قبل می گوید: اگر چنین باشد برای آن وجهی است، مگر گفته شود: جزء بودن شیء (در مرحله اختراع) برگشتش به ملاحظه مرکب است از این جزء (سوره) و سایر اجزاء به عنوان شیء واحد (یعنی وحدت اعتباری برود روی ۱۰ جزء)، چنان که جزء نبودنش برگشت دارد به ملاحظه اجزاء دیگر غیر از او به عنوان شیء واحد (یعنی وحدت اعتباری برود روی نه جزء).

پس: جزئیت یک شیء (مثل سوره) و کلیت مرکبی که شامل این جزء می شود مجعول به جعل واحد است (یعنی ده جزء با یک جعل وحدت اعتباریه پیدا می کنند).

پس: شک در جزئیت یک شیء (مثل سوره) شک در کلیت اکثر است (بدین معنا که شک می کنیم به این که آیا وحدت رفته است روی ۱۰ جزء یا نه؟)، و نفی جزئیت یک شیء (مثل سوره) نفی کلیت است (بدین معنا که وحدت روی ده جزء نرفته است).

پس: اثبات کلیت اقل (۹ جزء) با نفی جزئیت سوره اثبات یکی از دو ضد است بر نفی ضد دیگر، و بالعکس کردن مسئله اولی از این صورت نیست.

از این مطلب، روشن می شود که تمسک به اصالت عدم التفات آمر به هنگام تصور ماهیت

مرکب به این جزء (سوره)، جایز نیست، تا این که به سبب این ملاحظه شیء واحد مرکبی از این جزء و سایر اجزاء باشد زیرا این عدم التفات به ده جزء نیز اثبات نمی کند که مولی ترکیب را نسبت به بقیه اجزاء (یعنی ۹ جزء) اعتبار کرده است.

این مطلب، در صورتی است که اصالت عدم التفات نسبت به شارعی که منزّه از غفلت است جریان ندارد، بلکه اصلاً در جائی که امر جزء دائر است میان این که جزء واجب است یا مستحب مطلقاً جاری نمی شود چرا که حصول التفات در آن قطعی و مسلم است. پس تأمل کن.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب تا بدین جا چه شد؟

این شد که شیخ اعظم قائل شد در باب اقل و اکثر نسبت به اکثر یا جزء مشکوک (مثل سوره)، اصله البراءه جاری می شود، چه براءت شرعیّه، چه براءت عقلیه.

* مراد از (و اعلم: انّ هنا اصولاً ربّما يتمشك بما على المختار) چیست؟

اینست که: گروه دیگری از حضرات اصولیین که در جریان براءت نسبت به اکثر یا جزء مشکوک با شیخ موافق اند، در اثبات این مدعا به یک سلسله استصحاب عدمیه حکمیّه و موضوعیه استدلال کرده اند که به نظر شیخ استدلال آنها ناتمام است.

و لذا اجتناب شیخ این دلایل را نقل و نقد می کند.

۱- از جمله این اصول: استصحاب عدم وجوب اکثر است. بدین معنا که:

۱- در دوران کودکی و قبل از بلوغ اکثر بر ما واجب نبود.

۲- در دوران پس از بلوغ شک می کنیم که اکثر بر ما واجب است یا نه؟

استصحاب می کنیم عدم وجوب اکثر را.

* پس مراد از (وقد عرفت سابقاً حالها) چیست؟

اینست که: در گذشته قبل از بیان ادله شش گانه احتیاطی ها، اصل مزبور را مطرح کرده شقوق آن را بیان نموده و ثابت نمودیم که چنین استصحابی در ما نحن فیه بی فایده است.

۲- و از جمله این اصول: استصحاب عدم وجوب جزء مشکوک است و لذا می گویند:

۱- در دوران قبل از بلوغ این جزء مشکوک مثلاً سوره بر من واجب نبود.

ص: ۳۰۲

۲- پس از بلوغ شك می كنم كه این جزء بر من واجب است یا نه؟

پس: استصحاب می كنم عدم وجوب سوره را.

* مراد از (و حالها حال سابقها بل أردأ؛ لان الحادث المجعول هو وجوب الكل...) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال مذکور و لذا می فرماید: وجوب جزء مشكوك به سه نحو قابل تصور است كه باید دید مراد مستدل کدام يك از این سه نحو است؟

- وجوب نفسی ضمنی.

- وجوب عقلی به معنای لابدیت.

- وجوب غیر شرعی كه به تبع ذی المقدمه یعنی اكثر واجب می شود.

- حال از جناب مستدل می پرسیم مراد شما چیست؟

الف: اگر مراد شما، استصحاب عدم وجوب نفسی جزء مشكوك است به شما می گوئیم:

اولاً: برای هیچ جزئی از اجزاء چه آنها كه معلومه هستند و چه آنها كه مجهوله و یا مشكوكه هستند، وجوب نفسی جعل نمی شود.

ثانیا: وجوب نفسی از جانب مولی روی كلّ و مجموع می آید، و لذا هر جزئی سهم خودش را از وجوب كل دریافت می كند، نه این كه خودش علی حده واجب نفسی باشد.

پس: وجوب الجزء عین وجوب الكل.

ب: اگر مراد شما نفی وجوب عقلی به معنای لابدیت است از این باب كه این جزء مشكوك اگر واجب باشد مقدمه می شود برای اكثر، به عنوان ذی المقدمه.

حال: برای تحقق ذی المقدمه یعنی اكثر، ناگزیریم از مقدمه.

به شما می گوئیم: لابدیت يك وصف جدا از جزء بودن نمی باشد، بلکه چیزی كه جزء يك واجب باشد لا- بدّ منه از او هستیم.

وقتی صفتی لازم لا ینفك چیزی باشد، جایی برای جریان اصل نیست، بلکه اصل در متبوع آن جاری می شود. بدین معنا كه آن فلان شیء جزء هست یا نه؟

اگر جزء باشد لا- بدّ منه است و ألّا اگر جزء نباشد، لا بدّ منه نیست. فی المثل: زوجیت لازمه ذاتی و لا ینفک اربعه است به نحوی که توجه بوجودها و تنعدم. و لذا: زوجیت قابل تفکیک از اربعه نیست تا بگوئیم: زمانی جزء بود و لکن لا بدّیت نداشت و یا اربعه بود ولی زوجیت نداشت و بعدا با یک حدوث مغایر، حادث شد.

ج: و اگر مراد شما استصحاب عدم وجوب غیری شرعی جزء است، باید بگوئیم این اصل

ص: ۳۰۳

بدین معناست که سوره (مثلاً) وجوب مقدّمی ندارد.

و لذا: باید بدانید که بر چنین استصحابی اثر شرعی بار نمی شود، تنها یک اثر عقلی دارد و آن اینست که:

پس: اقلّ، مأمور به است و واجب و نه اکثر، که این یک اثر عقلی است و چنین استصحابی اصل مثبت است که فاقد حجّیت می باشد.

۳- و از جمله این اصول، اصاله عدم جزئیة الشیء المشکوک و یا استصحاب عدم جزئیة جزء مشکوک است.

فی المثل:

۱- قبل از بلوغ سوره جزئیة نداشت، چرا که کلّ هم نبود.

۲- پس از بلوغ شک می کنیم که آیا سوره جزئیة دارد یا نه؟ چون کل در کار است.

استصحاب می کنیم عدم جزئیة آن را.

* مقدمه بفرمائید موضوع و محمول در باب قضایای شرعیه از نظر تحقق و وجود چگونه اند؟

۱- محمول قضیه حکمی است از احکام شارع و مجعولی از مجعولات او، مثل حرمت، وجوب، حلّیت، طهارت و

۲- موضوع قضیه به دو گونه است:

- گاهی از ماهیات واقعیّه و نفس الامریه ای هستند که در خارج مابازاء داشته و حقیقتاً موجودند مثل: (الخمر حرام) و (الماء طاهر) و ...

- گاهی هم از ماهیات اعتباریه و اختراعیه است که تابع جعل و اعتبار می شوند.

اما: ماهیات اعتباریه خود بر دو قسم اند:

۱- ماهیاتی که مخترعشان عقلاء عالم اند، مثل: بیع، نکاح و

۲- ماهیاتی که مخترعشان شارع است، بدین معنا که شارع مقدس آنها را تأسیس کرده است، مثل: صلاه، صوم، حج و دیگر عبادات

* بحث ما در کدام قسم از اقسام فوق است؟

در همین قسم اخیر که مخترع شارع هستند و لذا می گوئیم: اختراع، جعل حکم و مأمور به شدن یک عمل، مراحلی دارد که

در پاسخ به سؤال بعدی این مراحل بررسی می شود.

* برای مأمور به شدن یک عمل چه مراحل طی می شود؟

برای اختراع یک ماهیتی مثل صلاه که یک موضوع مستنبطه است و بردن حکم روی آن

ص: ۳۰۴

یعنی وجوب، مراحل ذیل طی می شود:

۱- مرحله التفات و توجه، در این مرحله مولی به تک تک اجزاء پراکنده ای که از مقولات مختلفی هستند مثل: نیت، تکبیر، الاحرام، قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و ... توجه کرده آنها را تصوّر می کند.

به عبارت دیگر: مولی به یک سری موضوعات متفرقه ای که هر یک برای خود موضوعی هستند التفات نموده است.

جزئیّت در این مرحله به معنای اینست که: مولی سوره را نیز تصوّر کرده است و عدم جزئیّت به معنای عدم توجه و التفات اوست.

۲- مرحله اختراع ماهیت مرکب است.

در این مرحله مولی، همان امور متفرقه متصوّر در مرحله قبل را یک مجموعه به هم پیوسته و به عنوان یک شیء واحد در نظر گرفته و اعتبار می کند.

به عبارت دیگر: همه اجزاء را با چینش خاصی در کنار هم دیده به آنها وحدت اعتباریه می دهد و گرنه در واقع و نفس الامر میان این اجزاء ارتباطی وجود ندارد.

به عبارت دیگر: این اجزاء مثل جنس و فصل و یا ماده و صورت که دارای وحدت حقیقیه هستند، وحدت حقیقیه ندارند.

خلاصه، پس از جمع امور پراکنده، و تشکیل یک مجموعه برای آن نامی می گذارد مثل:

صوم، صلاه، حجّ، و یا سال، ماه، هفته و ...

جزئیّت در این مرحله بدین معناست که شارع در ساختن مرکب مورد نظرش از این جزء استفاده کرده است و عدم جزئیّت بدین معناست که در آن ساختمان نقشی ندارد.

۳- مرحله امر است.

در این مرحله است که شارع مقدّس بندگان خود را به آن مرکب اعتباری امر کرده فی المثل می فرماید: صلّ یا صم و ... چرا که دارای مصلحت ملزمه است.

جزئیّت در این مرحله به این معناست که مولی در هنگام امر، امر کرده به مرکبی که سوره نیز در آن مرکب باشد، و عدم جزئیّت یعنی: امر کرده به مرکبی که سوره جزء آن نیست.

۴- مرحله کلّ و جزء است.

یعنی: پس از این که مولی امر کرد به مرکب مورد نظرش ما نام آن مجموعه را کلّ و نام هر یک از مواد اولیه آن کل را جزء

می گذاریم.

ص: ۳۰۵

به عبارت دیگر: کلّ همان مجموع واحد به وحدت اعتباریه است و جزء تکّ تکّ آن اجزاء است معنای جزئیت در این مرحله در مقابل کلّیت قرار دارد.

* حاصل مطلب در این مباحث چه شد؟

دو مطلب تقریر شد:

یکی این که شارع وقتی می خواهد مرگبی را اختراع کند و امر را روی آن ببرد، چهار مرحله در آن متصوّر است.

یکی هم این که جزئیت در هر مرحله دارای یک معنائی است.

* مراد شیخ از تبیین این مطالب چیست؟

اینست که: وقتی شما شک می کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ می گوئید: الاصل عدم الجزئیه.

حال از شما که در اینجا می گوئید: الاصل عدم الجزئیه، سؤال می شود جزئیت در کدام مرحله مرادتان می باشد؟

* با توجه به مطالب فوق مراد از (و فیه: انّ جزئیه الشیء المشکوک کالسوره ...) چیست؟

اشاره شیخ به مرحله چهارم است، و لذا می فرماید:

اگر مرادتان از این جزء که با اصل مزبور آن را نفی می کنید، جزئیت در مقابل کلّیت باشد غلط است.

به عبارت دیگر: جزئیت در مقابل کلّیت نه قبل از تشکیل کلّ و نه بعد از آن قابل استصحاب نیست.

* چرا جزئیت قبل از تشکیل کل قابل استصحاب نیست؟

زیرا:

۱- یکی از شرایط استصحاب احراز موضوع است تا در وصفش استصحاب جاری شود.

۲- قبل از تشکیل کلّ، کلّیتی در کار نیست تا جزئیتی در مقابل آن باشد.

۳- نبود جزئیت درحقیقت از باب سالبه به انتفاع موضوع است.

در نتیجه سلب به انتفاع موضوع قابل استصحاب نیست.

* چرا جزئیت پس از تشکیل کل قابل استصحاب نیست؟

زیرا: اگر شارع فی المثل به مرکبی که ۱۰ جزء دارد امر فرموده، حتما سوره جزء آن است و نمی شود که نباشد.

ص: ۳۰۶

و عبارت دیگر: در جایی که صفت از موصوفش قابل تفکیک نیست قابل استصحاب نیست.

فی المثل: شما شک می کنید که آیا زید اکنون در هر جا که هست ایستاده است یا نشسته؟

هریک از این دو صفت قابل انفکاک است از زید، چرا که ممکن است زید نه ایستاده باشد نه نشسته، بلکه خوابیده باشد.

اما: اگر شما شک کنید که نمی دانم فلان آقائی که در فلان کشور هست، شکل دارد یا شکل ندارد؟

این گونه صفات قابل انفکاک از موضوع نیست، مگر می شود، شخص انسانی باشد اما شکل و قیافه ای نداشته باشد؟ همان طور که نمی شود چهار باشد اما زوج نباشد. مگر می شود آتشی باشد و گرما نداشته باشد؟ چون وصف عرضی نیست.

پس: جزئیت بعد از تشکیل کل یک صفت غیر قابل انفکاک است، چنان که جزئیت قبل از تشکیل کل سالبه به انتفاع موضوع است.

* مراد از (و ان ارید: اصاله عدم صیوره السوره ... الخ) چیست؟

اشاره به مرحله سوم یعنی جزئیت در مرحله امر است آن گاه که مولی امر می کند به مرکبی که متضمن سوره است و لذا می فرماید: مراد شما از این که می گوئید: الاصل عدم الجزئیه چیست؟

اگر مرادتان این باشد که: الاصل عدم امر الشارع بمرکب متضمن للسوره؟ این اصل مثبت است.

چرا؟ زیرا معنای (الاصل عدم امر الشارع ...)، اینست که: مولی امر کرده به مرکبی که فاقد سوره است، یعنی مرکب ۹ جزئی.

به عبارت ساده تر: الاصل عدم الجزئیه، یعنی اصل اینست که: مولی به مرکب ۱۰ جزئی امر نفسی نکرده، بلکه به مرکب ۹ جزئی امر کرده.

این اثبات احد الضدین است در نتیجه ینفی ضد الآخر. که همان اصل مثبت است. زیرا: ۹ جزء بودن مأمور به، اثر شرعی ۱۰ جزء نبودن نیست، بلکه از آثار عقلیه و یا مقارنات اتفاقیه است.

* پس مراد از (و ان ارید: اصاله عدم دخل هذا المشکوک فی المركب عند اختراعه ...) چیست؟

اشاره به مرحله دوم یعنی عدم جزئیت در مرحله اختراع دارد و لذا شیخ می فرماید:

اگر مرادتان از جزئیت (سوره) و عدم جزئیت آن در این مرحله به معنای ملاحظه نکردن و یا ملاحظه کردن (سوره) در مأمور به مرکب باشد؟

به شما می گوئیم: استصحاب عدم جزئیت در اینجا به معنای اصل عدم ملاحظه سوره است توسط شارع در آن مجموعه مرکب.

فی المثل: شک می کنید که آیا وقتی مولی نماز را اختراع کرده سوره را به عنوان جزء آن اعتبار و لحاظ کرد یا نه؟ الاصل عدم اللحاظ.

* پس مراد شیخ از (فله وجه) چیست؟

اینست که: این استصحاب جاری و نتیجه اش این می شود که پس مأمور به اقل است و نه اکثر.

* آیا استصحاب مزبور اصل مثبت نیست؟

خیر، زیرا: هر جا که موضوع حکم مرکب از یک بخش ایجابی و یک بخش سلبی باشد و بخش ایجابی آن بالوجدان محرز باشد، بخش سلبی اش را می توان با اصل احراز نمود، آن گاه اثر بار می شود.

فی المثل: ۱- شما نذر می کنید که زید، بدون آقای عمر به منزل شما بیاید.

۲- موضوع نذر شما یک بخش ایجابی دارد که معی زید است و یک جنبه سلبی دارد که نیامدن عمر است.

۳- زید به خانه شما می آید، و این همان جنبه ایجابی نذر شماست که بالوجدان برای شما احراز می شود.

۴- شک می کنید که آیا با عمر آمده است یا بدون او؟ اصل عدم معی عمر است.

و یا فی المثل: غضب به معنای تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک است، لکن این موضوع دو بخش دارد:

۱- بخش اثباتی، که همان تصرف در ملک غیر است.

۲- بخش سلبی، که همان نبود رضایت و یا اذن مالک است.

حال: شما می بینید که زید در ملک غیر راه می رود.

در اینجا: بخش اول که تصرف در مال غیر است بالوجدان برای شما محرز شده است امّا نسبت به بخش دوم که اذن و یا رضایت مالک است، شک دارید که آیا مالک آن راضی هست یا نه؟ اصله العدم جاری کرده، عدم رضایت تعبدا احراز می شود و سپس حکم حرمت بار می شود.

حال: در ما نحن فیه نیز امر چنین است، یعنی مأمور به شدن اقل مرکب است از یک جنبه مثبت و یک جنبه منفی.

۱- جنبه مثبت آن، ملاحظه کردن نه جزء است توسط شارع که این جنبه بالوجدان محرز است.

۲- جنبه منفی آن، عدم ملاحظه سوره است در نماز، که آن را با اصل عدم احراز می کنیم، سپس حکم بر اقل مترتب می شود.

* مراد از (الآن يقال: انّ جزئیه الشیء مرجعها الی ملاحظه المركب منه و ...) چیست؟

اینست که: ممکن است کسی بگوید: جزئیت در مرحله اختراع:

۱- جزئیت به این معناست که شارع مقدس نماز را به عنوان یک مجموعه ده جزئی اعتبار کرده است و یا به عبارت دیگر ده شیء را واحد اعتبار کرده.

۲- عدم جزئیت بدین معناست که شارع آن ده شیء را به عنوان یک واحد اعتبار نکرده، و لذا اصاله عدم الجزئیه بی معناست.

به عبارت دیگر: استصحاب در اینجا قابل جریان نیست، چرا که اصل اینست که: این مجموعه را ده جزئی اعتبار نکرده، و اثر عقلی آن اینست که پس ۹ جزئی اعتبار کرده پس با معارض روبرو می شود.

یعنی: می توان گفت اصل اینست که شارع این مجموعه را ۹ جزئی اعتبار نکرده پس اثر عقلی آن اینست که ۱۰ جزئی اعتبار کرده.

حال اگر در چنین جائی شما اصل عدم را در یک طرف بیاوری اثبات احد الضدین در نفی ضد دیگر کرده ای و این عقلا باطل است.

مثالی ساده در تنظیم مطلب: شما اجمالا می دانید که لباسی که مادرتان برایتان خریده است یا سفید است یا سیاه.

اما: یکی می گوید: الاصل عدم الابیضیه، پس اسود است.

یکی هم می گوید: الاصل عدم الأسودیه، پس سفید است.

قطعا هیچ یک از این دو طرف بر دیگری رجحان ندارد.

پس: جزئیت در مرحله اختراع دو جور معنا شد:

- بنا بر یک معنا که شارع در هنگام اختراع مأمور به سوره را لحاظ نکرد.

- بنا بر یک معنا، نمی دانیم که بالاخره شارع وحدت را روی اجزاء اعتبار کرده و یا روی نه جزء.

* پس: مراد از (و منه يظهر: عدم جواز التمسک بأصاله عدم التفات ...) چیست؟

اشاره به مرحله اول یعنی جزئیت در مرحله التفات است و لذا شیخ می فرماید: شما که می گوئید: الاصل عدم الجزئیه، یعنی: اصل اینست که: به ده چیز التفات نشده است.

- اثر عقلی این معنا اینست که: پس به نه چیز التفات نموده است.

ص: ۳۰۹

و لذا اصل مثبت است و حجّت نیست.

به عبارت دیگر: آیا وقتی توجّه مولی منعکس شد به امور مختلفه غیر مربوطه به هم، سوره نیز جزء این امور مختلفه بود یا نه سوره خارج از توجّه مولی بود؟

به شما می گویند: الاصل عدم الجزئیه، یعنی الاصل عدم الالتفات به ده جزء که لازمه این عدم الالتفات به ۱۰ جزء، التفات او به نه جزء است.

این اثر عقلی و اصل مثبت است.

از این گذشته: اصاله عدم التفات نسبت به شارع مقدس بی معناست چرا که شارع منزّه از غفلت و عدم توجه است. حتی نسبت به غیر شارع نیز در مواردی که امر جزء دائر باشد میان واجب و مستحب، این اصل اجراء نمی شود. چرا که در چنین مواردی التفات وجود دارد.

* پس: مراد از (فتأمل) چیست؟

شاید اشاره باشد به این که هرچند غفلت و عدم التفات در حق شارع و یا غیر شارع منتفی است، لکن شاید به لحاظ عدم مصلحت در آن عمدا و نه از روی غفلت فلان شیء را لحاظ نکرده باشد.

خلاصه مطلب این که: شما: اصاله عدم الجزئیه را به هر معنائی که بگیرید، صحیح نخواهد بود مگر در آن فرضی که گفتیم فله وجه.

ص: ۳۱۰

متن المسأله الثانيه ما إذا كان الشك في الجزئيه ناشئا من إجمال الدليل كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد- بأحد أسباب الإجمال- بين مركبين يدخل أقلها جزءا تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتيا بالأقل.

و الإجمال: قد يكون في المعنى العرفي، كأن وجب في الغسل غسل ظاهر البدن، فيشك في أنّ الجزء الفلاني- كباطن الاذن أو عكسه (1) البطن- من الظاهر أو الباطن.

و قد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلقة في الكتاب و السنّه بالصلاه و أمثالها، بناء على أنّ هذه الألفاظ موضوعه للماهية الصحيحه يعنى الجامعه لجميع الأجزاء الواقعيه.

و الأقوى هنا أيضا: جريان أصاله البراءة؛ لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل و النقل.

*** ترجمه

(مسأله دوم: از مسائل اربعه اقل و اكثر)

اشاره

اینست که: شك در جزئیت ناشی از اجمال دلیل باشد، همان طور که اگر وجوب در لسان دلیل لفظی به لفظی (و یا موضوعی) تعلق بگیرد که به سبب یکی از اسباب اجمال (یعنی عدم وضوح معنای لغوی یا شرعی و یا عرفی اش) مردد است میان دو مرکب (نه جزئی و ده جزئی مثلا)، که اقل این دو مرکب داخل در تحت اکثر است به نحوی که انجام اکثر، انجام اقل باشد. (و حال آنکه در متباینین، خواندن ظهر به معنای خواندن جمعه نیست).

ص: ۳۱۱

۱- فی النسخ: «عکن»، و فی بعض آخر: «عکره»، و العکنه: ما انطوی و تثنی من لحم البطن سمنا، و العکره: من عکر، أي عطف و رجع، و المراد من کلّیهما: انطواء بعض البطن و رجوعه علی بعضه الآخر من کثره السمن.

(اجمال در معنای عرفی و شرعی)

اجمال:

۱- گاهی در معنای عرفی است، مثل اینکه واجب شده است در غسل، شستن ظاهر بدن پس شك می شود که آیا فلان جزء مثل درون گوش یا چینهای روی شکم (در اثر چاقی) از ظاهر بدن بحساب می آیند یا باطن؟

۲- و گاهی در معنای شرعی است، مثل اوامر شرعیّه ای که در کتاب و سنّت به صلاه و امثال آن (از صوم، حج و ...) تعلق گرفته است.

البته بنا بر اینکه این الفاظ وضع شده است برای ماهیت صحیحه ای که جامع تمام اجزاء واقعه است (یعنی: همه اجزاء در صدق مسمی رکتیت و دخالت دارند به نحوی که اگر در یک جزء آن شك شود نامش اجمال نصّ است و لکن در صورتی که شما اعمی باشید و در آن جزء شك شود، نامش اطلاق نصّ است).

نظر جناب شیخ و جریان برائت در این مسئله

در اینجا نیز (به عقیده ما)، به دلیل همان مطالبی که در مسأله قبل از عقل (یعنی قبح عقاب بلا بیان) و نقل (یعنی: رفع ما لا يعلمون)، گذرانیدیم، قول قوی تر اینست که: اصل برائت جاری می شود.

تشریح المسائل

* مسأله اوّل در باب اقل و اکثر ارتباطی و شك در جزئیت چه بود؟

این بود که منشا شك و تردّد، فقدان نصّ باشد.

* مسأله دوّم در باب اقل و اکثر ارتباطی و شك در جزئیت چیست؟

اینست که منشا شك و تردید در جزئیت جزء اجمال نصّ باشد.

یعنی: خطابی از مولی صادر شده که در این خطاب یا نصّ، دو معنا محتمل است یکی اقلّ و یکی اکثر، منتهی اقلّ به نحوی است که داخل در تحت اکثر است.

* این مطلب اشاره به چه امری دارد؟

به اینکه هر اقل و اکثری محلّ بحث ما نیست، بلکه آن اقلّ و اکثری محلّ بحث ماست که

ص: ۳۱۲

اقل داخل در تحت اکثر باشد.

زیرا چه بسا دو عمل اقل و اکثر باشند، لکن اقل داخل در تحت اکثر نباشد بلکه نسبت به هم متباین باشند، مثل: قصر و اتمام.

خلاصه اینکه: بحث ما در جایی است که خطابی از جانب مولی صادر شده و به دست ما هم رسیده است لکن مجمل بوده و امرش دائر است بین اقل و اکثر، آن هم به نحوی که اقل داخل در تحت اکثر است و اگر کسی اکثر را انجام دهد، اقل را هم انجام داده است.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

اینست که:

۱- گاهی هریک از اقل و اکثر بطور علی حده و مستقلاً مطلوب مولی است، یعنی:

- اگر در واقع اقل واجب باشد، بشرط لا می باشد، یعنی به شرط عدم زیادت، مثل: قصر

- و اگر در واقع اکثر واجب باشد، بشرط شیء است، یعنی به شرط زیادت است مثل: اتمام فی المثل:

سؤال می کنید فلانی در مسافرت است، وظیفه اش اقل است یا اکثر و به عبارت دیگر قصر است یا اتمام؟

- بالاخره به شما پاسخ داده می شود اقل است و یا گفته می شود اکثر. با این تفاوت که: اگر وظیفه شما اقل باشد و قصری، نماز قصری بشرط لا یعنی به شرط عدم رکعت های سوم و چهارم در نمازهای چهاررکعتی است.

- و اگر اکثر وظیفه شما باشد و اکثری، نماز اکثر بشرط شیء است، یعنی به شرط خواندن رکعت های سوم و چهارم.

و یا فی المثل: سؤال می کنید وظیفه من در روز جمعه، ظهر است یا جمعه؟

- اگر وظیفه شما جمعه باشد، جمعه بشرط لا یعنی عدم زیادت رکعت های سوم و چهارم است.

- اگر وظیفه شما ظهر باشد، ظهر بشرط شیء است، یعنی: نماز چهاررکعتی

علی ای حال:

الشیء بشرط الشیء، و الشیء بشرط لا، متباینان

۲- اما گاهی اقل نسبت به اکثر لا بشرط است.

یعنی: اگر در واقع اقل واجب باشد و شما اکثر را انجام دهی، امتثال حاصل شده است، چرا که اقل در ضمن اکثر وجود دارد.

و چنانچه اکثر واجب باشد، که ما همان را انجام داده ایم. مثل: نماز

ص: ۳۱۳

با سوره یابی سوره.

بحث ما در اینجا پیرامون یک چنین اقل و اکثری است.

* مراد از (قد یكون في المعنى العرفي ... الخ) چیست؟

اینست که: گاهی معنای عرفی یک نصّ و خطاب مردّد است البته معنای عرفی در مقابل معنای شرعی، فی المثل: شارع فرموده: اغتسل للجمعه و للجنبه.

۱- متعلّق خطاب در اینجا غسل است.

۲- غسل به معنای شستن تمام ظاهر بدن است با ترتیب خاص و به قصد قربت

أما: معنای ظاهر البدن عند العرف مجمل بوده و امرش دائر میان اقل و اکثر است.

به عبارت دیگر:

من نمی دانم که آیا درون گوش، پیچ شکم و ... جزء ظواهر بحساب می آید و یا از باطن بوده و شستن آنها واجب نمی باشد؟

پس: دوران بین اقل و اکثر است.

* مراد از (و قد یكون في المعنى الشرعی، کالاولی المتعلّقه ...) چیست؟

اینست که: گاهی معنای شرعی یک نصّ و خطاب مردّد است میان اقل و اکثر.

فی المثل: شارع فرموده: أقيموا الصلاة. ما نمی دانیم که صلاه اسم است برای عمل نه جزئی یعنی بدون سوره یعنی اقل، و یا برای عمل ده جزئی یعنی اکثر؟

* قبل از پاسخ به سؤال فوق بفرمائید مراد از اینکه لفظ وضع شده برای صحیح چیست؟

اینست که: شارع پس از تصوّر تعدادی اشیاء و یا اجزاء و اعتبار کردن آن به عنوان یک مجموعه واحد (به وحدت اعتباری)، نام آن را صلاه گذاشت و به تمام آن اجزاء برای صدق صلوه، رکّیت داد. یعنی همه اجزاء نماز برای تحقّق نماز از آن جهت که نماز است رکن بحساب می آیند.

* معنای رکن چیست؟

اینست که: اگر یکی از اجزاء مربوط به مجموعه صلاه آورده شود، صلاه تحقّق پیدا نمی کند و به عبارت دیگر نامش نماز

نیست، نه اینکه صحیح نیست.

* مراد از (وضع اللفظ للاعم) چیست؟

اینست که: شارع پس از تصوّر تعدادی از اجزاء و بردن وحدت اعتباریه روی آن اجزاء به عنوان یک شیء واحد، نامش را صلاه گذاشت.

اما: برخی از این اجزاء رکن آن مجموعه بحساب آمده و در صدق الاسم دخالت دارند.

ص: ۳۱۴

أما: برخی از اجزاء متصوّر رکن نبوده و در صدق الاسم دخالت ندارند، لکن در صحت صلاه دخالت دارند.

فی المثل: مشهور علماء بر این اعتقادند که از ۱۱ تا مقارنات نماز، ۵ تای آن رکن و در صدق الاسم صلاه دخالت دارند. یعنی:

اگر یکی از این ۵ رکن کم شود، عملی که شما انجام داده ای صلاه نامیده نمی شود لکن آن ۶ جزء دیگر رکن نبوده و در صدق الاسم دخالت نداری، و لذا اگر یکی از این اجزاء آورده نشود، صلاه محقق شده و لکن صحیح نمی باشد.

فی المثل: فاتحه الكتاب جزء رکن نماز نمی باشد بلکه قید صحت نماز است.

بنابراین: اگر ۵ رکن مورد نظر بدون بقیه اجزاء برقرار شود اسم صلاه بر عمل شما صدق می کند، لکن چون فاقد بقیه اجزائی است که قید و یا شرط صلوات اند، صحت ندارد.

خلاصه معنای اعم اینست که:

اگر ۵ رکن مزبور محقق شود، صلاه محقق است اعم از اینکه بقیه اجزاء محقق شوند یا نه؟ و اما بقیه اجزاء اگر محقق شوند نماز صحیح است و در صورت عدم تحقق نماز فاسد است.

* ارتباط دو مقدمه فوق با ما نحن فیه چیست؟

چنانچه گفته شد: یک وقت هست که ما می دانیم شارع مقدّس صلاه را اختراع کرده و لکن ما نمی دانیم که صلاه اسم است برای عمل نه جزئی که اقل است یعنی نماز بدون سوره و یا اسم است برای عمل ده جزئی که اکثر است یعنی نماز با سوره؟

حال: بنابراین که لفظ صلاه برای صحیح وضع شده باشد، می شود، مجمل چرا که نمی دانیم معنای صلاه چیست، آیا به این عمل نه جزئی گفته می شود صلاه و یا به این عمل ده جزئی؟

چرا؟

زیرا: فرض اینست که: اگر یک جزء هم کم باشد، دیگر صلاه نیست.

و اما: بنابراین لفظ صلاه برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد و ما در جزء بودن یک جزء آن مثلا تکبیره الاحرام شک کنیم دو صورت دارد:

۱- اگر احتمال بدهیم که آن جزء رکبیت دارد. باز صلاه مجمل است چرا که نمی دانیم به آن ۴ جزء صلاه گفته می شود و یا به آن پنج جزء؟

۲- اگر احتمال رکبیت در آن ندهیم و اعتبارش را از باب قید بودنش برای صحت نماز بدانیم و نه از باب رکبیت و دخالت در

صدق الاسم، در این صورت خطاب یعنی صلّوا، مجمل نمی باشد.

ص: ۳۱۵

زیرا: خدای تعالی فرموده: صلّ، صلاه هم ۵ رکن دارد که ما هر ۵ رکن را آورده ایم و مسمی را تحقّق بخشیده ایم.

پس: در صدق اسم شك نداریم چون آنچه را که در صدق الاسم دخالت دارد انجام داده ایم.

منتهی شك دارم که اگر فلان جزء مشکوک را نیاورم این نماز صحیح است یا نه؟

* حاصل و خلاصه مطلب چیست؟

- بناء علی الوضع للصحيح؛

اگر شك کنم که آیا جزء مشکوک را انجام ندهم چیزی به نام صلاه محقّق می شود یا نه؟

بناء علی الوضع للاعمّ:

اگر جزء مشکوک رکبیت داشته باشد، باز هم مثل صحیحی شك می کنم که آیا این عمل بدون این جزء صلاه است یا نه و اگر آن جزء مشکوک رکبیت نداشته باشد، در صلاه بودن عمل شك ندارم و خطاب مجمل نیست بلکه مطلق است لکن در صحت آن شك ندارم.

فی المثل: مولی فرموده: اعتق رقبه.

شما شك می کنید که آیا مولی ایمان عبد را هم مورد نظر داشته یا نه؟

در اینجا چه باید کرد، آیا به اطلاق اعتق رقبه عمل می کنید یا که می گوئید معنای خطاب مجمل است؟

خواهید گفت: معنای این مأمور به معلوم است چرا که خطاب مطلق است و ایمان شرط صدق الاسم نیست، بلکه شرط صحت عمل است.

پس: در صورتی که خطاب مطلق باشد، به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم.

خلاصه اینکه:

بنا بر قول به اعم، الفاظ عبادات اجمال ندارند، بلکه اطلاق داشته، و ما در هنگام شك در شرطیت یا جزئیت به اطلاق کلام تمسک می کنیم. تا به اینجا مطلب از حیث مثال روشن و عنوان مسئله طرح گردید، لکن حکم مسئله را نمی دانیم.

* نظر شیخ در حکم این مسئله چیست؟

می فرماید: همان طور که در مسأله اول یعنی فقدان نص نسبت به اکثر برائتی شدیم، در مسأله دوم یعنی اجمال نص نیز نسبت

به اکثر برائتی می شویم.

ص: ۳۱۶

یعنی:

هم براءت عقلیه جاری می شود، چرا که نسبت به اکثر بیانی نرسیده است و عقاب بلا بیان قبیح است.

هم براءت نقلیه جاری می شود، چرا که علم به اکثر از ما محجوب است و لذا به حکم رفع ما لا يعلمون از عهده ما مرفوع است.

خلاصه اینکه: و الدلیل، الدلیل، هر آن چیزی که در آنجا دلیل ما بود، در اینجا نیز دلیل ماست.

* دلیل شما بطور روشن چه بود؟

گفتیم: درست است که علم اجمالی داریم که یا اقل واجب است یا اکثر لکن علم اجمالی ما منحل شد به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

به عبارت دیگر:

علم ما هرچه بود در یک طرف قرار گرفت، جهل ما نیز در طرف دیگر واقع شد آن طرف را که علم ما غلطید موظف به انجامش شدیم و در طرف دیگر که شک بدوی بود، براءت جاری کردیم.

ص: ۳۱۷

متن و ربّما يتخيّل: جريان قاعده الاشتغال هنا و ان جرت اصاله البراءه فى المسأله المتقدّمه؛ لفقد الخطاب التفصيليّ المتعلّق بالأمر المجمل فى تلك المسأله و وجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل، كما هو الشأن فى كلّ خطاب تعلّق بأمر مجمل؛ و لذا فرّعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، و جوب الاحتياط فى أجزاء العبادات و عدم جواز إجراء أصل البراءه فيها.

وفيه: أنّ و جوب الاحتياط فى المجمل المرّد بين الأقلّ و الأ-كثر ممنوع؛ لأنّ المتيقّن من مدلول هذا الخطاب و جوب الأقلّ بالوجوب المرّد بين النفسى و المقدمى، فلا محيص عن الإتيان به؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب، و أمّا و جوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكا، فيجىء فيه ما مرّ من الدليل العقلى و النقلى.

و الحاصل: أنّ مناط و جوب الاحتياط عدم جريان أدلّه البراءه فى واحد معيّن (1) من المحتملين - لمعارضته بجريانها فى المحتمل الآخر- حتّى يخرج المسأله بذلك عن مورد البراءه و يجب الاحتياط فيها؛ لأجل تردّد الواجب المستحقّ على تركه العقاب بين أمرين لا معيّن لأحدهما، من غير فرق فى ذلك بين وجود خطاب تفصيليّ فى المسأله متعلّق بالمجمل و بين و جوب خطاب مرّد بين خطابين.

فإذا (2) فقد المناط المذكور و أمكن البراءه فى واحد معيّن، لم يجب الاحتياط من غير فرق بين الخطاب التفصيليّ و غيره.

ص: ٣١٨

١- فى النسخ: «لا تعيّن».

٢- فى النسخ: «و إذا».

(قاعده اشتغال و تخیل جریان آن در این مسئله)

چه بسا خیال می شود که در اینجا (مسئله ثانیه) نیز قاعده اشتغال جریان دارد (و نه براءت)، و لو در مسئله اول (یعنی فقدان نص) اصل براءت جاری می شد.

یل فقدان یک خطاب تفصیلی که در مسأله اول به معنای مجمل تعلق بگیرد و وجود آن خطاب تفصیلی در مسأله دوم (مثل: صلّ و یا يجب فی الغسل غسل ظاهر البدن منتهی معنایش مجمل است).

پس (با وجود این خطاب تفصیلی)، احتیاط با جمع میان احتمالات آن واجب مجمل (یعنی اکثر) واجب است، چنانکه در هر خطابی که به امر مجملی تعلق بگیرد، شأن چنین است (چنانکه در صلاه الوسطی خود شما فرمودید احتیاط واجب است).

و لذا:

بنا بر قول قائلین به وضع الفاظ برای معنای صحیح چنانکه مشهور است، وجوب احتیاط را در اجزاء عبادات و جایز نبودن اجراء اصل براءت در آن را نتیجه گرفته اند.

(دفع تخیل فوق)

و در این مدّعی اشکالی است مبنی بر اینکه:

وجوب احتیاط در مجملی که مردّد است میان اقلّ و اکثر ممنوع است، چرا که قدر متیقّن در مدلول این خطاب (مثلاً صلّ و ...)، وجوب اقلّ است به سبب همان وجوبی (که معنایش:

استحقاق العقاب بترکه، است) و مردّد است میان نفسی بودن و غیری بودن (و لذا در مجملی احتیاط لازم بود که مردد بین المتباینین باشد و نه اقلّ و اکثر).

پس چاره ای نیست جز انجام آن (اقلّ چون علم محض است و) ترکش مستلزم عقاب است، لکن واجب بودن اکثر از این خطاب معلوم نیست و در نتیجه مشکوک باقی می ماند.

در نتیجه آنچه از دلیل عقلی و نقلی در مسئله اوّل گذشت در مسأله دوم نیز می آید.

حاصل مطلب اینکه:

ملاک واجب بودن احتیاط، عدم جریان ادله براءت است در هر یک از محتملین به دلیل تعارض آن در اثر جریانش در محتمل

دیگر (در هریکی که برائت جاری کنی تعارض می کند با

ص: ۳۱۹

جریان آن در محتمل دیگر چون که علم اجمالی در اینجا منحل نشده است، لکن جریان براءت در اکثر هیچ گونه تعارضی ندارد با اقل، چون اقل قدر متیقن است و باید انجام شود). تا آنجا که مسئله به سبب تعارض دو اصل از مورد براءت خارج شده و احتیاط در آن واجب می شود. و این بخاطر واجبی است که مردّد است میان دو امری که احدهما برای ما معین نیست و (مكلف) به سبب ترکش مستحق عقاب است.

بدون اینکه در وجوب چنین احتیاطی فرقی باشد بین وجود خطاب تفصیلی در این مسئله (مثل حافظوا... و صلاه الوسطی) و بین وجود خطابی که مردد است میان دو خطاب (مثل اینکه نصف اّمّت می گویند این عمل واجب است و نصف دیگر گفته اند آن یکی عمل واجب است)

پس: اگر مناط مذکور (یعنی تعارض اصلین) در میان نباشد و اجرای براءت در یکی از مشتبهین امکان داشته باشد، احتیاط واجب نیست، بدون اینکه فرقی باشد بین خطاب تفصیلی و غیر آن (چه خطاب تفصیلی باشد و چه اجمالی).

تشریح المسائل

* محور سخن شیخ در این متن و متون بعد در مسئله ثانیه چیست؟

از اینجا به بعد جناب شیخ پنج دلیل از ادله قائلین به اصالة الاحتیاط را نسبت به اکثر طرح و بررسی کرده به آنها پاسخ می دهد.

* مراد از (و ربّما يتخیل جریان قاعده الاشتغال هنا و ان جرت...) چیست؟

بیان اولین دلیل قائلین به اصالة الاحتیاط است نسبت به اکثر مبنی بر اینکه:

اگرچه ما در مسأله اول یعنی فقدان نصّ نسبت به اکثر براءتی شدیم، و لکن در باب اجمال نصّ، نسبت به اکثر احتیاطی شده به قاعده اشتغال تمسک می کنیم.

به عبارت دیگر می گوئیم:

– الاشتغال یقینی یستدعی الفراغه یقینیّه.

حال: در مسأله اول یعنی فقدان نصّ، اشتغال یقینی نسبت به اکثر مسلم نمی باشد و لذا جای احتیاط نیست.

اما در مسئله دوم یعنی اجمال نصّ بنا بر فرض یک خطاب تفصیلی داریم که متعلق آن

مجمل است. یعنی:

چون اصل الخطاب در أقيموا الصلاة که بنا بر قول صحیحی امرش مردد است میان اقل و اکثر منجز و قطعی است، پس اشتغال یقینی هم قطعی است.

پس: باید احتیاط کرده و همه احتمالات واجب مجمل یعنی اکثر را انجام دهیم.

* مراد از (کما هو الشأن فی کلّ خطاب تعلق بامر مجمل) چیست؟

اینست که: احتیاط و انجام اکثر اختصاص به ما نحن فیه ندارد بلکه یک قانون کلی است که هر جا خطاب منجزی داریم و لو مجمل الا و لا بدّ باید احتیاط کنیم، چه در دوران بین المتباینین و چه در اقل و اکثر.

* پس مراد از (و فرعوا علی القول ...) چیست؟

در متون بعدی بعنوان یکی از ادله حضرات آن را توضیح داده است که به زودی آن را بررسی و نقد خواهیم نمود.

* عباره اخرای این دلیل چیست؟

اینست که:

جناب شیخ اعظم خود حضرت عالی در بحث اجمال نصّ قائل به احتیاط بودید.

فی المثل: در حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی، که یک خطاب معلوم و مشخص است و نه فقدان نصّ و تعارض نصّین فرمودید:

احتیاط و حق هم همین است، چرا که خطاب تفصیلاً معلوم و مشخص است و نمی توانی، برائت جاری کنی.

به عبارت دیگر:

۱- شما می دانید که مولی فرموده: صلاة الوسطی، گرچه معنای این خطاب مردد است میان ظهر و جمعه و لکن چون یک خطاب تفصیلی است شما نمی توانی برائت جاری کنی.

۲- و یا در يجب فی الغسل، غسل ظاهر البدن، اگرچه معنایش مردد میان اقل و اکثر است و لکن ظاهر البدن را بشوی یک خطاب تفصیلی است.

حال: شما چگونه در اینجا به بهانه اینکه علم اجمالی شما مردد است میان اقل و اکثر با این خطابات تفصیلیّه مخالفت کرده برائت جاری می کنی؟

* مراد از (و فيه: انّ وجوب الاحتياط في المجمل المرّد بين الاقل ...) چیست؟

پاسخ شيخ اعظم است به دليل و يا در حقيقت اشكال حضرات قائلين به احتياط نسبت به

ص: ۳۲۱

اکثر و یا جزء مشکوک در اجمال نصّ و لذا می فرماید:

این یک قیاس مع الفارق است. چرا؟ زیرا:

۱- در دوران امر بین متباینین و اجمال نصّ، مثل: حافظوا علی الصلوات و الصلاه الوسطی، که وسطی مجمل است و امرش دائر میان ظهر و جمعه می باشد علم اجمالی به قوّت خود باقی است و مقتضی احتیاط می باشد، چرا که راه دیگری جهت امتثال یقینی خطاب به جز احتیاط وجود ندارد.

۲- لکن در ما نحن فیه یعنی باب اقلّ و اکثر و اجمال نصّ، علم اجمالی منحل می شود به یک علم تفصیلی نسبت به اقل و یک شک بدوی نسبت به اکثر، چرا؟

زیرا: اقلّ علی کلّ حال واجب و ترکش عقاب آور است، گرچه در اینکه وجوبش نفسی است یا غیری، هنوز مورد سؤال است.

لکن این عدم علم به نفسی بودن وجوب آن و یا غیری بودنش، تأثیری در حکم عقل ندارد، آنچه مهم است، اصل وجوب است که در اینجا موجود است و آن وجوب یقینی اقلّ است.

و لذا: اقلّ را که قدر متیقّن است انجام می دهیم و در وجوب اکثر که مشکوک به شک بدوی است به همان دلیل عقلی و نقلی برائت که در فقدان نصّ جاری بود، تمسّک کرده، می گوئیم در اینجا نیز جاری است.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید:

بله، من در اجمال الخطاب قائل به احتیاط بوده لکن اجمال الخطابی که برمی گردد به متباینین و نه اجمال الخطابی که برمی گردد به اقلّ و اکثر.

فی المثل:

صلاه الوسطی، یک خطاب مجمل است لکن تردّدش میان ظهر و جمعه است و ظهر و جمعه متباینین اند. و در متباینین باید احتیاط کرد چه فقدان نصّ باشد و یا اجمال نصّ

امّا: در ما نحن فیه که علم اجمالی مردّد است میان اقلّ و اکثر، علمش در یک طرف یعنی به اقل تعلق می گیرد و جهلش به طرف دیگر که اکثر است.

آن طرفی که شک و جهل در آن قرار می گیرد محلّ اجرای اصاله البراءه است بدون اینکه تفاوتی باشد بین فقدان نصّ و اجمال نصّ.

* پس مراد از (و الحاصل: انّ مناط وجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

اینست که:

ص: ۳۲۲

- فقدان نصّ، اجمال نصّ، وجود خطاب تفصیلی مجمل و عدم آن مناط و ملاک اجرای احتیاط و یا براءت نیستند، ملاک اینست که:

- هر جا علم اجمالی مردد باشد بین متباینین، جای احتیاط است، خواه منشا شبهه فقدان نصّ باشد و یا اجمال نصّ

- هر جا علم اجمالی مردد باشد میان اقلّ و اکثر و لکن منحل شود به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی، نسبت به شک بدوی و یا اکثر براءت جاری می شود چه منشا شبهه فقدان نصّ باشد و یا اجمال نصّ

به عبارت دیگر ملاک اینست که:

وقتی می خواهیم اصل براءت را نسبت به یک طرف علم اجمالی جاری کنیم باید ببینیم با جریان آن در طرف دیگر در تعارض قرار می گیرد یا نه؟

اگر جریان آن در یک طرف با جریانش در طرف دیگر معارض است یعنی (تعارض و تساقط)، اینجا جای احتیاط است و آن در متباینین است چه فقدان نصّ و چه اجمال نصّ.

و اگر اجرای اصل براءت در یک طرف معین معارض نداشته باشد، اجرا شده و دیگر نوبت به اصاله الاحتیاط نمی رسد.

حال مطلب نسبت به اقلّ و اکثر این چنین است. چرا؟

زیرا: اقلّ متیقّن است و محلّی برای اجرای براءت نیست و لکن اکثر که مشکوک به شک بدوی است محلّ اجرای براءت است و جریان براءت در آن بلا معارض است، چه فقدان نصّ و چه اجمال نصّ.

متن فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده، و استحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا، و عدم القناعه باحتمال تحصيل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ و مدلوله، حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه و لو كان المصداق مرددا بين الأقل و الأكثر؛ نظرا إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيجىء في المسألة الرابعة. و إنما هو متعلق بمصداق المراد و المدلول؛ لأنه الموضوع له اللفظ و المستعمل فيه، و اتصافه بمفهوم المراد و المدلول بعد الوضع و الاستعمال، فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل و الأكثر لا مصداقه.

و نظير هذا، توهم: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح، و الصحيح مردد مصداقه بين الأقل و الأكثر، فيجب فيه الاحتياط.

و يندفع: بأنه خلط بين الوضع للمفهوم و المصداق، فافهم.

و أما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين (١): من (٢) الثمره بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح و بين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمره على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئيه، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحه فهو قائل بوجوب الاحتياط و عدم جواز إجراء أصل البراءه في أجزاء العبادات؛ كيف؟ و المشهور مع قولهم بالوضع للصحيحه قد ملئوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئيه و الشرطيّه بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصاله البراءه.

ص: ٣٢٤

١- هو الشيخ محمد تقى في هدايه المسترشدين: ١١٣.

٢- في النسخ زياده: «أنه».

(اشکال)

اگر گفته شود:

وقتی متعلق خطاب (ظاهر البدن)، مجمل باشد، تکلیف به مراد شارع از لفظ نیز قطعا منجز می شود. پس واجب می شود:

۱- حصول قطع به مراد او با انجام عمل، که به سبب ترک آن استحقاق عقاب می آید با اینکه معنای لفظ مجمل است (و لکن مراد او مفهومی مبین است).

۲- عدم قناعت به احتمال تحصیل مراد (به سبب انجام اقل) و احتمال خروج از استحقاق عقاب (بلکه باید یقین حاصل کنی).

(پاسخ شیخ:)

می گویم: تکلیف، متعلق به مفهوم مراد از لفظ و مدلول آن نیست (یعنی خطاب روی موضوع له نرفته و نفرموده اُقیموا المراد)، تا از قبیل تکلیف به مفهوم مبینی باشد که مصداقش مشتبه میان دو امر است، تا اینکه احتیاط در آن واجب شود و لو مصداق، با توجه به وجوب قطع به حصول مفهوم معینی که از عبد طلب می شود، مردّد باشد میان اقل و اکثر، چنانکه توضیح آن در مسئله چهارم خواهد آمد.

و اما امر مولی تعلق گرفته است به مصداق المراد و المدلول (مثل صوم و صلاه که مصداق المراد مردد است میان اقل و اکثر).

زیرا مصداق (صوم یا صلاه) موضوع له این لفظ است (یعنی که صلاه برای مصداق مراد وضع شده است)، منتهی:

متّصف شدن این به مفهوم المراد و المدلول، پس از وضع و استعمال است (یعنی وقتی لفظ در یک معنای وضع شد، آن معنا مصداق المراد و یا مصداق موضوع له است).

پس نفس متعلق تکلیف مردّد میان اقل و اکثر است و نه محض و مصداق آن

(یک توهم)

و مثل توهم مذکور است این توهم که:

اگر لفظ (استعمال شده) در عبادات، وضع شده باشد برای (عبادت) صحیح، درحالی که مصداق صحیح مردّد است بین اقل و اکثر، پس احتیاط در آن واجب است.

(دفع توهّم)

این توهّم دفع می شود به اینکه:

این مطلب خلط میان وضع لفظ برای مفهوم و برای مصداق است. پس بفهم.

(بهبانی (ره) و بیان ثمره میان دو قول)

و اما مطلبی را که برخی از متأخرین یعنی وحید بهبانی (ره)، به عنوان ثمره میان قول به وضع الفاظ عبادات للصحیح و قول به وضع آنها للاعم (از صحیح و غیر صحیح) ذکر نمود، غرض او بیان ثمره است بنا بر مبنا و مختار خودش که وجوب احتیاط است هنگام شک در جزئیت و نه اینکه منظورش این باشد که هرکس قائل به وضع الفاظ برای صحیح است، پس او قائل به وجوب احتیاط و عدم جواز اجرای اصل براءت در اجزاء عبادت است.

(تعلق تکلیف به مصداق لفظ و نه به مفهوم مراد)

چگونه چنین ادعائی از جانب ایشان ممکن است درحالی که:

مشهور علما با اینکه قائل اند به وضع الفاظ عبادات برای صحیح (و خطابات هم مجمله هستند) کتابهایشان پر است از اجراء اصل براءت، هنگام شک در جزئیت و شرطیت به گونه ای که هیچ گونه توهی نمی رود که مرادشان از اصل، غیر از اصل براءت باشد.

تشریح المسائل

* حاصل اشکال در (اذا كان متعلق الخطاب مجملا... الخ) چیست؟

درحقیقت دومین دلیل حضرات قائلین به اصالة الاحتیاط است در شک در جزئیت و لذا در خطاب به شیخ می گویند:

شما در مسئله چهارم از مسائل اقل و اکثر که شبهه موضوعیه است آورده اید که: اگر مأمور به از نظر مفهوم مبین باشد و لکن مصداق خارجی و محصل آن یک عنوان و یا غرض مردد میان اقل و اکثر باشد، باید احتیاط کرده، کاری نمود که آن عنوان در خارج محقق شود و لو با اتیان اکثر باشد.

۱- فی المثل: در هنگام وضو شما شک می کنید که آیا فلان جای بدن را هم باید بشوئی تا

طهارت حاصل شود یا نه؟

در اینجا گفته اند باید احتیاط کرده آن قسمت را هم بشوئی.

به عبارت دیگر: طهارت یک مفهوم مبین و روشنی است لکن شما در محصل طهارت شک داری لکن گفته اند در هر جا از اعضای وضو شک کنی، باید احتیاط کنی، تا مراد مولی که طهارت است حاصل شود.

۲- و یا فی المثل فرموده: صلّ متطهرا، تطهیر به معنای پاک بودن بدن و نفس یک مفهوم مبین و روشن است.

اما اینکه آیا یک بار شستن محصل این غرض و هدف هست یا دو بار شستن ما شک داریم.

به عبارت دیگر: مفهوم طهارت مفهومی مبین و روشن است، لکن محصل آن میان یک غسل و دو غسل مردد است، و لذا فقها فرموده اند باید احتیاط کرده ۲ غسل را انجام بدهی تا طهارت حاصل شود.

حال در ما نحن فیه نیز مولی فرموده: أقیموا الصلاه. و در هنگام امر چیزی را اراده کرده و فرموده: أقیموا الصلاه و لذا معنای اقیموا اینست که: مراد یعنی مطلوب و مقصود او را باید بجای آوری.

مراد یک مفهوم مبینی است و لکن ما شک داریم که در خارج صلاه ۹ جزئی محصل این مراد است یا صلاه ده جزئی؟

شما خود در مسأله چهارم فرموده اید: در چنین مواردی باید احتیاط کرد علاوه بر اینکه فرموده اید:

ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه شارع مقدّس به احتمال تحصیل مراد و احتمال خروج از استحقاق عقاب که با انجام اقل حاصل می شود اکتفا کرده باشد.

در نتیجه: باید اکثر را بجا آورد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق و یا دلیل اوّل این حضرات چیست؟

اینست که: جناب مستدل شما میان مفهوم و مصداق و یا عارض و معروض خلط کرده ای چرا که مفهوم صلاه، مفهوم مراد نیست، بلکه صلاه می تواند مصداقی از مصادیق مراد مولی باشد.

به عبارت دیگر:

چه کسی گفته است متعلق تکلیف یعنی صلاه، همان عنوان مراد المولی است تا شما بگوئید:

عنوان مراد المولی مفهوم مبین است و شک در محصل این عنوان و مصداق خارجی آن است. و

هرجا که چنین است باید احتیاط نمود.

خیر، متعلق امر مولی یعنی اقیموا، صلاه است و صلاه نه در لغت و نه در اصطلاح شرعی به معنای مراد المولی نمی باشد، بلکه لغه به معنای دعا و در اصطلاح همان افعال مخصوصه است.

بله صلاه می تواند یکی از مصادیق مراد و مقصود مولی باشد، چنانکه روزه نیز یکی از مصادیق مراد است، غیبت نکردن هم یکی از مصادیق مراد است.

به عبارت دیگر:

مفهوم صلاه با مفهوم مراد دو مفهوم متغایرنند و از این نظر اتحادی ندارند.

یعنی: مفهوم صلاه به حمل اولی ذاتی قابل حمل بر مفهوم مراد نیست و نمی توان گفت:

المراد، صلاه بالحمل الاوّلی، بلکه مصداقا و به حمل شایع در خارج متحدند. و لذا

۱- صلاه واقعی مصداقی از مصادیق مراد مولی است، در نتیجه متعلّق التکلیف خود عنوان صلاه است.

۲- صلاه یک سری افعال مخصوصه است و لکن این افعال خاصّه مردد میان اقلّ و اکثر است.

پس: خود متعلّق الخطاب است که مجمل است. و در چنین موردی برائت عقلیه و شرعیّه جاری می شود و نه احتیاط.

* مراد از (و نظیر هذا توهم: انه اذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح ...) چیست؟

اشکالی دیگر و درحقیقت مبین دلیل بر اثبات وجوب احتیاط در ما نحن فیه است بنا بر قول صحیحی ها

و لذا: مستشکل می پرسد:

وقتی که مولی می فرماید: اقیموا الصلاه، صلاه صحیحه می خواهد یا غیر صحیحه؟

می گوئیم: صحیحه. چرا که امر به صحیح تعلق می گیرد و نه به فاسد.

می پرسد:

مفهوم صحیح، مبین است یا غیر مبین؟

می گوئیم: مبین است.

می پرسد، وقتی ما ندانیم که محصل این مفهوم مبین صلاه ۹ جزئی است و یا ده جزئی چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: وقتی مأمور به ما مفهومی است مبین به نام صحیح ولی من در محصل آن

ص: ۳۲۸

تردید دارم وظیفه من چیست؟

آیا ۹ جزء را بیاورم صحیح حاصل می شود یا ۱۰ جزء را بیاورم؟

مگر در بحث اسهال الصَّهالِ فرا که مفهومی مبین بود و مکلف در محصِّل آنکه آیا معجون ۹ جزئی است یا ده جزئی شما خود نفرمودید: باید احتیاط کرد در اینجا نیز باید احتیاط کرد و اکثر را بجا آورد.

به او پاسخ می دهیم که: این نیز یکی از موارد خلط مصداق با مفهوم است و از شما می پرسیم چه کسی گفته است که الصلاه یعنی الصحيح، معنای صلاه که معنای صحیح نیست بلکه نمازی که با تمام شرائط و اجزایش انجام شود مصداقی از مصادیق صحیح است، و هکذا روزه و ...

پس: بفهم که این دو مفهوم یعنی صحیح و صلاه هر یک معنای خاص خود را دارند و به حمل اولی ذاتی وحدتی میانشان نیست، گرچه به حمل شایع مصداقا در خارج یکی هستند.

* مراد از (و اما ما ذکره بعض متاخری المتأخرین، من الثمره ...) چیست؟

تفصیل عبارت فرّعوا و درحقیقت دلیل چهارم قائلین به اصاله الاحتیاط در باب اقلّ و اکثر و یا جزء مشکوک است و لذا:

مرحوم آقا وحید بهبهانی (ره) در رابطه با ثمره مبحث صحیح و اعم نظراتی دارد که بطور کلی در سه بخش به شرح ذیل خلاصه می شود:

۱- بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات برای صحیح: در باب اقلّ و اکثر و شک در جزئیت باید نسبت به اکثر احتیاط کرده آن را انجام دهیم.

۲- بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد، دو حالت دارد.

الف)- اگر نسبت به جزئی از اجزاء رکنیه و مقوم ماهیت شک کنیم بدین معنا که آیا فلان شیء جزء رکنی صلاه هست یا نه؟ باید احتیاط کرده آن جزء را هم انجام دهیم.

ب)- و اگر نسبت به جزئی از اجزاء غیر رکنیه شک کنیم محلی برای اجرای اصل عملی نبوده و باید به اصاله الاطلاق تمسک کرده، جزئیت جزء مشکوک را با این اصل برداریم و بگوئیم:

اگر سوره در غرض مولی دخیل بود باید بیان می کرد و لکن از آنجا که در مقام بیان بوده و بیان نکرده معلوم می شود که این جزء در غرض مولی مدخلیت ندارد.

* مراد از (فغرضه بیان الثمره علی مختاره من وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

پاسخ شیخ است به اشکال و یا دلیل فوق مبنی بر اینکه:

اولاً: این رأی و نظر شخصی شماست که می فرمائید بنا بر قول به صحیح هنگام شک در

ص: ۳۲۹

جزئیت، باید اصاله الاحتیاط جاری کنیم و لکن رأی ما که رأی مشهور است این نیست. چرا که مشهور اصولیین با اینکه در رابطه با وضع الفاظ عبادات صحیحی هستند در عین حال بر این اعتقادند که عند الشک در جزئیت و یا شرطیت باید به اصول عملیه رجوع کرد و مرادشان هم چیزی غیر از اصل براءت و اصل عدم نمی باشد.

ثانیا: هر سه بخش از کلام شما به ویژه ثمره ای که ذکر نمودید مورد اشکال اند منتهی قبل از بیان اشکالات باید به توضیح صحیح و اعم پرداخته شود تا مشخص گردد که ثمره شما نیز قابل قبول نیست.

* مقدمه بفرمائید معنای قول به صحیح چیست؟

اینست که فی المثل: تمام اجزاء ماهیت اختراع شده از جانب شارع رکبیت داشته و هر جزئی از این اجزاء در صدق الاسم مدخلیت دارند به نحوی که اگر یک جزء از آن اجزاء آورده نشود ماهیت مورد نظر محقق نخواهد شد.

به عبارت دیگر:

هریک از اجزاء مثلا نماز به نوبه خود مقوم ماهیت نمازاند، به گونه ای که اگر همه اجزاء آورده شوند، ماهیت واحده مورد نظر از این اجزاء نماز خواهد بود و چنانچه یک جزء از این اجزاء کم شود، نام این مجموعه نماز نخواهد بود.

پس:

اگر شما در جزئی از اجزاء یک ماهیت مثل صلاه، شک کنید، فی المثل شک کنید که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ به دنبال آن شک خواهید گفت که آیا بر مجموعه بدون این جزء مشکوک صلاه گفته می شود یا نه؟

به عبارت دیگر:

شک در جزئیت یک جزء برای نماز راجع است به اینکه آیا صلاه بدون آن جزء صلاه است یا نه؟

در این صورت است که خطاب مجمل شده و دست شما را از دلیل لفظی کوتاه می کند و باید از اصول عملیه استفاده کنید که یا احتیاط است، یا براءت بنا بر مبنائی که دارید.

* معنای قول به اعم چیست؟

اینست که: اجزاء بر دو دسته اند: ۱- رکنی ۲- غیر رکنی

۱- اجزاء رکنی اجزائی هستند که قوام ماهیت به آنهاست، مثلا اجزاء رکنی نماز اجزائی

هستند که در شکل گیری ماهیت نماز مدخلیت دارند، از جمله: نیت - تکبیر، قیام، رکوع، سجود.

پس: واضح در هنگام وضع این مجموعه را لحاظ کرده، و لفظ صلاه را برای این قدر جامع وضع کرده است و لذا عنوان صلاه با انجام این اجزاء محقق می شود.

حال: اگر در جزئی از این اجزاء شک کنید که آیا فلان جزء مثلاً نیت، رکنیت دارد یا نه؟ آیا مقوم ماهیت نماز هست یا نه؟ باز خطاب مجمل شده و جایی برای اجرای اصول لفظیه نمی باشد، بلکه باید به اصول عملیه رجوع کرد.

۲- اجزاء غیر رکنی اجزائی هستند که در صدق الاسم دخالت ندارند یعنی مقوم ماهیت می باشند. از جمله قرائت، ذکر، تشهد، سلام، قنوت، اقامه و ...

به عبارت دیگر: اجزائی هستند که عنوان صلاه بدون آنها نیز محقق می شود.

حال: شکی که ممکن است در اینجا پیدا شود اینست که آیا فلان جزء از این اجزاء در صحت عمل دخیل است یا نه؟

می گوئیم:

۱- نسبت به آن دسته از اجزاء که از خارج دلیل بر اعتبارشان قائم است مثل، قرائت، ذکر، تشهد و ... صحت عمل مقید به آنهاست.

۲- نسبت به آن دسته از اجزاء که دلیلی بر اعتبار آنها در دست نیست مثل سوره، قنوت، اقامه یا استعاذه، از اصاله الاطلاق و اصاله عدم التقیید استفاده کرده و دخیل بودن چنین جزء مشکوکی را در صحت نماز نفی می کنیم.

ص: ۳۳۱

متن التحقيق: أنّ ما ذكره ثمره للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، و عدمه على القول بوضعها للأعمّ، محلّ نظر.

أمّا الأوّل، فلما عرفت: من أنّ غايه ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجمله، و قد عرفت: أنّ المختار و المشهور في المجلد المرّد بين الأقلّ و الأكثر عدم وجوب الاحتياط.

و أمّا الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتّب تلك الثمره، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعمّ، و هو:

أنّه إذا قلنا بأنّ المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كلّ جزء من أجزاء العباده مقوّما لصدق حقيقه معنى لفظ «الصلاه»، فالشكّ في جزئيه شىء شكّ في صدق الصلاه، فلا إطلاق للفظ «الصلاه» على هذا القول بالنسبه إلى واجده الأجزاء و فاقده بعضها؛ لأنّ الفاقده ليس بصلاه؛ فالشكّ في كون المأتى به فاقدا أو واجدا شكّ في كونها صلاه أو ليست بها.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجده لجميع الأجزاء و الفاقده لبعضها - نظير «السريّر» الموضوع للأعمّ من جامع أجزائه و من فاقده بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخلّ فاقده بصدق اسم «السريّر» على الباقي - كان لفظ «الصلاه» من الألفاظ المطلقه الصادقه على الصحيحه و الفاسده.

فإذا اريد بقوله: «أقيموا الصلاه» فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاه كالصلاه مع السوره، كان ذلك تقييدا للمطلق، و هكذا إذا اريد المشتمله على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييدا آخر للمطلق، فإن اراده الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائده على ما يتوقّف عليها صدق مسمى الصلاه، أمّا القدر الذى يتوقّف عليه صدق «الصلاه»، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمه له.

و حينئذ: فإذا شكَّ في جزئيه شىء للصلاه، فإن شكَّ في كونه جزءاً مقوماً لنفس المطلق فالشكُّ فيه راجع إلى الشكِّ في صدق اسم «الصلاه»، ولا يجوز فيه إجراء البراءة؛ لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاه كما أشرنا إليه فيما سبق، ولا إجراء أصله إطلاق اللفظ و عدم تقييده؛ لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعمَّ حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

و أما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقه الصلاه، بل هو على تقدير اعتباره و كونه جزءاً في الواقع ليس إلّا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها؛ لكون اللفظ موضوعاً للأعمَّ من واجده و فاقده، فحينئذ فالشكُّ في اعتباره و جزئيته راجع إلى الشكِّ في تقييد إطلاق الصلاه في «أقيموا الصلاه» بهذا الشىء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاه المشتمله على جلسه الاستراحه.

و من المعلوم: أنّ الشكَّ في التقييد يرجع فيه إلى أصله الإطلاق و عدم التقييد، فيحكم بأنَّ مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، و بأنَّ الامتثال يحصل بدونها، و أنّ هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، و هذا معنى نفى جزئيته بمقتضى الإطلاق.

*** ترجمه

(تحقيق شيخ اعظم)

شيخ اعظم مى فرمايد:

تحقيق نزد من اينست كه: آن ثمره اى كه براى قولين ذكر نمودند، يعنى وجوب احتياط بناء على وضع الالفاظ للصحيحه و عدم وجوب احتياط بناء على وضع الالفاظ للاعمّ، هر دو محل نظر و اشكال است.

اما ثمره اول محل اشكال است؛

بخاطر اينكه (از توضيحات ما) روشن شد: نهايت چيزى كه از قول به وضع الفاظ براى صحيح لازم مى آيد: مجمل بودن اين الفاظ و خطابات است.

- و روشن شد كه آنچه مختار ماست و مشهور است، عدم وجوب احتياط است در مجملى كه

مردّد میان اقلّ و اکثر است (چرا که اقلّ متیقّن و اکثر مشکوک به شک بدوی است).

و اما ثمره دوّم:

وجه نظر در رابطه با اشتباه بودن این ثمره متوقّف است بر توضیح فرمایشات این حضرات به عنوان دلیل برای این ثمره که عدم لزوم احتیاط است بنا بر قول به وضع لفظ برای اعم، و آن عبارتست از اینکه:

- اگر قائل شویم به اینکه لفظ صلاه، وضع شده برای صلاه صحیحه، هر جزئی از اجزاء عبادت مقوّم (و رکن) است برای صدق معنای حقیقی لفظ صلاه.

پس شک در جزئیت چیزی، بازگشتش به شکّ در صدق نماز است (که آیا اصلاً نماز بدون سوره نماز است یا نه؟).

پس: بنا بر قول صحیحی ها، اطلاقی برای لفظ صلاه نسبت به دارا بودن برخی اجزاء و فاقد بودن برخی دیگر از اجزاء، وجود ندارد. زیرا (نمازی که) فاقد (حتی یک جزء است)، نماز نیست.

پس شک در اینکه نماز انجام شده، فاقد اجزاء است یا واجد اجزاء (درحقیقت) شک است در اینکه اصلاً این نماز، نماز هست یا نماز نیست.

- و اما اگر قائل شویم به اینکه موضوع له لفظ قدر مشترک میان دارنده تمام اجزاء و فاقد برخی اجزاء است مثل سریر (یعنی تخت)، که وضع شده است برای اعم از تمام اجزاء و فاقد بعض اجزائی که مقوم درحقیقت تخت نیستند. به نحوی که فقدان آن جزء نسبت به بقیه اجزاء خللی به صدق اسم وارد نکند، لفظ صلاه از الفاظ مطلقه ای است که بر صحیحه و فاسده، صدق می کند.

پس اگر از این سخن حق تعالی که فرموده است: *أَقِمُْوا الصَّلَاةَ* * فردی (از نماز) اراده شود که مشتمل بر جزء زائد است نسبت به مسمّی (و ماهیّت) صلاه، مثل صلاه با سوره، آن جزء زائد قیدی است برای ماهیّت نماز (و نه رکن)

و این چنین است اگر اراده شود فردی که مشتمل است بر جزئی دیگر مثل قیام، که آن جزء نیز قید دیگری است برای مطلق نماز.

پس اراده نمازی که جامع جمیع اجزاء است نیازمند قیدهایی است به تعداد اجزاء زائده بیش از آن اجزائی که صدق الاسم بر آنها متوقف است اما آن تعداد اجزائی که صدق صلاه بر آنها متوقف است، از مقوّمات معنای مطلق (و یا ماهیّت) نمازاند و نه از قیود مقسّمه (زیرا قیود خارج از ماهیّت، مقسّم اند، مثلاً ناطق مقوم ماهیّت انسان است، لکن کاتب مقسّم انسان است به کاتب و غیر کاتب).

در این صورت وقتی در جزئیت شیئی برای نماز شک شود:

۱- اگر شک در اینست که آیا این جزء مقوم برای ماهیت مطلق است (و رکنیت دارد)، این شک برمی گردد به شک در صدق اسم صلاه و لذا:

- نه اجرای براءت در چنین شکی (و یا جزئی)، به دلیل وجوب قطع به تحقق مفهوم نماز، جایز است (چنانکه در مطالب قبل بدان اشاره کردیم) و نه اجرای اصاله الاطلاق لفظ و نه اجرای اصالت عدم تقييد لفظ.

زیرا اصاله الاطلاق، بنا بر خالی بودن صلاه از آن جزء مشکوک، فرع صدق ماهیت مطلق است.

پس (از آنجا که صحیحی همه اجزاء را رکن می داند و اعمی برخی از اجزاء را) حکم این جزء مشکوک از نظر کسی که اعمی است، حکم تمام اجزاء است از نظر کسی که صحیحی است.

۲- و امّا (اگر در جزئیت شیئی شک بشود درحالی که) معلوم است که آن جزء از مقومات حقیقت و ماهیت صلاه نیست، بلکه بنا بر فرض اعتبار و جزء بودنش، در واقع از آن اجزائی است که معنای لفظ (یا لفظ صلاه) به آن مقید می شود (و داخل در ماهیت نیست)، زیرا لفظ صلاه وضع شده است برای اعم از واجد و فاقد.

در این صورت:

شک در اعتبار و جزئیت آن برمی گردد به شک در تقييد مطلق صلاه در اقيموا الصلاه به این شیء (بدین معنا که آیا لفظ صلاه مقید به این جزء یعنی سوره شده است یا نه؟) به اینکه اراده شود از آن اقامه نمازی که مشتمل بر جلسه استراحت است (و یا مشتمل بر قنوت).

روشن است که در شک در تقييد (که مطلق قیدی دارد یا نه؟) رجوع می شود به اصاله الاطلاق و اصاله عدم تقييد.

پس: حکم می شود به اینکه مطلوب حق تعالی مقید نیست به وجود این جزء مشکوک یعنی قنوت و امثال آن.

- و حکم می شود به اینکه امثال بدون این جزء نیز حاصل می شود.

- و حکم می شود به اینکه این جزء مشکوک در امثال امر معتبر نیست.

این است معنای نفی جزئیت (و برداشتن آن) به مقتضای اصاله الاطلاق در سخن مرحوم بهبهانی (ره).

* حاصل مطلب در (التحقیق: انّ ما ذکره ثمره للقولین ... الخ) چیست؟

اینست که: هیچ یک از دو نتیجه جناب بهبهانی درست نیست و ما به هر سه بخش کلام ایشان اعتراض داریم:

اما بخش اول کلام شما: ما نیز مثل شما قبول داریم که بنا بر قول بالصحیح، هنگام شک در جزئیات خطاب مجمل می شود و از قابلیت تمسک می افتد و باید به اصل عملی مراجعه نمود.

و لکن سؤال ما اینست که:

به چه دلیل می گوئید در اجمال الخطاب احتیاط واجب است و اکثر را بجا می آورید؟

- اگر مستند شما قانون اشتغال است که گفتیم در اقل و اکثر ما نسبت به اکثر از اول امر اشتغال یقینی نداشتیم.

- و اگر مستند شما اینست که مأمور به، عنوان صلاه است و باید عملی انجام دهید که عنوان صلاه بر آن صدق کند، به شما می گوئیم، صدق اسم مهم نیست، بلکه باید کاری بکنید که مؤاخذة نشوید و این کار با انجام اقل حاصل می شود و اما نسبت به اکثر عقلا و نقلا عقابی وجود ندارد، پس دلیلی بر وجوب احتیاط وجود ندارد.

به عبارت دیگر: از شما می پرسیم چرا در اجمال الخطاب اصاله الاحتیاط جاری می کنید؟

شما پاسخ می دهید: چون ما تفصیلا می دانیم که مولی فرموده صلّ

می گوئیم: بله ما هم می دانیم که مولی تفصیلا فرموده: صلّ، و لکن این صل برای من مردّد شده است میان اقل و اکثر. اقلی که قدر متیقن است و باید انجام شود و اکثری که مشکوک است و مجهول و آنچه که مجهول است و نامعلوم، رفع.

شما می گوئید: باید کاری کنیم که نام صلاه بر عملمان صدق کند.

ما می گوئیم:

صحبت از نام گذاری نیست بلکه صحبت از طاعت است و معصیت و ثواب و عقاب چه اسم و عنوان صدق بکنند یا صدق نکنند.

بنابراین من باید به دنبال انجام تکلیفی باشم که برای من معین شده است و آن اقل است که قدر متیقن است و لکن نسبت به اکثر که مشکوک به شک بدوی است برائت جاری می کنیم.

* حاصل سخن جناب شیخ در اینجا چیست؟

اینست که: اگر شنیده اید که بنا بر قول بالصحیح، با وجود اینکه خطاب مجمل است احتیاط کرده و اکثر را انجام می دهند، یک مطلب مبنائی است از مرحوم بهبهانی؛

یعنی: بنای ایشان بر این بوده که اگر خطاب مجمل باشد باید احتیاط نمود، لکن ما این مبنا را چنانکه توضیح دادیم قبول نداریم.

و اما بخش دوم کلام شما:

ما نیز مثل شما قبول داریم که بنا بر قول به اعم اجزاء رکنیه مثل قول به صحیح مقوم ماهیت اند.

و نیز قبول داریم که اگر در جزء رکنی شک کنیم، شک ما برمی گردد به صدق اسم و در نتیجه خطاب مجمل می شود. لکن باز همان سؤال پیش می آید که به چه دلیل با وجود اجمال خطاب، نسبت به اکثر احتیاطی شده آن را انجام می دهید؟

و الکلام الکلام.

و اما بخش سوم کلام شما:

شما گفتید: بنا بر قول به اعم هنگام شک در اجزاء غیر رکنیه به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم.

به عبارت دیگر: بناء علی الوضع للاعم، چنانچه در جزئی شک کنیم و احتمال رکنیت در آن جزء ندهیم شک ما برمی گردد به اینکه آیا این خطاب مطلق یعنی: أقیموا الصلاه مقید به قیدی شده است یا نه؟

می گوئیم: الاصل، الاطلاق، اصل اینست که خطاب مزبور مطلق است و مقید به این قید و یا سوره نیست.

ما در پاسخ به این بخش از کلام شما می گوئیم: این کلام شما نیز درست نبوده و نمی توانید در اینجا از اصول لفظیه استفاده کنید.

زیرا تمسک به اصاله الاطلاق دارای شرایط و مقدماتی است که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می شود و یکی از این شرایط و مقدمات اینست که:

این خطاب مطلق که از مولی صادر شده است به کدام جهت نظر دارد.

فی المثل:

اگر کلب الصید، حیوانی را صید کرده با دندانهایش او را کشته و زخمی کند. طبق این شریفه

که می فرماید: (کلوا) گوشت چنین حیوانی که کلب الصيد شکار کرده حلال است، لکن این سؤال پیش می آید که پس تکلیف آن قسمت‌هایی که کلب گاز گرفته است چه می شود آیا پاک است یا نجس؟

پاسخ اینست که: باید آن را با آب تطهیر نمود و به عبارت دیگر آب کشید.

می گوئیم: ولی مولی بطور مطلق فرمود: کُلُوا...* و دیگر فرمود که محلّ گاز گرفتگی را بشوئید یا نشوئید.

می گوئیم: آیه شریفه در مقام بیان یک جهت است و آن مزگی بودن چنین حیوانی است یعنی که از میته محسوب نمی شود. اما اینکه محلّ گاز گرفتگی پاک است یا نجس آیا باید آن محلّ را شست یا نه؟ جهتی است که آیه شریفه با این جهت کاری ندارد. بلکه این جهت را باید از خطابات دیگری که توجّه به طهارت یا عدم طهارت شیء توجه دارند بدست آورد.

از کجا پیدا کنیم؟ از آنجا که فرموده: الکل نجس، آنجا را که کلب گاز گرفته و زخمی کرده نجس است و هر متنجسی را باید شست.

پس باید دید که خطاب مطلق در مقام بیان چه جهتی است:

یکی دیگر از این شرائط و مقدمات اینست که:

باید دید مطلقاً که از مولی صادر شده در مقام توضیح یعنی تمام المراد است به منظور امثال و انجام عمل و یا در مقام اهمال؟

اگر در مقام توضیح و بیان تمام المراد باشد می توانید از اصاله الاطلاق استفاده کنید و لکن اگر در مقام اهمال و اجمال گوئی و یا مقام بیان به منظور جعل و تشریح قانونی است که فعلاً مقام عمل و امثال آن مطرح نیست، نمی توانید در آن از اطلاق کلام او استفاده کنید.

زیرا تأخیر بیان در چنین مواردی قبیح نیست چرا که تأخیر از وقت حاجت لازم می آید تا اینکه قبیح باشد. شما در مسیر خود به محلّ کار به دکتر محلّ خود که آشنای شماست برخورد می کنید پس از سلام و احوالپرسی، عرض حال کرده او در جواب به شما می گوید باید دارو مصرف کنی.

آیا شما به خود اجازه می دهید به داروخانه مراجعه کرده و به بهانه اینکه داروئی را که دلتان می خواهد گرفته بخورید؟

قطعاً دکتر داروخانه به شما می گوید دکتر در وسط راه نمی توانسته داروی مورد نظر را تجویز کند و در مقام اهمال گوئی بوده تا شما نسبت به بیمارستان مسامحه نکنید.

به عبارت دیگر: سخن طیب در مقام بیان اصل تجویز استعمال و مصرف دارو بوده است و نه در مقام بیان جزئیات.

بلکه یا جزئیات را قبلا بیان کرده و اکنون بر مصرف آن تأکید ورزیده و یا منظورش این بوده که بعدا به مطب او رفته پس از معاینات لازمه برای شما نوع دارو را تجویز کند.

بله، اگر در نسخه نوشت انار بخور و لکن نوشت که ترش باشد یا شیرین، شما حق دارید به دلیل اطلاق کلام، از هر اناری استفاده کنی.

زیرا: دکتر در مقام توضیح آن دستور را نوشته است، اگر لازم بود بنویسد چه نوع اناری باشد، می نوشت و حال آنکه نوشته است.

و یا فی المثل:

اگر پدر شما به شما بگوید: فردا باید جهت انجام فلان کار به سفر بروی آیا عقل شما به شما اجازه می دهد که به اطلاق کلام مولی تمسک کرده و به هر جا و جهت کاری که معلوم نیست و خودتان مایل هستید اقدام به مسافرت کنی؟ قطعاً این چنین نیست.

* سر مطلب چیست؟

سر مطلب اینست که: متکلم فعلاً در مقام بیان تمام مراد به منظور عمل نیست و لذا تمام جزئیات کار را بیان یعنی تشریح نکرده است.

* حاصل و نتیجه مطلب چیست؟

اینست که خطابات وارده در قرآن نسبت به عموم عبادات که از مخترعات شارع هستند از همین قبیل اند.

یعنی: در مقام بیان اصل تشریح صلاه و حج و زکات و ... می باشند و نه در مقام بیان به منظور عمل.

و لذا: جزئیات ماهیت مجعوله را پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله یا قبل از نزول و یا بعد از نزول این قوانین تشریح نموده است.

فی المثل: خدای تعالی فرموده است: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**، * آیا این کلام مطلق است؟

قطعاً نه، این کلام مجمل است و لکن پیامبر اسلام جزئیات آن را پیشاپیش تبیین فرموده است.

کجا تبیین فرموده؟ آنجا که فرموده: **صَلُّوا** کما رأیتمونی **أَصْلَى** و لذا آیه شریفه **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** * اشاره دارد به این عمل معهود.

و یا فی المثل:

خدای تعالی فرموده: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...** و لکن متعرض جزئیات آن نشده است، بلکه پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله جزئیات مربوط به حج را عملاً به مسلمانان آموخته و فرموده:

خذوا عَنِّي مناسككم.

خلاصه اینکه: این پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله و ائمه اطهار هستند که با بیانات خویش به تفسیر این مجملات پرداخته اند.

حال جناب بهبهانی با توجه به این محاسبات چه جای تمسک به اصاله الاطلاق است؟ و چه اطلاقی در کار است؟

پس:

- بنا بر قول به اعم، حتی نسبت به اجزاء غیر رکتیه هم جای تمسک به اصاله الاطلاق نیست، و لذا دست ما در چنین مواردی از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصول عملیه می رسد.

بنابراین:

از آنجا که اگر دار الامر بین الاقل و الاكثر، اقل متیقن بوده و اکثر مشکوک و چنانکه گفته شد در مشکوک برائت جاری می شود چه اعمی باشید چه صحیحی، چه خطاب را مجمل بگیرد چه مطلق، تفاوتی نمی کند.

ص: ۳۴۰

متن نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقا من الخلط بين المفهوم والمصدق، و هو توهم:

أنه إذا قام الإجماع بل الضروره على أن الشارع لا يأمر بالفاسده؛ لأن الفاسد ما خالف الأمور به، فكيف يكون أمورا به؟ فقد ثبت تقييد الصلاه دفعه واحده بكونها صحيحه جامع لجميع الأجزاء، فكلمًا شك في جزئيه شىء كان راجعا إلى الشك في تحقق العنوان المقيّد الأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان و هو الصلاه، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه (1)، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد (2) المعلوم الذى قيد به العنوان، كما لو قال:

«أعتق مملوكا مؤمنا» فإنه يجب القطع بحصول الإيمان، كالقطع (3) بكونه مملوكا.

و دفعه يظهر ممّا ذكرناه: من أن الصلاه لم تقيّد بمفهوم «الصحيحه» و هو الجامع لجميع الأجزاء، و إنما قيدت بما علم من الأدلّه الخارجيه اعتباره، فالعلم بعدم إرادته «الفاسده» يراد به العلم بعدم إرادته هذه المصاديق الفاقده للامور التى دلّ الدليل على تقييد الصلاه بها، لا أن مفهوم «الفاسده» خرج عن المطلق و بقى مفهوم «الصحيحه»، فكلمًا شك في صدق «الصحيحه» و «الفاسده» و جب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم «الصحيحه».

و هذه المغالطه جاريه فى جميع المطلقات، بأن يقال: إن المراد بالأمور به فى قوله: «اعتق رقبه» ليس إلا الجامع لشروط الصحه؛ لأن الفاقد للشروط (4) غير مراد قطعاً، فكلمًا شك فى شرطيه شىء كان شكًا فى تحقق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

ص: ٣٤١

١- فى النسخ: «المقيّد»، و فى بعض آخر: «تقييده».

٢- فى النسخ: «المقيّد».

٣- فى النسخ بدل «كالقطع»: «كما يجب القطع»، و فى بعض آخر: «كما يقطع».

٤- فى بعض النسخ: «للشروط».

و بالجمله: فاندفاع هذا التوهم غير خفي بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، و نقول:

إذا عرفت أنّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، و من المعلوم أنّ المطلق ليس يجوز دائما التمسك بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون واردا في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان؛ ألا ترى: أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لا بد لك من شرب الدواء أو المسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء و المسهل؟ و كذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافره غدا».

*** ترجمه

(دلیل پنجم قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک)

بله، در اینجا نیز توهمی نظیر آن توهمی که سابقا در خلط میان مفهوم و مقصود ذکر کردیم وجود دارد و آن این توهم است که:

وقتی اجماع و بلکه ضرورت دین اقامه شده است بر اینکه شارع مقدس امر به عمل فاسد نمی کند، زیرا عمل فاسدی که مخالف با مأمور به است نمی تواند مأمور به باشد، در نتیجه تقیید صلاه به صحیح بودن و جامع جمیع اجزاء و شرایط بودن در هنگام جعل آن ثابت می شود.

پس: هرگاه در جزئیت چیزی (مثلا سوره) شک شود این شک راجع است به شک در تحقق ماهیت مقتیدی که مأمور به واقع شده است. و لذا احتیاط در چنین موردی واجب است تا قطع حاصل شود به تحقق آن عنوان بنا بر تقییدش

زیرا: همان طور که قطع به حصول خود عنوان و ماهیت این صلاه بما هی صلاه واجب است، و در نتیجه:

باید هر جزئی را که (محتمل الرکبیه بوده) و دخالتش در تحقق آن ماهیت محتمل است، انجام شود، که بدان اشاره کردیم. همین طور هم قطع به تحصیل قیدی که معلوم است و عنوان و ماهیت صلاه به آن مقید شود، واجب است.

چنانکه اگر (مولی) بگوید: اعتق مملوکا مؤمنا، قطع به حصول ایمان او واجب است، همان طور که قطع به حصول مملوک بودن او واجب است.

ص: ۳۴۲

و دفع این توهّم از آنچه ما ذکر نمودیم آشکار می شود و آن این بود که:

مفهوم صلات مقید به مفهوم صحت نشده و حال آنکه (در خارج) عمل تام الاجزاء و الشرائط است. بلکه مقید شده است به اموری که از ادله خارجیّه اعتبار آنها دانسته می شود (مثل: ذکر، قرائت، تشهد، سلام و ...).

پس از علم به عدم اراده عبادت فاسده، علم به عدم اراده این مصادیقی است که فاقد اموری هستند که دلیل خارجی بر تقیید صلاه بر آنها دلالت داشته (و قید صحت صلاه هستند)، نه اینکه مفهوم عبادت فاسده از مفهوم مطلق خارج شده و مفهوم صحیح در آن باقی بماند (یعنی ماهیت بما هی ماهیت مقید به فساد و یا صحت نیست).

پس هرگاه در صدق صحیح بودن و یا فاسده بودن صلاه شک شود، رجوع به اصاله الاحتیاط جهت احراز مفهوم صحت واجب می شود.

و این مغالطه در تمام مطلقات (قرآنی) جاری است به اینکه گفته شود: مراد از مأمور به در این سخن مولی که فرموده: اعتق رقبه، چیزی نیست جز جامع شروط صحت بودن.

زیرا ماهیت فاقد این شروط قطعاً مراد مولی نیست، پس هرگاه در شرط بودن چیزی شک شود، درحقیقت شک کردن در تحقق عنوان ماهیت است که آیا جامع شرایط هست یا نه؟

پس: در چنین موردی جهت حصول قطع به احراز آن (عنوان مأمور به) احتیاط واجب می شود.

بطور خلاصه:

دفع این توهّم با اندکی توجه آشکار است، بنابراین باز می گردیم به اصل بحث و می گوئیم:

وقتی معلوم شد که الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم همچون سایر مطلقات بوده و خود دارای حکم مخصوص به خود هستند، و معلوم شد که تمسک به اطلاق مطلق در هر صورتی جایز نیست بلکه دارای شروط و مقدماتی است.

مثل آنجائی که خطاب در مقام اهمال گوئی و اجمال است به نحوی که این مقام مقام بیان (تشریح و توضیح) نمی باشد.

فی المثل: اگر فلان بیمار در وقت غیر مناسب (مثلاً خیابان) به طبیب رجوع کند و طبیب به او بگوید تو باید دارو یا مسهل مصرف کنی، آیا برای بیمار جایز است که با تمسک به اطلاق کلام طبیب دارو و یا مسهل گرفته مصرف کند؟ این چنین است اگر مولی به عبدش بگوید: یجب علیک المسافره غذا.

متن و بالجمله: فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل - لعدم كونه إلّا في مقام هذا المقدار من البيان - لا يجوز (١) أن يدفع القيود المحتمله بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق و عدم إرادته المقيد (٢) إلّا بضميمه: أنّه إذا فرض - و لو بحكم الأصل - عدم ذكر القيد، و جب إرادته الأعمّ من المقيد؛ و إلّا قبح التكليف؛ لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

و الذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة: كونها في غير مقام بيان كيفيّة العبادة (٣)؛ فإنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (٤) إنّما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة و المحافظه عليها، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا و كذا» (٥)، و «أنّ صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجّه» (٦)، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتّى يكون إشاره إلى ما يفصّله له حين العمل، و إمّا بعد البيان له حتّى يكون إشاره إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب و الأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة و الصوم و الحجّ - كلّها على أحد الوجهين، و الغالب فيها الثانى.

و قد ذكر موانع اخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّه التمسك فيها بأصالة الإطلاق و عدم التقييد، لكنّها قابله للدفع أو غير مطّرده في جميع المقامات، و عمدته الموهن لها ما ذكرناه.

ص: ٣٤٤

١- في النسخ: «فلا يجوز».

٢- في النسخ: «القيد».

٣- في النسخ بدل «العبادة»: «الصلاة».

٤- البقره: ٤٣، ٨٣ و ١١٠ و غيرها.

٥- الوسائل، ٣: ٢٩، الباب ١١، من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٥.

٦- الوسائل، ٣: ٢٩، الباب ١٠، من أبواب أعداد الفرائض، الحديث ٨ و ٩.

فحينئذ: إذا شكَّ في جزئيه شىء لعبادته، لم يكن هنا (١) ما يثبت به عدم الجزئية من أصاله عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصاله البراءة، على الخلاف في المسألة.

فالذى ينبغي أن يقال في ثمره الخلاف بين الصحيحى والأعمى: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، و حكم المجمل (٢) مبنى على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصاله البراءة، و إمكان البيان و الحكم بعدم الجزئية - لأصاله عدم التقييد - على القول بالأعمى، فافهم.

*** ترجمه

(حاصل مطلب)

بطور خلاصه:

از آنجا که ذکر لفظ مجمل از جانب متکلم به دلیل اینکه جز این مقدار از بیان در اینجا نیاز نمی باشد (و مولی در مقام جعل و تشریح قانون است) دفع قیدهای محتمله برای مطلق به واسطه جريان اصل، جایز نیست.

زیرا: اصل نه اثبات اطلاق می کند و نه اثبات عدم اراده مقید را مگر به ضمیمه اینکه اگر عدم ذکر قید و لو به حکم اصل واجب باشد، اراده اعم از مقید هم واجب است و گرنه تکلیف به دلیل عدم بیان قبیح است.

و اگر علم به عدم ذکر آن در این مقام واجب باشد، اخلال به ذکر آن قید با وجود اراده اش در واقع قبیح نیست.

و آنچه را که تدبّر در تمام مطلقات وارده در کتاب در مقام امر به عبادت اقتضاء می کند اینست که: این مطلقات در مقام بیان کیفیت عبادت نیستند بلکه در مقام بیان اصل تشریح اند.

پس این سخن خدای تعالی که می فرماید: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،* تنها در مقام بیان تأکید در امر به صلاه و محافظت بر آن است، مثل این سخن او جلّ جلاله که می فرماید کسی که نماز را ترک

ص: ۳۴۵

۱- فی النسخ: «هناك».

۲- فی بعض النسخ زیاده: «هو».

کند، چنین و چنان می شود و اینکه نماز واجبی است که بهتر است از بیست و یا هزار ...

نظیر تأکید طیب بر مریض در نوشیدن دارو، لکن یا قبل از بیان جزئیات است تا اشاره ای باشد به آنچه که حین العمل و پس از مراجعه به مطب برای او تفصیل می دهد و یا پس از بیان جزئیات است که قبلاً در نسخه برای او آورده لکن بدان عمل نکرده و اکنون تأکید دارد که بدان عمل نماید.

و لذا:

اوامر وارد شده بر عبادات در قرآن مثل صلاه، صوم، حج و ... تمامشان بر یکی از این دو وجه اند (یعنی تمامشان از خطابات مطلقه مهمله هستند که تشریح و توضیح جزئیاتشان یا قبل از نزول به واسطه پیامبر انجام شده و یا پس از نزولشان) که اغلب در این خطابات آن دوّمی است (که بیان جزئیاتشان توسط رسول الله صلی الله علیه و آله قبل از نزولشان انجام گرفته است).

گاهی موانع دیگری جهت سقوط اطلاعات عبادات از قابلیت استفاده به واسطه (اجرای) اصاله الاطلاق و اصاله عدم التقیّد، ذکر شده است لکن این موانع یا قابل دفع اند (مثل ادعای انصراف در خطابات قرآنی) و یا غیر شایع در تمام مقامات (و غیر مربوط به همه مطلقات) است (مثل ادعای تخصیص اکثر در خطابات قرآنی).

و (اما) عمدۀ ترین عیب برای مطلقات کتاب همان عیبی است که ما ذکر کردیم (که اطلاعات قرآن در مقام اهمال گوئی بوده و نه در مقام بیان و تشریح).

بنابراین:

وقتی در جزئیّت جزئی (مثل سوره) برای عبادت (یعنی نماز) شک شود، در اینجا اصاله الاطلاق و یا اصاله عدم تقیّد وجود ندارد تا عدم این جزئیّت به واسطه آن ثابت شود، بلکه حکم در اینجا همان حکم بر مذهب قائل به وضع برای صحیح است در رجوعش به وجوب الاحتیاط یا به اصاله البراءه بنا بر اختلافی که در این مسئله وجود دارد.

پس مطلبی که شایسته است در مورد ثمره اختلاف میان صحیحی و اعمی گفته شود:

همان لزوم اجمال خطاب است بنا بر قول بالصحیح و حکم (چنین مجملی) مبتنی است بر اختلاف (حضرات) در وجوب احتیاط یا جریان براءت.

و اما امکان (بودن) بیان و حکم به عدم جزئیّت (سوره) به دلیل اصاله الاطلاق بنا بر قول اعمی (که بهبهانی (ره) است) وجود دارد.

پس بفهم (که صرف امکان هم نتیجه نمی دهد).

* مقدمه بفرمائید موضوع بحث را چگونه باید مطرح کرد تا متوجه شویم کدام بحث تشکیل دهنده مسئله اولی و کدام شکل دهنده مسئله ثانیه، و کدام می شود مسئله ثالثه و کدام یک از محل بحث خارج است؟

طرح ساده مسائل چهارگانه مورد بحث و نحوه شکل گیری هر کدام به شکل زیر است:

الف: یک وقت شارع مقدّس فرموده: أقيموا الصلاة، لکن:

۱- این أقيموا الصلاة خطاب مطلقى نیست که قابل استفاده یعنی تمسک باشد.

۲- خبرین متعارضین نیز وجود دارد یکی از خبرین می گوید سوره جزء نماز بوده آوردنش واجب است، خبر دیگر می گوید جزء نماز نبوده و واجب نیست.

۳- علماء نیز در اینکه سوره جزء نماز است یا نه اختلاف نظر دارند.

این صورت مربوط به فقدان نصّ یا مسئله اوّل است.

ب: یک وقت شارع مقدّس فرموده أقيموا الصلاة لکن:

۱- قائل هستیم به اینکه لفظ صلاه وضع شده است للصحیح.

۲- احتمال می دهیم که جزء مشکوک مثلا سوره رکیت داشته باشد.

۳- نصف امت گفته اند سوره در نماز واجب است و نصف دیگر گفته اند لیس بواجب.

این صورت مربوط می شود به اجمال نصّ یا مسئله دوم.

ج: یک وقت شارع فرموده: أقيموا الصلاة، لکن:

۱- ما قائل هستیم به اینکه الصلاة وضع شده برای نماز صحیح

۲- احتمال می دهیم که مشکوک ما رکیت داشته باشد.

۳- قائل هستیم به اینکه أقيموا الصلاة در مقام بیان صادر نشده.

۴- یکی از دو خبر متعارضی که در این رابطه وجود دارد می گوید سوره واجب است خبر دیگر می گوید: واجب نیست.

این صورت مربوط می شود به تعارض نصین یعنی مسأله سوّم.

د: يك وقت شارع فرموده: أقيموا الصلاة لكن:

۱- ما قائل هستيم به اينكه لفظ صلاه وضع شده است للاعم

۲- احتمال می دهيم كه جزء مشكوك نیز ركنيت نداشته باشد.

ص: ۳۴۷

۳- أقيموا الصلاة در مقام بیان صادر شده است.

۴- ما شك داریم که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ چه شك ما بخاطر تعارض نصین باشد و چه بخاطر اختلاف امت علی القولین باشد.

این صورت خارج از محلّ بحث ماست که همان مسأله چهارم است.

چرا؟ زیرا: وقتی که ما در این مسئله خطاب معتبر داریم، بحث مربوط می شود به بحثهای مربوط به ظن که پس از مسئله قطع خواندیم، و در آنجا گفتیم که وقتی خطاب معتبر موجود است شما هرگونه که شك کنید باید رجوع کنید به آن اطلاق معتبر.

* حاصل و نتیجه این صورت بندی شما چه می شود؟

معلوم می شود جناب بهبهانی (ره) که فرمود:

اگر ما قائل شویم که وضع الفاظ عبادات للاعم است، خطابات می شوند مطلق و لذا هنگام شك در جزئیت یک جزء برای نماز باید به اصاله الاطلاق تمسك کنیم، فرضی است که خارج از محلّ بحث و کلام ماست.

چرا؟ زیرا: به نظر ایشان مسئله نه جای برائت است و نه جای احتیاط، بلکه جای تمسك به اصاله الاطلاق است.

تشریح المسائل

* با توجه به آنچه در خلاصه مطلب خواهد آمد مراد از (نعم، هنا توهم نظیر ما ذکرناه سابقا... الخ) چیست؟

درحقیقت اشاره ای است به دلیل پنجم قائلین به اصاله الاحتیاط در جزء مشکوک مبنی بر اینکه:

بنا بر قول به اعم، حتی نسبت به اجزاء غیر رکنیه نیز عند الشك باید احتیاط کرده و اکثر را اتیان کنیم. گرچه لفظ صلاه وضع شده است برای آن ماهیت معینی که بدون این جزء مشکوک هم محقق و محرز است.

چرا؟ زیرا: برخی از اجزاء غیر رکنیه از جمله سوره قیّد صحت صلوات اند و فقدان هریک می تواند موجب فساد و یا بطلان نماز شود. و حال آنکه اجماع و بلکه ضرورت دین بر این

میناست که مولای حکیم امر به عمل فاسد نمی کند.

حال با توجه به این مقدمه می گوئیم:

اگرچه عنوان صلاه که علی الظاهر مطلق است مأمور به است و لکن در باطن و نیز در عمل، مقتید به قید صحیح بودن است و لذا وقتی این عنوان متعلق امر است می گوئیم:

- عنوان مأمور به از نظر معنا و مفهوم کاملاً مبین و روشن است چرا که صلاه صحیح صلاتی است که جامع جمیع اجزاء و شرائط باشد.

لکن: شک ما در مصداق این عنوان است بدین معنا که آیا محصل و محقق این عنوان، عمل نه جزئی است و یا ده جزئی؟

- و شما خود قبول دارید که عند الشک در محصل و محقق عنوان باید احتیاط نمود مثل اینکه: مولی فرمود: اعتق رقبه مؤمنه، که باید قید ایمان را نیز احراز نمود و مجرد عتق رقبه کافی نیست.

* مراد از (و دفعه یظهر ممّا ذکرناه: من أنّ الصلاه لم تقید ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهم مذکور و دفع آن به اینکه:

این خلط و اشتباه مفهوم با مصداق است، چرا که عنوان صلاه مقتید، به مفهوم صحیحه نمی باشد.

به عبارت دیگر: بنا بر قول به اعم، صلاه اتحاد مفهومی با صلاه صحیحه ندارد تا شما بگوئید تنها صلاه صحیحه، صلاه است و صلاه فاسده صلاه نیست بلکه صلاه با صلاه صحیحه اتحاد مصداقی دارند و مصداقا در خارج یکی هستند.

به عبارت دیگر: عملی که در خارج تام الاجزاء و الشرائط است مصداقی از مصداقی صلاه صحیح است.

پس: صلاه مفهوم مقتید به صحیح بودن نیست، بلکه مقتید به اموری است که اعتبارشان به واسطه ادله خارجیّه ثابت شده است، مثل: ذکر، قرائت، تشهد، سلام و ...

حال سخن ما اینست که:

صلاتی که فاقد این گونه قیود است مطلوب مولی نیست و لکن صلاه هست و لذا: اگر ما شک کنیم در اینکه نمازمان صحیح است یا فاسد، باید احتیاط کنیم بخاطر احراز مفهوم صحیحه.

* پس مراد از (و هذه المغالطه جاریه فی جمیع المطلقات بان یقال: أنّ المراد ... چیست؟

اینست که: این گونه مغالطات و خلطها میان مفاهیم و مصداقی در تمام مطلقات قابل

پیش بینی است، یعنی ممکن است کسی بگوید:

مولی فرموده: اعتق رقبه، و مراد واقعی او رقبه ای است که جامع شرائط باشد، چرا که فاقد شرائط و خصوصیات نمی تواند مراد او باشد.

بنابراین: هر جا که شك ما در شرطیت و جزئیت چیزی برای مأمور به بود، این شك برمی گردد به شك در اینکه آیا آن مأمور به و یا عنوان جامع همه اجزاء و شرائط حاصل می شود یا نه؟

پس: باید احتیاط کرده جزء مشکوک را نیز بجا آوریم تا عنوان مأمور به برای ما احراز شود.

* مراد از (و بالجمله: فاندفاع هذا التوهم غیر خفی بادنئ التفات ...) چیست؟

شیخ می فرماید دفع چنین توهماتی به اینست که: شما میان مفهوم و مصداق خلط نموده ای.

زیرا: مفهوم صحیح قید مأمور به نیست، قید مأمور به اموری از قبیل: ایمان، عدالت و ...

می باشد، و لذا:

اگر دلیل خارجی بر اعتبار این امور باشد و عند الشك نفس مأمور به مجمل شود محل جریان براءت است و الا اگر سخن شما را بپذیریم باب تمسك به اطلاقات مسدود می شود و کسی ملتزم به این مطلب نیست.

و لذا به اصل بحث و مقصود از آن برگشته می گوئیم:

- روشن است که الفاظ عبادات بنا بر قول به اعم، مثل سایر مطلقات دارای حکم مخصوص به خود است.

- و روشن است که تمسك به اطلاق مطلق دارای شروط و مقدماتی است که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می شود.

یکی از این مقدمات اینست که: مولی به منظور امتثال و انجام عمل در مقام بیان تمام المراد باشد تا بشود در مقام شك در قید زائد به اطلاق کلام او تمسك کنیم.

و لذا اگر مولی در مقام اهمال گوئی و یا در مقام بیان لکن به منظور جعل و تشریح قانون باشد که فعلا مقام عمل و امتثال آن مطرح نیست، نمی توان از اطلاق کلام استفاده نمود. چرا که در چنین مواردی تأخیر بیان قییح نمی باشد، زیرا تأخیر از وقت حاجت لازم نمی آید.

فی المثل: اگر شما به عنوان یک بیمار در مسیر خود به خانه به آقای پزشك عرض حال کنید، ممکن است او در مقام اصل تجویز دارو و اینکه شما در مراجعه به پزشك مسامحه نکنید به شما بگوید که باید دارو مصرف کنی.

آیا شما می توانید از این اطلاق استفاده کرده و هر دارویی به هر اندازه ای و از هر جائی تهیه

کرده و استفاده کنید؟

قطعاً عقل چنین حکمی ندارد و نمی گوید که دکتر بیان جزئیات نموده است خیر، یا قبلاً جزئیات را بصورت نسخه داده و شما عمل نکردید و اکنون تأکید بر مصرف آن دارد و یا اینکه به شما می فهماند که باید به مطب آمده پس از عرض حال و آزمایشات لازمه نسخه گرفته، دارو را طبق دستور مصرف کنید.

پس: سخن پزشک در مقام بیان اصل تجویز و مصرف دارو است و نه توضیح و تشریح جزئیات آن.

سرّ این مطلب چنانکه در مباحث قبلی هم عنوان شد اینست که: متکلم فعلاً- در مقام بیان تمام مراد به منظور عمل نبوده و جزئیات خطاب را تشریح نکرده است.

* نتیجه و حاصل این بحث چیست؟

با حفظ مطالب فوق اینست که: خطابات وارده قرآن نسبت به عموم عبادات که از مخترعات شارع هستند از این قبیل اند.

یعنی: در مقام بیان اصل تشریح و جعل صلاه، صوم، حج و ... می باشند و نه در مقام بیان به منظور عمل.

و لذا: جزئیات مربوط به هر مسأله ای یا قبل از نزول این قوانین به وسیله پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بیان شده و یا پس از نزول آنها.

فی المثل قرآن فرموده: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*

۱- این کلام، کلامی است مجمل و نه مطلق، چرا که مولی در مقام بیان جزئیات نبوده، بلکه در مقام اهمال گوئی است.

۲- جزئیات این کلام قبل از نزول و در آنجا که می فرمود: صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي اصْلِي بیان گردیده است.

و یا فی المثل قرآن فرموده: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...

۱- این خطاب خطابی است مجمل و نه مطلق، چرا که دارای جزئیاتی است که در این خطاب متعزّض آنها نشده است.

۲- جزئیات این خطاب را پیامبر صلی الله علیه و آله در آنجا که می فرمود: خذوا عَنِّي مناسککم، به مردم آموخت.

حال: جناب بهبهانی با این محاسبات چه جایی برای تمسک به اصاله الاطلاق وجود دارد؟

به عبارت دیگر: شما اول ثابت کنید که این خطابات مطلق هستند، سپس حکم مورد نظرتان را برای آن بار کنید.

پس: بنا بر قول به اعمّ نیز، حتی نسبت به اجزاء غیر رکنیه هم می توانید به اصاله الاطلاق تمسک کنید.

در نتیجه: دست ما و شما از دلیل لفظی کوتاه است و نوبت به اصول عملیه می رسد و همان مطلبی مطرح می شود که گفته شد احتیاطی به اصاله الاحتیاط و برائتی به اصاله البراءه تمسک می کند.

زیرا: کلّ يعمل علی شاکلته.

* پس مراد از (و قد ذکر موانع اخر لسقوط اطلاق العبادات ...) چیست؟

اینست که: برخی از حضرات برای ردّ اصاله الطلاق و ابطال آن در کلام جناب بهبهانی از طرّقی وارد شده و مطالبی را مطرح کرده اند که خود ایراد بر خطابات قرآنی است و از جمله این اشکالات:

۱- انصراف اطلاق به اکمل الافراد یعنی عبادت صحیحه می باشد که این انصراف خود مانع از تمسک به اطلاق است.

۲- تخصیص کثیر خطابات قرآنی است که آنها را از ظهورشان انداخته و دیگر قابلیت تمسک ندارند.

پس: در خطابات قرآنی جایی برای اجرای تمسک به اطلاق وجود ندارد. جناب شیخ می فرماید: این اشکالات:

۱- یا قابل پاسخ اند مثل اشکال انصراف که منشأ آن یا غلبه وجود و یا غلبه استعمال است که هر دو باطل است.

۲- یا اینکه کلیت نداشته و به درد همه عمومات و مطلقات نمی خورد مثل اشکال تخصیص اکثر، که درحقیقت باید گفت تقیید اکثر و تقیید اکثر چنانکه قبلاً گفته شد کلام را از ظهورش نمی اندازد.

منتهی بدانید بهترین پاسخ به اطلاق مورد ادّعی جناب بهبهانی همان پاسخی است که ما دادیم.

* پس مراد از (فالذی ینبغی ان یقال فی ثمره الخلاف بین الصحیحی و الاعمی: ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّر است مبنی بر اینکه جناب شیخ آیا این بحث طولانی

صحیح و اعم در اینجا هیچ ثمره ای ندارد؟

و لذا شیخ می فرماید: چرا فی الجملة ثمره ای دارد و آن عبارتست از اینکه:

۱- بنا بر قول به صحیح قطعاً خطابات مجمل شده و از قابلیت تمسک می افتد.

۲- لکن بنا بر قول به اعم، نسبت به اجزاء غیر رکنیه امکان تمسک به اطلاق هست و اگر کسی چنین ادعائی بکند خیلی بی راهه نرفته است.

اما در پایان می فرماید: افهم.

این خطاب شیخ اشاره دارد به اینکه صرف امکان کافی نبوده و به درد اصولی و فقیه نمی خورد و باید وقوع آن ثابت شود که آن هم ثابت نشده.

و لذا: این ثمره هم چندان مفید و مؤثر نیست.

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه تقریر جناب بهبهانی و نتیجه گیری او از اول تا به اینجا چیست؟

فرمود: اگر الفاظ عبادات و معاملات برای صحیح وضع شده باشد، خطابات مجمل می شود.

زیرا: معنای الوضع للصحیح اینست که: تمام اجزاء مورد نظر در یک ماهیت در تحقق آن ماهیت دخالت داشته و مقوم آن هستند، به طوری که اگر یک جزء از این اجزاء آورده نشود، ماهیت محقق نمی شود.

فی المثل شارع فرموده: أقيموا الصلاة، و ما قائل شده ایم به اینکه لفظ صلاه برای عبادت صحیح وضع شده است.

حال اگر ما شک کنیم در اینکه آیا این صلاتی که برای صحیح وضع شده نه جزء است یا ده جزء؟ خطاب أقيموا الصلاة، مجمل می شود.

پس: احتیاط واجب است.

زیرا علت وجوب احتیاط در خطاب مجمل اینست که: مکلف باید عملی را انجام دهد که یقین حاصل کند که این عمل انجام شده توسط ما نماز است. و برای حصول چنین اطمینانی لازم است که اکثر را بجای آوریم یعنی آن جزء مشکوک را نیز اتیان کنیم.

- اما اگر ما قائل شویم که الفاظ عبادات وضع شده اند للاعمّ بدین معنا که اجزاء مربوط به یک

ص: ۳۵۳

ماهیت یکنواخت نبوده، برخی رکنی و برخی غیر رکنی هستند و به عبارت دیگر: برخی مقوم و برخی مقیدند.

حال: اگر ما در جزئی از اجزاء یک ماهیت مثلا- نماز شک کنیم که آیا در تحقق ماهیت نماز دخالت دارد یا نه؟ مطلب دو صورت دارد:

۱- اگر در این جزء مشکوک احتمال رکیت بدھیم می شود مثل قول به صحیح.

یعنی: خطاب از این جهت مجمل می شود، چرا که ما نمی دانیم این نمازی که برای ما در نظر گرفته شده، چهار رکن دارد یا پنج رکن؟

در نتیجه: باید احتیاط کرده و هر پنج جزء را اتیان نمود.

۲- اگر مطمئن هستیم که جزء مشکوک رکیت ندارد، بلکه احتمال قید بودن در آن می رود، خطاب اقیما الصلاة می شود مطلق. بدین معنا که وقتی به ما می گوید نماز بخوان، همه پنج رکن را بخوان و لکن اجزاء زائد بر این پنج رکن دخیلی در تحقق ماهیت نماز نداشته، و لکن قید صحت نماز می باشند.

در نتیجه: هر قیدی که بر اساس دلیل خارجی بر ما ثابت شده آن را به نماز اضافه می کنیم و هر جزئی را که بر ما ثابت نشده با تمسک به اصاله الاطلاق یعنی تمسک به اطلاق کلام آن را از میدان خارج می کنیم.

فی المثل: می گوید: اعتق رقبه مؤمنه. و لذا ما می دانیم که رقبه قید ایمان را می خواهد لکن نمی دانیم آیا قید شاعر بودن را هم می خواهد یا که نه؟

در اینجا نسبت به این قید مشکوک اصاله الاطلاق جاری کرده و آن را نفی می کنیم.

* نظر شیخ راجع به اولین نتیجه گیری جناب بهبهانی چه بود؟

فرمود: من هم قبول دارم که اگر قائل شویم به اینکه الفاظ عبادات برای عبادت صحیحه وضع شده اند، این خطابات مجمل می شوند، و لکن در نتیجه ای که ایشان گرفت و فرمود: اگر در جزئیت جزئی نسبت به ماهیت شک کردیم باید احتیاط کنیم با ایشان موافق نیستیم. و لذا از ایشان سؤال می کنم که چرا باید در اینجا احتیاط نمود؟

- ایشان در پاسخ می فرماید: تا اینکه مطمئن شویم عملی را که انجام می دهیم ماهیت مجعوله یعنی نمازی است که بدان مکلف شده ایم.

به ایشان می گوئیم: ما با صدق الاسم کاری نداریم، بلکه باید ببینیم قاعده در اینجا چه چیزی را ایجاب می کند چه شما مطمئن از صدق الاسم بشوید یا نه.

و اما جناب بهبهانی، قاعده می گوید:

چون علم اجمالی شما در اینجا منحل شده است به یک قدر متیقن که اقل است و یک مشکوک به شک بدوی که همان اکثر و یا جزء مشکوک است، باید براءت جاری کنی چرا که هم براءت عقلیه در آن جاری می شود و هم براءت شرعیّه.

و این جریان براءت در جزء مشکوک می تواند عذر مکلف باشد چه صدق الاسم حاصل بشود یا نه.

زیرا براساس دلیل این مقدار از تکلیف اقل و قدر متیقن برعهده ما ثابت است و ما موظف بر انجام آن می باشیم. قدر متیقن کجا و مشکوک کجا.

خلاصه جناب بهبهانی، شما نگران صدق الاسم هستی و حال آنکه ما در باب عبادت با صدق الاسم کاری نداریم، بلکه با طاعت و معصیت کار داریم.

* حاصل و خلاصه نظر شیخ راجع به نتیجه گیری دوم جناب بهبهانی چه بود؟

فرمود: ما هم قبول داریم که بنا بر وضع الفاظ للاعم:

۱- اگر شک ما در جزء غیر رکنی باشد، خطاب ما از باب خطاب مطلق و شک ما از باب شک در تقیید است.

از طرفی هم قبول داریم که اگر خطاب مطلقى داشتیم و شک ما در تقیید بود جای تمسک به اصله الاطلاق است، اما باید بدانید که تمسک به اصله الاطلاق شرایطی دارد که قبلا بیان گردید و اکنون خلاصه ای از این شروط را بیان می کنیم:

۱- یکی از شروط تمسک به اصله الاطلاق اینست که: ما جهت بیان مطلق را بدانیم.

فی المثل: مولی فرموده: کلوا

این خطاب ناظر به جهت میته بودن و یا مزگی بودن است نه ناظر به جهت پاک بودن یا پاک نبودن. و لذا اگر پرسید پاک بودن و نبودن آن را از کجا باید فهمید به شما می گوئیم به دنبال خطابی باشید که این جهت را بیان کرده است و آن لا صلاه الا بطهور.

۲- دیگر شرط تمسک به اصله الاطلاق اینست که: خطاب در مقام توضیح و تشریح باشد و نه در مقام اهمال گوئی و اجمال گوئی و حال آنکه:

مطلقات کتاب خدا در مقام توضیح و تشریح نیستند بلکه در مقام اهمال گوئی هستند اگر پرسید پس توضیح و تشریح این مطلقات چه می شود؟

به شما می گوئیم که توضیحات و تشریحات خطابات مزبور به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله انجام

می پذیرد چه قبل از نزول این خطابات چه بعد از نزول آنها.

اگر پرسید که کثرت تقیید این خطابات و یا مطلقات را از ظهورشان می اندازد؟ به شما می گوئیم:

آن کثرت تخصیص است که خطاب و یا مطلق را از ظهور و حجیت می اندازد و نه کثرت تقیید و لذا مطلق هرچه قید بخورد ظهورش محفوظ است به عبارت دیگر آن عام است که به واسطه استثناء خوردن بیش از حد ظهورش را از دست می دهد. اگر پرسید علت این امر چیست؟

می گوئیم بخاطر اینست که: مطلق به ماهیت نظر دارد من حیث هی هی، و لذا شما هرچه قید بزید اصل ماهیت محفوظ است، و حال آنکه عام به افراد نظر دارد و لذا هرچه آن را تخصیص زده افراش را کم کنید عام هم کوچکتر می شود.

* آخرین کلام شیخ که حاصل و نتیجه بحث ما در این متن است راجع به بیانات جناب بهبهانی چیست؟

می فرماید: اگر پرسید که آیا پس از این صحیحی بودن و یا اعمی بودن و این همه بحث هیچ نتیجه ای دربر نداشت؟ به شما می گوئیم:

خیر اگر هم نتیجه ای بر آن مباحث مترتب باشد یک شبهه نتیجه است و آن اینکه: اگر اعمی بودید عند الشک فی الاجزاء خطابات شبیه مطلقات می شود و امکان دارد کسی مثل جناب بهبهانی بگوید: در اینجا از اصاله الاطلاق استفاده کرده و آن جزء مشکوک را نفی می کنیم. و حال آنکه ما همین امکان را نیز قبول نداریم اگرچه خطاب شبهه مطلق است و لکن تمسک شما به مطلق در اینجا فاقد آن شرائطی است که ذکر نمودیم.

خلاصه اینکه: جناب بهبهانی خیال کرده است که اگر اسامی عبادات و معاملات برای اعم وضع شده باشند، عند الشک فی الاجزاء غیر رکنی می توان به اصاله الاطلاق تمسک نمود.

شیخ فرمود:

۱- این تمسک شروطی دارد از جمله اینکه مطلق در مقام تشریح صادر شده باشد چرا که اگر در مقام اهمال گوئی صادر شده باشد. از نظر اصولی جای جریان اصاله الاطلاق نیست.

۲- لاقات قرآنی هیچ یک در مقام توضیح و تشریح نبوده بلکه در مقام اجمال و اهمال هستند.

۳- تشریح و توضیح اطلاقات کتاب خدا برعهده پیامبر صلی الله علیه و آله است.

در نتیجه: خطابات و اطلاقات کتاب جای جریان اصاله الاطلاق نیست.

متن المسأله الثالثه فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئيه شىء لشىء و عدمها كأن يدل أحدهما على جزئيه السوره و الآخر على عدمها. و مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ: ثبوت التخيير هنا.

لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضى أصاله عدم تقييده (1) عدم جزئيه هذا المشكوك، كأن يكون هنا (2) إطلاق معتبر للأمر بالصلاه بقول مطلق؛ و إلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق؛ لسلامته عن المقيّد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ.

و هذا الفرض خارج عن موضوع المسأله؛ لأنّها - كأمثالها من مسائل هذا المقصد - مفروضه فيما إذا لم يكن هناك (3) دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسأله حتى تكون مورداً للاصول العمليه.

*** ترجمه

مسأله سوم:

اشاره

در جائى است كه دو نصّ (مساوى) در جزئيت چيزى براى چيز ديگر و عدم جزئيت آن با هم تعارض مى كنند، به نحوى كه يكي از آن دو دلالت بر جزئيت سوره دارد و ديگرى بر عدم جزئيت آن.

و مقتضاي اطلاق اكثر روايات و اقوال اصحاب قول به تخيير در اينجا پس از تكافؤ، ثبوت

ص: ۳۵۷

۱- لم ترد «عدم تقييده» فى بعض النسخ.

۲- فى النسخ: «هناك».

۳- لم ترد «هناك» فى بعض النسخ.

تخیر است.

اما شایسته است که این حکم (اذن فتخیر) بر جانی حمل شود که اطلاق قابل استفاده ای در آنجا نباشد، که اصالت عدم تقیید (و یا اطلاقش)، اقتضا کند عدم جزئیت این جزء مشکوک را. مثل اینکه در اینجا اطلاق معتبری وجود داشته باشد برای امر به صلاه بطور مطلق و آلا (اگر چنین مطلقاً در اینجا وجود داشته باشد) پس از تکافؤ خبرین محل رجوع همین اطلاق معتبر است، بخاطر سلامتش از مقید پس از آنی که آن حدیثی که می گوید سوره جزء نماز است مبتلا شده به معارضی که مکافی اوست.

و این فرض (که اطلاق قابل استفاده ای داشته باشیم) خارج از موضوع این مسئله است.

زیرا: مسئله امروز ما در اینجا مانند امثالش از مسائل این مقصد (که مقصد سوم یعنی شک است) مربوط می شوند به آنجائی که در آنجا دلیلی اجتهادی سالم از معارض که بیانگر حکم این مسئله باشد وجود ندارد، تا مورد اصول عملیه باشد. (یعنی محل بحث ما تعارض نصین است و شیخ دو مورد را از محل بحث و مورد مسئله خارج کرد که یکی خطاب مطلق قابل استفاده و دیگری نقصان متراجحان بود).

تشریح المسائل

* سومین مسئله از مسائل چهارگانه باب علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر و شک در جزئیت خارجی چه مسأله ای است؟

مسأله شک در جزئیت یک جزء است بخاطر تعارض نصین.

به عبارت دیگر: این مسئله در جانی است که امر دائر است بین اقل و اکثر لکن نه از جهت فقدان نص یا اجمال نص بلکه به جهت تعارض نصین.

فی المثل:

۱- از یک طرف مولی فرموده: أقيموا الصلاة.

۲- از طرف دیگر دو حدیث متعارضی که هیچ یک بر دیگری رجحان و برتری ندارد در رابطه با جزئیت سوره در صلاه وارد شده که یکی می گوید: سوره جزء نماز است و دیگری می گوید سوره جزء نماز نیست.

۳- تعارض این دو نص نسبت به جزئیت سوره در صلاه باعث این شده که امر بر ما مشتبه

شود و ما شك كنيم كه آيا سوره جزء نماز هست يا نه؟

* پس مراد از (و مقتضى اطلاق اكثر الاصحاب القول بالتخير ... ثبوت التخير) چیست؟

اینست که: مشهور اصولیین بطور مطلق فتوی داده اند بر اینکه: اگر در رابطه با مسأله ای دو خیر متعارضی وجود دارد که متکافئین هستند، چنین موردی محلّ تخیر است. این حرف مشهور اطلاق داشته و ما نحن فیه را که تعارض خبرین در جزئیت و عدم جزئیت سوره در نماز است، شامل می شود.

به عبارت دیگر: هر جا به دو حدیث برخوردیم که با یکدیگر متعارض اند لکن به لحاظ رتبه با هم مساوی هستند، یعنی هیچ یک به جهتی از جهات بر دیگری رجحان ندارد. قانون تخیر است.

یعنی: مجتهد باید احد المتعارضین را از روی اختیار خود اخذ و عمل نماید و این حکم به استناد اخبار تخیر در باب متعارضین صادر شده است و لکن حضرات مشهور تفصیلی در اینجا نداده اند.

* قبل از بیان رأی شیخ در این مسئله بفرمائید در شك در جزئیت و تعارض نصین چند صورت متصور است؟

دو صورت متصور است:

۱- گاهی غیر از دلیلین متعارضین یک خطاب مطلق معتبری که جامع شرائط یعنی دربرگیرنده مقدمات حکمت باشد وجود ندارد.

فی المثل:

۱- دلیلی که دلالت دارد بر وجوب یک مرکب مثل نماز، اجماع است که یک دلیل لئی است.

۲- دو دلیل متعارض در رابطه با جزئیت سوره در مرکب مزبور وجود دارد که یکی می گوید سوره جزء نماز است، دیگری می گوید جزء نماز نیست.

۳- تعارض مذکور موجب این شده که ما شك كنيم سوره جزء نماز هست يا نه؟

در اینجا اطلاقی و یا به عبارت دیگر دلیل مطلق معتبری وجود ندارد چرا که دلیل اجماع است و باید قدر متیقن آن را که اقل است گرفت. و یا دلیل المركب یک دلیل لفظی است و لکن مقدمات حکمت در آن فراهم نیست و در نتیجه قابل تمسک نیست و نمی توان در آن اصاله الاطلاق جاری نمود.

ب- و گاهی غیر از دلیلین متعارضین، نسبت به اصل ماهیت مرکب یک مطلق معتبری وجود

فی المثل: در همین مثال شک در جزئیت سوره برای نماز فرض کنیم که خطاب أقيموا الصلاة اطلاق داشته و همه مقدمات حکمت در آن فراهم است از جمله اینکه مولی در مقام بیان به منظور عمل می باشد.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (لکن ینبغی ان یحمل هذا الحکم...) چیست؟

بیان جناب شیخ است مبنی بر اینکه:

اگرچه کلام مشهور اطلاق دارد و شامل ما نحن فیه هم می شود لکن بهتر است که ما قائل به تفصیل شده این اطلاق کلام حضرات را به صورت نبود خطاب مطلق معتبر حمل کنیم، یعنی بگوئیم:

در صورت تعارض نصّین و نبود چنین مطلقاً، حکم به تخییر می شود، و لکن در صورت وجود یک خطاب مطلق معتبر نوبت به اخبار تخییر نمی رسد بلکه متعارضین تساقط می کنند و ما به این مطلقاً که سالم از معارض و مقید است مراجعه کرده، حکم می کنیم به عدم جزئیت سوره برای نماز و می گوئیم: مولی در مقام بیان بوده است و لذا اگر سوره در غرض او دخیل بود، قید می نمود و می فرمود: أقيموا الصلاة مع السوره و لکن از آنجا که چنین تقییدی نکرده کشف می کنیم عدم دخالت سوره را در غرض او.

* پس مراد از (و هذا الفرض خارج عن موضوع المسأله، لآنها...) چیست؟

اینست که: اگر ما در این مسئله خطاب مطلق قابل استفاده داشته باشیم دیگر جای اخبار تخییر و یا اذن فتخیر نیست بلکه جای رجوع به آن خطاب مطلق قابل استفاده است.

و لذا: در فرض مزبور مسئله از محل کلام یعنی مباحث شک خارج می شود.

* چرا؟

زیرا: وقتی در محلّ بحث خطاب مطلق قابل استفاده داشته باشیم مسئله ملحق می شود به باب ظنّ.

به عبارت دیگر: ما بطور کلی سه مقصد از مقاصد فرائد را خوانده ایم از جمله: قطع و ظنّ و شک. و در مباحث قطع و ظنّ که قبل از مباحث شک قرار دارند خواندیم که از جمله ظنون خاصه، ظواهر الفاظ یعنی اصاله الاطلاق، اصاله العموم و ... می باشد.

پس در اینجا نیز اگر مطلق قابل استفاده ای باشد ملحق می شود به همان باب و از محلّ بحث که شک می باشد خارج می شود.

* مرادتان از اینکه خطاب مطلق قابل استفاده ای وجود داشته باشد چیست؟

فی المثل: شارع فرموده: أقيموا الصلاة.

حال: اگر قائل شدیم به اینکه صلاه وضع شده است للصحیح، خطاب أقيموا الصلاة می شود مجمل و در نتیجه از قابلیت تمسک می افتد و قابل استفاده نیست و اگر قائل شدیم به اینکه صلاه وضع شده است للاعم، و لکن شک کردیم در جزئیت سوره برای نماز مسئله دو صورت پیدا می کند:

۱- اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک رکنیت دارد باز هم خطاب أقيموا الصلاة می شود مجمل و غیر قابل تمسک.

۲- اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک رکنیت ندارد، خطاب أقيموا الصلاة می شود مطلق.

اما این مطلق در مقام بیان صادر نشده بله در مقام اهمال و اجمال گوئی صادر شده باز هم غیر قابل تمسک می باشد.

به عبارت دیگر:

آنجا که دو حدیث متعارض در رابطه با جزء بودن یا جزء نبودن سوره وارد شده است اگر اطلاق باارزشی که بتوان به آن تمسک کرد وجود نداشته باشد، باید به سراغ قانون (اذن فتخیر) رفت.

امّا: اگر در چنین موردی خطاب مطلق قابل تمسک داشته باشیم جای استفاده از آن خطاب است چرا که مسئله مربوط به مسائل ظنّ است و لذا جای جریان اذن فتخیر، و براءت و احتیاط نیست چونکه این ها مربوط به باب شک است.

فی المثل: شارع فرموده: أقيموا الصلاة:

۱- ما معتقدیم که صلاه وضع شده للاعم.

۲- در جزئی که مشکوک واقع شده احتمال جزئیت نمی رود.

۳- مطلق مزبور در مقام بیان صادر شده است بدین معنا که شارع می خواسته آنچه را بوده و نبوده بفرماید و لذا مطلق را مقید نکرده به جزء و نفرموده أقيموا الصلاة مع السوره.

در اینجا از اصاله الاطلاق استفاده می کنیم، چرا که در اینجا پای مقررات مربوط به باب شک می رسد و دست ما از مقررات باب ظنّ کوتاه می شود.

به عبارت دیگر: اذا جاء الدلیل، ارتفع موضوع الاصل.

متن فإن قلت: فأى فرق بين وجود هذا المطلق و عدمه؟ و ما المانع من الحكم بالتخيير هنا، كما لو لم يكن مطلق؟

فإنَّ حكم المتكافئين إن كان هو التساقط، حتّى أنّ المقيّد المبتلى بمثله بمنزله العدم فيبقى المطلق سالماً، كان اللازم في صورته عدم وجود المطلق - التي حكم فيها بالتخيير - هو التساقط و الرجوع إلى الأصل المؤسّس فيما لا نصّ فيه: من البراءة أو الاحتياط، على الخلاف.

و إن كان حكمهما التخيير - كما هو المشهور نصّاً و فتوى - كان اللازم عند تعارض المقيّد للمطلق الموجود بمثله، الحكم بالتخيير هاهنا⁽¹⁾، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزله تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيّد.

قلت: أمّا لو قلنا: بأنّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين - لأنّ موافقه أحدهما للمطلق الموجود مرجّح له، فيؤخذ به و يطرح الآخر - فلا إشكال في الحكم، و في خروج مورده عن محلّ الكلام.

و إن قلنا: إنّهما متكافئان، و المطلق مرجّح، لا مرجّح - نظراً إلى كون أصله عدم التقييد تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي - فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين: دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصوره عدم وجود الدليل الشرعيّ في تلك الواقعة، و أنّها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة و الرجوع إلى الاصول العقلية و النقلية المقرّره لحكم صورته فقدان قول الشارع فيها، و المفروض وجود قول الشارع هنا و لو بضميمه أصله الإطلاق المتعبد بها عند الشكّ في المقيّد.

ص: ٣٤٢

١- في النسخ: هنا.

و الفرق بين هذا الأصل و بين تلك الاصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها و ترك المتكافئين (1): هو أن تلك الاصول عملیه فرعيه مقررہ لبيان العمل في المسأله الفرعيه عند فقد الدليل الشرعي فيها، و هذا الأصل مقرر لإثبات كون الشيء و هو المطلق دليلا و حجه عند فقد ما يدل على عدم ذلك.

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسأله المتعارض فيها النصان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول؛ فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما.

*** ترجمه

اشكال:

اگر گفته شود: چه فرقی میان وجود این خطاب مطلق قابل استفاده و عدم وجود آن وجود دارد، و مانع از حکم به تخيير در اینجا چیست، چنانکه اگر مطلقى در اینجا نباشد (می گوئیم:

اذن فتخیر)؟

زیرا: حکم دو حدیث (متعارض) متكافی؛

- اگر تساقط باشد تا آنجا که آن حدیثی که مقید است (و سوره را جزء می داند) و مبتلی به مثل خودش شده به منزله عدم است و مطلق سالم باقی می ماند (از قید و ما رجوع می کنیم به این مطلق قابل استفاده)، لازم است که در صورت عدم وجود این مطلقى که حکم می شود در آن به تخيير، (حکم همان) تساقط باشد و رجوع به اصلی که درباره لا نصّ فيه (یعنی اجمال نصّ)، از براءت یا احتیاط تأسیس شد بنا بر اختلافی که در این مسئله وجود دارد.

- و اگر حکم متعارضین تخيير باشد، چنانکه از نظر فتوی و نصّ مشهور است لازم است که در هنگام تعارض آن حدیثی که قید می زند مطلق موجود (یعنی أقيموا الصلاه را و می گوید سوره جزء نماز است) با مثل خودش، حکم در اینجا به تخيير باشد و نه تعیین رجوع به مطلقى که به منزله تعیین عمل به خبری معارض با خبر معارض دیگر.

ص: ۳۶۳

اُمّا اگر ما قائل شویم به اینکه دو خبر متعارض با وجود مطلق (یعنی اطلاق اُقیموا الصلاه)، متکافئین نیستند (بلکه متراجحین اند)، زیرا که موافقت یکی از خبرین با مطلق که موجود است، مرجح برای آن خبر است و لذا راجح اخذ و مرجوح طرد می شود.

پس: نه در حکم اشکالی وجود دارد و نه در خروج مورد متراجحین از محل کلام اشکال وجود دارد.

- و اگر قائل شویم به اینکه این دو خبر متکافئین اند، آن مطلق (یعنی اطلاق اُقیموا الصلاه) مرجع است و نه مرجح، نظر به اینکه اصاله الاطلاق قانونی تعبّدی است و نه (اینکه) از باب ظهور ظنّ (حجت) باشد.

پس وجه و یا دلیل اینکه اخبار اذن فتخیر شامل این قسم از متکافئین نمی شود، ادعای ظهور اخبار اذن فتخیر در واقعه ای است که دلیل شرعی در آن واقعه وجود ندارد.

و به عبارت دیگر:

اخبار اذن فتخیر سوق شده برای بیان اینکه آدم متخیر جایز نیست که قول شارع را دور انداخته و به اصول عقلیه و نقلیه ای رجوع کند که برای آن صورتی مقرر شده که قول شارع در آن واقعه نیست، و حال آنکه وجود قول شارع مثل: اُقیموا الصلاه در اینجا مفروض است، و لو به ضمیمه و کمک اصاله الاطلاقی که در هنگام شک در مقید به آن تکیه می شود.

(تفاوت میان اصاله الاطلاق و سایر اصول عقلیه و نقلیه)

و تفاوت میان این اصل (اصاله الاطلاق) و میان اصول عملیه (برائت و احتیاط) که در این اخبار اذن فتخیر، رجوع به آنها، و ترک متکافئین ممنوع است اینست که:

این اصول (یعنی برائت و احتیاط) عملیه و فرعیّه ای هستند که مقرر شده اند برای بیان عمل در مسأله فرعیّه به هنگام فقدان دلیل شرعی اجتهادی و این اصل (اصاله الاطلاق) تقریر می کند بر اثبات اینکه این شیء که همان مطلق است دلیلی است اجتهادی به هنگام نبودن چیزی که دلالت بکند بر جزئیت سوره.

پس این تخیر (یعنی اذن فتخیر) با وجود این اصل (اصاله الاطلاق) تخیری است که به همراه دلیل شرعی معین است برای حکم مسأله ای که دو خبر در آن تعارض کرده اند، به خلاف

اصاله التخییر (ی که) در برابر اصول عملیه است.

زیرا: در آنجا تخییر میان دو خبر متکافی است به هنگام فقدان دلیل ثالثی در موردشان (که آنجا می گوید احد خبرین را دلیل اجتهادی خود قرار بده تا نیازمند دلیل فقاهتی نباشد).

تشریح المسائل

* حاصل سخن مستشکل در این اشکال چیست؟

اینست که: چرا بین وجود این مطلق قابل استفاده و عدم آن تفاوت قائل می شوید و به عبارت دیگر:

در صورت وجود چنین مطلقى حکم به تخییر نکرده و اخبار تخییر را جاری نمی کنید و لکن در صورت عدم آن از اخبار تخییر استفاده کرده می گوئید: فتخییر؟

باید بدانید که باب متعارضین هم مثل سایر مسائل دارای قاعده و قانون است و لذا می گوئیم:

در متعارضین:

۱- اگر قانون تساقط است و پس از تساقط رجوع به آن مطلق معتبر، باید مطلقا حکم به تساقط کنید، چه چنین مطلق معتبری وجود داشته باشد چه وجود نداشته باشد.

و لذا سؤال ما در این صورت از شما اینست که چرا در صورت وجود این مطلق حکم به تساقط و رجوع به مطلق کردید و لکن در صورت نبود آن حکم به تخییر نمودید؟

چرا در این فرض هم نمی گوئید پس از تعارض و تساقط باید به اصلی از اصول عملیه مثلا تفصیل مراجعه کرد؟

۲- و اگر قانون تخییر است چنانکه از نظر نصّ و فتوی مشهور است و باید مطلقا حکم به تخییر نمود چه در فرض وجود چنین مطلقى و چه در فرض عدم وجود آن، پس چرا تفصیل قائل شده، در فرض عدم چنین مطلقى حکم به تخییر می کنید و لکن در فرض وجودش می گوئید باید به اطلاق رجوع کرد، که درحقیقت به منزله تعیین احد المتعارضین است که معارض با دلیل مقید است و مخالف با تخییر؟

خلاصه اینکه:

قانون در متعارضین کلی و مطلق است بدین معنا که اگر تساقط است مطلقا چنین است و اگر

تخیر است باز هم مطلقاً چنین است، چرا شما در اینجا برخلاف این قانون قائل به تفصیل شده اید؟

* عبارۀ اخرای این اشکال در یک گفتمان ساده چیست؟

مستشکل اعتراض کرده از جناب شیخ می پرسد:

جناب شیخ در رابطۀ با جزء مشکوک دو خبر متعارض وارد شده است بفرمائید ببینیم قاعدۀ و قانون جهت حلّ مسئله در اینجا چیست؟ تخیر است یا تساقط؟ کدام یک از این دو برای شما قانونیت دارند؟

جناب شیخ اگر بگوئید قانون در تعارض خبرین تخیر است با بودن اطلاق معتبر هم باید بگوئید: اذن فتخیر. نه اینکه خبرین را نادیده گرفته به سراغ اصالۀ الاطلاق رفته و مسئله را بطور کلی از محل بحث که شک است خارج کرده، به باب ظن ببرید.

خیر نباید به اصالۀ الاطلاق رجوع کنید بلکه باید به همان اذن فتخیر عمل کنید و اگر بگوئید در تعارض خبرین قانون تساقط است بدین معنا که وقتی دو خبر با هم تعارض می کنند باید تساقط کنند، پس باید در صورت نبود خطاب مطلق قابل استفاده هم باید تساقط بکنند و نه اینکه شما بگوئید: اذن فتخیر

جناب شیخ دو پهلو حرکت نکنید و نگوئید: تاره تخیر و تاره تساقط بلکه یک حرف بزنید یا تخیر مطلقاً و یا تساقط مطلقاً.

به عبارت دیگر:

به یکبارۀ بفرمائید: اذن فتخیر و لو خطاب با ارزش و قابل استفاده ای وجود داشته باشد و یا به یکبارۀ بگوئید: تساقط و لو خطاب با ارزش و قابل استفاده ای وجود نداشته باشد.

* قبل از پاسخ شیخ مقدمۀ بفرمائید در باب حجّیت اصول لفظیۀ عقلائیۀ از جمله اصالۀ الاطلاق چند مبنا وجود دارد؟

دو مبنا وجود دارد:

۱- گروهی اصول لفظیۀ عقلائیۀ را به مناط افادۀ ظنّ نوعی و به تعبیر دیگر ظهور نوعی حجّت می دانند.

۲- و گروهی اصول مزبور را صرفاً از باب تعبّد عقلائی حجّت می دانند اعمّ از اینکه مفید ظنّ نوعی باشد و یا اینکه نباشد.

ص: ۳۶۶

* با توجه به مقدمه فوق پاسخ شیخنا به اشکال فوق چیست؟

بر مبنای اول اینست که:

خطاب أقيموا الصلاه با ضمیمه اصاله الاطلاق يك دليل ظنی و یا اماره ظنیه است بر عدم اعتبار جزئیت سوره مثلا:

آنگاه به واسطه این دلیل ظنی یکی از دو خبر متعارضی که نافی جزئیت است رجحان پیدا می کند و یا به عبارت دیگر چنین اطلاقی مرجح احد المتعارضین می شود.

حال: قاعده در متعارضینی که یکی راجح و دیگری مرجوح است، اخذ به راجح و طرح مرجوح است.

پس: بر این مبنا جائی برای اجرای اخبار تخییر و حکم به تخییر وجود ندارد و اصلا چنین فرضی از محل بحث ما خارج است.

چرا؟

زیرا: فرض اخبار تخییر در متعارضینی است که متکافئین اند و نه متراجحین.

اما بر مبنای دوم اینست که:

اصول تعدیّه چه عملیه باشند و چه عقلائیّه مرجحیت ندارند بلکه مرجعیت دارند، بدین معنا که پس از تساقط متعارضین به آنها رجوع می شود ولی باز هم با وجود این اصول نوبت به اخبار تخییر نمی رسد.

چرا؟

زیرا: اخبار تخییر مربوط به صورتی است که هیچ گونه دلیل شرعی معتبر بر تعیین يك طرف وجود نداشته باشد و لکن با وجود خطاب مطلق معتبر این دلیل وجود دارد و باز هم جای حکم به تخییر نیست.

* عباره اخرای این پاسخ در يك گفتمان ساده چیست؟

اینست که جناب مستشکل فرمایشات شما درست نیست، چرا که مشی ما باید علی القاعده باشد. و چه بسا قاعده همین حرکت دو پهلو و تفصیل را ایجاب می کند.

از طرفی ما کی يك حرف زدیم که در اینجا هم باید يك حرف بزنیم؟

و لذا به شما می گوئیم:

وقتی که ما خطاب مطلق قابل استفاده ای مثل أقيموا الصلاه داریم و در رابطه با اینکه سوره

جزء صلاه هست یا نه، دو حدیث متعارض وجود دارد که یکی می گوید سوره واجب است و دیگری می گوید لیس بواجب، نمی توانیم بگوئیم: اذن فتخیر چرا جناب شیخ؟

زیرا: آن خطاب مطلق قابل استفاده یا مرجح است یا مرجع

* مرادتان از اینکه این مطلق مرجح است چیست؟

اینست که: با خطاب اَقیموا الصلاه احد المتعارضین را تأیید می کنیم و وقتی احد متعارضین مؤید داشت، می شوند متراجحین. در نتیجه راجح را اخذ و مرجوح را طرح می کنیم و لذا دیگر نوبت به اذن فتخیر نمی رسد.

چرا؟ زیرا تخیر مربوط به متکافئین است و نه متراجحین و حال آنکه دو حدیث متعارض در اینجا متراجحین بوده یکی راجح و یکی مرجوح است.

* جناب شیخ مرادتان از اینکه خطاب مذکور ممکن است مرجع باشد چیست؟

اینست که: اگر ما نتوانستیم آن دلیل مطلق را مرجح قرار دهیم حد اقل می توانیم آن را مرجع قرار دهیم.

چرا؟ زیرا: اذن فتخیر مربوط به کسی است که سرگردان است درحالی که دو خبر به او رسیده است که نمی داند به کدام یک عمل کند و لذا به او گفته می شود: اذن فتخیر.

اما وقتی خطاب مطلق معتبر و قابل تمسک داریم، دیگر سرگردانی وجود ندارد تا کسی بگوید: (اذن فتخیر) بلکه به راحتی دو حدیث متعارض را کنار گذاشته به سراغ دلیل مطلق رفته، جزئیت جزء مشکوک را نفی می کنیم.

* مراد از (و الفرق بین هذا الاصل و بین تلك الاصول الممنوع ...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک سؤال مقدّری است مبنی بر اینکه:

چه تفاوتی میان اصول عملیه از قبیل اصل براءت و اصل احتیاط و ... با اصول لفظیه از قبیل اصاله الاطلاق و اصاله العموم و ... وجود دارد که شما با وجود اصول لفظیه و لو بر مبنای دوم می گوئید: باید به اطلاق کلام تمسک کرد و جای جریان اخبار تخیر نیست و لکن با وجود اصول عملیه تعبّدیه این حرف را نمی زنید بلکه باز هم اخبار تخیر را جاری می کنید؟

و لذا شیخ در پاسخ می فرماید:

- وقتی که ما اخبار تخیر را با اصول عملیه مقایسه می کنیم متوجه می شویم که: اخبار تخیر مقدّم و وارداند، زیرا:

۱- موضوع اصول عملیه، شک در حکم شرعی فرعی واقعی است درحالی که دلیل معتبر اجتهادی وجود ندارد.

۲- اخبار تخییر دلالت می کند بر اینکه احد المتعارضین حجّت است.

در نتیجه: با وجود دلیل اجتهادی دیگر نوبت به اصول عملیه نمی رسد، چرا که اصلاً موضوع ندارند.

- اما وقتی اخبار تخییر را با اصول لفظیه مقایسه می کنیم مطلب برعکس می شود بدین معنا که:

اصول لفظیه مقدّم و وارد هستند. زیرا: اخبار تخییر در موردی حکم به تخییر می کنند که دلیل شرعی معتبر اجتهادی بر تعیین یک طرف وجود نداشته باشد.

لکن با وجود اصاله الاطلاق این دلیل معتبر شرعی وجود دارد و دیگر نوبت به اجرای اخبار تخییر و حکم به تخییر نمی رسد.

ص: ۳۶۹

متن هذا، و لكنّ الإنصاف: أنّ أخبار التخيير حاكمه على هذا الأصل و إن كان جاريا في المسأله الاصوليه، كما أنّها حاكمه على تلك الاصول الجاربه في المسأله الفرعيه؛ لأنّ مؤدّاهما بيان حجّيه أحد المتعارضين كمؤدّي أدلّه حجّيه الأخبار، و من المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالّه على مسأله اصوليه، و ليس مضمونها حكما عمليا صرفا(1).

فلا- فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «اعمل بالخبر الفلانيّ المقيّد لهذا المطلق»، و بين قوله: «اعمل بأحد هذين المقيّد أحدهما له».

فالظاهر: أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق و عدم التخيير مبنيّ على ما هو المشهور- فتوى و نصّا-: من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العامّ الموجود في تلك المسأله، كما يظهر من ملاحظه النصوص و الفتاوى. و سيأتي توضيح ما هو الحقّ من المسلّكين في باب التعادل و التراجيح(2) إن شاء الله تعالى.

*** ترجمه

(حكم منصفانه در اين مسئله:)

اینست که: اخبار تخيير (اذن فتخیر) حاکم است (و حکومت دارد حتّی) بر این اصل (یعنی اصاله الاطلاق) و لو این اصل اصاله الاطلاق در مسأله اصولیه جاری است (و برای ما دلیل ساز است) همان طور که حاکم است بر آن اصولی (برائت و احتیاط) که جریان دارند در مسأله فرعیّه.

(علّت)

زیرا مؤدای اخبار تخيير بیان کننده حجّیت یکی از دو حدیث متعارض است (تا آن را برای شما حجّت قرار دهد) مثل مؤدای ادله حجّیت اخبار (همچون آیه نباء که آمده است تا خبر

ص: ۳۷۰

۱- لم ترد عباره «فهی- إلى- صرفا» فی النسخ، و لم ترد «صرفا» فی بعض آخر.

۲- انظر مبحث التعادل و التراجيح.

عادل را برای شما حجت قرار دهد و لذا اگر یکی از دو خبر خبر عادل باشد آن را مقید اقیموا الصلاه قرار داده باید به آن عمل کنیم).

و لذا حکومت اذن فتخیر بر مثل این اصل اصاله الاطلاق روشن است.

پس: اذن فتخیر دلالت کننده بر یک مسئله اصولیه است (که احد خبرین حجت است) و مضمون این اصاله التخییر (اذن فتخیر) صرفاً یک حکم عملی نیست (بلکه دلیل ساز) و غیر از آن اصاله التخییر در دوران بین المحذورین است.

پس فرقی نیست بین اینکه وارد شود در مقابل این دلیل مطلق (یعنی اقیموا الصلاه) عبارت عمل کن به خبر فلان (عادل) خبری که قید می زند این مطلق (یعنی اقیموا الصلاه را) و بین این سخنش که عمل کن به یکی از این دو تا خبری که یکی شان مقید آن (اصاله الاطلاق) است و نه دیگری.

و لذا ظاهر اینست که:

حکم مشهور علما در این مقام به رجوع الی المطلق و جاری نکردن اصاله التخییر مبنی است بر آن چیزی که از نظر فتوی و نص مشهور است، و آن ترجیح یکی از متعارضین است به واسطه اقیموا الصلاه یا به واسطه عامی که در مسئله موجود است، چنانچه از ملاحظه نصوص و فتاوی مسئله آشکار می شود.

اما توضیح اینکه کدام یک از دو مسلک حق است ان شاء الله در باب تعادل و ترجیح خواهد آمد.

تشریح المسائل

* قبل از پرداختن به اصل مطلب بفرمائید آیا این اصاله التخییری که در اینجا از آن نام برده می شود همان اصاله التخییری است که از اصول اربعه است؟

خیر، زیرا:

آن اصاله التخییری که از اصول اربعه و یا عملیه است مربوط به دوران بین المحذورین است و در جائی اجرا می شود که مکلف در شک است و دلیل اجتهادی هم در دست ندارد.

اصاله التخییر در چنین جائی به معنای اختیار احد حکمین است. و خوب یا حرمت.

اما: این اصاله التخییر که در خبرین متعارضین مطرح است به معنای اختیار احد حکمین

نیست بلکه به معنای اختیار کردن احد خبرین است و لذا سازنده دلیل اجتهادی است.

به عبارت دیگر: اذن فتخیر از اصول لفظیه نبوده بلکه یک قاعده عملیه است و موضوعش فرد متخیر و سرگردان است.

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه مسئله سوم تا به اینجا چیست؟

۱- شارع فرموده: أقيموا الصلاة.

۲- دو حدیث در رابطه با جزئیت سوره برای صلاه تعارض کرده اند.

شیخ فرمود: اگر این أقيموا الصلاة، خطاب مطلق قابل استفاده است آن دو حدیث تساقط کرده ما به عنوان مرجع به اطلاق أقيموا الصلاة تمسک کرده می گوئیم: سوره جزء نماز نیست.

نکته: نتیجه این تمسک مطابق با آن حدیثی است که می گفت سوره جزء نماز نیست. و اگر این أقيموا الصلاة، خطاب مطلق قابل استفاده ای نباشد بلکه یا مجمل باشد و یا اگر هم مطلق است مبتلا به اشکالاتی است که ماجرا برعکس می شود.

یعنی: از خطاب أقيموا الصلاة در اینجا چشم پوشی کرده به سراغ دو حدیث متعارض رفته می گوئیم: اذن فتخیر.

در نتیجه یکی از دو حدیث را اختیار کرده بدان عمل می کنیم حال یا آن حدیثی باشد که نفی جزئیت می کند و یا آنی که دلالت بر وجوب سوره می کند.

سپس مستشکل گفت:

جناب شیخ یک قاعده را مشخص کرده طبق آن عمل کنید و به ما بگوئید که بالاخره، ما نحن فیه جای تساقط است یا تخیر؟

اگر قانون متعارضین تخیر است که باید احد خبرین را اختیار کنید و مطابق آن عمل نمائید پس چه کار دارید با اطلاق أقيموا الصلاة، برای چه می گوئید تساقطاً، فارجع الی اطلاق أقيموا الصلاة؟

پس بگوئید: اذن فتخیر، چنانکه در فرض دیگر که أقيموا الصلاة خطاب مطلق قابل استفاده ای نبود، گفتند: اذن فتخیر

و اگر قانون متعارضین تساقط است و در نتیجه رجوع به اصاله الاطلاق أقيموا الصلاة، در فرض

دیگر هم که خطاب قابل استفاده ای وجود ندارد بگوئید: تساقط و يرجع الی الاصل، یا براءت یا احتیاط.

خلاصه اینکه: یا بگوئید: تخییر و یا بگوئید: تساقط.

شیخ در پاسخ به این اشکال فرمود:

اگر مطلق ما معتبر و قابل استفاده باشد در صورت تعارض خبرین، نوبت به اذن فتخییر نمی رسد. چرا که اذن فتخییر محکوم اصاله الاطلاق است.

زیرا: اذن فتخییر راه چاره برای کسی است که سرگردان و حیران میان دو متعارض است.

پس: اینجا جای تساقط خبرین و رجوع به اصاله الاطلاق است.

جناب مستشکل:

سؤال اینجاست که اگر ما قائل به اطلاق اُقیموا الصلاه نبودیم و دچار خبرین متعارضین شدیم چه بکنیم؟ آیا بگوئیم: تساقط و يرجع الی الاصل یا بگوئیم: اذن فتخییر؟

بلاشک به شما می گوئیم که اینجا محلّ اجرای قاعده اذن فتخییر است و نوبت به اصول عملیه نمی رسد. چرا؟

زیرا: اصول عملیه به عنوان ادله فقهاتی ابزار کار آدم شاکی است که دلیلی اجتهادی در دست ندارد. و حال اینکه اینجا دلیل اجتهادی وجود دارد.

جناب شیخ آیا اینجا دلیل اجتهادی وجود ندارد؟

چرا وجود دارد. زیرا شارع فرمود اگر تو بودی و خبرین متعارضین یعنی که مطلق قابل استفاده ای هم نداشتی اذن فتخییر.

وقتی شما طبق این دستور احد متعارضین را که خبر واحد عادل است اختیار می کنی صاحب دلیل می شوی، چرا که حدیث خود دلیل اجتهادی است.

حال با بودن دلیل اجتهادی نوبت به اصل و دلیل فقهاتی نمی رسد.

بنابراین: جناب مستشکل، مسئله در این دو فرض متفاوت است.

به عبارت دیگر:

- در فرض اوّل حاکمیت با اصاله الاطلاق است چرا که با بودن مطلق، تخییر معنا ندارد.

- در فرض دوم حاکمیت با اذن فتخیر است و لذا جائی برای اصول عملیه و دلیل فقهاتی وجود ندارد تا بدان رجوع کنیم، چون که اذن فتخیر برای ما دلیل اجتهادی می سازد.

به عبارت دیگر:

ص: ۳۷۳

۱- اصول لفظیه یعنی: اصاله الاطلاق وارد یا حاکم بر اصاله التخییر است، چون که اصاله الاطلاق موضوع اذن فتخییر را از میان می برد.

۲- و اصاله التخییر وارد یا حاکم بر اصول عملیه است، چونکه اذن فتخییر موضوع اصول عملیه که شک است و شاک دلیل اجتهادی ندارد، و حال آنکه اذن فتخییر در اینجا دلیل اجتهادی می سازد.

* پس مراد جناب شیخنا از (لکن الانصاف: ان اخبار التخییر حاکمه...) چیست؟

اینست که: برخلاف آنچه تاکنون پافشاری کرده می گفتیم: اصاله الاطلاق حتی بر مبنای دوم هم بر اخبار تخییر مقدم است و با وجود آن نوبت به جریان تخییر نمی رسد، اکنون می گوئیم:

انصاف اینست که اخبار تخییر همان طور که بر اصول عملیه مقدم بود، بر اصول لفظیه نیز مقدم است، گرچه اصول لفظیه در مسئله اصولیه که همان مسئله حجیت است جاری می شوند. چون که نتیجه اجرای اصاله الاطلاق حجیت خطاب مطلق است.

به چه دلیل؟

به این دلیل که اخبار تخییر نیز صرفاً در مسأله فرعیّه جاری نمی شوند تا مؤدی و نتیجه آن یک مسئله فرعیّه عملیه باشد. مثل اصاله التخییری که در دوران بین المحذورین اجراء می شود.

خیر، این اخبار تخییری که در اینجا مدّ نظر است و به ما می گویند: اذن فتخییر، در مسئله اصولیه یعنی حجیت جاری می شوند، چرا که مؤدای این ها نیز حجیت احد المتعارضین است.

و لذا: این اخبار در مسأله اصولیه از باب تقدیم نصّ بر ظاهر و یا از باب اینکه (الاصل دلیل حیث لا دلیل) مقدم می شوند بر آن اصول.

در نتیجه: با وجود اخبار تخییر در متعارضین نوبت به اصاله الاطلاق نمی رسد و تفاوتی میان وجود چنین مطلق و عدمش وجود ندارد.

* عباره اخراى پاسخ شیخ را در یک گفتمان ساده بفرمائید؟

شیخ می فرماید:

به نظر من اصاله التخییر در اینجا بر اصول لفظیه مقدم است مطلقاً گرچه اقیموا الصلاه خطاب مطلق قابل استفاده ای باشد و یا اینکه نباشد. علی کل التقدیرین اینجا جای اذن فتخییر است.

یعنی: احد خبرینی که روی جزئیّت و یا عدم جزئیّت سوره برای نماز با هم تعارض کرده اند را گرفته مطابق آن عمل می کنیم.

به عبارت دیگر: اخبار تخییر و یا قاعده اذن فتخیر همان طور که بر اصول عملیه مقدم بود، بر

ص: ۳۷۴

اصول لفظیه نیز مقدم است.

* چرا جناب شیخ؟

زیرا:

۱- گاهی اَقیموا الصلاه را مرجح برای احد خبرین قرار می دهیم.

۲- و گاهی اَقیموا الصلاه را مرجع قرار می دهیم بدین معنا که پس از تساقط خبرین به اطلاق آن رجوع می کنیم.

حال:

- اگر خطاب اَقیموا الصلاه را مرجح قرار دادیم، مسئله بطور کلی از محلّ بحث ما در اینجا خارج می شود، چرا که خبرین می شوند خبرین متراجحین و نه متکافئین. و لذا راجح را اخذ و مرجوح را ترک می کنیم.

پس: دیگر خبرین، متعارضین و متکافئین نیستند بلکه متراجحین اند و حال آنکه محلّ بحث ما خبرین متعارضین متکافئین می باشد.

- و اما اگر اَقیموا الصلاه را مرجع قرار بدهیم و نه مرجح، اصاله التخییر مقدم می شود بر اصاله الاطلاق.

* این اَقیموا الصلاه در چه صورت و چگونه مرجح واقع می شود؟

- از آنجا که گاهی اصاله الاطلاق را از باب ظنّ حجت می دانیم و جناب شیخنا نیز اصول لفظیه و از جمله اصاله الاطلاق را یکی از ظنون خاصّه می داند، در این صورت اَقیموا الصلاه می شود مرجح احد الخبرین.

* کدام خبر؟

مرجح آن خبری که می گوید سوره واجب نیست.

* چگونه؟

بدین نحو که اصاله الاطلاق دست به دست آن خبر داده و به تعبیر دیگر به او ضمیمه می شود. وقتی این دو ضمیمه شدند حدیث مزبور می شود راجح و دیگری می شود مرجوح، راجح را اخذ کرده مرجوح را طرد می کنیم.

* اَقیموا الصلاه در چه صورتی و چگونه مرجع قرار می گیرد؟

گاهی حضرات، اصول لفظیه را از باب عقلا و تعبدا حجت می دانند و نه از باب ظن، مثل اصول عملیه.

یعنی: همان طور که اصول عملیه در رابطه با شک دارای ارزش بوده و قابل استفاده اند، اصول لفظیه نیز در رابطه با شک دارای ارزش اند و قابل استفاده و اجرا.

* جناب شیخ چرا اصالة التخییر در اینجا مقدم است بر اصالة الاطلاق اُقیموا الصلاه؟

زیرا: تمسک به اصالة الاطلاق در جائی است که ما شک می کنیم که آیا فلان مطلق قیدی خورده است یا نه؟ و حال آنکه در ما نحن فیه شکی وجود ندارد. دو حدیث متعارض در رابطه با جزئیت سوره برای نماز وارد شده است، که قاعده اذن فتخیر می گوید: یکی از آن دو را اختیار کن اختیار احد المتعارضین جائی برای شک در رابطه با قید بودن چیزی نمی گذارد.

چرا؟ زیرا:

- اگر آن خبری را اختیار کنیم که سوره را جزء نماز می داند، نتیجه اش این می شود که اُقیموا الصلاه مقتید به سوره است، پس شکی نسبت به آن باقی نمی ماند بلکه یقین حاصل می شود به اینکه سوره قید نماز است.

- و اگر آن خبری را اختیار کنیم که جزئیت سوره را از نماز نفی می کند، باز در اینجا یقین حاصل می شود که سوره جزء نماز نیست و شکی باقی نمی ماند.

در هر صورت:

هریک از دو حدیث را که اختیار کنیم حالت شک از بین می رود، چرا که یا آن حدیثی را اختیار کرده ایم که سوره را قید نماز می داند و یا حدیثی را اختیار کرده ایم که سوره را قید نماز نمی داند و در هر دو صورت یقین جای شک را می گیرد.

پس: اذن فتخیر موضوع اصالة الاطلاق را که شک در تقیید بود از بین می برد.

* چرا اصالة التخییر بر اصول عملیه مقدم است؟

زیرا: اصول عملیه از جانب شارع مقدس برای کسی جعل شده است که دلیل اجتهادی در دست ندارد و حال آنکه اذن فتخیر برای چنین کسی دلیل اجتهادی می سازد. چرا که می گوید:

انگشت روی احد خبرین بگذار و به آن عمل کن این می شود دلیل کسی که دارای دلیل اجتهادی شد، دیگر نیازی به دلیل فقاهتی ندارد.

* آیا به نظر شیخ این اصالة التخییری هم که در خبرین متعارضین مطرح است بر اصول عملیه و اصول لفظیه مقدم است؟

بله، این اصالة التخییر و یا به تعبیر دیگر اذن فتخیر در خبرین متعارضین نیز بر اصالة الاطلاق و اصالة البراءة او الاحتیاط مقدم است.

* چرا؟ زیرا: این اذن فتخیر:

- هم موضوع اصاله الاطلاق را که الشك فی التقييد است از میان می برد.

- هم موضوع اصول عملیه را که عدم دلیل اجتهادی فرد است با ساختن دلیل برای او از بین می برد.

پس: به نظر شیخ، این اذن فتخیر است که باید اجرا بشود چه در مقابل اصول لفظیه، چه در مقابل اصول عملیه.

* پس مراد از (فالظاهر...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک اعتراضی است مبنی بر اینکه:

جناب شیخ طبق بیان شما اخبار تخییر بر اصاله الاطلاق نیز مقدم شد و حال آنکه مشهور اصولیین با وجود مطلق یا عام معتبر به اخبار تخییر مراجعه نکرده و حکم به تخییر نمی کنند بلکه اصاله الاطلاق یا اصاله العموم را مقدم می دارند، چرا؟

و لذا شیخ در پاسخ به این اعتراض می گوید:

آنچه ما گفتیم بر مبنای دوم در باب اصول لفظیه بود که مبنای مرجعیت باشد، و لکن فتوای مشهور بر مبنای اول است که قول به مرجعیت است.

در نتیجه: بر مبنای ترجیح نوبت به اخبار تخییر نمی رسد.

* جناب شیخ، کدام یک از دو مسلک مرجح بودن و یا مرجع بودن مسلک حق است؟

ان شاءالله در باب تعادل و ترجیح خواهد آمد.

* خلاصه دو فرض چه شد؟

فرض اول این شد که: اگر اصاله الاطلاق را مرجح خبرین قرار دهیم مسئله از محل بحث خارج شده و دیگر این بحثها که آیا قاعده اذن فتخیر است تا اجرای اصاله الاطلاق است یا براءت و ... وجود نخواهد داشت.

فرض دوم این شد که: برخی گفتند اگر اصاله الاطلاق نتواند مرجح باشد می تواند مرجع باشد و لکن شیخ فرمود: خیر نمی تواند مرجع باشد.

به عبارت دیگر: همان طور که اصول عملیه نمی توانند مرجع باشند، اصول لفظیه نیز نمی توانند مرجع باشند.

پس: اینجا جای اذن فتخیر است و بس.

ص: ٣٧٧

متن المسأله الرابعه فيما إذا شكّ في جزئيه شىء للمأمور به من جهه الشبهه فى الموضوع الخارجى فيما إذا أمر بمفهوم مبين مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر. و منه: ما إذا وجب صوم شهر هلالى - و هو ما بين الهالين - فشكّ فى أنه ثلاثون أو ناقص. و مثل: ما إذا (١) أمر بالطهور لأجل الصلاه، أعنى الفعل (٢) الرفع للحدث أو المييح للصلاه، فشكّ فى جزئيه شىء للوضوء أو الغسل الرافعين.

و اللازم فى المقام: الاحتياط؛ لأنّ المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا، و إنّما الشكّ فى تحقّقه بالأقلّ، فمقتضى أصاله عدم تحقّقه و بقاء الاشتغال:

عدم الاكتفاء به و لزوم الإتيان بالأكثر.

و لا يجرى هنا ما تقدّم من الدليل العقلى الدالّ على البراءة؛ لأنّ البيان الذى لا بدّ منه فى التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذه على ترك ما بيّنه تفصيلا، فإذا شكّ فى تحقّقه فى الخارج فالأصل عدمه. و العقل - أيضا - يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلا، أعنى المفهوم المعين المبيّن المأمور به؛ أ لا ترى: أنه لو شكّ فى وجود باقى الأجزاء المعلومه - كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا - كان مقتضى العقل و الاستصحاب وجوب الإتيان بها؟

و الفارق بين ما نحن فيه و بين الشبهه الحكميّه من المسائل المتقدّمه التى حكمتنا

ص: ٣٧٨

١- « إذا » من بعض النسخ.

٢- فى النسخ بدل « الفعل »: « الغسل ».

فيها بالبراءه هو: أن نفس (١) التكليف فيها (٢) مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا و بين تعلقه بالمشكوك، و هذا التريد لا حكم له بمقتضى العقل؛ لأن مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك، و هي قبيحه بحكم العقل، فالعقل و النقل الدالان على البراءه مبينان لمتعلق (٣) التكليف (٤) من أول الأمر في مرحله الظاهر.

و أمّا ما نحن فيه، فمتعلق التكليف فيه مبيّن معيّن معلوم تفصيلا، لا- تصرّف للعقل و النقل فيه، و إنما الشكّ في تحقّقه في الخارج يأتيان الأجزاء المعلومه، و العقل و النقل المذكوران لا يثبتان تحقّقه في الخارج، بل الأصل عدم تحقّقه، و العقل أيضا مستقلّ بوجوب الاحتياط مع الشكّ في التحقّق.

*** ترجمه

(مسئله چهارم)

اشاره

در جائی است که اگر در جزئیّت شیئی برای مامور به شک می شود به جهت اشتباه در موضوع خارجی است.

در جائی که وقتی مولی امر می کند به یک مفهوم کلی مبینی (که مردد نیست و لکن) مصداقش مردد است بین اقل و اکثر از جمله:

۱- مثل آنجائی که روزه یک ماه قمری (که مفهومی است روشن) در میان دو هلال واجب شده است، پس شک می شود در اینکه این ماه قمری سی روز است یا کمتر از آن؟

۲- و مثل آنجائی که امر کرده به طهور برای نماز یعنی فعلی که رافع حدث و یا مبیح نماز است (و مفهومی است روشن)، پس شک می شود در جزئیّت چیزی (مثل مززه یا استنشاق) برای وضوء یا غسل که هر دو رافع حدث اند و مبیح نماز.

ص: ۳۷۹

۱- فی بعض النسخ زیاده: «متعلق».

۲- فی النسخ بدل «فیهما»، و فی بعض بدلها: «فی المسائل المتقدّمه المحکومه بالبراءه فیها»، و فی بعض آخر بدلها: «فی المسائل المتقدّمین المحکوم فیها بالبراءه».

۳- فی النسخ: «لتعلق».

۴- فی النسخ زیاده: «بما عدا»، و فی بعض آخر زیاده: «لما عدا».

(لزوم احتیاط در شک در محصل غرض)

آنچه در این مقام (یعنی شک در محصل غرض) لازم است احتیاط است، زیرا آنچه در اینجا مفروض است، تنجز تکلیف به یک مفهوم مبینی است که تفصیلاً معلوم است و لکن شک در تحقق این مفهوم است بواسطه انجام اقل.

پس مقتضای استصحاب عدم تحقق و بقاء الاشتغال؛ عدم اکتفا به اقل و لزوم انجام اکثر است.

(عدم جریان ادله برائت در این مسئله)

و جاری نمی شود در اینجا آن دلایل عقلی و نقلی دلالت کننده بر برائت، زیرا بیانی که ما در تکلیف ناگزیر از آن هستیم، از جانب شارع به ما رسیده است.

پس: مؤاخذه بر ترک چیزی که شارع آن را تفصیلاً بیان کرده قبیح نمی باشد.

پس اگر در تحقق مأمور به شک شود، اصل عدم تحقق آن است و عقل مستقل نیز حکم می کند به وجوب قطع به احراز چیزی که وجوب آن تفصیلاً معلوم است. یعنی آن مفهوم مبینی که مأمور به است.

آیا نمی بینی که وقتی در وجود بقیه اجزائی که معلوم اند شک می شود به نحوی که آیا آن را انجام داده ای یا نه، مقتضای حکم عقل و استصحاب وجوب انجام آن بقیه است؟

(تفاوت میان این مسئله با مسائل متقدمه)

و فرق بین ما نحن فیه (یعنی مسئله چهارم) و بین شبهه حکمیه از آن سه مسأله ای متقدمه ای که حکم کردیم در آنها به برائت، اینست که: در آن سه مسئله خود تکلیف (و خواسته مولی) مردّد میان اختصاص و تعلق آن به اموری است که وجوبشان تفصیلاً معلوم است (مثل نه جزئی که قدر متیقن است) و بین تعلقش به جزء مشکوک (که جزء دهم است).

و این تردید به مقتضای عقل حکمی ندارد، بدین معنا که احتیاط در آن واجب نیست، چون برگشت حکم عقل به مؤاخذه است به سبب ترک مشکوک (یعنی اکثر) و این مؤاخذه، بخاطر یک چیز غیر معلوم، عقلاً قبیح است.

پس عقل و نقلی که (در آن سه مسئله) دلالت بر برائت دارند، بیان کننده این مطلب اند که تکلیف از اول امر به اقل تعلق گرفته در مرحله ظاهر.

اما در ما نحن فيه، متعلق تکلیف مبین، معین و تفصیلاً معلوم است و تصرّفی برای عقل و نقل در آن وجود ندارد، و تنها شک در تحقق آن مفهوم روشن در خارج است به واسطه انجام اجزاء معلومه.

و عقل و نقل که برائت جاری می کنند، تحقق این مفهوم را در خارج ثابت نمی کنند (چرا که اصل مثبت اند) بلکه اصل در اینجا عدم تحقق آن است و عقل نیز در حکم به وجوب احتیاط در صورت شک در تحقق آن، مستقل است.

تشریح المسائل

* چهارمین مسئله از مسائل شک در جزئیت خارجیّه کدام مسئله است؟

شبهه موضوعیه و به عبارت دیگر، مسأله شک در جزئیت است بخاطر امور خارجیّه

* چه تفاوتی بین این مسئله و سه مسأله متقدم به لحاظ منشا شک، وجود دارد؟

۱- در سه مسئله قبل منشا شک در جزئیت یک شیء برای مأمور به، یا اجمال خطاب شارع بود، یا تعارض خبرین و یا فقدان دلیل.

و لذا: چنین شبهه ای را حکمیه نامیده و رفع آن نیز به عهده شارع است.

۲- در مسئله چهارم، منشا شک در جزئیت، حکم شرعی و خطاب شارع نیست بلکه امور خارجیّه است.

و لذا: چنین شبهه ای را موضوعیه نامیده که رفعش به دست شارع نیست.

* طرح مسئله در اینجا چگونه است؟

امر شارع به یک مفهوم کلی تعلق گرفته که آن کلی به خودی خود مبین بوده و به لحاظ مفهوم ابهام و اجمالی ندارد، و لکن مصداق و محصل آن مردّد است میان اقلّ و اکثر.

* با توجه به مطلب اخیر چه تفاوتی میان این مسئله و سه مسأله متقدم وجود دارد؟

۱- در آن سه مسئله خود مکلف به مفهوم مبینی نبود بلکه خود آن مفهوم مردّد میان اقلّ و اکثر بود.

فی المثل: امر شده بود به نماز و لکن ما نمی دانستیم که این نمازی که مولی از ما خواسته نه جزء است یا ده جزء؟

۲- در مسئله چهارم آن چیزی را که مولی از ما خواسته است، مفهومی است مبین که ما در آن تردیدی نداریم و لکن مصداق این مفهوم مرد میان اقل و اکثر است.

به عبارت دیگر: محصل و محقق این عنوان و غرض در خارج مرد است میان اقل و اکثر، که از آن به شک در محصل غرض یا شک در محصل عنوان تعبیر می شود.

* با ذکر مثال مطلب فوق را تبیین کنید؟

۱- یک مثال از شبهه موضوعیه می آوریم و آن اینست که فی المثل:

- مولی از ما خواسته است که یک ماه هلالی را روزه بگیریم به نحوی که اقل و اکثر ارتباطی باشد بدین معنا که به دنبال امر شارع یک ماه مداوم روزه بر ما واجب می شود.

در اینجا:

ماه هلالی مفهومی مبین و روشن دارد چرا که همه می دانند که ما بین الهلالین و به عبارت دیگر از رؤیت هلال تا رؤیت هلال دیگر مراد است.

لکن ما نمی دانیم که این ماه در عالم خارج سی روز است و یا کمتر از سی روز است؟ یعنی:

شبهه در مصداق خارجی است و نه در متعلق خطاب.

۲- و یک مثال از شبهه حکمیه می آوریم و آن اینست که فی المثل:

مولی امر کرده ما را به طهور برای نماز، چرا که در لسان روایات آمده است:

إذا دخل الوقت فقد وجب الطهور و الصلاة.

در اینجا:

۱- متعلق خطاب عنوان طهور است که دارای مفهومی کاملاً مبین است چرا که طهور فعلی است که رافع حدث و یا مسیح صلاه است، مثل وضو و غسل.

۲- ما شک داریم که آیا در خارج، فلان امر نیز در وضو یا غسل دخالت دارد یا نه؟

به عبارت دیگر ما نمی دانیم که این طهور اقل است یا اکثر؟ آیا مثلاً مزمره و استنشاق جزء وضوء است یا نه؟

* چرا شبهه در مثال اول، شبهه موضوعیه است؟

زیرا: وظیفه شارع این بوده است که بگوید بین الهلالین را روزه بگیرید اما اینکه ماه هلالی ۲۹ روز است یا ۳۰ روز؟ بستگی دارد به نحوه سیر قمر بدور زمین. و لذا اینکه کدامین ماه ۲۹ روز است و کدامین ماه ۳۰ روز؟ باید از متخصصین علم نجوم پرسید.

ص: ۳۸۲

* حکم مسئله در اینجا از نظر شیخ چیست؟

اینست که: باید احتیاط کرد و اکثر را بجا آورد، چرا که اگر اقل را اتیان نمودیم و سپس کشف خلاف شده معذور نخواهیم بود.

* به چه دلیل؟ به دو دلیل:

دلیل اول اینکه: تکلیف منجزی از مولی صادر شده است و به مفهومی کاملاً روشن تعلق گرفته است، پس مقتضی جهت تحقق آن موجود است لکن ما در تحقق خارجی آن شک داریم، که آیا این عنوان با انجام اقل تحقق پیدا می کند یا نه؟ و لذا می گوئیم:

هنگام شک در تحقق عنوان، الاصل، عدم التحقق.

دلیل دوم اینکه:

- عقل می گوید: اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و در اینجا اشتغال یقینی قطعی و حتمی است، پس باید فراغت یقینیته تحصیل کرد.

- تحصیل فراغت یقینیته به اتیان اکثر و جزء مشکوک است.

* عباره اخرای پاسخ شیخ در یک گفتمان ساده چیست؟

جناب شیخ در اینجا حساب شبهه موضوعیه را از شبهه حکمیّه جدا کرده می گوید:

یجب الاحتیاط.

به عبارت دیگر: در گذشته گاهی اتفاق می افتاد که در شبهه حکمیّه احتیاط واجب می شد و لکن در شبهه موضوعیه احتیاط واجب نمی شد، تا آنجا که حتی اخبار شما نیز با مجتهدین هماهنگ شده گفتند حکم در شبهه موضوعیه برائت است گرچه قائل به وجوب احتیاط در شبهه حکمیّه بودند.

خلاصه اینکه:

شیخ در شبهه حکمیّه که منشا آن فقدان نصّ، اجمال نصّ و یا تعارض نصین بود برائت جاری نمود و لکن در شبهه موضوعیه آن احتیاط جاری نمود.

* چرا؟

زیرا در اینجا شارع، از ما یک مفهوم مبین که روزه میان دو هلال است را خواسته است، و لکن ما شکّ در محصلّ و مصداق

آن داریم.

یعنی شك داریم که چه مقدار روزه باید بگیریم تا بشود روزه بین الهالین سی روز یا بیست و نه روز؟

ص: ۳۸۳

* جناب شیخ برای رفع شبهه در مثال طهور به کجا باید رجوع نمود؟

به خود شارع، شارع است که باید محدوده عمل را در اینجا مشخص کند. و لذا چون رفعش بدست شارع است حکمیه است. بنابراین به چند نکته باید توجه نمود:

۱- یکی از دو مثالی که در اینجا ذکر نمودیم شبهه موضوعیه و دیگری شبهه حکمیه است.

۲- اینکه با شروع بحث در اقل و اکثر جناب شیخنا فرمود نسبت به اکثر براءت جاری می کنیم.

- مستشکلی اشکال کرد که جناب شیخ، پس چرا در مسئله معجون امر به احتیاط کردید. و گفتید باید جزء مشکوک را نیز اتیان کند؟

- شیخ پاسخ می دهد:

زیرا: این از باب شک در محصل غرض است و عند الشک در محصل غرض احتیاط واجب است، و در آنجا فرمود: چنانکه در مسئله چهارم خواهد آمد.

پس اکنون مشغول بحث پیرامون آن وعده ای است که در آنجا به ما داد.

با توجه به مطلب اخیر مثالهایی که در آنجا مطرح شده چه ارتباطی با محل بحث در اینجا دارد؟

فی المثل: مولی به عبدش امر کرده است که معجون بساز، لکن عبد نمی داند که این معجون باید از ۹ جزء تشکیل شود یا ۱۰ جزء؟

به عبارت دیگر: غرض از این معجون اسهال الصفراء است و لکن عبد نمی داند کدام معجون او را به این هدف و غرض می رساند.

پس شک در محصل غرض است و باید احتیاط کرده و اکثر را که ۱۰ جزئی است تهیه نماید.

* با توجه به سؤال ربطش با ما نحن فیه چیست؟

۱- گاهی امر می رود روی شیئی (همچون معجون) که این شیء خودش مردد میان اقل و اکثر است و لکن هدف نیست بلکه ابزار و وسیله رسیدن به یک چیز دیگر است که آن اسهال الصفراء است، یعنی محصل شیء آخر است.

لذا: اسهال الصفراء یک مفهوم مبین و روشن است، درحالی که محصل آن مردد میان ۹ جزء و ۱۰ جزء است.

نتیجه اینکه: امر در این مثال رفته روی محصل و نه محصل که مفهومی روشن است.

۲- گاهی هم امر می رود روی محصل و محصل مفهومی است مبین مثل مثال دوّم ما در اینجا که امر به طهور شده است و یا مثل مثال اول که امر رفته روی صوم ماه قمری که هر دو محصل روشن و واضح اند. اما هر دو محصل در اینجا نیازمند به محصل اند.

* حاصل مطلب در بیان این سه مثال چیست؟

اینست که: هر سه مثال در یک چیز مشترک اند و آن اینست که

۱- در هر یک از سه مثال محصلی وجود دارد که مفهومی واضح و روشن است

۲- در هر یک از سه مثال محصلی هست که مردد است میان اقل و اکثر

مثلا:

- صوم ماه هلالی محصلی روشن و واضح است و لکن محصل آن یا ۲۹ روز است یا ۳۰ روز

- طهور برای نماز محصلی روشن و واضح است محصل آن وضوی با مزمزه یا بی مزمزه است

- اسهال الصّفاء یک مفهوم روشن است و لکن محصل آن یا معجون ۹ جزئی است یا ده جزئی

۳- حکم در هر سه مثال اینست که: احتیاط واجب است و باید اکثر اتیان شود

زیرا: در هر یک از این سه مثال شک در محصل غرض است او هر جا که شک در محصل غرض باشد، احتیاط واجب است.

* تفاوت‌های این سه مثال در چیست؟

اینست که:

۱- در دو مثال امر رفته روی محصل و غرض که صوم هلالی و طهور برای نماز باشد

۲- در یک مثال امر رفته روی محصل که معجون است.

۳- از دو مثال صوم هلالی و طهور للصلاه یکی شبهه موضوعیه است و دیگری شبهه حکمیه

* سومین نکته مورد توجه چیست؟

بیان این مطلب است که چرا در مسئله اول، دوم و سوم نتوانستیم نسبت به اکثر احتیاط جاری کرده آن را اتیان کنیم؟

بلکه در هر سه مسئله که خود مأمور به مثل اُقیموا الصلاه مردد میان اقل و اکثر بود و ما نمی دانستیم که صلاه نه جزئی است یا

ده جزئی، اصاله البراءه جاری کرده جزء مشکوک را نفی کردیم.

ص: ۳۸۵

به عبارت دیگر:

در آنجا می توانستیم با اصاله البراءه نسبت به اکثر ماهیت مأمور به را در اقل تعیین کنیم و اصل مثبت هم نبود.

توضیح مطلب اینکه:

در آنجا ما نمی دانستیم نمازی را که خدای تعالی از ما خواسته نه جزئی است یا ۱۰ جزئی؟

علم اجمالی ما منحل می شد به یک قدر متیقن که نماز نه جزئی است و یک شک بدوی نسبت به اکثر که گفته می شد الاصل، عدم وجوب الزائد.

و خلاصه اینکه هم براءت عقلیه جاری می شد و هم براءت نقلیه جاری می کردید. و درحالی که با نفی وجوب اکثر اثبات می کردیم وجوب اقل را، اصل مثبت نمی بود.

زیرا: از یک طرف می دانستیم که اقل که نماز نه جزئی است واجب و اکثر مشکوک غیر واجب است. از پیوند این واجب است و واجب نیست، تعیین ماهیت در اقل بدست می آمد.

* چرا در ما نحن فیه یعنی مسئله چهارم نمی توانیم در جزء مشکوک براءت جاری کنیم؟

چون در اینجا اصل مثبت است.

فی المثل: اگر ما شک کنیم که آیا وضو مزمره و یا استنشاق می خواهد یا نه؟ شما چه پاسخ می دهید؟

اگر بگوئید که خیر وضو نه مزمره می خواهد و نه استنشاق.

از شما می پرسیم که: پس محصل طهور چیست؟ چون که وضو هدف نیست بلکه وسیله است برای تحصیل طهور.

شما در پاسخ می گوئید: اقل است.

در اینجا: شما آمده اید و از طریق نفی وجوب اکثر به دنبال این هستید که اثبات کنید اقل محصل طهور است و این اصل مثبت است.

پس: ما نمی توانیم در ما نحن فیه، وجود جزء مشکوک را با اصل براءت نفی کنیم تا سمت محصل بودن را به اقل بدهیم.

حال از شما می پرسیم وقتی اصل براءت به دلیل مثبت بودن نمی تواند در اینجا جاری شود چه باید کرد؟

باید پاسخ بدهید که الاصل، عدم تحقق طهور، یعنی اصل اینست که طهور محقق نشده است:

قبل از اینکه ما وضو بگیریم طهور محقق نشده بود حال که شک کرده ایم که وضوی بدون مزمره و استنشاق ما محصل طهور بوده یا نه؟

- اصل عدم تحقق طهور است.

به عبارت دیگر: استصحاب می کنیم عدم تحقق طهور را، مضافاً بر اینکه عقل هر عاقلی استقلال دارد بر اینکه وقتی مولی از تو یک عمل مشخصی را خواسته است به نام محصل و شما شک داری در اینکه آیا با این عملی که انجام می دهی به آن محصل می رسی یا نه؟ باید جوری عمل کنی که یقین به فراغت ضمه حاصل کنی و این احتیاط است و لزوم انجام اکثر در اینجا.

* با توجه به مطالبی که گذشت مراد از (و الفارق بین ما نحن فیه و بین الشبهه الحکمیه ...) چیست؟

پاسخ به همان سؤال و اشکالی است که بیان گردید و حاصل آن سؤال این بود که چه تفاوتی میان شبهه حکمیه در سه مسأله قبل با شبهه موضوعیه در این مسئله وجود دارد؟

- چرا در سه مسأله قبل نسبت به اکثر برائتی شدید و لکن در این مسئله به احتیاط عمل نمودید؟

- چرا به واسطه همان ادله برائت عقلیه و نقلیه که در شبهه حکمیه برائتی شدید، در شبهه موضوعیه برائتی نمی شوید؟

اگرچه پاسخ به این سؤال در مطالب گذشته آمد لکن حاصل و خلاصه آن اینست که:

۱- در شبهات حکمیه، اصل حکم شرعی مشکوک است، یعنی ما شک داریم که خطاب شرعی به اقل تعلق گرفته یا به اکثر؟

- بعد الفحص و الیأس عن الدلیل، به اینجا می رسیم که اگر نسبت به اکثر عقاب و کیفری باشد بلا بیان بوده و عقلا و نقلا قبیح است.

۲- در شبهه موضوعیه، اصل حکم مسلم و موضوع محرز است و تکلیف برای ما منجز است، لکن شک داریم که آیا این عمل خارجی ما، محصل غرض مولی هست یا نه؟

و لذا در اینجا به واسطه همین دو دلیل یعنی وجود تکلیف منجز و قانون اشتغال باید احتیاط نمود.

حاصل و خلاصه بیانات شیخ این شد که:

۱- یکی از علل پیدایش شک، اشتباه موضوع در خارج است.

۲- اگر امر به چیزی شود که از حیث مفهوم روشن است، لکن مصداقش مردد میان اقل و اکثر است، مثلاً:

۱- روزه یک ماه قمری واجب گردیده لکن مکلف شک می کند که این ماه سی روز است یا کمتر؟

۲- امر به طهارت شده برای نماز، یعنی غسلی انجام بده که رافع حدث و یا مبیح نماز باشد و یا وضو بگیر، مکلف شک می کند که در جزئیت چیزی برای این غسل یا وضو؟ بدین معنا که اگر آن چیز محقق نشود آیا این غسل یا وضو رافع هست یا نه؟

- جناب شیخ، وظیفه مکلف را در اینجا احتیاط دانست و فرمود:

۱- براساس وضوح و روشن بودن امر، فرض بر منجز بودن تکلیفی است که معلوم بالتفصیل است و شک در تحقق تکلیف با بجا آوردن اقل است؟

۲- مقتضای اصل عدم تحقق و باقی بودن اشتغال ذمه، اکتفا نکردن به اقل و لزوم بجا آوردن اکثر است.

زیرا شرط حتمی در ابلاغ تکلیف، بیان است که از ناحیه شارع ابلاغ شده و مکلف نیز دریافت نموده است. و لذا مؤاخذه و کیفر بر ترک چیزی که تفصیلاً بیان گردیده قبیح نیست.

پس: چنانچه در تحقق تکلیف در خارج شک کنید، اصل عدم آن است، و عقل نیز حکم می کند که احراز چیزی که تفصیلاً دانسته شده، واجب است.

سپس فرمود:

آیا نمی بینی اگر نسبت به اجزائی که تکلیف تفصیلاً منجز است، شک در بجا آوردن آن پیدا کند، به مقتضای عقل و استصحاب بجا آوردن آن واجب است.

و اما حضرت امام خمینی (ره):

شک در اقل و اکثر را به سبب اشتباه موضوع را چنانکه شیخ فرمود ممکن دانسته و برای شبهه موضوعیه اقسامی قائل شده اند که احکام آن متفاوت است.

این اقسام عبارتند از اینکله:

۱- گاهی امر و نهی تعلق به چیزی پیدا می کنند که متعلق خارجی دارد، مثل: (اکرم العلماء) و

ص: ۳۸۸

(لا تکرّم الفسّاق)، که حکم در این دو مثال متعلّق به اکرام است و اکرام کردن و نکردن، متعلّق به علما یا فاسقینی است که در خارج وجود دارند.

۲- و گاهی امر و نهی تعلق به چیزی پیدا می کنند، که دیگر متعلّقی ندارد، مثل: صلّ که امر به نماز است.

امر و نهی در صورت اول:

۱- یا به خود طبیعت که قابلیت تکثر را دارد تعلق می گیرند، مثل امر به پذیرائی عالم، و نهی از پذیرائی کردن طبیعت فاسق.

۲- یا اینکه به وجود محض که قابلیت تکثر ندارد تعلق می گیرند.

۳- یا به طبیعت ساری در افراد یعنی عموم استغراقی که عرفا به امر و نهی های متعدد منحل می شود، تعلق می گیرند، مثل:

اکرم کلّ عالم و لا تکرّم کلّ فسّاق

که این امر و نهی، عرفا، به امر به اکرام این و آن، و نهی از اکرام این و آن منحلّ می شوند.

پس: اکرام هریک، واجبی مستقلّ از دیگری است و اگر مأمور بعضی را پذیرائی کرد امثال در آن بعضی محقق می شود و لکن در غیر آنها خیر محقق نمی شود.

۴- گاهی به عموم مجموعی تعلق می گیرند، مثل: اکرم مجموع العلماء.

در اینجا یک تکلیف وجود دارد که به مجموع علماء تعلق گرفته است و به تکلیف های متعدّد منحلّ نمی شود.

زیرا امثال امر، با پذیرائی همه آنها تحقّق می یابد به نحوی که اگر یک نفر از آنها را پذیرائی نکند، اصلاً امثالی نکرده است، و لو بقیه را پذیرائی کند.

به هر حال:

- امر و نهی یا نفسی هستند: و یا غیری، چنانکه امرهای متعلّق به اجزاء و شرایط و نهی های متعلّق به موانع و قواطع غیری هستند.

- تمام اقسام تصوّر دارند، اگرچه برخی از آنها صرف تصور بوده و واقعیت ندارند. اما:

اینکه قاعده در تمام این اقسام اشتغال است یا براءت است و یا تفصیل؟ اختلافی است:

- برخی ها در تمام اقسام قائل به براءت اند، برخی ها نیز قائل به اشتغال شده اند، و لکن:

رأی حق در این مقام قول به تفصیل است میان اقسام به اینکه:

۱- اگر امر نفسی به طبیعت مطلقه یا به عموم مجموعی تعلق گرفته باشد، هنگام شک در تحقق مأمور به و تردید امر میان اقل و اکثر، به مقتضای قاعده اشتغال باید نسبت به مشکوک

ص: ۳۸۹

یعنی اکثر، امثال صورت گیرد زیرا فرض شده که حجت تام بر آن اقامه گردیده است، و شک تنها در مقام امثال و بیرون آمدن از تعهد است، که قاعده در مثل آن اشتغال است و باید علم به فراغ ذمه از تکلیف بدست آید.

۲- و اگر امر نفسی به چیزی به نحو عموم استغراقی تعلق گیرد، مثل: اکرام کلّ عالم.

محلّ اجرای قاعده برائت است. چرا؟

زیرا فرض شده که امر به عنوانی معلوم و روشن تعلق نگرفته که شک در مصداق آن و تحقق آن در مقام امثال بوجود آمده باشد، بلکه در عموم استغراقی حکم متعلق به افراد است.

زیرا: لفظ (کلّ) برای اشاره به همه افراد است، گوئی مولی گفته:

- زید و بکر و عمرو را اکرام کن، و شک در اینست که آیا خالد عالم است یا نه؟

و لذا: مرجع این شک به شک و تردید در اقلّ و اکثر بازمی گردد.

بنابراین:

افرادی که می دانیم مصداق (کلّ عالم) هستند، اکرامشان واجب است، و فردی که مصداق بودن آن مشکوک است، در وجوب اکرام به او شک بوجود می آید و چون بر وجوب پذیرائی و اکرام او دلیلی اقامه نشده، کیفر کردن مکلف (مأمور) بدون بیان است، به خلاف اکرام مصادیق معلوم، که کیفر مخالفت با آن بدون بیان نیست.

* متعلق امر در دو مثالی که شیخ اعظم ذکر کرده اند چیست؟

عموم مجموعی است.

زیرا در آن مثالها، امر تعلق گرفته است به عنوان روزه ای که میان دو هلال قرار دارد و یا فعلی که مقید به رافع بودن برای حدث است.

پس حکم به لزوم احتیاط در این مثالها مطابق با قاعده است.

* نظر حضرت امام خمینی (ره) راجع به تعلق گرفتن نهی نفسی و غیره به چیزی چه می باشد؟

می فرماید:

۱- اگر نهی نفسی به چیزی تعلق گیرد، رأی حق اینست که مطلقا محلّ اجرای برائت است و تفاوتی ندارد که به صرف وجود تعلق بگیرد و یا به طبیعت مطلق و فرقی نمی کند که تعلق آن بصورت عموم استغراقی باشد یا عموم مجموعی.

زیرا: شک در محقق شدن صرف وجود بازگشت به شک در حلال و حرام بودن مشکوک دارد، به اینکه آیا بجا آوردن این مصداق مشکوک یا طبیعت مطلق یا عموم استغراقی یا عموم

ص: ۳۹۰

۲- اگر نهی غیري به چیزی تعلق گیرد، چنانکه در موانع و قواطع نماز چنین است در صورتی که مراد از مانع چیزی باشد که ضدیت با فعل دارد و نه اینکه مراد از آن (مانع)، عدم باشد، چرا که تقیید فعل به عدم معقول نیست، محلّ اجرای براءت است، حتی اگر مانع به گونه صرف وجود یا خود طبیعت یا مجموع وجودها باشد.

* آیا به نظر حضرت امام اجرای براءت در این صور با اشکال روبرو نیست؟

چرا به نظر ایشان نیز اجرای براءت در همه صورتها با مشکل روبرو است؛ و لذا: در اجرای براءت در لباس مشکوک، نیازی به تحلیل نهی در حدیث: (لا تصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه) (۱)، نیست.

البته: اگر مانع چیزی است که نبودن آن در فعل شرط است، در این صورت وضع مانع همان وضع شرط است که میان انحلال و عدم آن تفصیل وجود دارد به اینکه:

- اگر به صورت صرف وجود یا خود طبیعت، یا عموم مجموعی اخذ شود، در تردید میان اقل و اکثر، اصل اشتغال است.

- و اگر به صورت عموم استغراقی اخذ شود، به اینکه معنای حدیث که نماز مورد امر به آن مقیّد شده اینست که: نماز در هیچ مصداق و فردی از کرک حرام گوشت نباشد.

پس: وقتی در مصداقی، شک بوجود آید که آیا از حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ اصل در آن، براءت از مقیّد بودن نماز، به نبودن آن فرد از کرک در نماز می باشد.

زیرا: عموم استغراقی عرفاً به نهی های متعدّد منحلّ می شود، و نسبت به آن چیزهائی که دلیل اقامه گردیده که از کرک حرام گوشت است، اجتناب واجب است، لکن مورد مشکوک، اجتناب ندارد، و عقاب بر آن، عقاب بلا بیان است.

- بعید نیست که شک در قاطع نیز چنین باشد، زیرا شک در قاطع به ضدیت شیء با هیئت اتصالی ای که در مرکب شرط است برمی گردد. پس وقتی شک در عارض گردیدن قاطع بوجود آید، براءت اجرا می شود. اگرچه اجرای براءت بدون اشکال نیست، البته اگر قائل شویم که هیئت اتصالی در مأمور به به صورت عنوان اخذ شده است. (۲)

۱- اصول کافی، ج ۳، ص ۳۹۷-۳۹۹، و وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۴۷، ح ۷.

۲- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۴۹۳-۴۹۸، انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۲۸، و تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۹.

متن و أما القسم الثاني، و هو الشك في كون الشئ قيدا للمأمور به:

فقد عرفت أنه على قسمين؛ لأنّ القيد قد يكون منشؤه فعلا- خارجيا مغايرا للمقيّد في الوجود الخارجى كالطهاره الناشئه من الوضوء، و قد يكون قيدا متّحدا معه في الوجود الخارجى.

أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم (١)، فلا نطيل بالإعاده.

أما الثانى: فالظاهر اتّحاد حكمهما (٢).

و قد يفرّق بينهما: بإلحاق الأول بالشك في الجزئيه دون الثانى؛ نظرا إلى جريان العقل و النقل الدالّين على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذه عليه فى الأول؛ فإنّ وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذه عليه كان التكليف به- و لو مقدّمه- منفيا بحكم العقل و النقل، و المفروض أنّ الشرط الشرعى إنّما انتزع من الأمر بالوضوء فى الشريعة، فينتفى بانتفاء منشأ انتزاعه فى الظاهر.

و أما ما كان متّحدا مع المقيّد فى الوجود الخارجى كالإيمان فى الرقبه المؤمنه، فليس ممّا يتعلّق به وجوب و إلزام مغاير لوجوب أصل الفعل و لو مقدّمه، فلا يندرج فيما حجب الله (٣) علمه عن العباد.

ص: ٣٩٢

١- و هو الشك في الجزء الخارجى.

٢- وردت فى النسخ بدل «أما الأول- إلى- حكمهما»: «و الظاهر اتحاد حكمهما، و الكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم»، إلّا أنّ فى بعض النسخ بدل «فيه»: «فيها».

٣- لم ترد لفظ الجلاله فى بعض النسخ.

و اما قسم دوم:

اشاره

(و آن شك در اینست که آیا فلان شیء (مثلا طهارت) قید برای مأمور به (مثلا نماز) هست یا نه؟)

محققا در مطالب گذشته معلوم شد که قید بر دو قسمت است، زیرا:

۱- گاهی منشا قید یک فعل خارجی است که از نظر وجودی مغایر با مقید است مثل طهارت (که قید نماز است) و ناشی از وضوء است.

۲- و گاهی قید، قید (و یا صفتی) است که با مقید در وجود خارجی متحد است (مثل: ایمان در رقبه مؤمنه، و لکن مفهوما مغایرند).

اما قسم اول: کلام در این قسم همان کلام در جزء خارجی است که حکم آن روشن شد.

و اما قسم دوم: (که ایمان در رقبه مؤمنه است) علی الظاهر، حکمش با حکم قسم اول یکی است. و گاهی فرق گذاشته می شود بین این دو (طهارت و ایمان) به سبب الحاق قسم اول (یعنی طهارت برای نماز) به شك در جزئیت (که محلّ اجرای برائت است)، و حال آنکه قسم دوم (محلّ اجرای احتیاط است).

(وجه این تفاوت:)

اشاره

نظر به اینکه دلیل عقلی و نقلی دلالت دارند بر عدم عقاب و مؤاخذه بخاطر چیزی مؤاخذه بخاطر آن در قسم اول از جانب شارع معلوم نیست.

زیرا تکلیف به وجوب وضوء اگر علم بر مؤاخذه به سبب ترک آن، از جانب شارع نداشته باشیم، و لو (نفسی نبوده) و غیره است، به حکم عقل و نقل منفی و مرفوع است.

و فرض اینست که:

این شرط شرعی (یعنی طهارت)، انتزاع می شود از امر به وضوء در شریعت پس منتفی می شود به سبب انتفاء منشا انتزاعش علی الظاهر.

و اما قید (و یا صفتی) که در وجود خارجی با مقید متحد است، مثل ایمان در رقبه مؤمنه، از جمله اموری نیست که وجوب و الزام به آن مغایر و جدای از وجوب اصل فعل باشد و لو مقدمه.

پس: مندرج نمی شود در تحت آنچه خدای تعالی علمش را از عبادہ مستور داشته است.

ص: ۳۹۳

متن و الحاصل: أنّ أدلّه البراءه من العقل و النقل إنّما تنفى الكلفه الزائده الحاصله من فعل المشكوك و العقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا؛ فإنّ الآتى بالصلاه بدون التسليم المشكوك (١) وجوبه معذور فى ترك التسليم؛ لجهله. و أمّا الآتى بالرقبه الكافره فلم يأت فى الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتّى يكون معذورا فى الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأسا.

و بالجمله: فالمطلق و المقيّد من قبيل المتباينين، لا الأقلّ و الأكثر.

و كأنّ هذا هو السرّ فيما ذكره بعض القائلين بالبراءه عند الشكّ فى الشرطيّه و الجزئيّه كالمحقّق القمى رحمهم الله فى باب المطلق و المقيّد: من تأييد استدلال العلّامه رحمهم الله فى النهايه على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعده «الاشتغال» (٢)، و ردّ ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتّى يستدعى العلم بالبراءه (٣)، بقوله:

و فيه: أنّ المكلف به حينئذ هو المرّدّد بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، و نعلم أنّا مكلفون بأحدهما؛ لاشتغال الذمّه بالمجمل، و لا يحصل البراءه إلّا بالمقيّد - إلى أن قال:-

و ليس هنا قدر مشترك يقينى يحكم بنفى الزائد عنه بالأصل: لأنّ الجنس الموجود فى ضمن المقيّد لا ينفك عن الفصل، و لا تفارق لهما، فليتأمل (٤)، انتهى.

ص: ٣٩٤

١- فى النسخ زياده: «فى».

٢- نهايه الوصول (مخطوط): ١٧٤.

٣- المعترض هو سلطان العلماء فى حاشيته على المعالم، انظر المعالم (الطبعه الحجريه): ١٥٥، الحاشيه المبدؤه بقوله: «الجمع بين الدليلين لا ينحصر ... الخ».

٤- القوانين: ٣٢٥-٣٢٦.

ترجمه حاصل مطلب اینکه:

ادله براءت اعم از عقلی (مثل قبح عقاب بلا- بیان) و نقلی (مثل رفع ما لا يعلمون) تنها کلفت و مشقت زیادی حاصله از فعل مشکوک و عقابی را که به سبب ترک آن مترتب می شود، به شرط انجام عملی که (قدر متیقن بوده) تفصیلاً معلوم الوجوب است نفی می کند.

زیرا انجام نماز بدون تسلیم (و زیادتی) که وجوبش بخاطر جهل مکلف مشکوک است، مکلف (در انجام نماز بدون زیادت) و ترک زیادت معذور است.

امّا: اگر (این مکلف) رقبه کافره را آزاد کند (و در واقع رقبه مؤمنه واجب بوده گویا در خارج هیچ کاری انجام نداده است) نه اینکه اقل را انجام داده و اکثر را برداشته باشد) زیرا که (علم اجمالی به وجوب احد الامرین داریم لکن) قدر متیقنی در میان نیست که بگوئیم علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی و شک بدوی، تا اینکه در آن زائد مجهول مشکوک معذور باشد، بلکه بطور کلی تارک مأمور به است (که رقبه مؤمنه باشد).

بطور خلاصه: مطلق و مقید از قبیل متباینین هستند و نه از قبیل اقل و اکثر، و گویا این همان سر مطلب است در آنچه برخی از قائلین به براءت مثل محقق قمی در باب مطلق و مقید، به هنگام شک در شرطیت و جزئیت فرموده و آن در تأیید (و دفاع) از استدلال علامه است که در نهاییه می فرماید: هر کجا دو دلیل داشتیم که یکی مطلق و دیگری مقید بود، واجب است که به سبب قاعده اشتغال، مطلق را بر مقید حمل نموده و (به مقید عمل کنیم).

و در ردّ اعتراض کسانی که گفته اند ما هرگز به خصوص مقید علم به اشتغال ذمه از اصل نداشته (و موضوع این قاعده از اول امر مشکوک بوده) و یقین شغلی نبوده تا مستدعی براءت یقینیه (و یقین به فراغ ذمه) باشد، می فرماید:

اگرچه مکلف (نسبت به خصوص مقید اشتغال یقینی ندارد) و مردّد میان مطلق و مقید است، لکن نسبت به امر مجمل و کلی (که امرش دائر میان مطلق و مقید است) علم و یقین به شغل دارد و بلا شک در چنین مواردی تحصیل فراغت یقینی نمی شود مگر با احتیاط، سپس می فرماید:

در دوران امر میان مطلق و مقید ما یک قدر مشترک متیقنی نداریم که بگوئیم این مقدار علی کلّ حال متیقن و ما زاد بر آن مشکوک است و اصل براءت جاری می شود.

زیرا جنس موجود در ضمن مقید منفک از او نیست، یعنی رقبه ای که در ضمن رقبه مؤمنه است به یک وجود در خارج موجود است و غیر قابل تفکیک و لذا آن حرفها در اینجا جاری نمی شود.

* تاکنون در رابطه با چه امری بحث می شد؟

در رابطه با علم اجمالی و دوران بین اقل و اکثر و شک در جزئیت خارجیّه از قبیل شک در جزئیت سوره برای نماز بحث می شد که مقام اول از بحث را تشکیل می داد.

* در این مقام که مقام دوم از بحث است پیرامون چه امری بحث می شود؟

پیرامون شک در جزئیت ذهنیه و به تعبیر بهتر شک در شرطیت و قیدیت یک امری برای مأمور به صحبت می شود.

به عبارت دیگر:

تاکنون شک ما شک در جزئیت یک شیء برای مأمور به بود و لکن اکنون شک ما در شرطیت و یا قیدیت یک شیء است برای مأمور به.

به عبارت دیگر: شک ما در اینجا شک در جزء ذهنی است.

* چه تفاوتی میان جزء با شرط و یا به عبارت دیگر جزء خارجی با جزء ذهنی وجود دارد؟

۱- جزء آن است که هم ذاتش داخل در مأمور به است، هم تقیید مأمور به آن داخل مأمور به است مثل: سوره برای نماز

۲- شرط آن است که ذاتش خارج از مأمور به است و لکن تقیید مأمور به به شرط داخل در خود مأمور به است، مثل: نماز نسبت به طهارت و وضوء.

یعنی وضو امری خارج از ماهیت صلاه است و لکن شرعا نمازی که مقید به این قید است، مأمور به است و نه مطلق نماز.

به چنین تقییدی جزء ذهنی گفته می شود، و به عبارت دیگر به اعتبار فوق، از شرط تعبیر می شود به جزء ذهنی.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (فقد عرفت انه علی قسمین؛ لآن...) چیست؟

اینست که: قید مشکوک بر دو قسم است.

۱- گاهی منشا آن یک فعل خارجی است. مثل وضو که در خارج به وجودی مستقل و جدای از ذات المقیّد موجود است و منشا انتزاع قید طهارت باطنیه است که همراه با نماز است.

۲- و گاهی از اموری است که در وجود خارجی با ذات مقید اتحاد دارد و به قول اهل منطق به حمل شایع صناعی قابل حمل است.

یعنی: در خارج به یک وجود موجودند و رابطه این همانی دارند مثل: رقبه مؤمنه.

ص: ۳۹۶

* مراد از (أما الأوّل: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم...) چیست؟

بیان حکم و حساب و کتاب قسم اوّل از دو قسم مذکور است و لذا شیخ می فرماید:

- به نظر ما شک در شرطیت در قسم اوّل مثل شک در آن جزئیت است که دارای چهار مسئله بود و هر کدام دارای حکمی بودند. و لذا در اینجا نیز همان چهار مسئله مطرح است و همان احکام جاری و ساری است.

* پس مراد از (و اما الثانی: فالظاهر اتحاد حکمهما) چیست؟

نظر جناب شیخ است، مبنی بر اینکه، حکم این قسم نیز مثل حکم قسم اوّل است، و لذا هر دو قسم را به باب اقلّ و اکثر ملحق ساخته، نسبت به اقلّ که قدر متیقّن است حکم به وجوب صادر کرده آن را عمل می کنیم و نسبت به ما زاد که همان اکثر و یا جزء مشکوک باشد اصل براءت جاری می کنیم.

به عبارت دیگر شیخ می فرماید:

الشك في الشرطيّه مثل الشك في الجزئيه الخارجيه است و لذا ما می توانیم نسبت به ما زاد و یا جزء مشکوک اصل براءت جاری کنیم چه از قسم اول باشد و چه از قسم دوم.

* پس مراد از (وقد يفرّق بينهما: بالحاق الأوّل بالشك في الجزئيه... الخ) چیست؟

اینست که: برخی در اینجا قائل به تفصیل شده میان قسم اوّل و دوّم تفاوت قائل شده اند به اینکه:

قسم اوّل را همچون شیخ به باب اقلّ و اکثر ملحق ساخته، قدر متیقّن را که اقلّ است عمل نموده و نسبت به ما زاد و یا جزء مشکوک براءت جاری کرده اند.

* دلیلشان بر حکم مزبور چیست؟

می گویند:

۱- درست است که وجوب وضو مقدمه ای است برای وجوب نماز، لکن چنانکه در جای خود ثابت شده هر یک از جانب شارع امر مخصوص به خود را دارند.

یعنی: دو وجوب به دو عمل تعلق گرفته است، منتهی یکی از این دو عمل که نماز باشد وجوبش از سنخ وجوب استقلالی نفسی است، و عمل دیگر که وضو باشد وجوبش تبعی است.

حال:

۱- به احد الوجوبین که وجوب نماز باشد یقین داریم و لذا بدان عمل می کنیم.

نسبت به ما زاد که وجوب وضو باشد شک داریم و لذا عقلا و نقلا در آن براءت جاری می شود.

ص: ۳۹۷

* چرا برائت عقلی جاری می شود؟

می گویند: عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است.

۱- عقاب بلا بیان عقلاً قبیح است.

۲- در ما نحن فیه عقاب نسبت به وضو بلا بیان است.

پس: ما آزادیم و در آن برائت جاری می کنیم

* برائت نقلی چرا؟

۱- شرع فرموده: رفع ما لا یعلمون، ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.

۲- در ما نحن فیه ما نسبت به وجوب وضو علم نداریم.

پس: وجوب و در نتیجه مؤاخذه از آن مرفوع است.

حاصل مطلب اینکه می گویند:

۱- ما نمی دانیم یک عمل واجب است که نماز باشد یا دو عمل که نماز و وضو باشد؟

۲- این دوران امر بین اقل و اکثر است.

۳- به اقل که وجوب نماز است و قدر متیقن است عمل می کنیم و اکثر را که مشکوک است ترک می نمایم.

* چه نتیجه ای بر نفی وجوب وضو در اینجا مترتب است؟

۱- از امر شرعی به وضو، شرایط شرعی ای نشئت می گیرد.

۲- وقتی ما زیربنای این شرایط را که اصل امر به وضو است زدیم، شرایط مزبور را هم از بین برده ایم.

پس: شرطیت وضو را هم از بین برده و منتفی کرده ایم.

حال: هر جا که شک ما در شرطیتی از قبیل شرطیت مذکور باشد، حکم همان است که گفته شد، اقل را انجام داده، اکثر را نفی می کنیم.

* مراد از (و اما ما کان متحدا مع المقید فی الوجود الخارجی کالایمان ... الخ) چیست؟

بیان حکم قسم دوم است و لذا قائلین به تفصیل می گویند:

۱- سلّما که در واقع مقید یعنی رقبه مؤمنه واجب باشد، و لکن مؤمنه وجودا جدای از رقبه نیست.

یعنی: این گونه نیست که اصل عتق رقبه یک وجود علی حده داشته باشد و عتق رقبه مؤمنه هم یک وجود تا قید ایمان نیز مثل قید وضو واجب باشد، تا اینکه ما بگوئیم دوران امر بین اقل و

ص: ۳۹۸

اکثر است و نسبت به ما زاد برائت جاری می کنیم.

پس: در اینجا یک وجوب وجود دارد که ما نمی دانیم به عتق مطلق رقبه تعلق گرفته است یا به عتق رقبه مؤمنه؟

و لذا: این مورد از قبیل متباینین است مثل ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام، که یک وجوب واقعی در میان است و لکن متعلق آن مردد است.

در نتیجه: در چنین مواردی باید احتیاط کرد و مقتید را اتیان نمود تا جامع هر دو احتمال باشد.

پس: این گونه موارد، داخل در باب اخبار برائت نیست، چرا که به وجوب احد الامرین علم داریم درحالی که قدر متیقنی هم وجود ندارد.

یعنی: این گونه نیست که ما بگوئیم: علم اجمالی منحل شده است به یک علم تفصیلی و یک شک بدوی.

بلکه اگر در واقع مقتید واجب بوده است و ما مطلق را امثال کنیم، گویا هرگز عملی را انجام نداده ایم.

این همان سر مطلب است در اینکه چرا قسم اول به اقل و اکثر ملحق شد و قسم دوم به متباینین.

تلخیص المطالب

* حاصل و خلاصه تفصیل مذکور در یک گفتمان ساده چیست؟

قائلین به تفصیل می گویند:

اگر آن جزء ذهنی منشا خارجی داشته باشد، محل اجرای اصل برائت است و اگر چنین جزئی منشا خارجی ندارد، محل اجرای اصل احتیاط است.

فی المثل: شما نمی دانی که مولی نماز با طهارت می خواند و یا اینکه طهارت شرط نماز نیست؟

اگر نماز با طهارت بخواهد باید با انجام یکی از اعمال سه گانه غسل، یا وضو و یا تیمم طهارت را تحصیل کرده، نماز با طهارت خواند.

حال اگر بگویند: من نمی دانم که آیا باید دو عمل را در اینجا انجام بدهم و یا یک عمل را؟ آیا نماز با وضو و یا نماز تنها؟

به او می گوئیم: نمازش که قدر متیقن و قطعی است باید انجام شود و لکن در آن یکی که مشکوک است یعنی وضو، براءت جاری کرده، آن را برمی داریم، همان طور که در رابطه با نماز ۹ جزئی و یا ۱۰ جزئی بحث گذشت.

* از او می پرسیم شما وضو را برداشتید و حال آنکه طهارت شرط است؟

می گوید: وقتی منشأ انتزاع را که یک عمل خارجی مثل وضوء است با براءت برداشتیم امر انتزاعی که طهارت باشد، خودبه خود برداشته می شود.

به عبارت دیگر: وقتی وضو برداشته شد، دیگر طهارت شرطیت نخواهد داشت.

سپس می گویند: اگر این شرط مشکوک منشأ خارجی نداشته بلکه صفتی است متحد الوجود با موصوف فی المثل: شارع بگوید: اعتق رقبه مؤمنه.

آیا برای تحصیل ایمان رقبه باید یک عمل خارجی مستقل انجام داد، یا اینکه صفت ایمان وجودا متحد با وجود خود رقبه است؟

آیا همان طور که در نماز اول وضو گرفته تحصیل طهارت می کردیم و سپس نماز می خواندیم در اینجا نیز باید دو عمل انجام داده بگوئید این عتق رقبه، این هم ایمانش؟

قطعا این گونه نیست و چنین امری امکان ندارد.

در چنین موردی:

اگر شما بروید رقبه کافر، آزاد کنید درحالی که عتق رقبه مؤمنه واجب بوده هیچ کاری انجام نداده اید، نه اینکه اقل را انجام داده و اکثر را برداشته باشید. خیر، اصلا کاری انجام نداده اید. عینا مثل متباینین که نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه؟

که اگر من ظهر بخوانم و در واقع جمعه واجب بوده باشد، نمازی نخوانده ام به خلاف نماز ۹ جزئی و ۱۰ جزئی در بحث اقل و اکثر، که قدر متیقن را انجام می دهیم و ما زاد را نفی می کنیم.

* حاصل مطلب این حضرات قائلین به تفصیل چیست؟

اینست که: اگر شک کنید در جزء خارجی، علم اجمالی تو منحل می شود به اقل و اکثر و یا متیقن و مشکوک، که متیقن را انجام داده و در مشکوک براءت جاری می شود و اگر شک شما در جزء ذهنی باشد، مثل طهارت خود دو صورت دارد: یا این جزء مشکوک منشأ خارجی دارد و یا اینکه ندارد.

اگر این جزء مشکوک منشأ خارجی داشته باشد، مثل طهارت که منشأ آن وضوء است باز هم علم اجمالی شما منحل می شود به یک متیقن و یک مشکوک به شک بدوی و اگر این جزء

مشکوک منشا خارجی نداشته باشد بلکه خود یک صفت متحد الوجود با موصوف باشد، کالمتباینین است.

در این مورد باید احتیاط کرد و اکثر را انجام داد.

* بیان علامه در نهاییه الوصول در این زمینه چیست؟

فرموده است:

هرجا که ما دو دلیل داشته باشیم که یکی مطلق و دیگری مقید باشند، باید مطلق را حمل بر مقید کنیم، سپس استدلال نموده است به قانون احتیاط و می گوید: این حمل از باب احتیاط و به حکم عقل است، بدین معنا که: الاشتغال یقینی، یستدعی الفراغ یقینی.

در اینجا نیز، ما علم به اشتغال ذمه خود داریم و لذا باید کاری بکنیم و عملی را انجام دهیم که یقین به فراغت از ذمه خود حاصل کنیم و این میسر نیست مگر با انجام مقید.

* چه اشکال و اعتراضی به این بیان علامه شده است؟

گفته اند: جناب علامه: ما در اینجا نسبت به خصوص مقید علم و یقین به اشتغال ذمه نداشته ایم تا مستدعی فراغت یقینی باشد و لذا استدلال شما ناتمام است.

* مراد از (و کانّ هذا هو السرّ فیما ذکره بعض القائلین بالبراءه ... الخ) چیست؟

دفاع محقق قمی (ره) است در کتاب قوانین از استدلال علامه و ردّ اعتراض مذکور، و لذا می فرماید:

اگرچه ما نسبت به خصوص مقید، اشتغال یقینی نداریم، لکن نسبت به امر مجمل و کلی که امرش دائر است میان مطلق و مقید علم و یقین به اشتغال داریم.

لذا: در چنین مواردی باید احتیاط نمود و تحصیل فراغت یقینی نمود.

سپس می فرماید: در دوران امر میان مطلق و مقید ما یک قدر مشترک متیقنی نداریم تا بگوئیم این مقدار متیقن و ما زاد بر آن مشکوک است، تا در آن براءت جاری می کنیم، چرا که:

آن جنس موجود در مأمور به مقید، از او جدا نمی شود، یعنی: رقبه در عالم خارج همان مؤمنه است و مؤمنه همان رقبه.

در پایان به این نکته اشاره می کنیم که: چرا جناب میرزا که خود در باب شک در شرطیت و جزئیت، براءتی شده است وقتی به شرطها و قیدهایی می رسد که از قبیل مطلق و مقید است، احتیاطی می شود؟

سر مطلب همان است که می گوید: مطلق و مقید از قبیل متباینین اند.

متن هذا، و لكنّ الإنصاف: عدم خلوّ المذكور عن النظر؛ فإنّه لا بأس بنفى القيود المشكوكه للمأمور به بأدله البراءه من العقل و النقل؛ لأنّ المنفّى فيها الإلزام بما لا يعلم و كلفته، و لا ريب أنّ التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفه زائده و إلزام زائد على ما فى التكليف بالمطلق و إن لم يزد المقيّد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج، و لا فرق عند التأمل بين إتيان الرقبه الكافره و إتيان الصلاه بدون الوضوء.

مع أنّ ما ذكر(١)- من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فى الوضوء و اتّحادهما فى الرقبه المؤمنه- كلام ظاهرى؛ فإنّ الصلاه حال(٢) الطهاره بمنزله الرقبه المؤمنه فى كون كلّ منهما أمرا واحدا فى مقابل الفرد الفاقد للشرط.

و أمّا وجوب إيجاد الوضوء مقدّمه لتحصيل ذلك المقيّد فى الخارج، ١- فهو أمر يتّفق بالنسبه إلى الفاقد للطهاره، و نظيره قد يتّفق فى الرقبه المؤمنه؛ حيث إنّه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها فى الخارج، بل قد يجب السعى فى هدايه الرقبه الكافره إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها و انحصر الواجب فى العتق. و بالجملة: فالأمر بالمشروط بشىء لا يقتضى بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له فى الوجود الخارجى، بل قد يتّفق و قد لا يتّفق.

٢- و(٣) أمّا الواجد للشرط فهو لا يزيد فى الوجود الخارجى على الفاقد له، فالفرق بين الشروط فاسد جدّا.

فالتحقيق: أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين.

و أمّا ما ذكره المحقّق القمى رحمهم الله، فلا ينطبق على ما ذكره فى باب البراءه و الاحتياط(٤):

من إجراء البراءه حتّى فى المتباينين، فضلا عن غيره، فراجع.

ص: ٤٠٢

١- فى النسخ: « ذكره ».

٢- فى النسخ زياده: « وجود ».

٣- لم ترد « و » فى بعض النسخ.

٤- انظر القوانين ٢: ٣٩.

(مناقشه شیخ از فرق گذاشتن میان این دو قسم:)**اشاره**

اما انصاف اینست که:

وجه الفرق مذکور خالی از اشکال نیست، چرا که در نفی قیود مشکوکه برای مأمور به به واسطه ادله براءت، عقلا- و نقلا اشکالی وجود ندارد.

زیرا درحقیقت آنچه که در آن نفی شده الزام به چیز نیست که معلوم نیست (و بیانی در مورد آن نرسیده است). و تردیدی وجود ندارد که تکلیف به مقید مشتمل است بر کلفتی زائد، و الزام و اجبار زائیدی نسبت به آنچه در تکلیف مطلق وجود دارد، اگرچه مقید موجود در خارج (مثلا صلاه با طهارت یا رقبه مؤمنه) عملا زیادتر از مطلق موجود در خارج نیست. و در صورت اندیشه و تأمل (متوجه می شوید که) فرقی میان انجام عتق رقبه کافره و انجام نماز بدون وضوء وجود ندارد.

مضافا به اینکه: آنچه از تغایر منشا حصول این شرط (طهارت)، در صورتی که این شرط (در رابطه) با وضوء باشد و اتحاد این دو در رقبه مؤمنه، کلامی ظاهری است، زیرا نماز در حال طهارت به منزله رقبه مؤمنه است در اینکه هریک از این دو امر واحدی است در مقابل فردی (از صلاه و رقبه) که فاقد این شرطانند.

و اما وجوب ایجاد وضوء به عنوان مقدمه ای برای تحصیل آن مقید (یعنی صلاه با طهارت) در خارج، امری است که نسبت به (کسی که) فاقد طهارت است اتفاق می افتد (و الا- کسی که طهارت دارد نیازی به حصول دوباره آن ندارد)، و شبیه این مطلب گاهی در رقبه مؤمنه اتفاق می افتد، از این جهت که گاهی برخی مقدمات برای تحصیل مأمور به (رقبه مؤمنه) در خارج واجب اند، بلکه گاهی تلاش و کوشش در هدایت رقبه کافره برای (بدست آوردن) ایمان، در صورت امکان واجب می شود، در صورتی که غیر از آن رقبه کافره، رقبه ای یافت نشود و واجب نیز در عتق منحصر است (که این کلفت زائده است).

بطور خلاصه:

پس امر (مولی) به مأمور به (مثل: نماز) که مشروط به چیزی است (مثل طهارت) فی حدّ ذاته ایجاد یک امر زائیدی را که در وجود خارجی مغایر با مأمور به است، اقتضا و ایجاب نمی کند، بلکه این امر خارجی گاهی مورد نیاز است و گاهی نه (چه در باب صلاه مع الطهاره و چه در باب

عتق رقبه مؤمنه).

و اما دارنده این شرط (یعنی کسی که دارای طهارت است و وضوء دارد)، چیزی بر وجود خارجی عملش نسبت به کسی که فاقد این شرط است (و طهارت ندارد) نمی افزاید (بلکه هر دو در خارج فقط یک عمل انجام می دهند).

پس: فرق گذاشتن میان این شروط (طهارت در صلاه و ایمان در رقبه) جدا فاسد و نادرست است.

پس: تحقیق اینست که: حکم (الشك) فی الشرط، در تمام اقسامش (که برخی منشا خارجی دارند و برخی نه) یکی است، چه ما این شك در شرطیت را به شك در جزئیت ملحق کرده (برائت در آن جاری کنیم) و یا به متباینین ملحق کرده (و قاعده اشتغال جاری کنیم) بلکه (عمده اینست که: این شروط را جدا از هم حساب نکنیم).

و اما مطلبی را که مرحوم محقق قمی در تأیید مرحوم علامه فرمود (یعنی: حمل المطلق علی المقید) منطبق نیست با آنچه ایشان در باب برائت و احتیاط فرموده است، از جمله اجرای برائت حتی در متباینین، چه رسد به غیر متباینین، پس به قوانین ایشان رجوع و مطالعه کنید.

تشریح المسائل

* حاصل و خلاصه رأی شیخنا در مواردی که گذشت چه بود؟

این بود که همه موارد مذکور محلّ اجرای اصاله البراءه است، چه شك ما در جزء خارجی باشد، چه شك ما در جزء ذهنی باشد و چه این جزء ذهنی منشا خارجی داشته باشد و چه منشا خارجی نداشته باشد.

چرا؟ زیرا: در تمام موارد مزبور علم اجمالی ما منحل می شود به یک متیقّن و یک مشکوک به شك بدوی، که تقریر آن بزودی خواهد آمد.

* قائلین به تفصیل در این مسئله چه کردند؟

مشروط را به دو قسم تقسیم نمودند:

یک قسمت را به اقلّ و اکثر ملحق ساخته، نسبت به ما زاد برائت جاری کردند یک قسمت را به متباینین ملحق نمودند و در آن احتیاط کردند.

* قبل از بیان نظر شیخ در اینجا مقدمه بفرمائید اقل و اکثر به لحاظ کم و کیف بر چند قسم است؟

بر دو قسم است: ۱- اقل و اکثر کمی ۲- اقل و اکثر کیفی.

- اقل و اکثر کمی در رابطه با اجزاء خارجیّه است، مثل سوره نسبت به نماز.

- اقل و اکثر کیفی در رابطه با شرائط و قیود یا اجزاء ذهنیه است.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و لكن الانصاف: عدم الخلو المذكور ... الخ) چیست؟

اینست که: این وجه الفرق میان قسم اول و دوم ناتمام بوده و به نظر ما هر دو قسم محلّ اجرای برائت است. چرا که مشروط با مشروط فرقی ندارد.

چه صلاه با طهارت واجب شود، چه رقبه با ایمان واجب شود، تفاوتی نمی کند و در هر دو صورت اصل برائت جاری می شود.

هم ادله برائت اعم از عقل و نقل در ما نحن فیه و نسبت به شرط مشکوک جاری می شود، هم حکمت این ادله در اینجا ساری است.

و اما جریان اصل برائت بدین خاطر است که، عقل می گوید:

۱- عقاب بلا بیان قبیح است.

۲- در ما نحن فیه، نسبت به شرط و قید زائد بیانی نیافتیم.

پس: عقاب بخاطر قید و شرطی که بلا بیان است قبیح است و لو در واقع واجب بوده باشد.

و اما جریان حکمت این ادله در ما نحن فیه بخاطر اینست که:

۱- ادله برائت چه عقلی و چه نقلی به منظور رفع کلفت و برداشتن مضیقه از مکلف صادر شده است.

۲- تکلیف به مقید با قیودی که دارد کلفت و مشقت زائده است، گرچه عمل خارجی بدون این قید و یا با آن یکی است.

نتیجه: این مشقت زائده با ادله برائت رفع می شود. و لذا مناط این ادله هم در اینجا وجود دارد.

خلاصه اینکه:

فرقی که حضرات بین نماز نسبت به وضو با رقبه نسبت به ایمان گذاشتند به نظر شیخ اعظم قابل قبول نیست و لذا در تبیین بیان

ایشان می گوئیم در اینجا:

- یک امر و وجوب بیشتر وجود ندارد و آن نسبت به نماز است، و لکن نسبت به وضو امری و وجوبی در کار نمی باشد و الا تحصیل حاصل خواهد بود.

- در ما نحن فیه نیز وضع چنین است، یعنی:

ص: ۴۰۵

۱- گاهی مکلف دارای یک رقبه مؤمنه است و یک امر هم بیشتر ندارد و آن عتق رقبه مؤمنه است چنانکه گاهی هم مکلف فاقد وضوء است و تحصیل آن از باب مقدمه است.

حال:

- این مکلف ممکن است مقدمات دیگر را هم فاقد باشد که باید آنها را نیز تحصیل کند و لکن بطور کلی یک امر دارد و آن امر هم خطاب به صلاه مقیّد به این قیود است چنانکه اگر مکلف رقبه مؤمنه ندارد باید با پول آن را خریداری کند اگر در شهرش وجود ندارد برود از دیگر مناطق خریداری کند، گاهی عبد مؤمنی پیدا نمی شود، و مکلف باید برود عبد کافری را مؤمن کرده، پس از آن آزاد سازد.

اما پس از تحصیل همه این مقدمات یک امر در کار است که به عتق رقبه با قید ایمان تعلق گرفته است.

در نتیجه: با این محاسبات، تفاوتی میان قسم اول و دوم وجود ندارد و لذا: یا باید هر دو قسم را به اقل و اکثر ملحق سازیم چنانکه قول حق همین است و یا اینکه هر دو را به متباینین ملحق سازیم و نیازی به تفصیل نیست.

* عباره اخرای رأی شیخ در یک گفتمان ساده چیست؟

جناب شیخ از دو طریق به بیان مطلب پرداخته است:

۱- هدف ادله براءت رفع کلفت و مشقت از دوش مکلف است.

حال: اگر شک مکلف، شک بدوی باشد، بطور کلی آن را برمی دارد.

فی المثل: اگر شک کند که دعا عند الھلال واجب است یا نه؟ اصل براءت می گوید (نه) و اگر شک او در باب اقل و اکثر باشد، کلفت زائد را برمی دارد. چرا که اجمالاً می داند که یا اقل واجب است یا اکثر؟ اقل قدر متیقن است، پس ما زاد را برمی دارد. چه این کلفت کمی باشد و چه کیفی.

* در چه مواردی اصل براءت کلفت کمیّه را برمی دارد؟

در دو مورد کمیّت زائد را برمی دارد، فی المثل:

۱- هنگام شک در نماز نه جزئی و ده جزئی، اصل براءت اکثر و یا ما زاد کمی را برمی دارد.

۲- هنگام شک در مشروطی که منشا خارجی دارد مثل نماز با طهارت که وضوء می خواهد.

باز اصل براءت کلفت کمیّه زائده را برمی دارد. چرا که نمی دانیم باید دو عمل انجام بدهیم که یکی نماز باشد یکی هم وضوء و یا اینکه یک عمل انجام دهیم که همان نماز باشد؟

اصل برائت می گوید: نماز را که قدر متیقن است انجام بده و لکن وضو را که مشکوک است و

ص: ۴۰۶

ما زاد کمی رها کن.

یعنی: همان طور که در مباحث قبلی وجوب سوره را برمی داشت، در اینجا نیز وجوب وضوء را برمی دارد. با این تفاوت که وضو در اینجا محصل طهارت است.

* اصل برائت در چه موردی کلفت کیفیت را برمی دارد؟

در مواردی مثل مورد اخیر که بحث از عتق رقبه مؤمنه بود، زائده کیفیت را برمی دارد.

فی المثل: شما شک می کنی که عتق رقبه مطلقش واجب است چه کافر چه مؤمنه و یا اینکه مقیدش که رقبه مؤمنه است؟

قطعا تکلیف به مطلق از نظر ضیق و سعه با تکلیف به مقید متفاوت است اگرچه پیکره خارجی مقید چیزی از پیکره خارجی عبد غیر مؤمن زیادتر ندارد. بلکه هریک را که آزاد کنی می گوئی: انت حرّ فی سبیل الله.

پس پیکره خارجی عتق رقبه کما فرقی نمی کند و لکن کیفا متفاوت است. یعنی اگر مولی مطلق را واجب کرده باشد نسبت به مقید بار سنگین تری برعهده مکلف است، چرا که مقید در بند کشیده با قیدی مشخص است و فشار و کلفت آن در یک جهت است و حال آنکه در مطلق ممکن است در جهات مختلفه باشد.

خلاصه اینکه: ایمان در رقبه، کلفت زائده کیفیت است و چنانچه مکلف شک کند که مولی عتق مطلق رقبه را خواسته یا عتق رقبه مؤمنه را؟

برائت می گوید: مطلق رقبه قطعی و قدر متیقن است و باید آزاد شود و لکن ما زاد بر آن را که قید مؤمنه باشد نادیده بگیر.

پس: ما زاد بر قدر متیقن با جریان برائت برداشته می شود چه این ما زاد کمی باشد و چه کیفی و اما طریق دوم حضرت شیخ (ره) در بیان مطلب مورد نظر اینست که می فرماید: بدانید که در ما نحن فیه اصلا زیادت کمیّه وجود ندارد بلکه هرچه هست همان زیادی کیفی است بلکه اگر زیادی کمی وجود داشته باشد که دارد مربوط به آن قسم اول بود که ما شک می کردیم نماز با سوره واجب است یا بی سوره؟

اما در اینجا یعنی دو مثال طهارت و مؤمنه هر دو محتمل کیفیت هستند، چرا که نه رقبه با ایمان در خارج دو شیء است و نه نماز با طهارت.

پس: اگر شما در آن مثال یعنی صلاه با طهارت، با جریان برائت ما زاد کیفی را که طهارت است برمی دارید در این مثال هم مؤمنه را که ما زاد کیفی است بردارید.

منتهی با این تفاوت که وضو منشا آن طهارت است و یک عمل خارجی است که مربوط به وجوب نماز نیست، بلکه وجوب نماز یک وجوب است که یا روی مطلق نماز نشسته و یا به صلاه مقید تعلق گرفته است و حال آنکه وضو در همه جا واجب نیست، در برخی از جاها وجوب به آن تعلق می گیرد و در برخی جاها نه.

فی المثل: آقای زید دارای وضو و طهارت است، وقت نماز داخل می شود، مولی به او می فرماید: برخیز و نماز با طهارت بخوان، آیا زید نیاز به وضو دارد؟ قطعاً نه چون که تحصیل حاصل است.

پس: امر به صلاه مستلزم امر به وضو نیست چرا که وضو قد یتفق و قد لا یتفق.

حاصل اینکه: وقتی مولی نماز با سوره می خواهد، باید نماز با سوره خواند و لکن در امر به صلاه، گاهی صلاه نیاز به تحصیل طهارت دارد باید برود وضو بگیرد، لکن گاهی نیاز به تحصیل طهارت ندارد، چرا که وضو و طهارت دارد.

حال: این قد یتفق و قد لا یتفق، در مثال رقبه مؤمنه نیز متصور است.

فی المثل: مولی فرموده اعتق رقبه مؤمنه، در اینجا دو صورت وجود دارد:

۱- گاهی مکلف دارای چند رقبه مؤمنه است به یکی می گوید: انت حرّ فی سبیل اللّٰه. در اینجا یک عمل صورت گرفته و نه دو عمل

۲- گاهی هم هرچه رقبه دارد کافره است و رقبه مؤمنه ندارد بلکه هرچه دارد رقبه کافره است.

در نتیجه: به راه افتاده در بازار به دنبال رقبه مؤمنه گشته، پول می دهد و یک رقبه مؤمنه خریداری کرده و به او می گوید: انت حرّ فی سبیل اللّٰه. آیا این یک کار و عمل اضافی نیست؟ قطعاً چرا.

حال: اگر مولی عتق مطلق رقبه را بر او واجب کرده بود، طرف کافره نیز در منزلش داشت یکی را آزاد می کرد، و لکن چون مقید را واجب کرده، او باید یک عمل ما زاد انجام دهد.

پس: همان طور که وضو قد یتفق و قد لا یتفق، مؤمنه نیز قدر یتفق و قد لا یتفق.

در نتیجه: تفاوتی در این دو مثال یعنی صلاه با طهارت و رقبه با ایمان وجود ندارد، در هر دو مثال از حیث کیف کلفت زائده وجود دارد و نه از حیث کم.

پس: در هر دو باید برائت جاری کرده، ما زاد را برداشته و اصل را انجام دهد.

* پس مراد از (و اما ما ذکره المحقق القمی (ره) فلا ینطبق علی ما ذکره ... الخ) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به آقای محقق قمی (ره) که در تأیید حرف علامه (ره) فرمود: بله باید مطلق را حمل بر مقید کنیم، یعنی رقبه را حمل کنیم به رقبه مؤمنه چرا که مقتضای قاعده اشتغال اینست که: احتیاط کرده، رقبه مؤمنه را آزاد نمود و لذا شیخ اعظم می فرماید:

سخن جناب قمی باعث تعجب و شگفتی ماست، چرا که ایشان، در متباینین قاعده اشتغال را جاری نکرد و حال آنکه همه، حتی خود ما هم در متباینین احتیاطی هستیم، و لکن در بحث دوران امر بین المطلق و المقید، قاعده اشتغال جاری کرده، حکم به احتیاط می نماید.

این حکم جناب قمی درست نبوده و اینجا محلّ اجرای اشتغال نیست، بلکه جای اجرای اصل براءت است.

زیرا صحبت از کیف ضعیف و شدید است، کیفی که سنگینی بیشتری دارد و این سنگینی بیشتر کلفت و مشقت زیادی بر مکلف است، که باید نسبت به آن براءت جاری نمود.

نکته ها:

حضرت شیخ: در مسئله شك در جزء ذهنی، یعنی قید بودن چیزی برای مأمور به، پس از تقسیمات مربوطه و پاسخ به اشکالات فرمود:

(ظاهرا حکم شك در جزء خارجی و جزء ذهنی یکی است)

آما: حضرت امام خمینی (ره) با نظر جناب شیخ در این مسئله موافق بوده می فرماید نسبت به شرط مشکوک، براءت عقلی جاری می شود، لکن این مدّعی را با توضیح بیشتری به اثبات رسانده می فرماید:

آما بحث در مورد تردید امر میان مطلق و مشروط، همان بحث در اقلّ و اکثر در مرکب است.

یعنی نسبت به شرط مشکوک، براءت عقلی جاری می شود، خواه منشا انتزاع شرطیت، چیزی باشد که در وجود خارجی مباین با مشروط است مثل طهارت در نماز که منشا آن وضو است. و یا چیزی باشد که در وجود متحد با مشروط است مثل ایمان در رقبه.

آما: اجرای براءت عقلی در مورد چیزی که منشا انتزاع شرطیت گردیده و مباین با مشروط است، ظاهر و آشکار است.

زیرا انگیزه امر نسبت به مقید تفصیلا معلوم است، چه تعلق امر به آن مقید بدون شرط باشد و چه تعلق امر به آن مشروط باشد، درحالی که تقید و اشتراط یا قید و شرط مورد شك قرار

گرفته باشد، که مورد جریان براءت عقلی است.

اما اگر منشا انتزاع شرطیت، چیزی باشد که در وجود متحد با مشروط است مثل ایمان نسبت به رقبه، ممکن است گفته شود که اصل، وجوب احتیاط است چرا که تردید میان مطلق و مقید به متباینین برمی گردد.

* مراد امام از مطلب اخیر چیست؟

قبل از بیان مراد و توضیح مطلب باید دو مقدمه ای را که ایشان آورده است مورد ملاحظه قرار دهیم:

۱- مناط و ملاک در انحلال علم اجمالی اینست که: بعضی از اطراف آن معلوم تفصیلی باشد و بعضی دیگر مورد شک ابتدائی، مثل تردید میان اقل و اکثر در اجزاء

بنابراین: در تردید میان مطلق و مقیدی که وجودا متحدا مثل رقبه و رقبه مؤمنه، باید در انحلال علم اجمالی برگردیم به علم تفصیلی به وجوب مطلق رقبه، و شک در اعتبار مؤمن بودن رقبه.

۲- تحقیق در باب کلی طبیعی به نظر برخی، اینست که: کلی طبیعی در خارج تنها با وصف کثرت و تباین تحقق پیدا می کند.

یعنی: برای افراد کلی در خارج، جامعی وجود ندارد، بلکه جامع تنها یک امر عقلی ذهنی است و نه خارجی و گرنه اگر جامع خارجی وجود داشته باشد، مستلزم گفتار آن مرد همدانی است که با شیخ الرئیس در همدان ملاقات کرد و معتقد بود، کلی با وصف وحدت در خارج موجود است (۱).

بنابراین: در آنچه ما در آن بحث می کنیم؛ رقبه در ضمن کفار در خارج مابین با رقبه مؤمن است.

با توجه به این دو مقدمه روشن می شود که علم اجمالی منحل نمی شود، چرا که رقبه مطلق به عنوان رقبه، جامع میان دو طرف است که در خارج تحقق ندارد، و در خارج تنها رقبه مؤمن و رقبه کافر وجود دارد که نسبت به یکدیگر متباین هستند.

پس: امر دایر میان متباینین است که در آن احتیاط واجب است.

ص: ۴۱۰

۱- شرح منظومه، ج ۲، ص ۳۴۸؛ الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳.

* آیا این نتیجه مورد تأیید امام خمینی (ره) می باشد؟

می فرماید: این بیان نهایت تقریب قول قائلین به وجوب احتیاط است و لکن این تقریب رد شده است، چرا که در مقدمه خلط و آمیزش واقع شده است.

چرا؟ زیرا: رأی تحقیقی در باب کلی طبیعی اینست که: آن کلی طبیعی به ذات خودش در خارج موجود است، لکن با وصف کثرت و نه تباین، چون طبیعی، خود ماهیت است و ماهیت به تبع وجود در خارج موجود است و از آن جهت که در ذات خود نه واحد است و نه کثیر و نه کلی است و نه جزئی؛ با واحد، واحد است و با متکثر، متکثر.

پس: طبیعی با هر فردی به تمام ذات خود موجود است و با کثرت افراد کثیر می شود.

فی المثل: تقی انسان است، محمد انسان است علی انسان است، اگرچه در مصداق خارجی متکثرند، لکن به لحاظ انسانیت، تباینی ندارند.

پس: با کثرت پذیری افراد انسان، حقیقت انسانیت نیز کثرت می پذیرد. و نه اینکه آنها با وحدت عددی، واحد باشند، چنانکه مرد همدانی گمان می کرد.

پس: طبیعی در خارج با خود ذاتش با هر فردی موجود است و کثرت و وحدت در خارج و عقل، از ذات کلی طبیعی خارج اند.

سپس امام (ره) می فرماید:

با توجه به مطلب فوق بدان که در خارج دو عنوان بر (رقبه مؤمنه) منطبق می شود:

یکی طبیعی (رقبه)، یکی طبیعی (مؤمنه)، و لذا مصداق برای دو مفهوم است چنانکه، (رقبه کافره) نیز مصداق برای دو مفهوم طبیعی (رقبه) و طبیعی (کافره) است و میان آنها در مصداق بودن برای رقبه، جدائی نیست.

پس: رقبه مؤمنه و رقبه کافره هر دو مصداق رقبه اند و با اینکه دو رقبه هستند با هم متباین نیستند، و اگر فرقی دارند از جهات دیگر است.

فی المثل: یکی مصداق مؤمنه و دیگری مصداق کافره است و هر یک با تشخص خاصی متشخص شده اند. لکن در مصداقیت آنها برای طبیعی رقبه فرقی نمی باشد.

پس: اگر مولی امر به آزاد کردن رقبه ای بکند که مردّد میان طبیعی رقبه و رقبه مؤمنه (یعنی طبیعی با قید اضافی) است، طبیعی رقبه موضوع برای امر است و امر دعوت به آن می نماید.

نهایت امر اینکه: اگر به حسب واقع مأمور به همان رقبه مؤمنه باشد، بر رقبه کافره منطبق نمی شود، چنانکه در باب اقل و اکثر

در تمام موارد به همین گونه است.

ص: ۴۱۱

و منطبق نشدن مأمور به بر آن، بخاطر منطبق نبودن رقبه بر مأمور به نیست، بلکه به جهت منطبق نبودن قید بر آن می باشد.

پس: امر بر رقبه تفصیلاً حجت است و قید مورد شک می باشد.

در نتیجه: اگر مأمور، رقبه کافره را آزاد کند، آنچه را که حجت بر آن اقامه گردیده، بجا آورده است، و آنچه را بجا نیاورده، حجت بر آن اقامه نشده است و لذا: نسبت به آن براءت اجراء می شود.

امام خمینی سپس می فرماید:

از آنچه گفتیم حال مرکب های تحلیلی به صورت مطلق آشکار می شود:

۱- چه بسیطهای خارجی باشند، مثل: سفیدی و سیاهی که منحل به رنگ پراکنده و یا فراهم آمده برای بینائی می شود.

۲- چه بسیطهای خارجی نباشند مثل: انسان که عقلاً منحل به حیوان ناطق می شود و از اجزای خارجی انسان نمی باشند بلکه از اجزای حد و تعریف منطقی است اگرچه محل دریافت و مأخذ آنها به نحوی ماده و صورت است. (۱)

و اما: برخی از صنف ها و اشخاص که در عقل و ذهن به ماهیت و عوارض بوجود آورنده صنف، و ماهیت و شخص منحل می شوند به مرکب های تحلیلی نزدیک اند.

همچنین فرقی نمی کند که اعتبار خصوصیت اضافی ای که وجود آن در اصناف و اشخاص مورد شک است:

۱- بر مثنوی اضافی از حیث ثبوتی و اثباتی بستگی داشته باشد؛

مثل: بعضی از رنگ ها، بوها و مزه هائی که در مقابل آنها لفظ خاصی وضع نشده، بلکه با اضافه کردن و نسبت دادن آنها به چیزی بیرونی شناخته می شوند، مثل: رنگ فستقی و طرنجی، بوی مشک یا بوی گلاب.

۲- یا اینکه بر مثنوی اضافی بستگی نداشته باشد، مثل: سفیدی و سیاهی و انسان.

- در تمام این موارد براءت از خصوصیت اضافی جاری می شود.

پس: هر گاه شک شود میان رنگ کردن پیراهن مولی به مطلق رنگ یا رنگ سیاه؟

- مطلق رنگ، یعنی رنگ لا بشرطی که بر سیاه و غیر سیاه یکسان انطباق دارد معلوم

ص: ۴۱۲

تفصیلی و خصوص سیاه مورد شک است.

پس: طبیعی رنگ متیقن است و خصوصیت اضافی مورد براءت است.

حال: بقیه مثالها و موارد همین گونه هستند و فرقی میان آنها نیست.

به عبارت دیگر: ملا-ک جریان براءت در تمام موارد پیشین موجود است، چرا که تمام مثالها در وجود خارجی به یک وجود موجودند، و در انحلال عقلی منحل به معلوم و مشکوک می شوند.

پس: نمازی که مشروط به طهارت است، عین طبیعی نماز در خارج است چنانکه رقبه مؤمنه عین مطلق رقبه است در خارج، و انسان عین حیوان و هکذا ...

سپس می فرماید:

تفاوت تنها در تحلیل عقلی است، که تحلیل عقلی نیز در همه موارد یکسان است.

پس: همان طور که نماز مشروط به طهارت، به (نماز)، و (مشروط بودن) منحل می شود همین طور هم انسان به (حیوان) و (ناطق)، منحل می گردد.

بنابراین: در جریان براءت و تمام نبودن حجّت نسبت به خصوصیت اضافی، فرقی میان تمام موارد نیست و اختلاف تنها در واضح بودن و پنهان بودن آن است که منشا اشتباه و تفصیل گردیده است.

نکته: آنچه امام (ره) با توضیح و امثله ذکر نمود، در کلمات (۱) و اشارت جناب شیخ نیز با اشاره آمده است.

ص: ۴۱۳

متن و ممّا ذكرنا: يظهر الكلام فى ما لو دار الأمر بين التخيير و التعيين، كما لو دار الواجب فى كفّاره رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث، فإنّ فى إلحاق ذلك بالأقلّ و الأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيّد، أو المتباينين (١)، وجهين بل قولين:

من عدم جريان أدلّه البراءة فى المعين؛ لأنّه معارض بجريانها فى الواحد المخير، و ليس بينهما (٢) قدر مشترك خارجيّ أو ذهنيّ يعلم تفصيلا و جوبه فيشكّ فى جزء زائد خارجيّ أو ذهنيّ.

و من أنّ الإلزام بخصوص أحدهما كلفه زائده على الإلزام بأحدهما فى الجملة، و هو ضيق على المكلف، و حيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفه فهى موضوعه عن المكلف بحكم: «ما حجب الله علمه عن العباد» (٣)، و حيث لم يعلم بذلك الضيق فهو فى سعه منه بحكم: «الناس فى سعه ما لم يعلموا» (٤). و أمّا وجوب الواحد المرّدّد بين المعين و المخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعا عنه و لا هو فى سعه من جهته.

و المسأله (٥) فى غايه الإشكال؛ لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجماليّ، و عدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطريّه أو الشرطيّه، بل هو على تقديره عين المكلف به، و الأخبار غير منصرفه إلى نفي التعيين؛ لأنّه فى معنى نفي الواحد المعين، فيعارض بنفي الواحد المخير؛ فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّه، بل الحكم

ص: ٤١٤

١- فى النسخ: «بالمتباينين».

٢- فى النسخ: «لهما».

٣- الوسائل، ١٨: ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٨.

٤- عوالى اللآلى، ١: ٤٢٤، الحديث ١٠٩.

٥- فى النسخ: «فالمسأله».

فی الشرط و إلحاقه بالجزء لا یخلو عن إشکال، لكنّ الأقوی فیہ: الإلحاق.

فالمسائل الأربع فی الشرط حکمها حکم مسائل الجزء، فراجع.

*** ترجمه مسأله چهارم

(دوران الامر بین التخییر و التعین)

از آنچه ما در مطلق و مقید ذکر نمودیم، ظاهر می شود کلام در جائی که امر دائر است بین تخییر و تعین، چنانکه اگر امر دائر شود در کفاره رمضان بین خصوص عتق (مطلقاً) بر کسی که توانای بر انجام آن دارد و بین یکی از خصال سه گانه:

زیرا:

۱- الحاق تعین و تخییر به اقل و اکثر (سه مسئله قبلی) شبیه دوران امر است میان مطلق و مقید (که تعین به منزله مقید و تخییر به منزله مطلق است).

۲- و یا در الحاق آن به متباینین، دو وجه و بلکه دو قول وجود دارد:

- یکی عدم جریان ادله برائت است در معین، چرا که تعارض می کند با جریانش در واحد مخیر، (مضافاً به اینکه) میان تعین و تخییر یک قدر مشترک خارجی و یا ذهنی که وجودش تفصیلاً معلوم باشد وجود ندارد، تا شک بشود در آن جزء زائد خارجی و یا ذهنی.

- وجه دیگر اینکه: الزام (مولی) به خصوص یکی از این دو (یعنی خصوص عتق رقبه مؤمنه) کلفت و مشقت زائده است، نسبت به الزام او به یکی از این دو فی الجمله و بطور مطلق (چه عتق رقبه و چه عتق رقبه مؤمنه)، و این تعین، ضیق و تنگنایی است برای مکلف، از آن جهت که علمی به این کلفت و مشقت ندارد.

پس این کلفت زیادی به حکم آیه شریفه ما حجب الله علمه علی العباد از مکلف مرفوع است.

- و از آن جهت که او علم به این ضیق و تنگنا ندارد، پس در وسعت نسبت به آن است به حکم آیه شریفه الناس فی سعه ما لم یعلموا.

- و اما واجب بودن یکی از این سه عملی که مردّد است میان متعین و مخیر معلوم و مسلّم است، و لذا از عهده مکلف برداشته نمی شود. و از آن جهت که (یکی از این سه عمل) اصل است، نسبت به آن در وسعت نیست (باید آن را انجام دهد).

(اجرای برائت در این مسئله در نهایت دشواری است)

اشاره

و این مسئله چهارم (در اینکه محل اجرای برائت است و یا احتیاط) در نهایت مشکل و دشواری است:

۱- به دلیل عدم قطع و یقین به استقلال عقل در حکم به برائت از تعیین پس از علم اجمالی (که یا تعیین واجب است و یا تخیر).

۲- و به دلیل اینکه: امر معین (مثل عتق رقبه مؤمنه)، که مورد شک واقع شده، یک امر خارج از مکلف به که اخذ شده باشد در آن (مکلف به) بر وجه شرطیت (مثل سوره برای نماز) یا شرطیت (مثل طهارت برای نماز) نیست، بلکه بنابراین فرض که عتق رقبه واجب باشد، عین مکلف به می باشد.

و اخبار برائت منصرف به برداشتن تعیین نیستند (یعنی که نمی توانند تعیین را بردارند)، چرا که معنای این نفی، نفی واحد معین است که در نتیجه تعارض می کند با نفی واحد مخیر.

(آخرین تلاش و کلام شیخ)

پس امید است که حکم به وجوب احتیاط و الحاق آن به متباینین خالی از قوت نباشد، بلکه حکم در شرط و الحاق آن به جزء (که بیان پیشین ما بود)، خالی از اشکال نیست، و لکن اقوی (همان) الحاق به جزء (و اجرای برائت) است.

پس: حکم مسائل چهارگانه در شرط همان حکم مسائل چهارگانه در جزء است. بدانجا مراجعه فرمائید.

تشریح المسائل

* چه مطالبی تاکنون در باب علم اجمالی بیان گردیده است؟

سه مطلب مهم:

۱- علم اجمالی و دوران بین المتباینین

۲- علم اجمالی و دوران بین الاقل و الاکثر، و شک در جزئیت خارجیّه

۳- علم اجمالی و دوران میان اقل و اکثر و شک در شرطیت و یا جزئیت ذهنیه.

ص: ۴۱۶

* چه مطالبی در رابطه با علم اجمالی باقی مانده است؟

۱- دوران بین التعمین و التخییر علم اجمالی به وجوب یکی از این دو.

۲- شک در مانعیت

۳- شک در قاطعیت

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (یظهر الکلام فی ما لو دار الامر بین التخییر و التعمین ...) چیست؟

کلام شیخ است در رابطه با دوران الامر میان تعیین و تخییر یعنی مسئله چهارم.

* دوران الامر بین التعمین و التخییر در رابطه با چه مواردی است؟

در رابطه با مواردی است که شما نسبت به یک تکلیف الزامی علم اجمالی دارید و لکن دوران امر میان تعیین و تخییر باشد.

فی المثل: جناب عالی روزه ماه رمضان را عمداً افطار نموده‌ای و اجمالاً می‌دانی که کفاره‌ای برعهده توست و لکن نمی‌دانی که آیا بصورت تعیینی خصوص عتق رقبه واجب می‌شود یا یکی از سه امر بصورت تخییری واجب می‌شود؟

یعنی: عتق یا اطعام یا صیام.

حال: چنین موردی محلّ بحث ماست که آیا به باب اقلّ و اکثر ملحق می‌شود تا اینکه ما برائت جاری کرده اکثر را نفی کنیم

و یا اینکه به متباینین ملحق است که محلّ اجرای احتیاط است و باید هر دو طرف را اتیان نمود؟

مثل: ظهر و جمعه که باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت.

* آیا اجرای احتیاط در متباینین با اجرای آن در اقلّ و اکثر یکی است؟

خیر در هر موردی بحسب خودش اجرا می‌شود.

پس: احتیاط در متباینین به جمع بینهما می‌باشد و لکن در تعیین و تخییر به انتخاب جانب تعیین است که علی‌کل تقدیر

موجب امتثال است.

* پاسخ جناب شیخ به این شبهه چیست؟

اینست که: دو احتمال وجود دارد که هر دو احتمال هم دارای دلیل است، بلکه دو قول در اینجا وجود دارد که هر قولی هم

قائلی دارد.

* مراد از (من عدم جریان ادله البراهه فی المعین؛ لانه...) چیست؟

بیان وجه اوّل است و لذا شیخ می فرماید:

احتمال اوّل اینست که: ما دوران بین التعین و التخییر را به متباینین ملحق کرده و احتیاط را

ص: ۴۱۷

در آن جاری کنیم.

چرا که جریان ادله برائت در یک طرف با جریانشان در طرف دیگر تعارض پیدا می کند.

زیرا: شک در وجوب تعیینی عتق رقبه مجرای اصل برائت است از وجوب تعیینی، همان طور که در وجوب تخیری نیز مجرای اصل برائت است از وجوب تخیری، و لذا:

اگر بخواهیم برائت را در دو طرف تعیین و تخیر اجرا کنیم:

اولا: تعارض پیش می آید.

ثانیا: علم اجمالی مانع از اجرای برائت در دو طرف می شود چرا که اجمالا می دانیم که یا تعیین واجب است و یا تخیر.

ثالثا: اجرای برائت در یک طرف ترجیح بلا مرجح است.

رابعا: یک قدر متیقن مشترکی هم در بین دو طرف نیست که بگوئیم آن را عمل کرده و ما زاد را با برائت برمی داریم.

خامسا: نه قدر مشترک خارجی میان دو طرف وجود دارد چنانکه در باب اقل و اکثر، نماز نه جزئی قدر مشترک است و شک ما در ما زاد بر آن است. و نه قدر مشترک ذهنی وجود دارد، چنانکه در مطلق و مقید، رقبه قدر مشترک است و شک ما در ما زاد بر آن یعنی ایمان رقبه است.

بنابراین: عتق رقبه در ما نحن فیه با سایر خصال هم مفهوما و هم مصداقا تباین دارند و دیگر خبری از یک معلوم بالتفصیل به نام قدر متیقن و یک مشکوک به شک بدوی که بتوان آن را با برائت مرتفع ساخت وجود ندارد.

و لذا: باید احتیاط کرد و جانب تعیین را گرفت تا به هر حال امثال حاصل آید.

* مرا از (و من انّ الالزام بخصوص احدهما کلفه زائده علی ...) چیست؟

بیان وجه دوم است و لذا شیخ می فرماید احتمال دوم اینست که: ما دوران بین التعیین و التخییر را به باب اقل و اکثر و شک در شرطیت ملحق نمائیم.

چرا؟ زیرا:

اولا: جانب تعیین و الزام به خصوص عتق رقبه شامل زحمت و مشقت بیشتری می باشد تا جانب تخیر و الزام به احد الامرین او الامور.

ثانیا: این تعیین و کلفت زائده مکلف را در مضیقه قرار می دهد.

ثالثاً: مکلف شک داشته و به این کلفت زائده علم ندارد.

در نتیجه: به حکم حدیث حجب و سعه، حکم به عدم وجوب تعیین کرده خود را از مضيقه و

ص: ۴۱۸

تنگنای کلفت زائده می رهند.

* مراد از (و اما وجوب الواحد المرّد بین المعین و المخیر فیه ... الخ) چیست؟

پاسخ به یک اشکال است مبنی بر اینکه:

در جانب وجوب تخیری نیز فی الجملة الزام وجود دارد، پس تعارض پیش می آید شیخ می فرماید:

وقتی اصل وجوب یک امری که مردد است میان خصوص عتق و یا یکی از امور دیگر، مسلّم و قطعی است، یعنی ما بدان علم اجمالی داریم، دیگر جای شک نیست، و لذا حدیث حجب و سعه در آن جاری نمی شوند تا تعارضی پیش آید.

* حاصل مطلب در (و المسأله فی غایه الاشکال ... الخ) چیست؟

اینست که شیخ با توجه به دو وجه مذکور می فرماید: اجرای ادله براءت چه عقلی و چه نقلی در دوران بین التعمین و التخییر در نهایت سختی و مشقت است.

* چرا اجرای براءت عقلی در ما نحن فیه با مشکل زیادتری روبروست؟

زیرا:

۱- از یک طرف اجمالا می دانیم که واجب مرّد است میان امر معین و مخیر.

۲- از طرف دیگر آن واحد معینی که برای ما مشکوک است از قبیل شک در شرطیت و یا جزئیّت نیست تا که خارج از مأمور به باشد بلکه بر فرض وجوبش عین مکلف به است.

۳- از طرف دیگر موضوع ادله براءت عدم البیان است و حال آنکه در اینجا بیان اجمالی وجود دارد.

۴- آنجا که بیان وجود دارد و لو اجمالی، عدم البیان که موضوع حکم عقل است از میان می رود.

در نتیجه: اینجا جای حکم عقل به براءت نمی باشد.

* پس چرا جریان براءت شرعیّه در ما نحن فیه با مشکل روبرو است؟

زیرا: اخبار براءت شامل این مورد نمی شود.

* به چه دلیل؟

به این دلیل که اصل براءت از وجوب تعیینی با اصل براءت از وجوب تخیری معارضه می کنند، چنانکه بیان آن گذشت.

* با توجه به دو وجه مذکور مراد از (فلعلّ الحکم بوجوب الاحتیاط ... الخ) چیست؟

ص: ۴۱۹

اینست که: حکم به وجوب احتیاط و الحاق این باب به باب متباینین خالی از قوت نیست.

* چه تفاوتی در اجرای برائت میان فروض چهارگانه اقل و اکثر وجود دارد؟

اجرای آن به تدریج در هر مسأله ای که جلو می آید مشکل تر می شود مثلاً:

در فرض اول که دوران امر میان اقل و اکثر بود و شک ما در این بود که آیا نماز نه جزئی واجب است یا ده جزئی؟ اصل برائت به راحتی اجرا می شد.

زیرا علم اجمالی ما منحل می شد به یک معلوم بالتفصیل و یا قدر متیقن و یک مشکوک به شک بدوی.

در قدر متیقن بحثی نبود و باید انجام می گرفت، در ما زاد نیز برائت جاری می شد.

- اما فرض دوم، دوران امر بین مطلق و مقید بود و شک ما در جزء ذهنی بود که منشا خارجی داشت.

فی المثل: ما نمی دانستیم که مولی به نماز مطلق امر فرموده یا به نماز مقید به طهارت؟

حال: اگر واجب نماز مقید به طهارت می بود، و لو طهارت خارجی نمی بود و لکن منشا و محصل آن خارجی بود که وجودا مغایر با وجود خارجی نماز بود که وضو نامیده می شد.

در اینجا نیز شیخ فرمود: نماز یقینی است، باید انجام بگیرد و لکن نسبت به وضو که اکثر است برائت جاری می کنیم.

و اما فرض سوم که دار الامر بین المطلق و المقید است و شک ما در قید و یا آن جزء ذهنی است که منشا خارجی لازم ندارد.

فی المثل: شما نمی دانی که مولی فرموده: اعتق رقبه یا فرموده: اعتق رقبه مؤمنه؟

به عبارت دیگر: شما نمی دانی که آیا مطلق رقبه مأمور به است یا رقبه با ایمان مأمور به است؟

شیخ می فرماید:

اجرای اصل برائت در اینجا مشکل تر از اجرای آن در دو فرض قبل است چرا که در اینجا دو عمل خارجی وجود ندارد تا بگوئیم این یکی عمل متیقن است و آن دیگری ما زاد و مشکوک بلکه قید متحد با مقید است.

اما با کمی دقت و زحمت می توان برائت را در این مورد نیز جاری نمود.

چرا؟ زیرا: اگرچه اقل و اکثر کمی وجود ندارد و لکن اقل و اکثر کیفی وجود دارد، بله، در خارج، عتق رقبه مؤمنه، همچون عتق مطلق رقبه یک عمل است و لکن سنگینی مقید یعنی رقبه مؤمنه

به دلیل ایجاد محدودیت و دشواری کار برای مکلف بیشتر است و انجام مطلق کلفتش کمتر می باشد. و لذا:

آنکه کلفتش زیادتر است با جریان براءت از مدار خارج می شود. هدف اصل براءت هم همین است که کلفت و زحمت را از عهده عباد بردارد.

و اما فرض چهارم که دوران بین التعمین و التخییر است، اجرای براءت بسیار مشکل تر از اجرای آن در مسئله قبل است.

فی المثل: شما عمدا روزه ماه رمضان را خورده اید و اجمالا می دانید که شارع مقدس برای شما، کفاره ای مقرر فرموده است، و لکن این علم اجمالی شما دائر است بین تعیین و تخییر.

یعنی نمی دانید که این کفاره در اطعام ستین معین شده و یا نه شما بین یکی از افعال ثلاثه مخیر هستید؟

* قبل از پاسخ شیخ بفرمائید چه شباهتی بین دوران الامر بین التعمین و التخییر و دوران الامر بین المطلق و المقید وجود دارد؟

همان طور که مطلق و مقید به لحاظ کیفی اقل و اکثر بودند و نه به لحاظ کمی تعیین و تخییر نیز به لحاظ کیفی اقل و اکثر هستند، فی المثل:

اگر اطعام ستین تعیین شده باشد سنگینی خاص خودش را دارد که محدود کردن میدان عمل مکلف است و لکن اگر تخییر در یکی از خصال باشد سنگینی آن کمتر است، چرا که وسعت عمل مکلف بیشتر است.

بنابراین: تعیین و تخییر از جهت وسعت و ضیق و یا به عبارت دیگر به جهت اقل و اکثر کیفی بودن، شباهت بسیاری با مطلق و مقید دارد.

با این حال، اجرای اصل براءت در این مسئله چهارم از اجرای آن در سه مسأله قبل مشکل تر است، حتی از مطلق و مقید.

چرا؟ زیرا:

در مطلق و مقید یک جنس مشترکی بود که آن را قدر متیقن مشترک ذهنی به حساب آوردیم و نه خارجی، که همان عتق رقبه بود. و مکلف می باید رقبه آزاد کند، چه مطلق رقبه و چه رقبه مؤمنه.

به عبارت دیگر: عتق رقبه، قدر مشترک ذهنی، اعتق رقبه با اعتق رقبه مؤمنه می باشد لکن علاوه بر این قدر مشترک، یک مشکوکی هم داشت و آن ایمان بود که مکلف شک داشت که

ایمان شرط عتق رقبه هست یا نه؟

آما: در فرض چهارم، این قدر متیقن مشترک ذهنی هم وجود ندارد. چرا؟

زیرا:

اولاً: ما نمی دانیم که شارع فرموده: صم الشهرین یا اطعم ستین یا اعتق رقبه.

ثانیا: هیچ قدر مشترکی میان تعیین یکی از این امور و تخییر در این امور وجود ندارد.

لذا شیخ می فرماید: اگر بخواهیم در اینجا اصل براءت جاری کنیم با تعارض روبرو می شویم.

فی المثل: اگر بگوئیم: اصل اینست که شارع صوم شهرین را تعیین نکرده، دیگری می گوید خیر، اصل اینست که شارع احدی الخصال را تخییر نکرده.

یعنی: اگر اصل عدم تعیین است، در طرف دیگر هم اصل عدم تخییر است. عینا مثل متباینین یعنی: ظهر و جمعه، که در هر یک بخواهیم براءت جاری کنیم با اجرای آن در دیگری تعارض می کند.

یعنی: اگر بگوئیم: اصل اینست که ظهر واجب نیست، دیگری می گوید، خیر اصل اینست که:

جمعه واجب نیست.

در فرض چهارم نیز، اگر بگوئیم: اصل اینست که تعیین واجب نشده، دیگری می گوید خیر، اصل اینست که تخییر واجب نشده و این همان مشکل مورد نظر است.

* آیا به نظر شیخ راه حلی جهت اجرای براءت در این فرض وجود دارد یا نه؟

بله، از آنجا که تعیین، ضیق و تنگنای بیشتری دارد و تخییر به مکلف وسعت بیشتری داده، دست او را بازتر می کند می گوئیم:

۱- کلفت تعیین بیشتر از کلفت تخییر است.

۲- هدف اخبار براءت برداشتن کلفت است از عهده مکلف

پس کلفت تعیین را با اجرای اصل براءت از میان می بریم

حاصل اینکه: جناب شیخ در هر چهار مسئله تمایل به اجرای اصل براءت داشت و لو از طریق نفی کلفت زائده در فرضی که اجرای براءت در آن مشکل بود.

* چه تفاوتی میان دوران بین‌التعیین و التخییر در مسئله اصولیه با دوران بین‌التعیین و التخییر در مسئله فقهیه وجود دارد؟

۱- اگر دوران بین‌التعیین و التخییر در مسأله اصولیه باشد، احتیاط لازم است.

فی‌المثل: شما نمی‌دانی که باید از اعلم تقلید کنی و یا اینکه بین اعلم و غیر اعلم مختیر

ص: ۴۲۲

هستید؟

در اینجا: احتیاط واجب بوده و باید از اعلم تقلید کنید، چرا که در اینجا به دنبال حجّت هستید بدین معنا که آیا قول اعلم حجّت است یا قول مطلق مجتهدین

۲- اما اگر دوران مذکور در مسأله فقهیه باشد محل اجرای براءت است

فی المثل: شما نمی دانی که آیا اطعام ستین معین شده یا احدی الخصال؟

در اینجا: کلفت زائده را با اجرای براءت برمی دارید.

ص: ۴۲۳

متن ثم إن مرجع الشك في المانع إليه إلى الشك في شرطيه عدمه.

و أمّا الشك في القاطعیه، بأن يعلم أنّ عدم الشیء لا مدخل له في العباده إلّا من جهه قطعه للهيئه الاتصاليه المعبره في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب الهيئه الاتصاليه و عدم خروج الأجزاء السابقه عن قابليته صيرورتها أجزاء فعليته، و سيّضح ذلك (١) بعد ذلك إن شاء الله.

ثم إن الشك في (٢) الشرطيه: قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي، فيصير أصله البراءه في ذلك الحكم التكليفي حاكما على الأصل في الشرطيه (٣)، فتخرج عن موضوع مسأله الاحتياط و البراءه، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم: من وجوب ذلك المشكوك في شرطيه أو عدم وجوبه.

*** ترجمه

(شك در مانعیت)

بازگشت شك در مانعیت به شك در شرطیت و عدم آن است.

(شك در قاطعیت)

و اما شك در قاطعیت به اینست که بدانیم که نبود شیء (بما هو هو) مدخلیتی در عبادت ندارد، مگر به جهت قاطع بودن و صدمه زدندش به هیئت اتصالیه ای که در نظر شارع اعتبار شده است.

پس حکم در این مسئله (که اگر شك کردیم که فلان چیز قاطع است یا نه)، استصحاب هیئت

ص: ۴۲۴

۱- لم ترد «ذلك» في بعض النسخ.

۲- في النسخ زياده: «الجزئيه أو».

۳- في النسخ زياده: «و الجزئيه».

اتصالیه است، یعنی خارج نشدن اجزاء سابقه از قابلیت التیام و فعلیت یافتن (و مرکبی را تشکیل دادن).

(شک در جزئیت یا شرطیت ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است)

اشاره

سپس بدان که:

شک در شرطیت گاهی ناشی از شک در حکم تکلیفی نفسی است، پس اصاله البراءه حاکم می گردد در آن حکم تکلیفی بر این اصل، در نتیجه از مسأله اقل و اکثر خارج شده و حکم می شود به آنچه اصل حاکم اقتضا کند، از وجوب آن مشکوک در شرطیتش و یا عدم وجوب شرطیتش.

تشریح المسائل

* مقدمه تفاوت میان شرط و مانع را بیان کنید؟

۱- شرط امری است که وجودش معتبر و عدمش مانع است مثل طهارت برای نماز

۲- مانع امری است که عدمش معتبر و وجودش مانع است، مثل: حدث برای وضو.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (انّ مرجع الشك فی المانعیه ... الخ) چیست؟

اینست که: شك در مانعیت به نوعی بازمی گردد به شك در شرطیت.

فی المثل: شما شك داری که آیا طهارت شرط نماز است یا نه؟ که از این شك تعبیر می شود به شك در شرطیت.

اما: اگر شك کنید که آیا حدث مانع صلاه هست یا نه؟ از آن تعبیر می شود به شك در مانعیت که این شك برمی گردد به شك در شرطیت.

چرا؟

زیرا هر چیزی که مانع از مأمور به شود، عدم آن شرط است. یعنی مثل اینست که: ما شك کنیم آیا عدم الحدث شرط صلاه هست یا نه؟

به عبارت دیگر: همان طور که شك می کنیم آیا طهارت شرط نماز هست یا نه؟ شك می کنیم که آیا عدم الحدث شرط نماز هست یا نه؟

بنابراین: هر آنچه عند الشك فی الشرطیه گفته شد، عند الشرط فی المانعیه هم گفته می شود.

ص: ۴۲۵

یعنی: همان طور که در شك فی الشرطیه، کلفت زائد را با اصل برائت برداشتیم در مانعیت نیز همان کار را می‌کنیم.

* مقدمه بفرمائید فرق مانع با قاطع چیست؟

۱- مانع به چیزی گفته می‌شود که عدم آن بما هو هو مطلوب و معتبر است

۲- قاطع امری است که برهم زنده هیئت اتصالیه صلاه است و لذا عدم آن معتبر است، مثل فعل کثیری که اگر حاصل شود هیئت اتصالیه نماز را برهم زده و اجزاء سابقه را از قابلیت اینکه اجزاء فعلیه عبادت شوند می‌اندازد.

فی المثل: موالات از جمله شرائط نماز است بدین معنا که اجزاء نماز باید پشت سر هم انجام گیرند.

حال ما شك می‌کنیم که آیا استدبار در اثناء نماز قاطع موالات هست یا نه؟ به عبارت دیگر آیا هیئت اتصالیه نماز باقی است یا نه؟

در اینجا شیخ می‌فرماید: الاصل بقاء الهیئه الاتصالیه، بدین معنا که: وقتی اجزاء نماز را بجا می‌آوردم، این اجزاء قابلیت التیام و اتصال و تشکیل یک مرکب منسجم را داشتند، آیا استدبار من این قابلیت را از بین برده یا به حال خود باقی است؟

الاصول، بقاء قابلیت التیام.

* مراد از (ثم انّ الشك فی الشرطیه: قد ینشأ عن الشك فی حکم تکلیفی...) چیست؟

بیان آخرین نکته در مباحث مذکور است مبنی بر اینکه:

شك در شرطیت گاهی از فقدان نصّ یا اجمال نصّ و یا تعارض نصّین و یا امور خارجیه سرچشمه می‌گیرد که تا اینجا راجع به آن بحث شد.

اما: شك در شرطیت گاهی از شكّ در یک حکم شرعی تکلیفی نفسی و استقلال سرچشمه می‌گیرد، فی المثل:

شما می‌دانید که پوشیدن لباس ابریشم برای مردان به لحاظ شرعی حرام است چه در حال نماز باشند، چه در حالات دیگر.

وقتی پوشیدن لباس ابریشم حرام شد، عدم آن در نماز معتبر می‌شود.

حال: سؤال اینست که: اگر در موردی شك نمودیم که آیا لباس ابریشم برای مردان حرام است یا نه؟ و به دنبال آن شك کردید که آیا عدم پوشیدن لباس ابریشم شرط صحت نماز هست

یا نه؟ چه باید کرد؟

شیخ می فرماید:

چون شك در شرطیت و عدم آن مسبب از شك در حرمت و عدم آن است، و تا اصل سببی موجود است نوبت به مسببی نمی رسد و این اصل سببی است که حاکم است، اصل حاکم در شك در حلیت و حرمت:

۱- به نظر اخباریها، اصاله الاحتیاط است. و لذا حکم می کنند به اجتناب از لباس مذکور

۲- به نظر اصولیین، اصاله البراءه است، و لذا حکم می کنند به عدم شرطیت عدم این لباس.

ص: ۴۲۷

متن و ينبغي التنبيه على امور متعلقه بالجزء و الشرط:

الأول إذا ثبت جزئيه شىء و شك في ركيبته، فهل الأصل كونه ركنا، أو عدم كونه كذلك، أو مبنى على مسأله البراءه و(1) الاحتياط في الشك في الجزئيه، أو التبعض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها و ينفي بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحق منها إلا بعد معرفه معنى الركن، فنقول:

إن الركن في اللغه و العرف معروف(2)، و ليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء.

و قد اختلفوا في تعريفه: بين من قال بأنه: ما تبطل العباده بنقصه عمدا و سهوا(3)، و بين من عطف على النقص زيادته(4)، و الأول أوفق بالمعنى اللغويّ و العرفي، و حيثذ فكلّ جزء، ثبت في الشرع بطلان العباده بالاختلال في طرف النقيصه أو فيه و في طرف الزياده، فهو ركن.

فالمهم: بيان حكم الإخلال(5) بالجزء في طرف النقيصه أو الزياده، و أنه إذا ثبت جزئيه فهل الأصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهوا كما يبطل بنقصه عمدا؛ و إلا لم يكن جزءاً؟

فهنا مسائل ثلاث:

ص: ٤٢٨

١- في النسخ: «أو».

٢- راجع مجمع البحرين، ٦: ٢٥٧، و القاموس المحيط، ٤: ٢٢٩.

٣- كما في المبسوط، ١: ١٠٠، و التذکره، ٣: ٩٩-١٠٠.

٤- كما في جامع المقاصد، ٢: ١٩٩، و روض الجنان، ٢٤٩.

٥- في النسخ: «الاختلال».

بطلان العبادۀ بترکه سهوا.

و بطلانها بزیادته عمدا.

و بطلانها بزیادته سهوا.

*** ترجمه

(آگاهی دادن به اموری که متعلق به جزء یا شرط است)

تنبيه اول:

اشاره

در اینکه: اگر جزئی چیزی (مثلاً فاتحه الکتاب) ثابت شود (برای نماز) و لکن در رکیت (این جزء) شک شود، آیا اصل اینست که این جزء رکن است، یا اصل عدم رکن بودن آن است، و یا مبتنی است بر مسئله براءت و احتیاط در شک در جزئی، و یا مبتنی است بر تبعیض و تفاوت میان احکام رکن تا حکم شود به رکیت برخی (اجزاء) و نفی شدن برخی دیگر؟ و جوهی است؛ و لکن قول حق از این چهار وجه شناخته نمی شود مگر پس از دانستن معنای رکن.

و لذا می گوئیم:

رکن در لغت و عرف (ما يقوم به الشی است که) معروف است، و لکن در اخبار ذکری از آن در میان نیست تا به معنای آن (از نظر شرع) در زمان صدور این خبار تعرض شود. بلکه رکن اصطلاح خاصی است مربوط به فقهاء. و فقها در تعریف رکن اختلاف کرده اند:

- بین کسی که قائل است به اینکه: جزء چیزی است که عبادت به سبب نقص و یا نیاوردن آن از روی عمد یا سهو باطل می شود.

- و بین کسی که زیادت را عطف نموده است به جای این نقص و (گفته است الرکن، ما تبطل العبادۀ بنقیصه او زیادته عمدا او سهوا).

- و معنای اول موافق تر است با معنای لغوی و عرفی (که جزء را مقوم می داند).

پس در این صورت:

هر جزئی که شرعا به واسطه اختلال در آن به جهت کم کردن و یا زیاد کردن آن عبادت باطل می شود آن جزء رکن است.

پس آنچه در اینجا مهم است:

ص: ۴۲۹

بیان کردن حکم اختلال به جزء است در طرف کم کردن و یا زیاد کردن آن، و اینکه اگر جزئیت چیزی ثابت شد، آیا اصل (قاعده) مقتضای باطل شدن مرکب است به واسطه کم کردن سهوی جزء، همان طور که با کم کردن عمدی آن عبادت باطل می شود؛ و گرنه جزء نمی باشد؟

و لذا سه مسئله در اینجا وجود دارد:

۱- باطل بودن عبادت به سبب ترک جزء از روی سهو.

۲- باطل بودن عبادت به سبب زیاد کردن جزء از روی عمد.

۳- باطل بودن عبادت به سبب زیاد کردن جزء از روی سهو.

تشریح المسائل

* اولین تنبیه از تنبیهات اقل و اکثر پیرامون چه مسأله ای است؟

پیرامون شک در رکنیت است.

به عبارت دیگر بحثی که الآن مطرح است اینست که: اصل جزئیت یک امری فی المثل، مثل قرائت مسلّم و محرز است، لکن از آنجا که اجزاء عبادت بر دو قسمند: ۱- رکنی، ۲- غیر رکنی، ما شک می کنیم که این جزء مسلّم و محرز رکن است یا غیر رکن؟

* مراد از (اذا ثبت جزئیة شیء و شک فی رکئته ...) چیست؟

اینست که: عند الشک در رکئیت چه باید کرد؟

آیا مقتضای قاعده، رکئیت آن است، جز مواردی که به دلیل خاص از اجزاء رکنی خارج و ثابت شده است که رکن نیستند؟

- آیا مقتضای قاعده عدم رکئیت است جز مواردی که رکنیت آن به دلیل خاص ثابت شده است؟

- آیا مسئله رکئیت و عدم رکئیت مبتنی بر مسأله براءت و احتیاط در باب شک در جزئیت است بدین معنا که:

هر کس در آنجا براءتی شد، در اینجا هم اصل را بر عدم رکئیت بگذارد، و هر کسی در آنجا احتیاطی شد در اینجا نیز اصل را بر رکنیت بگذارد؟

- آیا می توان گفت که رکبیت احکامی دارد و عند الشک در رکبیت:

ص: ۴۳۰

برخی از این احکام مرتب می شود از قبیل بطلان عبادت به نقصان سهوی این جزء، و برخی دیگر از این احکام مترتب نمی شوند مثل بطلان عبادت به زیادی عمدی و یا سهوی آن؟

* عبارۀ اخراي مطالب فوق در يك گفتمان ساده چيست؟

می پرسیم جناب شیخ، اگر جزئیت یک شیء برای مأمور به مسلم و قطعی باشد و لکن ما در رکن بودن این جزء شک کنیم تکلیف چیست؟ آیا الاصل، الرکنیه یا الاصل، عدم الرکنیه؟

شیخ می فرماید: چهار احتمال در اینجا متصور است.

۱- اینکه: الاصل، الرکنیه ۲- اینکه الاصل، عدم الرکنیه

۳- اینکه آنهایی که در بحث قبلی یعنی عند الشک فی الجزئیه احتیاطی بودند و می گفتند سوره جزء است، در اینجا نیز احتیاط کرده بگویند: سوره رکن است و آنهایی که عند الشک فی الجزئیه برائتی بودند می گفتند: سوره جزء نیست در اینجا نیز برائتی شده بگویند، سوره رکن نیست.

۴- اینکه رکن بودن یا نبودن جزء براساس آثاری باشد که بر آن جزء مترتب می شود، و لذا:

وقتی شک می کنیم که آیا فلان جزء رکن است یا نه؟ نسبت به برخی آثار رکن است و نسبت به برخی آثار رکن نیست.

* جناب شیخ کدام يك از اقوال چهارگانه قول حق است؟

برای فهم قول حق نیاز داریم که دو مطلب را بفهمیم:

- یکی اینکه معنای رکن بودن را بفهمیم، یکی اینکه بینیم آثار رکن بودن و نبودن چیست؟

* جناب شیخ معنای رکن بودن چیست؟

لغه و عرفاً چیزی است که قوام شیء به آن است مثل خیمه که به واسطه ستون سرپا ایستاده است.

* معنای شرعی رکن چیست؟

مثل: صلاه و صوم و ... مجعول به جعل و وضع شرعی و یا از معانی شرعی نیست، چون که حدیث و روایتی در این مورد وارد نشده است، بلکه از اصطلاحات مربوط به فقهاء است بدین معنا که نام برخی از اجزاء مرکب را رکن گذاشته اند.

* با چه لحاظ و یا ملاحظه ای این نام گذاری را انجام داده اند؟

۱- برخی میزان و ملاکشان برای رکن بودن یک جزء اینست که:

كل جزء كان تركه سهوا، مبطلا ركن. يعنى هر جزئى را كه تو سهوا ترك كنى و ترك آن سبب

ص: ۴۳۱

ابطال عمل شود، رکن است.

این ها در تعریف خود، عمد و زیادت را نیاورده اند. یعنی: ترکه عمدا ملاک و معیار این گروه نیست، چرا که ترک جزء از روی عمد مبطل عمل هست چه رکن باشد چه رکن نباشد.

به عبارت دیگر نقصان عمدی ویژگی رکن نیست چرا که اجزاء غیر رکنی نیز محکوم به این حکم اند که نیاوردن آنها از روی عمد مبطل می باشد و این از لوازم لا- ینفک جزئیت است و الا اگر بدون آنها عمل صحیح بود، دیگر جزئیت معنا و مفهومی نخواهد داشت، و لذا ویژگی رکن اینست که: نقصان سهوی آنها مبطل است.

- برخی نیز معتقدند که رکن بودن دارای سه ملاک است:

۱- ترکه سهوا ۲- زیادته عمدا ۳- زیادته سهوا

به عبارت دیگر می گویند:

رکن آن است که کم کردن آن از روی عمد و یا سهو و افزودن آن به عمد و یا سهو، مبطل باشد.

پس این گروه جانب زیادت را نیز بر جانب نقصان عطف نموده اند.

* پس مراد از (و الاوّل اوفق بالمعنی اللغوی ...) چیست؟

اینست که به نظر شیخ معنای اوّل رکن با معنای لغوی و عرفی آن موافق تر است.

بنابراین: هر جزئی که به لحاظ شرعی کم و زیاد کردن آن موجب بطلان عبادت می شود رکن است.

* مراد از (فالمهمّ: بیان حکم الاخلال بالجزء فی طرف النقیصه ...) چیست؟

بیان احکام رکنیت است پس از اثبات جزئیت و رکنیت یک جزء و لذا سه مسئله را در این رابطه مطرح می کند:

۱- اگر کسی جزئی را سهوا ترک کند آیا علی القاعده یعنی با قطع نظر از دلیل خارجی عملش باطل است یا نه؟

۲- اگر کسی جزئی را عمدا زیاد کند آیا علی القاعده عملش باطل می شود یا نه؟

۳- اگر کسی جزئی را سهوا زیاد کند، عملش علی القاعده باطل است یا نه؟

نکته:

از آنجا که نقصان عمدی اختصاص به رکن ندارد به طرح آن نمی پردازیم.

ص: ٤٣٢

متن (المسأله الاولى) (في ترك الجزء سهوا) (۱) امّا الاولى، فالأقوى فيها: أصاله بطلان العباده بنقص الجزء سهوا إلا أن يقوم دليل عامّ أو خاصّ على صحّته؛ لأنّ ما كان جزءا في حال العمد كان جزءا في حال الغفله، فإذا انتفى، انتفى المركّب، فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به، وهو معنى فساد.

أمّا عموم جزئيته لحال الغفله؛ فلايّ الغفله لا توجب تغيير المأمور به؛ فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجّه إليه قبل الغفله، و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله؛ لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمور بها بأمر أصلا. غايه الأمر: عدم توجّه الأمر بالصلاه مع السوره إليه؛ لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، نظير من غفل عن الصلاه رأسا أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق و جب عليه الاتيان بها بمقتضى الأمر الأوّل.

*** ترجمه

(مسئله اول: در ترك جزء است از روى سهو)

اشاره

قوى ترين قول در مسئله اوّل: اصالت بطلان عبادت است به سبب كم كردن جزء از روى سهو، مگر اينكه دليل عامّ و يا خاصّى بر صحّت عبادت اقامه شود.

زيرا هر چيزى كه در حال عمد جزء است، در حال غفلت نيز جزء است، پس اگر جزئى منتفى شد، مركب (يعنى مأمور به نيز) منتفى مى شود، و لذا مأتى به، مطابق مأمور به

ص: ۴۳۳

نمی باشد، و این همان معنای فساد (عبادت) است.

اما عام بودن جزئیت جزء برای حال غفلت، بخاطر اینست که: غفلت موجب تغییر و دگرگونی مأمور به نمی شود.

زیرا مخاطب به نماز با سوره اگر در اثناء نماز از سوره غفلت کند، امری که قبل از غفلت متوجه او بوده، تغییر نمی یابد، و امر جدیدی برای آدم غافل حادث نمی شود، چرا که او از غفلت خودش هم غافل است.

پس: نماز بجا آورده شده بدون سوره، اصلا مأمور به (هیچ) امری نیست (نه امر قدیمی و نه امر جدیدی الحدوث)، نهایت امر اینکه:

عدم توجه امر به نماز با سوره، نسبت به او (در حال غفلت) به دلیل محال بودن تکلیف است نسبت به غافل، و لذا تا زمانی که در حال فراموشی است تکلیف از او ساقط است، مثل کسی که اصلا نماز را فراموش کرده و یا خوابیده و از آن بازمانده است.

پس: اگر متوجه به نماز شد و وقت باقی است، به مقتضای امر اول نماز بر او واجب است.

تشریح المسائل

* مراد از (المسأله الاولى، فی ترک الجزء سهوا) چیست؟

اینست که: ترک الجزء سهوا، علی القاعده مبطل است یا نه؟ و لذا شیخ می فرماید:

به عقیده من مقتضای اصل اولی و قاعده اولیه اینست که: عبادت با نقصان سهوی هر جزئی از اجزاء که جزئیشان محرز و مسلم است، باطل می شود. مگر در مواردی که دلیلی عام یا خاص بر صحت آن عبادت بدون فلان جزء از روی سهو، دلالت کند، که در این صورت ما تابع دلیل هستیم.

چرا؟

زیرا: الجزء جزء مطلقا.

* چرا الجزء جزء مطلقا؟

زیرا غافل، قابل خطاب نیست تا مولی بفرماید: ایها الذاکر، تو نماز با سوره بخوان و ایها الناسی تو نماز بدون سوره بخوان.

ص: ۴۳۴

تفاوت مذکور یعنی جزء قرار دادن سوره برای یکی و عدم جزئیت آن برای دیگری معقول نیست.

زیرا ناسی نه تنها متوجه وجوب سوره نیست و از آن غافل است، از غفلت و فراموشی خود نیز غافل است.

لذا آدم غافل بما هو غافل، قابل خطاب نمی باشد و لذا اگر مورد خطاب واقع شود، موضوع منقلب خواهد شد، بدین معنا که از حالت غفلت خارج شده و ذاکر می شود.

بنابراین: چیزی که جزء عمل شد، مطلقا باید جزء عمل باشد چه در حال ذکر چه در حال نسیان، همان طوری که احکام الهیه به لحاظ علم و جهل تعمیم داشته و اختصاصی به عالمین به آنها ندارند.

خلاصه مطلب اینک:

الف - ۱- هر چیزی که در حال عمد و التفات جزء عبادت است، در حال سهو و نسیان نیز جزء عبادت است.

۲- اگر جزء منتفی شود، مرکب و کل نیز منتفی می شود.

۳- مرکب بودن فلان جزء، غیر از مرکب با فلان جزء است.

پس: مأتی به یعنی عملی که مکلف انجام داده با مأمور به، یعنی عملی که شارع مقدّس وی را بدان امر کرده، هماهنگ نیست.

ب- وقتی مأتی به منطبق با مأمور به نباشد مجزی نیست.

عملی که مجزی نباشد موجب امتثال امر مولی نمی شود و مکفی نیست.

پس: باید اعاده شود و دوباره به صورت ادا یا قضا انجام شود.

فهدا معنای فساد و بطلان عبادت قبلی است که بدون جزء انجام شده.

به عبارت دیگر:

۱- ناسی که نمازش را بدون سوره بخواند، مأتی به او با مأمور به او مطابق نیست. و وقتی مأتی به او مطابق مأمور به او نبود عملش مجزی نیست و باید اعاده شود.

یعنی: همان طور که معنای فساد در معامله، عدم ترتب اثر است، بدین معنا که معامله بی اثر است، معنای فساد در عبادت نیز، عدم مطابقت مأتی به با مأمور به است.

خلاصه اینکه: به نظر شیخ اگر کسی جزئی را سهوا ترک کند، عبادتش باطل است.

* مراد از (اما عموم جزئیه لحال الغفله...) چیست؟

درحقیقت پاسخ به این سؤال است که چرا و از کجا که جزئیت تعمیم داشته و حالت غفلت را هم شامل می شود؟

و لذا شیخ می فرماید:

از آنجا که خطاب صادره از جانب شارع از روز اول یک خطاب بوده که فی المثل به نماز با قرائت تعلق گرفته است و لکن در خارج برای مکلف نسبت به قرائت غفلت پیش آمده، و لکن این حالت غفلت و نسیان باعث نمی شود که مأمور به تغییر کرده و امر دیگری متوجه او شود به این عنوان که:

ایها الغافل اقم الصلاه بدون القراءه. زیرا چنانکه گفتیم: غافل قابلیت خطاب را ندارد و محال است که تکلیف به او تعلق بگیرد. چون که غافل نه تنها از جزء مزبور غافل است که از غفلت خویش هم غافل است.

اگر بگوئی غافل قابلیت خطاب دارد به شما خواهیم گفت:

در این صورت از غفلت خارج شده و ذاکر می باشد. پس غافل بما هو غافل محال است مخاطب به خطابی باشد.

نتیجه اینکه: به واسطه غفلت آن امر اولی تغییر نیافته و امر جدیدی متوجه ناسی نمی شود بلکه همان امر اولی که صادر شده به نماز با قرائت تعلق گرفته که آن هم فعلا در حق غافل به درجه فعلیت نرسیده است.

بنابراین:

۱- فراموش کننده یک جزء در حکم فراموش کننده کل عبادت است و یا به منزله کسی است که تمام یا قسمتی از وقت واجب را در خواب و یا بیهوشی بسر برده است.

۲- در این حالات عارضی خطاب در حق فرد منجز نمی شود، لکن به محض رفع فراموشی و یا بیداری از خواب و یا به هوش آمدن، باید عملش را اداء یا قضاء بطور کامل اعاده کند.

پس: عملی که در حال فراموشی و بدون جزء انجام شود مجزی نبوده و پس از رفع نسیان باید اعاده شود.

متن فإن قلت: عموم جزئيه الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئيه بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب»^(١)، دون ما لو قام الإجماع مثلا- على جزئيه شىء فى الجملة و احتمال اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها بصحة الصلاه المنسى فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامه، مثل قوله عليه السلام: «تمت صلاته، و لا يعيد»^(٢)، و حينئذ فرجع الشك إلى الشك فى الجزئيه حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف.

و كذا لو كان الدال على الجزئيه حكما تكليفيًا مختصًا بحال الذكر و كان الأمر بأصل العباده مطلقا، فإنه يقتصر فى تقييده على مقدار قابليه دليل التقييد أعنى حال الذكر؛ إذ لا تكليف حال الغفله، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه فى اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير و نحوه.

قلت: إن اريد بعدم جزئيه ما ثبت جزئيته فى الجملة فى حق الناسى إيجاب العباده الخاليه عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجيه^(٣) الخطاب إليه بالنسبه إلى المغفول عنه إيجابا و إسقاطا.

و إن اريد به إمضاء الخالى عن ذلك الجزء من الناسى بدلا عن العباده الواقعيه، فهو حسن؛ لأنه حكم فى حقه بعد زوال غفلته، لكن عدم الجزئيه بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين فى مسأله البراءة و الاحتياط؛ لأن هذا المعنى حكم وضعى لا يجرى فيه أدله البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق.

و هذا معنى ما اخترناه: من فساد العباده الفاقده للجزء نسيانا، بمعنى عدم كونها مأمورا بها و لا مسقطا عنه.

ص: ٤٣٧

-١

٢- الوسائل، ٥: ٥٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاه المسافر، الحديث الأول.

٣- فى النسخ: «لتوجه».

(اشکال:)

اگر گفته شود که:

عام بودن جزئیت جز برای حال نسیان، تام (و قابل قبول) است، لکن در جائی که این جزئیت (با دلیل صریح و قاطعی) ثابت شود، مثل این کلام که می فرماید:

- لا صلاة الا بفاتحة الكتاب - (بدین معنا که چه ناسی و چه ذاکر باید نماز را با فاتحه الكتاب بخواند). و نه اینکه اگر اجماع قائم شده است بر جزئیت چیزی فی الجملة و بالاجمال، و احتمال داده شود اختصاص این جزئیت به حال ذکر چنانکه کشف می شود این مطلب (که دلیل شامل ناسی نمی شود) به واسطه دلیل خارجی که شارع در آن حکم فرموده به صحت نمازی که برخی از اجزاء در آن فراموش شده است به طوری که از آن دلیل روشن می شود که نماز او تام و صحیح است.

مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: نماز او تمام و اعاده نمی شود.

پس در این صورت: مرجع این شک (ما که آیا سوره نسبت به نماز ناسی جزئیت دارد یا نه؟)، به شک در جزئیت (سوره)، در حال نسیان است.

پس در این مسئله مراجعه می شود به براءت (برای کسانی که در جزئیت براءتی بودند) و به احتیاط (برای کسانی که در شک در جزئیت احتیاطی بودند).

و این چنین است حکم؛

اگر حکمی تکلیفی که اختصاص دارد به حال ذکر دالّ بر این جزئیت باشد، و امر به اصل عبادت مطلق، که در نتیجه اکتفا می شود در تقیید اقیما الصلاة بر مقدار قابلیت دلیل تقیید در حال ذکر، (یعنی: فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ این مقدار قابلیت دارد که از آن بفهمیم که قرائت جزء نماز است).

زیرا: در حال غفلت تکلیفی (برای غافل) وجود ندارد، پس این جزئیت منتزع از این حکم تکلیفی، مثل آن شرطی است که منتزع از حکم تکلیفی است در اختصاص یافتنش به حال ذکر، مثل پوشیدن لباس حریر و نحو آن.

(پاسخ اشکال:)

۱- اگر از عدم جزئیت چیزی (مثل سوره) که جزئیتش در حق ناسی فی الجملة (یعنی بالاجماع) ثابت شده است، و خوب نماز بدون آن جزء اراده شده باشد، پس (باید بدانید که) آدم

ناسی قابلیت پذیرش خطاب خاص و علی حده را نسبت به آن سوره ای که از آن غفلت کرده است ندارد چه از جهت ایجاب و چه از جهت اسقاط.

بنابراین: (آن اجماعی که می گوید سوره جزء نماز است هم شامل ذاکر می شود و هم ناسی را دربر می گیرد زیرا که نمی شود که خطاب ذاکر و ناسی از هم جدا شود).

۲- و اگر از این عدم جزئیت، امضاء و تأیید نماز بدون سوره به عنوان بدل و عوض از عبادت واقعیه (یعنی نماز با سوره) اراده شده باشد، این سخنی نیکو و پسندیده است.

زیرا: این (بدلیت ناقص از کامل) حکمی است در حق غافل پس از زوال غفلتش، لکن جزء نبودن به این معنا (که ناقص بدل از کامل باشد)، عند الشک، از جمله اموری است که احدی از قائلین به براءت و یا احتیاط به آن قائل نشده اند چرا که این معنا (یعنی جزء نبودن) حکمی است وضعی که ادله براءت در آن جاری نمی شود، بلکه اصل در اینجا اصالة العدم است (و لذا چنین بدلیتی وجود ندارد و باطل است و اگر سخن از احسان باشد نیازمند دلیل خارجی است چرا که با بدلیت درست نمی شود).

و این همان معنای مورد اختیار ماست که گفتیم: عبادتی که بخاطر نسیان فاقد جزء است فاسد است.

یعنی این عمل ناقص نه مأمور بها است (چون خدا نمی تواند به ناسی امر کند نماز بی سوره بخوان) و نه مسقط از مأمور به واقعی است.

تشریح المسائل

* حاصل اشکال مورد نظر در اینجا چیست؟

می گوید اینکه شما در مقدمه اول خود مدعی عمومیت جزئیت، نسبت به حال غفلت شدید و آن را به کرسی نشانید، مربوط به همه جا نیست، بلکه باید دلیل جزئیت را در نظر گرفته و براساس آن محاسبه خود را انجام دهیم. لکن دلیل جزئیت هم از سه قسم خارج نمی باشد که نتیجه هریک نیز با دیگری متفاوت است.

به عبارت دیگر اگر برسید این دلیلی که جزئیت را برعهده مکلف گذاشته چند جور متصور است؟ به شما می گوئیم سه جور متصور است:

الف- گاهی دلیل جزء یک دلیلی لفظی و دارای عمومیت یا اطلاق است و با ظهورش هم شامل صورت سهو و نسیان می شود، هم دلالت بر جزئیت فلان عمل دارد حتی در حال نسیان و فراموشی.

فی المثل: حدیث (لا صلاة الا بفاتحه الكتاب)، دلیل بر جزئیت سوره فاتحه است در نماز و لذا:

۱- بنا بر قول به صحیح، کلمه لا- بر معنای حقیقی خود یعنی نفی جنس حمل شده و معنای کلام این می شود که: عملی که بدون فاتحه‌الکتاب باشد نماز نیست.

۲- و بنا بر قول به اعمی نیز حمل بر نفی صحت و فایده می شود بدین معنا که نماز بدون فاتحه‌الکتاب صحیح نیست، چه نیاوردن قرائت از روی عمد باشد و چه از روی سهو.

پس: باز هم عمل باید اعاده شود، که در این بخش ما با جناب شیخ هم عقیده هستیم.

ب- گاهی هم دلیل جزئیت اجماع است، یعنی اجماع قائم شده بر اینکه سوره یا قرائت فاتحه‌الکتاب در نماز واجب است.

حال: اجماع یک دلیل لبی است و باید به قدر متیقن آنکه صورت ذکر و التفات است اخذ و نسبت به ما زاد مشکوک یعنی حال نسیان و غفلت برائت جاری کنیم.

لکن ما نمی توانیم از این دلیل استفاده کنیم، چرا که در برخی موارد از زبان خود دلیل شرعی این معنا استفاده می شود که عند النسیان و الغفله، نماز بدون قرائت و یا ... صحیح است، آن هم نه به شکل جعل بدل که ناقص بدل از کامل باشد، بلکه خود دلیل فی المثل گفته: تمت صلاته و لا یعید، و ما از آن می فهمیم که فلان امر برای شخص ناسی جزئیت ندارد و تنها عند الذکر جزئیت دارد.

در نتیجه ما:

نسبت به حال نسیان و غفلت، در اصل جزئیت شک می کنیم و این شک برمی گردد به مباحث قبل از این تنبیه که آیا هنگام شک در جزئیت باید به اصل برائت رجوع کنیم و یا به اصل احتیاط؟

برخی در اینجا برائتی شده و حکم به عدم لزوم انجام می کنند و گروهی احتیاطی شده و حکم به اعاده عمل می نمایند.

پس: ما در این بخش با جناب شیخ موافق نبوده و سخن شما را قبول نداریم.

ج- گاهی نیز، دلیل بر جزئیت، یک حکم تکلیفی است، بدین معنا که خطاب صادره از شارع مستقیماً در مقام بیان جزئیت نیست، بلکه در مقام بیان یک حکم تکلیفی است و لکن ما جزئیت را از آن انتزاع می‌کنیم.

فی المثل: مولى فرموده: فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، که بالمطابقه و مستقیم دلالت دارد بر وجوب قرائت قرآن در نماز که یک حکم تکلیفی است، حکم و تکلیفی هم شامل غافلین نمی‌شود و مختص به حال ذاکرین است، منتهی ما جزئیت قرائت در نماز را از آن انتزاع و برداشت می‌کنیم.

پس: دلیل جزئیت اختصاص به ذاکرین دارد. از طرف دیگر نیز دلیل اَقِيمُوا الصَّلَاةَ بنا بر فرض و علی القول بالاعم، اطلاق دارد و دلیل جزئیت تنها در حال ذکر و التفات قابلیت دارد و می‌تواند دلیل اصل عبادت یعنی اَقِيمُوا الصَّلَاةَ را تقیید بزند.

و لذا: نسبت به حال نسیان به اطلاق کلام تمسک کرده حکم می‌کنیم به اینکه بر ناسی، نماز بدون قرائت واجب است.

در نتیجه: دلیلی برای بطلان این عبادت و جریان اصاله البطلانی که شما ادعا کردید وجود ندارد.

در این بخش نیز جناب شیخ ما با شما موافق نبوده و کلامتان را رد می‌کنیم.

* پس مراد مستشکل از (فالجزم المنتزع من الحكم التکلیفی نظیر الشرط ...) چیست؟

اینست که: مسئله جزئیت انتزاعیه را تنظیم می‌کند به مسئله شرطیت انتزاعیه.

* مراد از مطلب اخیر چیست؟

اینست که: ۱- برخی از شروط عبادت بطور مستقیم از خطاب لفظی بدست می‌آید مثل اشتراط طهارت در نماز که از خطاب لا صلاه الا بطهور بدست می‌آید.

۲- و لکن برخی از شرایط از یک خطاب نفسی تکلیفی استفاده می‌شود

فی المثل: دلیل می‌گوید: پوشیدن لباس ابریشم برای مردان حرام است، چه در حال نماز و چه در غیر آن.

حال: ما از این حرام بودن لبس ابریشم، شرطیت عدم آن را در صحت نماز انتزاع کرده و حکم می‌کنیم به اینکه:

یکی از شرائط صحت نماز برای مردان نبودن این امر است.

و یا فی المثل: دلیل می گوید: الغصب حرام، که این یک حرمت نفسیه دارد و مخصوص حال نماز نیست و لکن ما از این خطاب، شرطیت اباحه مکان و یا عدم غصبت را جهت صحت نماز انتزاع می کنیم.

زیرا: منشا انتزاع این شروط یعنی خطابات نفسیه تکلیفیه اختصاص به حال ذکر و التفات دارد.

پس: در حال نسیان، اباحه امکان یا عدم لبس ابریشم، شرط صحت نماز نمی باشد.

* حاصل و خلاصه اشکال را با زبانی ساده تر در یک گفتمان بیان کنید؟

می گوید جناب شیخ شما که ادعای دلیل بر عمومیت جزئیت نسبت به حال غفلت نمودید، مربوط به همه جا و در همه موارد نیست، زیرا این دلیلی که جزئیت را برعهده مکلف گذاشته چند جور تصور می شود از جمله:

۱- در برخی از موارد، الجزء جزء مطلقا، چه ذاکر باشی چه غافل، زیرا دلیلی وجود دارد که با صراحت این جزئیت را اعلام می کند، فی المثل می گوید: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب.

- حال جناب شیخ اگر دلیلی این چنین قاطع وجود داشته باشد، بله حرف شما که فرمودید:

الجزء جزء مطلقا صحیح است، و ما در این صورت با شما موافقیم.

۲- در برخی موارد دلیلی که این جزء بودن را القاء می کند مجمل است، فی المثل دلیل قائم شده بر اینکه فاتحه الكتاب جزء نماز است و لکن مجمعی نگفته اند که فلان عمل جزء نماز است مطلقا، یعنی قید مطلقا در عبارات آنها نیامده است.

پس: دلیل الجزء می شود مجمل و در این صورت ما شک می کنیم که سوره در حال نسیان جزء نماز هست یا نه؟ و لذا سؤال پیش می آید که در اینجا چه باید کرد؟

ما می گوئیم: همان طور که در شک در جزئیت عده ای می گفتند: احتیاط، گروهی نیز می گفتند براءت، همین طور هم در اینجا برخی قائل به احتیاطاند و می گویند اگر مکلف سهوا جزء مزبور را ترک کرده سپس متوجه جزئیت آن شود باید نماز را اعاده کند.

- اما برخی نیز قائل به اجرای براءت شده جزئیت آن جزء مشکوک را نفی می کنند.

۳- گاهی نیز دلیل این جزئیت جزء یک حکم تکلیفی است، بدین معنا که ما این حکم وضعی جزئیت را از تکلیف برداشت می کنیم و الا دلیل مستقل در اثبات این جزئیت نداریم. و دلیل مرکب نیز مطلق است.

فی المثل خدا فرموده: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**،* این خطاب علی القول بالاعم، خطابی است مطلق و جزء بودن سوره از آن فهمیده نمی شود.

اما اگر پرسید پس این جزء بودن سوره برای نماز را از کجا فهمیده اید؟ می گوئیم: از آیه شریفه: **فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**.

اگر بگوئید: این فرمان بخوان یک حکم تکلیفی است، می گوئیم بله و لکن ما جزء بودن را از آن برداشت می کنیم، و لذا دلیل جزئیت اختصاص به ذاکرین دارد.

از طرفی ما شک می کنیم که این **فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ*** در حال نسیان نیز جزئیت می آورد یا نه؟

- در اینجا به اصل لفظی، یعنی اصاله الاطلاق اقيموا الصلاة رجوع کرده می گوئیم: سوره، جزء نیست.

پس: جناب شیخ دلیلی بر بطلان نماز وجود ندارد. و در اینجا نیز ما با شما مخالف هستیم چه پاسخ می دهید؟

* پاسخ شیخ به اشکال مزبور چیست؟

در پاسخ به بخش اول سخنان مستشکل می فرماید: اینکه گفتید جزئیتی که به واسطه دلیل اجماع ثابت می شود منحصر به حال ذکر است و شامل حال نسیان و غفلت نمی شود، مرادتان چیست؟

آیا مرادتان اینست که نماز بدون سوره بر ناسی واجب است، در نتیجه پای دو خطاب در میان است یک خطاب برای ذاکرین و یک خطاب برای ناسیان؟ یا اینکه مرادتان اینست که برای ذاکر و ناسی و به عبارت دیگر برای ملتفت و غافل یک خطاب بیشتر وجود ندارد و آن امر به نماز با سوره است با این تفاوت که نماز بدون سوره در حق آدم ذاکر کفایت نکرده و مجزی نیست و لکن همین عمل ناقص می تواند در حق ناسی بدل از کامل واقع شود چرا که شارع در مواقع اضطرار و استکراه با دیده عفو به مکلف می نگرد و به انجام عمل ناقص هم بسنده می کند، و لذا در ما نحن فیه نیز در حق ناسی مدارا کرده و همین عمل ناقص و یا بدون سوره را از او قبول کرده است؟

جناب مستشکل:

اگر مرادتان احتمال اول باشد به شما می گوئیم: احتمالی غیر قابل قبول است چرا که اصلا شخص مبتلا به نسیان و غفلت قابل خطاب نیست و تکلیف در حق او جریان ندارد. و لذا نه ایجابا می توان به او گفت ایها الناسی افعل کذا و نه اسقاطا می توان به او گفت ایها الغافل فلان

واجب از عهده تو برداشته شده است. چرا؟

زیرا به مجرد اینکه قابلیت خطاب پیدا کند، از غفلت و نسیان خارج شده و ذاکر می گردد.

پس اینکه شارع مقدّس در حق ناسی، نماز بدون سوره را واجب کرده است سخن باطلی است و اگر مراد شما احتمال دوم باشد که جعل بدلیت است، امری ممکن و قابل قبول است، چرا که جعل بدل حکمی از احکام وضعیه است که در حق غافل و ناسی جعل می شود، آن هم پس از زوال غفلت، و لذا یک حکم تکلیفی مربوط به حال غفلت نیست، و لکن احدی از طرفین دعوی یعنی برائتیون و احتیاطیون قائل به عدم جزئیت سوره به این معنا که شما می گوئید، سوره در حال نسیان جزئیت ندارد، نمی باشند و لذا از محل بحث خارج است.

سرّ مطلب چیست؟

اینست که جعل بدل و عدم آن حکم وضعی است و نه تکلیفی، و در احکام وضعیه ادله برائت جاری نمی شود، چرا که ادله برائت اختصاص دارد به احکام تکلیفیه، چرا که ظهور این ادله در رفع مؤاخذه است.

بنابراین کسی قائل به عدم جزئیت به این معنا که شما گفتید نمی باشد تا مسئله مبتنی شود بر بحث برائت و احتیاط.

* جناب شیخ اگر در جعل بدل شك کنیم چه؟

حضرات بالاجماع نظرشان اینست که: باید اصالة العدم جاری کرد، که نتیجه آن اینست که:

عمل ناقص در حق ناسی بدلیت ندارد و لذا عمل او فاسد است و باید اعاده شود و این همان مدّعی ماست.

ص: ۴۴۴

متن و ممّا ذكرنا ظهر: أنّه ليس هذه المسأله من مسأله اقتضاء الأمر للإجزاء فى شىء؛ لأنّ المسأله مفروضه فيما إذا كان المأتى به مأمورا به بأمر شرعى، كالصلاه مع التيمّم أو بالطهاره المظنونه، و ليس فى المقام أمر بما أتى به الناسى أصلا.

و قد يتوهم: أنّ فى المقام أمرا عقليا؛ لاستقلال العقل بأنّ الواجب فى حقّ الناسى هو هذا المأتى به، فيندرج- لذلك- فى إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و هو فاسد جدّا؛ لأنّ العقل ينفى تكليفه بالمنسى و لا يثبت له تكليفا بما عداه من الأجزاء، و إنّما يأتى بها بداعى الأمر بالعباده الواقعيه غفله عن عدم كونه إياها؛ كيف و التكليف- عقليا كان أو شرعيّا- يحتاج إلى الالتفات، و هذا الشخص غير ملتفت إلى أنّه ناس عن الجزء حتّى يكلف بما عداه.

و نظير هذا التوهم: توهم أنّ ما يأتى به الجاهل المركّب باعتقاد أنّه المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلى.

و فساده يظهر ممّا ذكرنا بعينه.

و أمّا ما ذكره: من أنّ دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، و هو- لاختصاصه بغير الغافل- لا يقيد(1) الأمر بالكلّ إلّا بقدر مورده، و هو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ- المقتضى لعدم جزئيه هذا الجزء له بالنسبه إلى الغافل- بحاله، ففيه:

أنّ التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسيا، فلا- يدلّ على كون متعلقه جزءا للمأمور به حتّى يقيد به الأمر بالكلّ، و إن كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءا؛ لأنّ الأمر الغيرى إنّما يتعلّق بالمقدمه، و انتفاؤه بالنسبه إلى الغافل لا يدلّ على نفى جزئيه فى حقّه؛ لأنّ الجزئيه غير مسببه عنه، بل هو مسبب عنها.

ص: ٤٤٥

١- فى النسخ زياده: «إطلاق».

و من ذلك يعلم: الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي، كلبس الحرير؛ فإن الشرطيّه مسيّه عن التكليف - عكس ما نحن فيه -، فينتفي بانتفائه.

و الحاصل: أنّ الأمر الغيري بشي ء- لكونه جزءا- و إن انتفى في حق الغافل عنه؛ من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقّه، إلّا أنّ الجزئيّه لا تنتفي بذلك.

*** ترجمه

(این مسئله از قبیل مسئله اجزاء نیست)

از آنچه بیان کردیم روشن شد که این مسئله نسیان، از قبیل مسئله اقتضاء امر (ظاهری و یا امر اضطراری) بر اجزاء در (عمل) به چیزی (برطبق یک امر شرعی نیست)، چرا که مسئله اجزاء در جائی مورد فرض است که اگر مأتی به، مأمور به امر شرعی باشد (چه امر اضطراری چه امر ظاهری)، مثل نماز با تیمّم یا نماز با طهارت، و حال آنکه در این مقام، هیچ امری به عملی که ناسی آن را انجام داده وجود ندارد.

(یک توهم و دفع آن)

و گاهی توهم می شود که:

در این مقام (که ناسی نماز بدون سوره می خواند) یک امر عقلی وجود دارد، چرا که عقل هر عاقلی مستقل است به اینکه: واجب در حق ناسی همین نماز بدون سوره ای است که انجام داده است (چرا که معذور است).

پس (همان طور که موارد امر اضطراری و ظاهر داخل می شوند در باب امر شرعی)، ما نحن فيه (یعنی نماز بدون سوره ناسی)، بخاطر این امر عقلی، مندرج می شود در تحت مأمور به، به امر عقلی (پس مجزی است و نیازی به اعاده ندارد).

شیخنا می فرماید:

این توهم جدا فاسد است، چرا که عقل، تکلیف این ناسی را نسبت به آن مأمور به واقعی فراموش شده نفی می کند و لکن اثبات نمی کند برای او تکلیف به عملی که جدای از این اجزاء باشد. و البته ناسی این عمل را به انگیزه امتثال امر به عبادت واقعیّه انجام می دهد، غافل از

اینکه این آن تکلیف واقعی خواسته شده نیست.

چگونه (ممکن است عقل امر به تکلیف برای ناسی بکند) و حال آنکه تکلیف چه عقلی باشد چه شرعی نیازمند به توجه و التفات است درحالی که این شخص متوجه نیست که نسبت به آن جزء فراموش کار است تا مکلف شود به غیر آن.

(توهمی دیگر و دفع آن)

و نظیر این توهم (به وجود یک امر عقلی)، این توهم است که آنچه را نیز جاهل مرکب به اعتقاد اینکه مأمور به است انجام داده، از باب انجام مأمور به به امر عقلی. (پس باید مجزی باشد).

و لذا شیخنا می فرماید:

و فساد این توهم (نیز) از آنچه در پاسخ به توهم قبلی گفتیم روشن می شود یعنی (عقل تنها حکم به نفی تکلیف می کند و مثبت نیست).

(به نظر شیخ هیچ دلیلی بر نفی جزئیت از نماز ناسی وجود ندارد)

و اما آنچه را که مستشکل (در بخش دوم اشکال خودش) گفت که دلیل الجزء (یعنی دلیلی که دلالت دارد بر) جزئیت (یک شیء مثل سوره) گاهی از قبیل تکلیف است. مثل (فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ)، و این تکلیف به خاطر اختصاصش به غیر غافل (یعنی مختص بودنش به حال ذاکر)، امر به کل (یعنی اَقِمُوا الصَّلَاةَ) را مقید نمی کند مگر به اندازه توانش و این نسبت به آدم غیر قابل است.

پس اطلاق امر به کل (مثل اَقِمُوا الصَّلَاةَ)، که مقتضی عدم جزئیت این جزء (یعنی سوره است) برای نماز نسبت به غافل، بحال خودش (که حال اطلاق است) باقی است.

پس: در این بخش نیز اشکالی وجود دارد مبنی بر اینکه:

این تکلیف (فاقرءوا ما تيسر منه) اگر یک تکلیف نفسی باشد (مثل کتب علیکم الصیام)، دلالت نمی کند بر اینکه متعلقش جزء مأمور به است، تا اینکه امر به کل مقید به آن تکلیف شود (یعنی ما از آن جزئیت استفاده نمی کنیم تا اَقِمُوا الصَّلَاةَ مقید شود به فاقراءوا...)

و اگر این تکلیف (فاقرءوا ما تيسر منه)، تکلیفی غیری باشد (مثل: فاغسلوا)، تکلیف غیری کاشف از اینست که متعلقش (یعنی قرائت) جزء نماز است، چرا که امر غیری تعلق می گیرد به

مقدمه (مثل: فاعسلوا وجوهکم ...)، و انتفاء و برداشته شدن این تکلیف غیري نسبت به آدم غافل، دلالت بر نفی جزئیت این جزء در حق او نمی کند، چرا که جزئیت مسبب (و مولود) از امر نیست (تا که با نبود امر، آن هم از بین برود)، بلکه امر مسبب و مولود از جزئیت است (چنانکه در مباحث قبل ضمن چهار مرحله تصور آن را بیان کردیم) و لذا مانعی نیست که امر غیري نباشد ولی جزئیت باشد.

- و از این (مطالب) روش شد، تفاوت میان ما نحن فیه (که جزئیت قرائت از فاعل و استفاده شد) با آنجائی که ثابت شده اشتراط آن از یک حکم تکلیفی، مثل پوشیدن حریر.

زیرا: در اینجا شرطیت مسبب از تکلیف است به عکس ما نحن فیه (که تکلیف مولود شرطیت است. پس شرطیت منتفی می شود به انتفاء تکلیف.

حاصل اینکه: امر غیري به چیزی بخاطر جزء بودن آن شیء، اگرچه در حق آدم غافل منتفی می شود به جهت انتفاء و از بین رفتن امر به کل بطور کلی در حق او، و لکن خود جزئیت به سبب انتفاء امر غیري منتفی نمی شود.

تشریح المسائل

* حاصل و چکیده مباحث در مسئله اول تا به اینجا چه شد؟

- شیخ فرمود ترک جزء از روی سهو، موجب بطلان عمل است.

- برخی اشکال کردند:

اگر دلیل الجزء قاطع و صریح باشد مثل: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب بله شما درست می فرمائید، لکن اگر این دلیل الجزء یک دلیل مجملی باشد مثل اجماع، برای ما شک حاصل می شود که آیا سوره در حال نسیان جزئیت دارد یا نه؟

در پاسخ به این اشکال، برخی به اصل براءت تمسک کردند و برخی هم احتیاطی شدند و لکن شیخ فرمود:

جناب مستشکل اینکه گفتید اگر دلیل الجزء مجمل باشد به دنبال آن شک پیدا می شود که سوره در حال نسیان جزئیت دارد یا نه؟ و به دنبال این شک نوبت می رسد به احتیاط یا براءت مرادتان چیست؟

آیا مرادتان اینست که وقتی دلیل مجمل شد، قدر متیقنش اینست که سوره برای آدم ذاکر جزء است و شمولش برای ناسی یا غافل مشکوک است؟

اگر این باشد، غلط است، چرا که خطاب هم باید شامل ذاکر شود و هم شامل غافل و لذا نمی تواند اختصاص به ذاکر داشته باشد.

زیرا غافل قابلیت این را ندارد که خطاب جدای از خطاب آدم ذاکر داشته باشد، بلکه خطاب هر دو باید مشترک باشد، کالعالم و الجاهل در تکلیف.

و اگر مرادتان این باشد که خطاب مجمل شامل ذاکر و غافل هر دو می شود، لکن حکم می شود به اینکه عمل ناقص تبدل و جایگزین از عمل کامل است، چون که شریعت او را در حال نسیان مورد لطف قرار داده و فرموده عمل ناقص ناسی بجای عمل کامل قابل قبول است، بله حرف خوب و پسندیده ای است و لکن این دلیل خارجی می خواهد و از عهده اصاله البراءه یا اصاله الاحتیاط بر نمی آید.

زیرا:

- اصاله الاحتیاط بار مکلف را زیاده تر می کند، نه اینکه باری را از دوش او بردارد.

- اصاله البراءه نیز عقاب را برمی دارد و نه اثر وضعی را تا که این ناقص بشود بدل از کامل و اعاده لازمه نباشد.

* اگر کسی بگوید جناب شیخ در بسیاری از موارد غیر مأمور به مسقط مأمور به شده و یا عمل ناقص مسقط عمل کامل شده است، فی المثل:

اگر مکلف آبی برای غسل و وضو پیدا نکند، تیمم کرده نماز می خواند. اعاده یا قضا نیز لازم ندارد.

به عبارت دیگر: ناقصی که نماز با تیمم است، مسقط عمل کامل می شود که نماز با غسل و وضوء است و یا فی المثل:

شما قبلاً وضو داشتید و اکنون شک پیدا کرده اید که آیا وضو دارید یا نه؟ دو نفر شهادت می دهند که بله شما وضو دارید، در اینجا برای شما ظن حاصل می شود که بله وضو دارید و نماز می خوانید.

حال اگر پس از آن کشف شود که که خیر در آنجا وضو نداشته اید، نمازی که شما خوانده اید مکفی بوده است و همان عمل ناقص بجای عمل کامل پذیرفته می شود.

- هکذا در ما نحن فیه:

یعنی: ناسی نماز را بدون سوره خوانده است و این عمل ناقص مسقط از عمل کامل یعنی نماز با سوره است. شیخ چه پاسخ می دهد؟

می فرماید: مواردی را که شما می بینید ناقص، مسقط کامل شده است، یا امر اضطراری دارد و یا امر ظاهری، فی المثل:

- تیمم امر اضطراری دارد، وقتی امر اضطراری دارد مجزی است و گرنه شارع نمی فرمود: و ان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا.

- و یا فی المثل آنجا که ظنّ به طهارت حاصل می شود، امر ظاهری دارد، چرا که شارع فرموده است: لا تنقض اليقين بالشكّ ...

بله، اگر در مواردی امر اضطراری و یا ظاهری باشد، عمل ناقص جایگزین عمل کامل می شود و از جانب شارع قابل قبول است. لکن در ما نحن فيه نه امر اضطراری وجود دارد و نه امر ظاهری، چرا که آدم غافل قابل امر کردن نیست چه این امر اضطراری باشد و یا ظاهری و ...

* با توجه به مطالب فوق مراد از (و ممّا ذکرنا ظهر: انه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الامر للاجزاء فی شیء ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به آنهایی که ما نحن فيه را با مسئله اجزاء مقایسه کرده و گفته اند:

همان طور که عند الاضطرار مکلف مطابق امر اضطراری مثل امر به تیمم عمل کرده نماز با تیمم می خواند، و چنانچه پس از آن کشف خلاف شود، براساس نظر مشهور عملش مجزی است و هکذا عند الامر الظاهر مثل امر استصحابی ... همین طور هم در ما نحن فيه می توان گفت در حق ناسی نیز نماز بدون سوره مجزی است، و لذا پس از کشف خلاف اعاده لازم ندارد.

و لذا شیخنا می فرماید:

مقایسه شما در اینجا نادرست است، چرا که مسئله اجزاء در جایی است که عمل برطبق یک امر شرعی انجام بگیرد چه این امر اضطراری باشد و یا ظاهری و سپس کشف خلاف شود، و لکن ما نحن فيه در موردی است که نماز بدون سوره ای که ناسی انجام می دهد اصلا مأمور بها نبوده است تا بحث از اجزاء شود.

* مراد از (و قد يتوهم: أنّ فی المقام امرا عقليا: لاستقلال العقل ...) چیست؟

اشاره شیخ است به یک پندار و خیال مبنی بر اینکه:

در ما نحن فيه که ناسی نماز بدون سوره می خواند گرچه امر شرعی وجود ندارد، و لکن او عملش را طبق امر انجام داده است، و آن امری است که از ناحیه عقل صادر می شود، یعنی عقل به او می گوید: ایها الناسی نمازت را بدون سوره بخوان.

زیرا که عقل هر عاقلی مستقلّ است به اینکه در حق ناسی بیش از نماز بدون سوره واجب

نیست، چرا که معذور است.

و لذا: موارد امر اضطراری و ظاهری در باب امر شرعی داخل می شود و ما نحن فیه در باب امر عقل داخل می شود و از این باب مجزی است.

مرحوم شیخ می فرماید:

کار عقل نفی تکلیف و عقاب است یعنی همین اندازه تشخیص می دهد که در حق ناسی نماز با سوره واجب نیست و لذا بخاطر ترک آن عقاب و مؤاخذه نمی شود. و اَمّا اینکه نتیجه بگیرد نماز بدون سوره در حق ناسی واجب است، از حوزه ادراکات عقلی خارج است.

به عبارت دیگر: عقل می گوید چون این مکلف مبتلای به نسیان است، از ناحیه مخالفت امر واقعی معذور است و مستحق عقاب نیست، نه اینکه او را امر کند به اینکه نماز را بدون سوره بخوان.

به عبارت دیگر: عقل نمی تواند به ناسی فرمان بدهد که مأمور به را تغییر بده.

خلاصه اینکه: تکالیف چه شرعی باشند چه عقلیه نیازمند به ذکر و التفات بوده و در حق ناسی به فعلیت نمی رسند.

پس: در ما نحن فیه امر عقلی درست نمی شود تا مجزی باشد.

* پس مراد از (و نظیر هذا التَّوَهُّم: توهم أنّ ما یأتی به الجاهل المركب باعتقاده أنّه مأمور به ...) چیست؟

اشاره به توهمی است شبیه به توهم مذکور که در مورد جاهل مرکب پیش آمده و لذا متوهم می گوید:

۱- آدم ناسی به عمل خود اعتقاد دارد بدین معنا که آن را کامل و صحیح می داند، چرا که متوجه نیست که جزئی از آن را فراموش کرده است.

۲- قطع و یقین حجّت است چرا که طریق الی الواقع است.

۳- آنچه حجّت است متابعتش عقلا واجب است.

پس: همان عملی را که ناسی انجام داده بر او واجب است و مأمور به به امر عقلی می باشد و لذا باید مجزی باشد.

جناب شیخنا پاسخ می دهد: بله، ما نیز بخاطر همین عقیده است که می گوئیم این آدم ناسی نسبت به مخالفت با تکلیف واقعی معذور است و مستحق عقاب نیست و لکن معتقد به این نیستیم که این عقیده ایجادکننده یک امری است برای او.

یعنی: این گونه نیست که چون این آدم عقیده بر صحت عملش دارد، عملش بشود مأمور به به یک امری غیر از آنچه شارع بدان امر فرموده.

خلاصه اینکه: عقل تنها حکم به نفی تکلیف می کند و لکن مثبت امر نیست.

* مراد از (و اما ما ذکره: من انّ دلیل الجزء قد یکون من قبیل التکلیف ...) چیست؟

اشاره دارد به بخش دوم کلام مستشکل که گفت:

اگر دلیل جزئیت حکم تکلیفی باشد نظیر امر (فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ) باز هم جزئیت منحصر به حال ذکر است. و به عبارت دیگر می گوید: مولی

۱- در یکجا فرموده: أقيموا الصلاة، که امر به نماز است.

۲- اگر مائل به وضع الفاظ للاعم باشیم، خطاب أقيموا الصلاة می شود مطلق.

۳- و در جای دیگر فرموده: فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، که در آن امر به قرائت شده است.

۴- ما از حکم تکلیفی فاقراءوا ما تيسر منه، استفاده می کنیم که قرائت جزء نماز است. و لذا:

مادامی که مکلف مبتلا به نسیان نشده، قرائت جزء نماز اوست.

حال اگر کسی از ما بپرسد که آیا در صورتی که چنین مکلفی مبتلای به نسیان شود باز هم مشمول خطاب فاقراءوا می شود یا نه؟ به او می گوئیم:

خیر خطاب فاقراءوا شامل ناسی نشده، بلکه از میان برداشته می شود. اگر پرسید چرا؟ به شما می گوئیم.

زیرا: هر تکلیفی در حال نسیان و غفلت ساقط شده از میان برداشته می شود.

فی المثل: در جایی شارع فرموده بود (لا تشرب الخمر)، لکن چون مکلف فراموش کرده که فلان إناء خمر است، آن را می خورد، در اینجا خطاب لا تشرب، متوجه این آدم نمی شود، چرا که او در حال نسیان است، این ساقط می شود.

اگر پرسید که آیا با سقوط حکم تکلیفی فاقراءوا، حکم وضعی جزئیت ساقط می شود یا نه؟ به شما می گوئیم در چنین موردی باید رجوع شود به اطلاق أقيموا الصلاة مقتضای اطلاق أقيموا الصلاة هم اینست که: سوره برای نماز جزئیت ندارد. در نتیجه نمازی که بدون سوره خوانده شود صحیح است.

به عبارت دیگر: با توجه به محاسبات مذکور و به حکم اطلاق أقيموا الصلاة، نماز چنین کسی محکوم به صحت است.

* مراد از (ففيه: انّ التکلیف المذکور ان کان تکلیفا نفسیا...) چیست؟

پاسخ شیخ است به توهم و یا اشکال فوق و لذا می فرماید:

امر به قرائت در این خطاب خارجی و یا تکلیف مستقل به نام *فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ* را چه نوع امری می دانید؟

آیا این امر را از اوامر نفسیه استقلالیه می دانید بدین معنا که دلالت می کند بر اینکه قرائت قرآن از نظر شرع مقدّس بطور مستقل واجب است، چنانکه روزه و نماز مستقلا واجب اند؟ و یا اینکه آن را از اوامر غیریه مقدّمیه می دانید، بدین معنا که دلالت می کند بر اینکه متعلّقش مقدمه برای غیر است آن هم از باب اینکه هر جزئی از اجزاء یک مجموعه مقدمه اصل مرکب است؟

اگر این امر را نفسی بدانید:

اولاً: از محل بحث خارج می باشد.

ثانیاً: نمی تواند مقید اطلاق *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* باشد نه نسبت به حال ذکر و نه نسبت به حال نسیان.

ثالثاً: مسأله انتزاع جزئیت نیز منتفی می شود چرا که آیه *فَأَقْرَأُوا رَبَطِي* به *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* ندارد، همان طور که خطابه‌های فراوان دیگری وجود دارد و ربطی به اطلاق *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ* ندارد.

آیا وقتی شارع به بندگان می فرماید: کتب علیکم الصّیام، دلیل است بر اینکه روزه جزء نماز است؟

بنابراین: شما نمی توانید از خطاب *فَأَقْرَأُوا* استفاده کنید که قرائت جزء نماز است.

و اگر این امر *فَأَقْرَأُوا* را امر غیری بدانید، به شما می گوئیم: گرچه در حق ناسی هیچ گونه امر فعلی وجود ندارد چه نفسی و چه غیری و لکن این سبب نمی شود که جزئیت در حق ناسی نباشد، چرا که این جزئیت نیست که مسبب از امر است تا با نبود امر آن هم نباشد، بلکه این امر است که مسبب از جزئیت است.

و لذا وقتی امر از جزئیت نشئت گرفت مانعی ندارد که امر غیری وجود نداشته باشد و لکن جزئیت باشد.

به عبارت دیگر:

آیا به نظر شما (فأقرءوا) مثل *فَأَغْسِلُوا* است؟ بدین معنا که چون طهارت شرط نماز است شارع فرموده: *فَأَغْسِلُوا*، و در اینجا نیز چون سوره و قرائت جزء نماز است شارع فرموده: *فَأَقْرَأُوا*.

سَلَمْنَا که وجوب *فَأَقْرَأُوا* مثل وجوب *فَأَغْسِلُوا*، غیری باشد، به چه دلیل وقتی مکلف مبتلای به نسیان می شود، غیریت ساقط نشود ولی جزئیت ساقط بشود؟

خیر، باید گفت این وجوب غیری است که ساقط می شود چون که غافل قابل خطاب نیست و تکلیف از او ساقط می شود، و این ربطی به سقوط جزئیت ندارد زیرا سقوط جزئیت نیازمند به دلیل خارجی و علی حده است.

جناب مستشکل آیا امر غیری در این مثالها تابع جزئیت است یا جزئیت تابع امر است؟

در مثال فاغسلوا، چون صلاه مشروط به طهارت است شارع فرمود: فاغسلوا.

حال بفرمائید که آیا شرطیت سبب از فاغسلوا است یا فاغسلوا مسبب از شرطیت؟

قطعا فاغسلوا مسبب از شرطیت است و هکذا هر امر غیری دیگری مسبب است و نه سبب.

در نتیجه: این مسبب است که ساقط می شود و نه سبب.

جناب مستشکل: در اینجا نیز جزئیت، تابع تکلیف نیست تا وقتی تکلیف ساقط می شود جزئیت هم ساقط بشود، بلکه این تکلیف است که تابع جزئیت می باشد.

و لذا ممکن است تکلیف ساقط بشود و لکن جزئیت ساقط نشود.

* پس مراد از (و من ذلك يعلم: الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التکلیفی، کلبس الحریر؛ ...) چیست؟

اشاره به بخش سوم مستشکل است که مسأله جزئیت منتزعه را به باب شرطیت منتزعه قیاس نموده و می گوید:

من مواردی را سراغ دارم که تکلیف ساقط می شود و به سبب سقوط تکلیف شرطیت نیز ساقط می شود، یعنی شرطیت تبعیت می کند از تکلیف.

فی المثل شارع مقدّس:

از یک طرف فرموده: نماز بخوان، از طرف دیگر فرموده پوشیدن حریر حرام است.

حال: ما از اینکه پوشیدن حریر برای مردان حرام است، یک شرطیتی برای نماز انتزاع می کنیم و می گوئیم: یکی از شرائط مصلی اینست که: لباس او حریر نباشد.

بنابراین: اگر مصلی در حین نماز فراموش کرده بود که لباسش حریر است و با آن نماز خوانده به اتفاق می گوئیم نمازش صحیح است. چرا؟

زیرا فراموشی او موجب سقوط لا- تلبس الحریر می شود، همان طور که تمام تکالیف عند الغفله و النسیان از عهده ناسی یا غافل برداشته می شود.

منظور اینک‌ه: وقتی تکلیف ساقط می شود، شرطیت نیز ساقط می شود، و در نتیجه نماز چنین کسی محکوم به صحت می شود.

ص: ۴۵۴

در ما نحن فيه نیز مسئله همین طور است، چرا که وقتی مصلی، قرائت را فراموش می کند، فاقراءوا ساقط می شود، وقتی فاقراءوا ساقط شد به تبع آن جزئیه القراءه نیز ساقط می شود.

در نتیجه: جزئیت القراءه که ساقط شد، نماز مصلی محکوم به صحت می شود جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می فرماید:
قیاس باب جزئیت به باب شرطیت، قیاسی مع الفارق است.

زیرا:

۱- جزئیت رتبه مقدم بر امر است و امر از جزئیت نشأت می گیرد و چنانکه گفتیم ممکن است امر نباشد و لکن جزئیت باشد.

۲- اما در باب شرطیت، این شرط است که از خطاب تکلیفی نفسی نشأت می گیرد و عامل دیگری برای اشتراط وجود ندارد.

و لذا: وقتی خود خطاب مخصوص حال التفات است، شرطیت نیز که منتزع از آن است، مختص به حال ذکر است.

پس: وقتی عند النسیان، حرمت لبس حریر و غصییت و ... در کار نیست، شرطیت اباحه مکان و عدم لبس حریر و ... نیز نخواهد بود.

* جناب شیخ چرا از تکالیف مستقله شرطیت برای نماز تولید می شود؟

زیرا اگر چنین شرطیتی انتزاع نشود و به آن عمل نگردد، اجتماع امر و نهی لازم می آید. و حال آنکه در عبادت نباید امر و نهی با هم جمع بشوند.

فی المثل: شارع از یک طرف فرموده نماز بخوان، از یک طرف به مردان فرموده لباس حریر نپوشید، حال اگر ما نگوئیم: عدم لبس حریر شرط صحت نماز است و نماز را با لباس حریر بخوانیم، امر و نهی با هم اجتماع می کنند.

حال در ما نحن فيه ما یک خطاب فاقراءوا داریم، و یک جزئیت، لکن جزئیت سبب است و امر فاقراءوا مسبب و لکن با رفتن مسبب، سبب از میان نمی رود.

متن و قد يتخيل: أن أصله العدم على الوجه المتقدم وإن اقتضت ما ذكر، إلا أن استصحاب الصحه حاكم عليها.

و فيه: ما سيجيء في المسأله الآتيه: من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

فإن قلت: إن الأصل الأولى و إن كان ما ذكرت، إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضى إمضاء ما يفعله الناسى خالياً عن الجزء و الشرط المنسى عنه، و هو قوله صلى الله عليه و آله: «رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ و النسيان...»، بناءً على أن المقدّر ليس خصوص المؤاخذه، بل جميع الآثار الشرعيه المترتبّه، على الشىء المنسى لو لا-النسيان؛ فإنه لو ترك السوره لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد و وجوب الإعادة، و هذا مرفوع مع ترك السوره نسياناً.

و إن شئت قلت: إن جزئيه السوره مرتفعه حال النسيان.

قلت- بعد تسليم إرادته رفع جميع الآثار-: إن جزئيه السوره ليست من الأحكام المجعوله لها شرعاً، بل هي ككليه الكلّ، و إنما المجعول الشرعى و جوب الكلّ، و الوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الروايه، و وجوب الإعادة بعد التذكّر مترتب على الأمر الأول، لا على ترك السوره.

و دعوى: أن ترك السوره سبب لترك الكلّ الذى هو سبب وجود الأمر الأول؛ لأنّ عدم الرفع من أسباب البقاء، و هو من المجعولات القابله للارتفاع فى الزمان الثانى، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه و هو ترك الجزء، و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو ترك الكلّ، و معنى رفعه رفع ما يترتب عليه و هو وجود الأمر فى الزمان الثانى.

مدفوعه: بما تقدّم فى بيان معنى الروايه فى الشبهه التحريميه فى الشكّ فى أصل

التكليف: من أنّ المرفوع في الروايه الآثار الشرعيّه الثابته لو لا النسيان، لا الآثار الغير الشرعيّه، و لا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعيّه.

فالآثار المرفوعه في هذه الروايه نظير الآثار الثابته للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنّها هي خصوص الشرعيّه المجعوله للشارع، دون الآثار العقليّه و العاديّه، و دون ما يترتب عليها من الآثار الشرعيّه.

*** ترجمه

(تمسك به استصحاب صحت در اين مسئله و مناقشه شيخ در آن)

و گاهی تصور می شود: اصاله العدم بر وجهی که گذشت، (و گفته شده اصل اینست که ناقص بدل از کامل نیست)، گرچه مقتضی عمل ناقص است و لکن استصحاب صحت، (در اینجا) حاکم است بر اصاله العدم.

و لذا: شیخ می فرماید در این اظهار نظر اشکالی وجود دارد و در مباحث آینده خواهد آمد که اینجا جای تمسک به استصحاب صحت و یا دیگر اصول نمی باشد.

(توهم اصل ثانوی در این مسئله به واسطه حدیث رفع)

مستشکل می گوید: گرچه آنچه را شما ذکر کردید اصل اولی است (یعنی: الاصل، البطلان و ما نیز پذیرفتیم) و لکن در اینجا یک قاعده ثانویّه (عمومی) وجود دارد که اقتضا می کند امضاء آنچه را که ناسی آن را انجام می دهد، درحالی که خالی از جزء و از شرط فراموش شده است و این قاعده ثانویّه این کلام پیامبر صلی الله علیه و آله است که می فرماید: نه چیز از امت من برداشته شده است، اشتباه، نسیان و ...

البته بنا بر اینکه (آنچه در حدیث) مقدر است (رفع)، خصوص مؤاخذه و عقاب نیست، بلکه تمامی آثار شرعیّه ای را که بر شیء فراموش شده مترتب است برمی دارد، اگر این نسیان نباشد.

زیرا اگر سوره (از روی عمد) ترک شود و نه از روی نسیان، حکم شارع به سبب فساد (عمل) و وجوب الإعادة بر او مترتب می شود، و این ترتیب حکم در صورت ترک سوره از روی نسیان برداشته شده است.

ص: ۴۵۷

و اگر می خواهی (بجای مطلب مذکور بگو) جزئیت سوره (به واسطه حدیث رفع) از آدم ناسی برداشته شده است.

(پاسخ شیخ به توهم فوق:)

اینست که: پس از قبول و پذیرش اراده رفع و برداشتن جمیع الآثار، اینکه جزئیت سوره از احکامی نیست که شرعا برای آن سوره جعل شده باشد، بلکه این جزئیت مثل کلیت کلّ (است که از تکلیف أقیموا الصلاه انتزاع شده)، و مجعول شرعی تنها وجوب الكل است (یعنی آنچه از جانب شارع صادر شده وجوب الكل مطابقه و وجوب الجزء تضمّنا است)، و این وجوب به حکم روایت (رفع) در حال نسیان مرتفع است، و وجوب اعاده پس از التفات (ناسی) بر امر اوّل مترتب می شود و نه بر ترک سوره.

(یک ادّعا:)

شیخ می فرماید:

این ادّعا که (نسیان سبب ترک سوره یا جزء است) و ترک سوره یا جزء سبب است برای ترک الكل است که (این ترک الكل) سبب وجود امر اوّل است، زیرا عدم رافع (که انجام مأمور به است) از اسباب بقاء امر اول است، درحالی که این امر اوّل از مجعولات شرعیه ای است که در زمان نسیان (توسط شارع) قابل ارتفاع است (یعنی حدیث رفع امر اوّل را برمی دارد).

پس معنای رفع النسیان رفع آن چیزی است که مترتب می شود بر نسیان و آن ترک الجزء است، و معنای برداشته شدن ترک الجزء برداشته شدن اثری است که بر آن جزء مترتب می شود و آن ترک الكل است و معنای برداشته شدن ترک الكل رفع آن چیزی است که بر ترک الكل مترتب می شود و آن وجود امر در زمان دوم (یعنی دوره فترت) و نسیان است. پس: وجوب الاعاده ای در کار نیست.

(دفع ادّعای فوق)

این ادعا دفع می شود با آن مطلبی که در بیان معنای روایت در شبهه تحریمیّه در شکّ نسبت به اصل تکلیف (که سؤال می شد شرب تنن حرام است یا نه؟) گفتیم که: آنچه در حدیث رفع برداشته می شود آثار شرعیّه است که در صورت عدم نسیان وجود دارد. و نه آثار غیر

ص: ۴۵۸

شرعیّه (مثل ترك الجزء و ترك الكل که اثر عقلی اند) و نه آن چیز و یا اثری (مثل بقاء الامر) که مترتب می شود بر این آثار (یعنی ترك الجزء و ترك الكل) که از آثار شرعی مع الواسطه اند.

پس آثار رفع شونده در این روایت مثل آن آثاری است که بار می شود بر مستصحب به حکم اخبار استصحاب (یعنی هر اثری را که به حکم استصحاب وضع می کنید با حدیث رفع همانها را رفع می کنید) و این (رفع) خصوص آثار شرعیه ای است که مجعول به جعل شارع اند، و نه آثار عقلیه و عادیّه و نه آثار غیر شرعیّه ای که مترتب می شوند بر آثار شرعیه.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید شیخنا در پاسخ به بخش اول کلام مستشکل چه فرمود؟

فرمود: نسبت به جعل بدل، اصاله العدم جاری می شود، یعنی اصل اینست که: شرع مقدّس در مورد غافل و ناسی، عمل ناقص را بدل از عمل کامل قرار نداده و لذا: عمل ناقص فرد ناسی باطل است.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و قد يتخیل: انّ اصاله العدم علی الوجه المتقدّم ...) چیست؟

اینست که: برخی خیال کرده اند که اصل استصحاب صحت بر اصل اصاله العدم حاکم است و جلوی آن را می گیرد. چرا؟

زیرا موضع اصاله العدم البدلیه، عمل ناقص است و اصل می گوید، ناقص بدلیت ندارد، و حال آنکه استصحاب صحت علی الظاهر دلالت دارد بر کامل بودن عمل ناسی. و یا به عبارت دیگر آن را به منزله کامل قرار می دهد.

و لذا: عمل ناسی ناقص نیست تا محل اجرای اصل عدم بدلیت باشد و در نتیجه وجهی برای بطلان آن وجود ندارد.

* پس مراد از (و فیه: ما سیجی ء فی المسأله الآتیّه ...) چیست؟

اینست که: در مباحث آینده خواهد آمد که اینجا جای تمسک به استصحاب صحت و دیگر اصول نمی باشد.

* مراد از (فان قلت: انّ الاصل الاوّلی و ان کان ما ذکرته، الّا ...) چیست؟

بیان یک اشکال است مبنی بر اینکه:

اگرچه اصل اولی و قاعده در نقصان الجزء از روی سهو، اصاله عدم بدلیه التناقص عن الکامل و در نتیجه اصاله البطلان و وجوب الإعادة است و لکن یک اصل ثانوی وجود دارد که حاکم بر این اصل اولی است، چون که ادله عناوین ثانویه بر ادله عناوین اولیه تقدم دارند.

و لذا به مقتضای این اصل ثانویه ثابت می کنیم که شارع همان نماز بدون جزء و یا شرط مشکوک را از ناسی پذیرفته و دیگر اعاده لازم ندارد.

این اصل ثانوی تمسک به حدیث رفع است و بنا بر اینکه جمیع الآثار مقدر در حدیث است، رفع نسیان عبارتست از رفع کلیه آثار شرعیه ای که اگر نسیان نبود بر فعل او مترتب می شد چنانکه در ما نحن فیه اگر مصلی آن جزء مشکوک را فراموش نکرده بود و از روی عمد آن را ترک می کرد آثاری داشت از جمله بطلان عمل و وجوب اعاده آن و یا حرمت ترک سوره و هكذا ...

اما، عند النسیان تمام این آثار مرتفع می شود، پس جزئیت سوره نیز در حال نسیان مرتفع می شود.

در نتیجه: عمل ناسی کامل است و دلیلی بر بطلان آن و وجوب اعاده، وجود ندارد.

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

می فرماید:

اولاً: در مباحث مربوط به برائت ثابت شد که ظهور حدیث رفع در رفع عقاب و مؤاخذه است و نه رفع جمیع الآثار و معنای رفع نسیان، رفع مؤاخذه بخاطر نسیان است، و سایر آثار از جمله احکام شرعیه جزء و یا شرط منسی مد نظر حدیث نیست.

ثانیا: سلمنا که جمیع الآثار الشرعیه مقدر باشد و لکن حدیث رفع در اموری ساری و جاری است که وضعشان بدست شارع بوده و از مجعولات شرعیه هستند و رفعشان نیز بدست شارع مقدس از آن جهت که شارع است باشد.

اما اموری که مستقیماً مجعول به جعل شارع نبوده بلکه به حکم عقل از مجعولات شرعیه انتزاع می شوند، محل اجرای حدیث رفع نیست چرا که وضع و رفع این امور به دست شارع نیست.

با توجه به این مطلب در مسئله مورد بحث باید گفت:

وجوب الكل و به تبع آن وجوب تک تک اجزاء مجعول شارع بوده و با امر شرعی درست شده است و لذا این اثر شرعی عند النسیان مرفوع است.

به عبارت دیگر:

نه آن جزء فراموش شده بر ناسی واجب است و نه مجموع عمل بدون آن جزء.

و امّا: جزئیت سوره را که شما با عبارت (و ان شئت قلت) بیان کردید از احکام و مجعولات شرعیّه نیست تا اینکه به هنگام نسیان با حدیث رفع برداشته شود، بلکه جزئیت سوره مثل کلیت صلاه از امور انتزاعیه هستند که عقل از امر به صلاه کلیت را برای نماز انتزاع می کند و جزئیت را برای سوره.

و اما در پاسخ به اینکه گفتید: وجوب اعاده هم در حال نسیان مرفوع است، می گوئیم:

۱- وجوب اعاده یک اثر عقلی و به حکم عقل است، چرا که عقل می گوید: اگر مأتی به با مأمور به مطابقت نکرده باید اعاده کنی، چون که اثر شرعی نیست تا اینکه به واسطه شارع برداشته شود.

۲- سلّمنا که وجوب الإعادة، اثر شرعی باشد لکن مربوط به ترک سوره نیست تا بگوئید:

عند النسیان این اثر مرفوع است، بلکه اثر همان امر اول یعنی امر به کلّ است و بنا بر فرض پس از تذکر و التفات، آن امر اولی به قوّت خود باقی است و باید امتثال شود. پس باید آن را اعاده کند.

* مراد از (و دعوی: انّ ترک السّوره سبب لترك الكل الذی ... الخ) چیست؟

بیان دعوی یک مدّعی است مبنی بر اینکه:

۱- بقاء امر اول و ارتفاع آن اثر ترک و فعل سوره است.

۲- این امر مجعول به جعل شارع است و لذا قابل رفع به رفع شارع می باشد.

پس: این امر را برمی داریم تا خودبخود وجوب اعاده برداشته شود.

* مراد از این ادعا چیست آن را بیان کنید؟

این مدّعی می خواهد بگوید:

۱- بلا شک نسیان الجزء، سبب ترک الجزء است.

۲- بلا شک ترک الجزء، سبب ترک الكل است چرا که مرکب با انتفاء جزئش منتفی می شود.

۳- بلا شک کلّ و مرکب، سبب امر اولی شده است بدین معنا که شارع مجموع عبادت را ملاحظه و به لحاظ مصلحت ملزمه موجود در آن به آن امر نموده است.

آنکاه حدیث رفع می گوید:

۱- رفع نسیان یعنی رفع آن اثری که مستقیماً بر نسیان جزء مترتب می شود و عبارتست از:

ترك الجزء برداشته شد به نحوی که گویا اصلاً جزئی ترك نشده است.

ص: ۴۶۱

۲- و معنای اینکه ترک الجزء رفع شد اینست که آن اثری که مستقیماً بر ترک جزء بار می شود و آن همان ترک الكل است، برداشته شد، به نحوی که گویا اصلاً کل ترک نشده است.

۳- و معنای اینکه ترک الكل رفع شده اینست که آن اثری که مستقیماً بر ترک الكل بار می شود و آن همان بقاء امر در زمان دوم یعنی زمان نسیان است برداشته شد به نحوی که گویا اصلاً امری نبوده و ساقط شده است.

حال وقتی امری در کار نباشد، وجوب اعاده هم در کار نیست.

سپس مدعی می گوید: بلا شك وجود الامر در زمان ثانی مجعول شرعی است که مع الواسطه رفع آن بر نسیان الجزء مترتب شد و مجعول گردیده.

* پاسخ شیخ به مدعی فوق چیست؟

می فرماید: در بحث شبهه تحریمیّه و شك در اصل تکلیف گفته شد که به واسطه حدیث رفع تنها آثار و مجعولات شرعیّه که مستقیماً بر عمل مکلف در حال اختیار مترتب می شوند رفع شده، چرا که شارع بما هو شارع چیزهائی را برمی دارد که وضع و جعلشان بدست اوست.

اما آثار غیر شرعیّه از قبیل جزئیت و کلّیت در ما نحن فیه مربوط به حدیث رفع نبوده و به وسیله آن برداشته نمی شوند، چنانکه آثار شرعیّه مع الواسطه نیز بر حدیث رفع بار نمی شوند و الا لازم می آید که این حدیث اصل مثبت شود و چنانکه خواهد آمد اصل مثبت حجت نیست.

حال ما نحن فیه از همین قبیل است، چرا که بقاء و ارتفاع امر به کل که مجعول شرعی است مسبب از بقاء و ارتفاع کل و کل مسبب از جزء است.

پس این امر شرعی با دو واسطه مترتب می شود و محلّ اجرای اصل برائت نیست و در این جهت اصالت البراءه شرعی که مستفاد از حدیث رفع است مثل استصحابی است که مستفاد از اخبار لا تنقض است.

یعنی: همان طور که در باب استصحاب به واسطه استصحاب فقط آثار شرعیّه بلا واسطه مستصحب مترتب می شود و نه آثار عقلیه و عادیّه و نه آثار شرعیّه مع الواسطه و الا اصل مثبت می شود که حجت نیست.

* حاصل مطالبی که در این متن گذشت در یک گفتگوی ساده چیست؟

متوهم می گوید جناب شیخ ما نیز قبول کردیم که مقتضای اصل عملی بطلان آن عمل است که جزئش نسیانا ترک شده است و لکن ما یک قاعده ثانوی عمومی داریم که ایجاب می کند صحت این عمل را.

* جناب متوهم این قاعده چیست؟

اینست که: رسول الله می فرماید: رفع عن امتی تسعه ... الخطاء و النسیان.

* برداشتتان از این حدیث چیست؟

اینست که: معنای رفع نسیان، تنها این نیست که فقط مؤاخذه برداشته شود، بلکه معنای آن اینست که تمام آثار نگران کننده بواسطه نسیان از امت پیامبر برداشته شده است، چه آثار و گرفتاریهای تکلیفی و چه آثار و نگرانیهای وضعی مثل بطلان و یا وجوب الاعاده و ...

فی المثل: در ما نحن فیه، شما نماز خوانده ای و لکن، فراموش کرده ای که با سوره بخوانی و لذا برای شما نگرانی هایی از جمله بطلان عمل، استحقاق عقاب و وجوب الاعاده و ... پیش می آید.

- حدیث شریف رفع می گوید: نگران نباش که تمام این آثار و گرفتاریها از شما برداشته شده است، بدین معنا که نه بطلان عمل داری، نه استحقاق عقاب داری، نه وجوب الاعاده.

در نتیجه: ترک الجزء سهوا، موجب بطلان عمل و وجوب اعاده نمی شود.

حال: وقتی تمام آثار نسیان به واسطه حدیث رفع برداشته می شود جزئیت نیز که از جمله آثار است برداشته می شود.

یعنی: اگر فراموشی پیش نیامده بود سوره، جزئیت داشت، و لکن وقتی فراموشی پیش آمد به دلیل حدیث رفع، دیگر جزئیت ندارد.

* شیخ می فرماید جناب مستشکل:

مثل حدیث رفع مثل استصحاب است، یعنی: همان طور که شما وقتی در باب استصحاب موضوعی را استصحاب می کنید، باید اثر شرعی بلا واسطه داشته باشد تا استصحاب جاری کرده و آن اثر شرعی را بر استصحابتان مترتب کنید و حال آنکه:

در چیزی که اثر شرعی بلا واسطه نداشته باشد، بلکه دارای اثر عقلی و یا عادی و یا اثر

شرعی مع الواسطه باشد نمی توانید جاری کنید چرا که استصحاب در اینجا اصل مثبت است و حجت نیست.

فی المثل: اگر شما استصحاب کنید حیات زید را بخاطر وجوب نفقه زوجه، اشکالی ندارد و قابل قبول است چرا که اثر شرعی دارد، یعنی مادامی که زید زنده است باید نفقه زوجه اش را بدهد.

اما: اگر استصحاب کنید حیات زید را بخاطر اثبات لحيه، بدین معنا که زید قبلا زنده بوده اکنون هم زنده است، پس حتما محاسن در آورده است، درست نیست چرا که ریش در آوردن اثر شرعی حیات نیست.

و یا اگر استصحاب بکنی خمریت یک مایعی را و نتیجه بگیرید که لا بد مسکر است، صحیح نمی باشد، چرا که مسکر بودن اثر شرعی خمر نیست، بلکه اثر عادی و طبیعی است.

ممکن است بگوئی اثر شرعی مع الواسطه دارد و می خواهم چنین اثری را مترتب کنم و به همین خاطر استصحاب می کنم خمر بودن را تا نتیجه بگیرم مسکر بودن را و از مسکر بودن نتیجه بگیرم، بطلان وضو را بدین معنا که حالت مسکر رخ داد و در نتیجه طهارت وضو از بین رفت.

پس زمانی شما حق دارید یک موضوعی را استصحاب کنید که اثر شرعی بلا واسطه داشته باشد مثل استصحاب همان حیات زید برای وجوب نفقه.

حال در ما نحن فیه، حدیث رفع به عکس استصحاب می خواهد آثار این نه چیز را بردارد، یعنی:

در استصحاب می خواهد آثار حیات را اثبات کند و لکن حدیث رفع می خواهد آثار این نه چیز را بردارد.

به عبارت دیگر: همان طور که در استصحاب می گوید آثار شرعی بلا واسطه مستصحاب را بگذار در حدیث رفع هم که می گوید آثار این چیز را بردار مرادش اینست که آثار شرعی بلا واسطه را بردار.

حال: شما گفتید ما با رفع النسیان، آثار این جزء منفی (سوره) را برمی داریم، ما از شما می پرسیم کدام آثار آن را می خواهید بردارید؟

ممکن است بگوئید: خود جزئیت و بالتیجه بطلان، عقاب و وجوب الاعاده را برمی داریم به شما خواهیم گفت:

اگر جزئیت را بردارید، جزئیت اثر و یا مجعول شرعی نیست، چرا که شارع نه جزئیت را جعل می کند و نه کلیت را، بلکه شارع امر را می برد روی یک عملی که وقتی ما متوجه شدیم که این عمل دارای اجزاء است آن عمل را کل نامیده و هریک از اعمال درون آن را جزء می نامیم.

پس جزئیت و کلیت انتزاع می شود از امر به عملی که دارای اجزاء است. فی المثل:

وقتی فرمود: أقيموا الصلاة، می گوئیم مأمور به کلّ است و هریک از اعمالی که در داخل این مأمور به است جزء است.

بالاخره جزئیت و کلیت مجعول به جعل شارع نیستند، بدین معنا که شارع هرگز نمی گوید:

جعلت الشیء الفلانی جزءا و یا جعلت الشیء الفلانی کلا و لذا حدیث رفع نمی تواند جزئیت و یا کلیت را بردارد. چرا که شارع جزئیت و کلیت را جعل نکرده تا که اکنون آن را بردارد.

خلاصه مطلب اینکه:

۱- جزئیت و کلیت منتزاع از امر هستند.

۲- آنچه در حال نسیان به واسطه حدیث رفع برداشته می شود، امر است، چون که ناسی قابل هیچ گونه خطاب و یا امری نیست.

به عبارت دیگر: ناسی نه به کلّ وظیفه دارد، نه به جزء.

۳- اگر ناسی بعدا متذکر شود و بفهمد که نماز را بدون سوره خوانده، اعاده آن به واسطه همان امر اول که در حال ذکر متوجه او بود واجب است.

یعنی: وجوب اعاده مترتب است بر امر سابق که در حال ذکر متوجه او بود.

* جناب شیخ کدام اثر شرعی بلا واسطه را در اثر نسیان برمی داریم؟

آنچه قابل رفع و برداشتن است امر است و نه جزئیت، منتهی ناسی پس از التیام و بازگشت به حال ذکر، باز به همان امر سابق باید مأمور به را با جزء بجا آورد، چرا که اعاده لازم است.

* مستشکل می گوید جناب شیخ ما می توانیم با حدیث رفع اثر شرعی را برداشته و در نتیجه وجوب الإعادة را کنسل کنیم.

شیخ از او می پرسد چگونه؟

می گوید: وقتی مکلف مبتلای به نسیان می شود، نسیانش سبب ترک الجزء می شود و ترک الجزء سبب ترک الكل می شود، ترک الكل سبب ترک امر سابق می شود.

اما: وقتی مأمور به را به جا نیاورد همان امر سابق مراقب اوست، بدین معنا که منتظر است ناسی از نسیانش خارج شده، ذاکر شود و موظف گردد به اتیان عمل کامل.

ص: ۴۶۵

پس: ترك الكل، سبب بقاء امر اول شد و بقاء امر اول سبب وجوب الإعادة.

*- چند سبب و مسبب در اینجا وجود دارد و کدام یک از آنها اثر شرعی است؟

چهار سبب و مسبب در اینجا وجود دارد که سه تای آن عقلی و یکی از آنها شرعی است.

۱- نسیان سبب ترك جزء شد و ترك الجزء سهوا اثر عقلی و یا عادی نسیان است.

یعنی: وقتی مکلف دچار نسیان می شود اثر این نسیان ترك عمل است و این ربطی به شارع ندارد.

۲- ترك الجزء سبب ترك الكل شده ترك الكل اثر عقلی ترك الجزء است، چرا که اذ انتفی الجزء، انتفی الكل، که این نیز ربطی به شارع ندارد.

۳- ترك الكل سبب بقاء امر اول شد، لکن امر اول شرعی است چون که مجعول به جعل شارع است.

۴- بقاء امر اول نتیجه داد وجوب الإعادة را که این نیز یک اثر عقلی است چرا که عقل می گوید مادامی که امر باقی است باید امتثال کنی به عبارت دیگر حکم به امتثال حکم عقل است.

پس: شماره های ۱- ۲ و ۴ عقلی و شماره سه شرعی است.

حال: حدیث رفع می گوید همه آثار نسیان از ناسی برداشته شده است چهار اثر مذکور هم اثر نسیان است، چرا که همه در سایه نسیان حاصل می شوند، لکن در این چهار اثر یک اثر شرعی وجود دارد که مورد هدف حدیث رفع است و آن وجود امر قبلی است.

یعنی: وقتی امر قبلی که یک اثر شرعی است برداشته شد به دنبال آن هرچه باشد برداشته می شود. پس: لا یجب الاعاده.

* جناب شیخ به این مستشکل پاسخ می دهد به اینکه:

مثل حدیث رفع مثل استصحاب است، در استصحاب وقتی موضوعی را استصحاب می کنیم اثر شرعی بلا واسطه بر آن مترتب می کنیم.

حال حدیث رفع نیز در آن نه چیز اثر شرعی بلا واسطه را برمی دارد و حال آنکه نسیان در ما نحن فیه نسبت به جزئیت اثر شرعی بلا واسطه ندارد اگر شماره سه یعنی بقاء امر اول هم اثر شرعی نسیان باشد با دو واسطه عقلی است و لذا حدیث رفع نمی تواند این اثر شرعی مع الواسطه و در نتیجه وجوب الإعادة را بردارد.

متن نعم، لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السوره مثلاً، وجب حمله- تصحيحاً للكلام- على رفع الإعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً، فافهم(١).

و زعم بعض المعاصرين(٢) الفرق بينهما، حيث حكم في مسأله البراءه و الاشتغال في الشكّ في الجزئيه: بأنّ أصاله عدم الجزئيه لا يثبت بها(٣) ما يترتب عليه، من كون المأمور به هو الأقلّ؛ لأنّه لازم غير شرعيّ. أمّا رفع الجزئيه الثابته بالنبويّ فيثبت به كون المأمور به هو الأقلّ. و ذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له، من أرادّه راجعه فيما ذكره في أصاله العدم. و كيف كان، فالقاعده الثانويه في النسيان غير ثابتة.

نعم يمكن دعوى القاعده الثانويه في خصوص الصلاه من جهه قوله عليه السّلام: «لا- تعاد الصلاه إلّما من خمسه: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود»(٤)، و قوله عليه السّلام في مرسله سفيان: «يسجد سجدي السهو في كلّ زياده و نقيصه»(٥)، و قوله عليه السّلام في من نسي الفاتحه: «أليس قد أتممت الركوع و السجود»(٦)، و غيره(٧).

ثمّ إنّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأولى و الثانويّ المزيّف و المقبول، و هو غايه المسئول.

ص: ٤٦٧

- ١- لم ترد عبارته «نعم- إلى- فافهم» في بعض النسخ.
- ٢- هو صاحب الفصول في الفصول: ٣٥٧.
- ٣- لم ترد «بها» في بعض النسخ.
- ٤- الوسائل، ٤: ٦٨٣، الباب الأول من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.
- ٥- الوسائل، ٥: ٣٤٦-٣٤٧، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.
- ٦- الوسائل، ٤: ٧٦٩، الباب ٢٩ من أبواب القراءه، الحديث ٢.
- ٧- انظر الوسائل، ٤: ٧٦٦-٧٧١، الباب ٢٧، ٢٨، ٢٩ و ٣٠ من أبواب القراءه، و الروايات متعدده.

ترجمه بله، اگر شارع مقدس تصریح کند به اینکه حکم نسیان فلان جزء (مثلا سوره) برداشته شده است و یا فراموش کردن آن مثل فراموش نکردن آن است و یا حکمی برای فراموشی سوره وجود ندارد، حمل این کلام او در رفع اعاده جهت صحت کلامش واجب است اگرچه اثری شرعی نمی باشد (و یک اثر عقلی است). پس بفهم.

و برخی از معاصرین از جمله صاحب فصول گمان کرده که تفاوتی میان این دو (یعنی استصحاب و حدیث رفع) وجود دارد، آنجا که در مسئله برائت و اشتغال در شک در جزئیت حکم نمود به اینکه، با اصالت عدم جزئیت (و اجرای استصحاب)، ثابت نمی شود آن نتیجه ای که بر این استصحاب و یا اصالت عدم الجزئیه، مترتب می شود و آن نتیجه اینست که: مأمور به همان اقل است.

زیرا این اثر، اثر شرعی نیست (بلکه اثر عقلی است، یعنی وقتی جزء واجب نشد اثر عقلی آن اینست که پس اقل مأمور به است پس حق ندارید استصحاب جاری کنید).

امّا با برداشتن جزئیت ثابت (مثل سوره که جزء نماز است) به واسطه حدیث رفع ثابت می شود که مأمور به همان اقل است (خلاصه اینکه در قسمت اول فرمود: یثبت و حال آنکه در قسمت اخیر فرمود: لا یثبت، و قائل به تفاوت میان استصحاب و حدیث رفع شد).

و در این وجه الفرق مطالبی را فرموده که صلاحیت برای اثبات این مطلب را ندارد و هرکس اراده این مطالب را دارد، باید مراجعه کند به آنچه که ایشان راجع به اصاله العدم فرموده است.

به هر صورت قاعده ثانویه در نسیان ثابت شد.

بله، ادعای قاعده ثانویه در خصوص نماز ممکن است به جهت این فرمایش امام علیه السلام که می فرماید: اعاده نمی شود نماز مگر در پنج صورت: ۱- طهارت، ۲- وقت ۳- قبله ۴- رکوع ۵- سجود.

و این فرمایش امام علیه السلام که در مرسله سفیان که می فرماید: در هر زیادت و نقصی دو سجده سهو بجا می آورد.

و این فرمایش امام علیه السلام در مور کسی که فاتحه الکتاب را فراموش کرده که می پرسد: آیا رکوع و سجودت را تمام نکرده ای (یعنی اگر این امور تمام و کامل انجام گرفته باشد نسیان فاتحه الکتاب اشکالی ندارد.) و غیر از این سه حدیث، احادیث دیگری نیز در این مسئله وجود دارد.

سپس می فرماید:

کلام در شرط منسی مثل همان کلام در جزء است در اصل اولی که بطلان بود و در اصل ثانوی باطل (که استفاده از حدیث رفع بود) و اصل ثانوی مورد قبول (که احادیث سه گانه فوق است).

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید تا به حال در مسئله اول راجع به چه امری صحبت می کردیم و حاصل آن چه شد؟

راجع به دلیل عام و کلی حدیث رفع صحبت کردیم و به این نتیجه رسیدیم که در باب جزء منسی نمی توان به این حدیث تمسک نمود.

* مراد از (نعم، لو صرح الشارع بان حکم نسیان الجزء الفلانی مرفوع او ...) چیست؟

اینست که: بله، اگر شارع مقدس تصریح کرده باشد به اینکه:

۱- جزئیت فلان جزء مرفوع است.

۲- و یا فرموده باشد نسیان فلان جزء به منزله عدم نسیان آن است یعنی گویا انجام گرفته است. و هكذا امثالهم ... ما ناگزیر خواهیم بود که برای خروج کلام حکیم از لغویت بگوئیم: مراد رفع الإعادة است و لو اعاده و عدم آن یک اثر شرعی هم نباشد.

اما: در همین فرض نیز شیخ می فرماید: فافهم، بدین معنا که بدون حمل مزبور بر این معنا نیز کلام لغویت ندارد، بلکه حکم می شود بر نفی آثار شرعیّه.

* مراد از (و زعم بعض المعاصرين الفرق بينهما ... الخ) چیست؟

اشاره به فرقی است که صاحب فصول میان استصحاب عدم جزئیت با اصالة البراهه که از حدیث رفع استفاده می شود، قائل است و آن فرق اینست که: استصحاب در اینجا جاری نمی شود چرا که اصل مثبت بوده و لازم عقلی دارد.

به عبارت دیگر: اگر شک کردی که فلان عمل جزء مأمور به است یا نه؟ نمی توانی با استصحاب عدم جزئیت اثبات کنی که مأمور به همان اقل است، چرا که چنین نتیجه ای نتیجه شرعیّه نیست، بلکه عقلیه است.

اما در باب براءت و اشتغال می گوید: اگر شک کنی که سوره جزء مأمور به است یا نه؟ می توانی از حدیث رفع استفاده کنی و جزئیت را بردارید، تا مأمور به بشود همان اقل.

پس: حدیث رفع در اینجا جاری شده، هم نفی جزئیت می کند و هم لوازم عقلیه را که اقل است و مأمور به اثبات می کند.

* دلیل صاحب فصول در این فرق گذاری چیست؟

اینست که: در اصول شرعیه ای که مستند آنها اخبار و روایات است فرقی میان براءت و استصحاب نیست و در هیچ کدام مثبتات حجّت نمی باشند، و لذا: تا به اینجا ما یک اصل ثانوی کلی که برخلاف اصله البطلان که اصلی اولی باشد در همه ابواب نیافتیم و حدیث رفع هم جاری نگردید.

* پاسخ شیخ به این مدّعی صاحب فصول چیست؟

اینست که: هیچ تفاوتی میان استصحاب عدم جزئیت و حدیث رفع وجود ندارد، چه استصحاب بکنیم عدم الجزئیه را و چه رفع کنیم با حدیث رفع جزئیت را.

از طرفی هم اینکه مأمور به اقل است یا نه؟ نه کار اصل استصحاب است و نه کار حدیث رفع، چرا که نه جزئیت یک امر شرعی است و نه آن اثری که شما به دنبال آن هستید یعنی اقل یک اثر شرعی است.

حاصل مطلب اینکه: اصل اولی بطلان عمل بدون جزء سهوا است و اصل ثانوی که این اصل اولی را منقلب کند، وجود ندارد.

* پس مراد از (نعم یمکن دعوی القاعده الثانویّه فی خصوص الصلاه ...) چیست؟

اینست که: بله در خصوص باب نماز روایاتی وجود دارد که به برکت این روایات در باب نماز قاعده ثانویّه برخلاف قاعده اولیّه است.

به عبارت دیگر: در باب صلاه می توان گفت که اصل ثانوی وجود دارد بر اینکه اگر جزئی را سهوا ترک نمودی عمل شما باطل نیست.

باید دقت کرد که این یک قاعده کلی و فراگیر نیست که در تمام مرکبات جاری شود. چرا که روایات مورد اشاره در رابطه با صلاه است و نه تمام مرکبات.

و این بدان معناست که شرع مقدّس نسبت به ناسی در باب نماز احسان فرموده و عمل ناقص را بجای عمل کامل پذیرفته است. و لذا به برخی روایات در ذیل اشاره می شود:

۱- قال علیه السّلام: لا تعاد الصلاه الّا من خمسه: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود.

۲- و قال علیه السّلام: یسجد سجده السهو فی کلّ زیاده و نقیصه.

٣- أليس قد أتممت الركوع والسجود

ص: ٤٧٠

نکته:

از روایات مزبور استفاده می شود که نماز تنها در چند مورد اعاده می شود و لکن از این موارد که بگذریم چنانچه نسیانا کم شود موجب اعاده نمی شود و همان عمل فاقد جزء قابل قبول است و لذا گاهی به دو سجده سهو اکتفا می کند.

پس: اصل ثانوی در باب صلاه حکم به صحت است چرا که برخلاف اصل اولی دلیل در همه جا حکم به بطلان عمل مورد نظر می کرد.

* پس مراد از (ثم ان...) چیست؟

اینست که: همه مباحثی که در این مسئله تا به اینجا بیان شد پیرامون جزء منسی بود که در سه مرحله ذیل روی آن بحث کردیم:

۱- اصل اولی بطلان عمل بدون جزء سهوا بود.

۲- نه از اصل براءت به عنوان اصل ثانوی استفاده می شود و نه از حدیث رفع.

۳- اصل ثانویه قابل قبول، اصل اصاله الصحه در خصوص نماز بود.

حال: هرآنچه را که در رابطه با جزء منسی آوردیم در رابطه با شرط منسی هم مطرح است و لذا نیازی به تکرار و اعاده نیست.

نکته ها

نکته اول:

اولین مسئله از مسائل تنبیه اول بطلان عبادت در اثر بجا نیاموردن سهوی جزء است چرا که به نظر شیخ اگر جزئیت چیزی برای مکلف به ثابت شود، اصل براءت نسبت به آن اجرا نمی شود، مگر اینکه دلیلی عام یا خاص بر صحت آن عبادت اقامه شود زیرا:

۱- چیزی که در حال عمد جزء مکلف به است، در حال غفلت هم جزء آن است.

۲- با انتفاء جزء، مأمور به یا مرکب نیز منتفی می شود. چرا که ماتی به مطابق با مأمور به نمی باشد.

این موافق نبودن و عدم تطابق معنای فساد و بطلان عمل است.

و اما: دلیل بر اینکه مرکب در هر حال جزء آن است و در این جزء بودن ملا-حظه حال هشجاری و غفلت مکلف نمی شود، اینست که:

۱- غفلت مکلف موجب تغییر مأمور به نمی شود.

ص: ۴۷۱

۲- از طرف شارع نسبت به مکلف، امر دیگری با ملاحظه حال غفلت احداث نشده است، چرا که شخص غافل از غفلت خود هم غافل است.

پس: نمازی که مکلف بدون سوره بجا می آورد، اصلاً مأمور به نمی باشد.

نهایت اینکه:

امر فعلی به نماز با سوره برای او استمرار ندارد، چون که تکلیف کردن غافل محال است و تا زمانی که غافل است تکلیف از او ساقط است.

مثل کسی که اساساً از نمازش غافل شده و یا به خواب رفته است که پس از هشیاری و توجه به آن درحالی که هنوز وقت باقی است، به مقتضای امر اولی نماز، بر او واجب است که نمازش را بجا آورد.

* و اما حضرت امام خمینی (ره) از این دیدگاه شیخ در اینجا چنین استفاده کرده است:

اجرای برائت منوط به این نیست که غافل و سهوکننده خطاب اختصاصی داشته باشند، بلکه خطاب اختصاصی برای آنها لغو است.

زیرا خطاب تنها برای تحریک مکلف و برانگیختن او به سوی مطلوب است. پس اگر فرض شود که خطاب هایی که برانگیزاننده عامد و عالم به سوی مرکب تام می باشند برانگیزاننده غافل و ساهی به سوی مرکب ناقص اند و از جهت تأثیر خطاب در برانگیختن تفاوتی میان آنها نیست، خطاب اختصاصی و در نتیجه امر اختصاصی برای آنها لغو می باشد.

زیرا: بدیهی است کسی که در جزئی از مرکب دچار سهو شده و از آن غافل است، محرک و برانگیزاننده او به سوی مرکب ناقص، جز سخن خدای تعالی که فرمود: *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ*، در سوره اسراء آیه ۱۷، نیست. چنانکه عالم عامد را به سوی مرکب تام، برمی انگیزد و تحریک می کند.

پس: وقتی فرض شود که مرکب تام نسبت به عامد، و مرکب ناقص نسبت به ساهی و غافل، دارای ملاک و اقتضا است و برانگیزاننده آنها به سوی مطلوب، همان خطابه‌های متعلق به طبیعت ها می باشد، اختصاص پیدا کردن هر یک از آنها به خطابی خاص معنا ندارد.

به عبارت دیگر: غرض از خطاب جز وسیله شدن آن برای تحریک مکلف به سوی مطلوب، و یا متمکن گردیدن او از پرستش خداوند نیست.

حال: اگر فرض شود که در خود تعلق امر به مأمور به، ملاک و اقتضا وجود دارد، بخاطر اینکه کمال مکلف جز با اتیان مأمور به آن هم با وصف عبودیت و پرستش حاصل نمی شود، و وصف

پرستش نیز جز با امر حاصل نمی آید، در این صورت خطاب های واقعی که متعلق به طبیعت ها می باشند، تحریک کننده عامد به سوی مرکب تام، و تحریک کننده غافل و ساهی به سوی مرکب ناقص می باشند، و اختصاص خطاب به هریک از آنها معنا ندارد.

بنابراین:

اگر ساهی و یا ناسی مرکب ناقص را بجا آورد، و پس از التفات شک کند که آیا جزء فراموش شده در حال فراموشی، نسبت به او اقتضای تام بودن نمازش را دارد یا اینکه چنین اقتضائی ندارد و نیاز به اعاده نماز دارد؟ ممکن است براثت در حق او اجرا شود؛ به همان دلیلی که در باب اقل و اکثر آوردیم.

و اما میان فراموشکاری که در تمام وقت در فراموشی به سر می برد با غیر او فرقی وجود ندارد زیرا امر به مرکب، همان طور که دعوت به مرکب می کند، دعوت به اجزاء هم می کند؛ و فرض اینست که: مکلف اجزائی که به انجام آن فراخوانده شده را بجا آورده است، لکن اکنون شک دارد که آیا فراخوان دیگری برای انجام مجدد آن اجزا دارد یا نه؟

و لذا: اصل، مقتضی براثت در آن است.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

این مقام از حیث اشکال و جواب، از صغراهای مبحث اقل و اکثر می باشد.

امّا: اجرای براثتی که گفتیم در صورتی است که تکلیف از ناسی ساقط باشد و در تعلق تکلیف میان ناسی و غیر ناسی فرق گذاشته شود. لکن اگر گفتیم فراموشی، غفلت، عجز و قدرت مثل علم و جهل در تعلق تکلیف هستند و تکلیف نسبت به آنها فعلی است نهایت اینست که مخالفت با تکلیف فعلی، گاهی با عذر صورت می گیرد و گاهی بدون عذر، و ناسی عقلا در ترک تکلیف فعلی خود، مثل جاهل و عاجز، معذور است، نه اینکه تکلیف از آن چیزی که او بر آن است، تغییر نماید؛ و لذا اگر از روی فراموشی جزء را ترک کند و دلیل جزء اطلاق داشته باشد، اعاده بر او واجب می شود، چونکه مأمور به را با تمام اجزای آن بجا نیاورده است. (۱)

نکته دوم:

اینکه اختلاف نظری که از جناب شیخ انصاری و امام خمینی در مسئله فوق ذکر نمودیم

ص: ۴۷۳

براساس مقتضای اصل عقلی بود و لکن همین اختلاف نظر در برداشت آنها از تمسک به اصل شرعی، (یعنی براءت شرعی و اشتغال شرعی) نیز وجود دارد. و لذا اگر بیرسید مقتضای اصل شرعی در موضوع بحث از نظر جناب شیخ چیست؟ چنانکه قبلاً نیز در بیان مطالب آوردیم می گوئیم:

شیخ فرمود: تمسک به حدیث رفع و امثال آن برای اثبات براءت شرعی در مورد بحث درست نیست و در پاسخ به این اشکال که اگر گفته شود:

«مقتضای اصل شرعی امضای عملی است که ناسی بدون جزء و شرط بجا آورده است، و آن اصل شرعی حدیث شریف (رفع عن امتی تسعه: الخطاء و النسیان) است بنا بر اینکه جمیع الآثار شرعی در کلام مقدر باشد به نحوی که با نبود فراموشی بر شیء فراموش شده بار می شود، مثلاً اگر سوره را نه از روی فراموشی ترک کند، شارع حکم به بطلان عمل و وجوب انجام مجدد آن می نماید؛ که این باطل بودن و وجوب انجام مجدد، اگر ترک سوره از روی فراموشی باشد، مرفوع است و اگر خواستی بگو: جزء بودن سوره در حال فراموشی برداشته شده است» فرمود: سلّمنا که جمیع الآثار مقدر باشد و لکن جزئیت سوره از آثار نیست، چون که جزئیت سوره، از احکام قرار داده شده شرعی مکلف به نیست، بلکه سوره همانند کلیت کل است، و آنچه شرعاً قرار داده شده وجوب کلّ است، و وجوب، در حال فراموشی به حکم روایت برداشته شده است و وجوب اعاده پس از یادآوری، بر امر اوّل مترتب است، و نه بر ترک سوره.

* اما حضرت امام خمینی برخلاف شیخ انصاری مانعی از تمسک به حدیث رفع برای رفع جزئیت در حال فراموشی نمی بیند و در بیان محلّ بحث در اصل شرعی می فرماید:

محلّ بحث در جایی است که ادله دلالت کننده بر جزئیت و شرطیت و مانعیت، اطلاق داشته باشند و شامل فراموشی بشوند. تا با حدیث رفع، حکم به رفع شمول نسبت به حال فراموشی شود؛ به خلاف براءت عقلی که محلّ بحث در آن چنین نیست. بنابراین می گوئیم:

اگر مکلف متوجه فراموشکاری و ترک جزء یا شرط گردد، مقتضای قاعده با وجود اطلاق، دوباره خواندن در وقت و قضا کردن پس از وقت است.

و اما اینکه آیا دست برداشتن از اطلاق، با حدیث رفع ممکن است یا نه؟ حکم به رفع جزئیت و شرطیت با حدیث رفع، نیازمند به ثبوت دو چیز است:

۱- اینکه حدیث رفع شامل محلّ بحث ما (که از شبهات در احکام وضعیه است) بشود.

۲- اینکه اثبات شود باقی اجزاء (غیر از جزء فراموش شده) مصداق برای مأمور به است.

حال: در صورتی که این دو چیز اثبات نشود، مقتضای قاعده اشتغال است؛ چنانکه مقتضای اطلاق دلیل جزئیت، شرطیت و مانعیت و اینکه اطلاق آن دلیل، شامل صورت فراموشی هم می شود، نیز اشتغال است و فرقی نمی کند که به زبان وضع گفته شود یا به زبان تکلیف، زیرا آنچه بجا آورده شد، با مأمور به موافق نیست.

* و اما در تبیین توضیح و نتیجه گیری از مطلب فوق حضرت امام (ره) چهار مطلب را به عنوان مقدمه توضیح می دهند که این مقدمات عبارتند از:

۱- امرهائی که به طبیعت ها تعلق می گیرند (مثل امر به نماز)، منحل می شوند به اجزاء و شرایط، گرچه اوامر در ابتدا دعوت به طبیعت می کنند و لکن از آن جهت که نماز غیر از همین اجزاء نیست، درحقیقت، فراخوان به اجزاء است، همان طور که اگر دستور به بنای مسجد داده شود، درحقیقت دستور به تألیف، ترکیب و تحصیل اجزای مسجد است.

۲- معنای حکومت ادله ثانوی (مثل دلیل های لا حرج، لا ضرر و رفع بجز ما لا یعلمون).

بر ادله اولیه ای که قبول کفالت احکام اولی را کرده اند، همان رفع حکم احکام اولی، که اراده جدی (حتی در حال فراموشی و اشتباه) به آن تعلق گرفته نیست.

زیرا بازگشت این معنا به نسخی است که بر خداوند محال است، بلکه مراد اینست که از طریق ادله ثانوی کشف می شود که با عارض گردیدن این حالتها، اراده جدی نسبت به آن تعلق نگرفته است، و در مقام جعل کلی قانونی (یعنی در مقام جعل جزئیت جزء و شرطیت شرط و مانعیت مانع) اراده جدی با اراده استعمالی مطابقت ندارد.

۳- احتمال می رود که مراد از (رفع فراموشی) در حدیث شریف، همان رفع (فراموش شده) باشد، چرا که رفع فراموشی معقول نیست؛ با این ادعا که (فراموش شده) همان فراموشی است، زیرا میان آنها به گونه ای اتحاد و ارتباط وجود دارد و مراد از (فراموش شده) عبارت از جزء در مرکب است و آن هم قابل رفع حقیقی نیست، بلکه رفع جزء اعتبار رفع حکم آن است.

آنچه بدست آمده اینست که در اینجا دو ادعا وجود دارد:

۱- ادعای اول اینست که: فراموشی همان فراموش شده است.

۲- ادعای دوم اینست که: از برداشته شدن حکم فراموش شده، تعبیر به برداشته شدن (فراموش شده) شده است.

یعنی: رفع حکم منسی، همان رفع منسی می باشد.

البته گفته نشود که:

استعمال فراموشی در فراموش شده، مجازی است و نسبت دادن رفع به نسیان و فراموشی به اعتبار رفع حکم آن است، و اینکه در خطا و نسیان سیاق حدیث نسبت به چیزهای دیگر فرق می کند، این تغییر سیاق تنها به جهت پیروی آیه شریفه است که می فرماید: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا(۱) که مراد از فراموشی در آیه همان منسی و فراموش شده است، همچنین مراد از خطا همان اشتباه شده می باشد، همچنین است در (ما اکرهوا علیه)، که مراد همان اکره شده می باشد.

زیرا: رأی محققانه اینست که: تغییر سیاق در حدیث شریف برای نکته دیگری است، و آن نکته اینست که: اکره گاهی به وجود تعلق می گیرد و گاهی به عدم، همچنین طاق و قدرت نداشتن، گاهی به وجود تعلق می گیرد و گاهی به عدم، و نیز اضطراب و جهل در جمله (ما لا يعلمون)، گاهی به موضوع تعلق می گیرند، و گاهی به حکم نفسی و یا غیری. مثل جزئیت، شرطیت و مانعیت.

و موضوع جهل گاهی موضوع برای حکم نفسی است و گاهی برای غیری، مثل جزء، شرط و مانع، به همین خاطر است که در حدیث با موصول از آن تعبیر شده است؛ به خلاف خطا و نسیان که تعلق آنها به وجود و عدم بر یک رویه نیست، چرا که در صورت ترک و انجام ندادن از روی فراموشی، نسیان به جزء ترک شده تعلق می گیرد که از جزء غفلت می کند و آن را ترک می نماید، به خلاف آنجائی که از روی فراموشی، چیزی را ایجاد می کند، مثل اینکه در نماز حرف بزند یا کار دیگری انجام بدهد، که در این صورت، نسیان به منشا آن تعلق می گیرد؛ و لذا غفلت می کند که در نماز است و از روی اراده و اختیار حرف می زند، در خطا نیز همین گونه است.

در این صورت اگر از (نسیان) به (ما نسوا) و از خطا به (ما أخطوا) تعبیر کرده بود (چنانکه در ما اضطروا الیه، تعبیر کرده)، شامل ایجاد از روی فراموشی یا خطایی نمی شد، چون که فراموشی به خود وجود تعلق نمی گیرد، بلکه به منشا آن تعلق می گیرد؛ و لذا پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد آنها تعبیر به (نسیان) و (خطا) کرده تا شامل هر دو قسمت (یعنی: نسیان وجودی و عدمی) و (متعلق حکم)، چه (نفسی باشد و چه غیری) بشود.

پس: معنای رفع نسیان، رفع فراموشی به واسطه چیزی است که دارای آثار است، که همان

ص: ۴۷۶

منشا فراموشی است و درحقیقت رفع به چیزی تعلق گرفته که آن چیز با واسطه یا بدون واسطه مسبب از نسیان است، و در این صورت احتیاج به این نیست که ادعا شود نسیان، خود منسی و فراموش شده است.

۴- اگر جزء یا شرط را فراموش کرده و آنها را بجا نیاورده است، آیا فراموشی بوجود جزء فراموش شده تعلق می گیرد، که وجود آن را فراموش می کند و آن را ترک می نماید، (چنانکه این صریح کلام محقق عراقی است (۱)) و یا اینکه نسیان به عدم تعلق می گیرد (چنانکه در ظاهر کلام میرزای نائینی این است)، و شیخ در فوائد به آن اشاره کرده است.

و یا اینکه متعلق به ذات جزء و طبیعت آن است؟

رای حق فرض آخر است، چون که بجا نیاوردن جزء، مسبب از غفلت و غروب ذهن از طبیعت (فی المثل) سوره فاتحه است، که مصداق آن را در خارج ایجاد نموده است همچنین است شرط.

زیرا فرض اینست که: شرط در صورت فراموشی، وجود خارجی ندارد تا نسیان به آن تعلق بگیرد؛ و معنای رفع طبیعت جزء و شرط، رفع حکم آنهاست.

یعنی رفع جزئیت، یا شرطیت، یا وجوب تکلیفی که منشا انتزاع جزئیت و شرطیت می باشد. و رفع آنها به اعتبار اظهر آثار نیست، چونکه رفع آنها به این اعتبار محتاج به مؤنه اضافی و ادعای دیگری می باشد.

آن ادعا اینست که: این اثر ظاهر، همان جمیع الآثار است، تا اسناد رفع به اعتبار آن اثر، صحیح باشد؛ و علاوه بر آن، سایر آثار نیز مترتب گردد.

حال اگر قبول کنیم که رفع حکم، به اعتبار اظهر آثار است، آنچه که در اینجا اظهر آثار است، همان جزئیت، شرطیت و مانعیت است، زیرا در اینجا مؤاخذه ای وجود ندارد تا گفته شود، مؤاخذه اظهر آثار می باشد.

* سپس حضرت امام خمینی (ره) می فرماید:

با بیان امور چهارگانه مذکور، رأی حق در آنچه ما در آن بحث می کنیم نیز جاری شدن برائت شرعی است.

زیرا: امر به طبیعتی تعلق گرفته که به اجزاء و شرایط و عدم موانع منحل گردیده است، و آن

ص: ۴۷۷

امر به حسب اطلاقش، شامل تمام حالت های مکلفین می شود (چه آنکه در نکته اقل بیان گردید) و بعد از ملاحظه حدیث رفع و اسناد آن به نسیان، کشف می شود که در حال نسیان، به جزء فراموش شده اراده جدی تعلق نگرفته است.

زیرا مولی عالم به فراموشی بوده و حال آنکه ما عالم به آن نبوده ایم؛ و چون آن حالت بر ما پنهان بوده، حکم به اطلاق ادله احکام اولی کردیم که شامل حالت نسیان نیز می گردید.

اما پس از اطلاع بر حدیث رفع، به وسیله آن کشف کردیم که در مقام جعل قانون و حکم کلی، اراده جدی نسبت به حالت نسیان وجود نداشته است، اگرچه اطلاق ظاهری وجود دارد، و این اطلاق به جهت آن است که اسناد رفع به آن صحیح باشد. و الا در واقع حکمی نیست تا رفع به آن اسناد داده شود، بلکه آن صورتی که حکم وجود ندارد مثل تخصّص است.

و مراد از (رفع) رفع حکم ثابتی که اراده جدی به آن تعلق گرفته نیست تا به نسخ محال برگردد؛ همان گونه که از دلیل نفی حرج و امثال آن، نسخ محال لازم نمی آید. همچنین از حدیث رفع، نسخ محال لازم نمی آید. (۱)

ص: ۴۷۸

۱- تنقیح الاصول، ج ۳، ص ۵۰۷-۵۱۱ و ر. ک: انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۴۳ تا ۳۴۷.

متن المسأله الثانيه فى زياده الجزء عمداً و إنما يتحقق فى الجزء الذى لم يعتبر فيه اشتراط (١) عدم الزياده، فلو اخذ بشرطه فالزياده عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصه؛ لأنّ فاقد الشرط كالمتروك. كما أنّه لو اخذ فى الشرع لا بشرط الوحده و التعدّد فلا إشكال فى عدم الفساد.

و يشترط فى صدق الزياده: قصد كونه من الأجزاء، أمّا زياده صوره الجزء لا بقصدها- كما لو سجد للعزيمه فى الصلاه- لم تعدّ زياده فى الجزء. نعم، (٢) ورد فى بعض الأخبار: «أنّها زياده فى المكتوبه» (٣)، و سيأتى الكلام فى معنى الزياده فى الصلاه (٤).
ثمّ الزياده العمديّه تتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يزيد جزء من أجزاء الصلاه بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب فى كلّ ركعه ركوعان، كالسجود.

الثانى: أن يقصد كون مجموع الزائد و المزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب فى الركوع الجنس الصادق على الواحد و المتعدّد.

الثالث: أن يأتى بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه: إمّا اقتراحاً، كما لو قرأ سورة ثمّ بدا له فى الأثناء أو بعد الفراغ و قرأ سورة اخرى لغرض ديني كالفضيله، أو دنيوي كالاستعجال. و إمّا لإيقاع الأوّل على وجه فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتى ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينه المعتبره فيها، ثمّ يبدو له فى إعادته على وجه صحيح.

ص: ٤٧٩

١- لم ترد «اشتراط» فى بعض النسخ.

٢- فى النسخ زياده: «ربما».

٣- الوسائل، ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث الأوّل.

(مسئله دوم در زیاد کردن جزء است از روی عمد)**اشاره**

زیاد کردن جزء از روی عمد در جزئی محقق می شود که شرط زیاد نکردن آن (از جانب شارع)، اعتبار نشده است.

پس اگر (این جزء زیادی) بشرط لا (یعنی به شرط عدم زیادت)، اخذ و اعتبار شده باشد، زیادتش موجب اختلال عمل است، به جهت ناقص بودن.

زیرا (عمل) فاقد شرط مثل عمل ترک شده (و انجام نگرفته) است، همان طور که اگر این (این جزء) نسبت به وحدت و تعدد لا- بشرط اخذ شود، در فاسد نبودنش اشکالی وجود ندارد (پس این گونه موارد از محلّ بحث خارج اند و شرط است در صدق زیادی عمدی، قصد بودن جزء مستقلاً).

و اما زیاد کردن صورت و یا هیئت جزء، نه به قصد جزء بودن آن، چنان که اگر سجده کند (زیاده) به خاطر (فرمان سجده) در سور عزائم، در نماز زیادت در جزء به حساب نمی آید.

بله، در برخی از اخبار آمده است که چنین زیادتی در فریضه مأمور به است که سخن در معنای زیادت در نماز به زودی خواهد آمد.

سپس (بعد از منقح شدن محلّ بحث) شیخ می فرماید: زیاد کردن عمدی بر چند وجه متصوّر است:

- احدها؛ اینکه زیاد کند (مصلی) جزئی از اجزاء نماز را به قصد اینکه، جزء زائده جزئی مستقل باشد همان طور که اگر معتقد شود، شرعا یا تشریعا که واجب در هر رکعتی (از نماز) دو رکوع است، مثال سجدهتین.

- و الثانی، اینکه قصد کند که مجموعه جزء زائد و مزید علیه یک جزء واحد باشد، مثل اینکه شرعا یا تشریعا معتقد شود که واجب در رکوع، جنس و طبیعت رکوع است که بر واحد و متعدد صادق است (می خواهی یک رکوع به جا بیاوری، می خواهی چند رکوع به جا بیاوری).

الثالث: اینکه زائد را انجام دهد به عنوان بدل از مزید علیه، پس از رفع ید از (جزء) اولی، یا اقتراحا و دلخواهش، مثل اینکه سوره را بخواند، سپس در اثناء نماز و یا پس از اتمام نماز بداء برای او حاصل شود (خواندن آن را رها کند) و شروع کند سوره دیگری را به خاطر یک هدف یا غرض شرعی مثل فضیلت و یا به خاطر یک هدف دنیوی مثل تعجیل کردن و یا به خاطر وقوع فعل اولی بر وجه فساد به سبب فقدان برخی از شروط مثل انجام دادن اجزاء از روی ریا، و یا عدم طمأنینه معتبره در انجام عمل و سپس برای او بدا حاصل شود در اعاده عمل بر وجه صحیح.

* اولین مسئله از سه مسأله شك در ركنت راجع به چه امری بود؟

راجع به نقصان سهوی جزء بود که مقتضای اصول و قواعد در آن بیان گردید.

* دومین مسئله از مسائل شك در ركنت راجع به چه امری است؟

راجع به زیادی عمدی جزء است، یعنی بحث در زیاد کرد یک جزء است از روی عمد.

و لذا اصل سؤال در اینجا اینست که: آیا در این صورت، علی القاعده عمل مکلف باطل است یا صحیح؟ منتهی در تبیین محلّ نزاع و شرائط آن باید به سه مطلب اساسی توجه کرد که آن را در قالب سه مقدمه بیان خواهیم کرد.

* مقدمه بفرمائید در مقایسه جزئی از اجزاء نماز با زیادت چند صورت متصور است؟

چهار صورت:

۱- این که آن جزء نسبت به زیادت بشرط شیء باشد، بدین معنا که آن جزء در عبادت به قید تعدّد و کثرت اعتبار شده است مثل سجده که در هر رکعت دو بار واجب بوده و نمی توان به یک بار آن اکتفا نمود.

۲ این قسم از محلّ بحث ما خارج است، چرا که چنین زیادتی قطعاً لازم است و باید آن را انجام داد.

۳- این که آن جزء نسبت به زیادت بشرط لا باشد، بدین معنا که یک جزء مثلاً تکبیره الاحرام به قید وحدت اعتبار شده است و نه بیشتر.

این قسم نیز از محلّ بحث ما خارج است چرا که زیادی عمدی در این قسم مبطل است.

۴- این که آن جزء نسبت به زیادت لا بشرط باشد، بدین معنا که جزء مورد نظر نه مقید به قید وحدت شده است و نه مقید به تعدّد و لذا اطلاق دارد و با هر دو طرف شرط شیء و شرط لا سازگار است. مثل: ذکر رکوع و یا ذکر سجود که می توان یک یا دو و یا به تعداد بیشتر آن را گفت.

۵- این که آن جزء نسبت به زیادت وضعش مجهول است بدین معنا که ما نمی دانیم آیا بشرط لا اخذ شده یا لا بشرط اعتبار گردیده یا این که بشرط شیء است.

نکته: این قسم یعنی تصور چهارم است که محلّ بحث ماست که آیا زیاد کردن عمدی جزء در این صورت مبطل است یا نه؟

* به عنوان مقدمه دوم بفرمائید آیا هر زیادی جزئی مورد بحث هست یا نه؟

خیر، هر زیاده الجزئی مورد بحث نیست بلکه زیادت الجزئی مورد بحث است که دارای دو شرط ذیل باشد:

۱- باید آن جزء زاید از جنس مزید علیه و یا به عبارت دیگر هم سنخ مأمور به باشد مثل:

سجده که از جنس سجده نماز است و هکذا رکوع و ...

بنابراین جزء زائد غیر مجانس و غیر هم سنخ با مأمور به مثل: بازی با ریش، یا شکستن انگشتها و ... مورد بحث ما نیستند.

۲- اگر این جزء زائد مجانس و هم سنخ با مأمور به است باید زیاد کردنش به قصد جزئیت باشد و الا اگر بدون قصد جزئیت انجام شود مبطل نمی باشد.

فی المثل: حین نماز شما، شخصی مشغول تلاوت قرآن است و به آیه سجده در یکی از سوره عزائم می رسد، اگر شما یک سجده به عنوان امثال این فرمان اضافه کنید اشکالی ندارد و لکن اگر یک سجده به عنوان سجده واجب و جزئیت اضافه کنید مبطل است.

* به عنوان مقدمه سوم بفرمائید زیاد کردن جزء به قصد جزئیت بر چند نوع است؟

بر سه نوع است:

۱- گاهی شما جزئی را در نماز اضافه می کنید به قصد این که این جزء زائد علاوه بر مزید علیه، مستقبلاً جزئیت داشته باشد.

این نوع زیادت مثل اینست که شما معتقد باشید که در هر رکعت از نماز دو رکوع واجب است و در نتیجه دو رکوع به جا آورید.

حال این اعتقاد شما چه شرعاً باشد یعنی از روی جهل مرکب و برداشت نادرست از طرق معتبره و چه تشریحاً باشد یعنی از روی برداشت نادرست از طرق نادرست و غیر معتبره.

۲- و گاهی قصد شما از افزودن فلان جزء اینست که: زائد و مزید علیه یک جزء باشند.

فی المثل: شما شرعاً و یا تشریحاً معتقد هستید که در هر رکعت آنکه واجب است جنس و کلی رکوع است که هم قابل صدق بر یک فرد از آن است و هم قابل صدق بر افراد متعددی از رکوع می باشد. به نحوی که از انجام متعدد آن هم یک امثال حاصل می شود.

۳- و گاهی هم شما جزء زائد را به قصد بدلیت از مزید علیه می آورید، یعنی جزئی را می آورید، سپس به دلخواه آن را نادیده گرفته، جزء دیگری را به جای آن انجام می دهید.

فی المثل: در رکعت اوّل و یا دوّم نماز شروع به خواندن سوره ای می کنید و در اثناء یا اتمام آن

ص: ۴۸۲

را نادیده گرفته و سوره دیگری به جا می آورید.

حال: از این سه صورتی که در مقدمه سوم ذکر شد، زیاده الجزء عمدا در صورت اول بالاجماع مبطل است.

نکته: صورت اول نیز خود دارای سه صورت است به شرح ذیل:

۱- مکلف پیش از ورود به نماز این نیت برای او پیدا شود که فلان جزء را به قصد جزئیت زیاد کند.

۲- این که مکلف در اثناء نماز چنین تصمیمی را بگیرد و فی المثل رکوعی را به نیت جزئیت مستقلة زیاد کند.

۳- این که پس از انجام نماز نیت افزودن فلان جزء به عنوان جزئیت برای مکلف پیش آید به عنوان اینکه چنین افزایشی ضرر به جایی نمی زند.

ص: ۴۸۳

متن أما الزيادة على الوجه الأول: فلا إشكال في فساد العبادة(١) إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء؛ لأن ما أتى به و قصد الامتثال به- و هو المجموع المشتمل على الزيادة- غير مأمور به، و ما امر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به.

و أمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما؛ لأنّ مرجع ذلك(٢) الشكّ إلى الشكّ في مانعيّته الزيادة، و مرجعها إلى الشكّ في شرطيه عدمها، و قد تقدّم أنّ مقتضى الأصل فيه البراءة.

و قد يستدلّ على البطلان: بأنّ الزيادة تغيير لهيئته العبادة الموطّفة فتكون مبطله. و قد احتجّ به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة(٣).

و فيه نظر؛ لأنّه إن اريد تغيير الهيئته المعتبره في الصلاة، فالصغرى ممنوعه؛ لأنّ اعتبار الهيئته الحاصله من عدم الزيادة أوّل الدعوى، فإذا شكّ فيه فالأصل البراءة عنه.

و إن اريد أنّه تغيير للهيئته المتعارفه المعهوده للصلاه فالكبرى ممنوعه؛ لمنع كون الهيئته المتعارفه مبطلا.

و نظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف: الاستدلال للصحة باستصحابها(٤)، بناء على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، و الأصل بقاءها و عدم عروض البطلان لها.

و فيه: أنّ المستصحب إن كان صحّه مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعد.

ص: ٤٨٤

١- في النسخ زياده: «بها».

٢- لم ترد «ذلك» في بعض النسخ.

٣- المعتبر ٢: ٣٧٩.

٤- استدللّ به الشهيد الثاني في تمهيد القواعد: ٢٧٣.

و إن كان صحّحه الأجزاء السابقة منها فهي غير مجديه؛ لأنّ صحّحه تلك الأجزاء: إمّا عباره عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها، و إمّا ترتّب الأثر عليها. و المراد بالأثر المرتّب عليها: حصول المركّب بها منضمّه مع باقى الأجزاء و الشرائط؛ إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّا حصول الكلّ به منضمّا إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ.

و لا يخفى: أنّ الصحّحه بكلا المعنيين باقيه للأجزاء السابقه؛ لأنّها بعد وقوعها مطابقه للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، و هى بعد على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء، لا يخلّ بصحّتها.

ألا- ترى: أنّ صحّحه الخلل من حيث كونه جزءا للسكنجيين، لا يراد بها إلّا كونها على صفه لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجيين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل - لذلك - الكلّ، لم يقدح ذلك فى اتّصاف الخلل بالصّحه فى مرتبه جزئيه.

فإذا كان عدم حصول الكلّ يقينا لعدم حصول تمام ما يعتبر فى الكلّ، غير قادح فى صحّحه الجزء، فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهه الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإنّ الشكّ فى صحّحه الصلاه بعد تحقّق الزيادة المذكوره، من جهه الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء؛ لعدم كون عدم الزيادة شرطاً، و عدم انضمامه؛ لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعبره، و لم يتحقّق. فلا يتحقّق الكلّ.

و من المعلوم: أنّ هذا الشكّ لا ينافى القطع بصحّحه الأجزاء السابقه، فاستصحاب صحّحه تلك الأجزاء غير محتاج إليه؛ لأننا نقطع ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّحه الصلاه بمعنى اجتماعها لما عداها من الأجزاء و الشرائط الباقية.

(باطل بودن عبادت در قسم اول:)

امّا در زیاد کردن جزء بر وجه اول (که دو رکوع در هر رکعتی بخواند و یا نماز ۱۰ جزئی را یازده جزئی کند)، اشکالی در این که عبادت فاسد است وجود ندارد، وقتی نیت کند چنین زیادتی را، قبل از ورود به نماز و یا در اثناء نماز.

زیرا آنچه را انجام داده و به واسطه آن قصد امتثال کرده درحالی که عمل به علاوه جزء زیادی است، مأمور به نیست. و آنچه بدان امر شده و مأمور به است درحالی که جدای از آن زیادی است. قصد امتثال امر به واسطه آن نکرده است.

(ذکر پنج دلیل بر باطل نبودن عمل در دو قسم دیگر:)

۱- مقتضای اصل و قاعده اولیه در دو قسم اخیر عدم بطلان عبادت است. چرا که بازگشت این شک به شک در مانعیت جزء زیادی است (بدین معنا که آیا این زیادی مانع صحت نماز هست یا نه؟) و بازگشت شک در مانعیت به شک در شرطیت عدم این زیادی است.

و به تحقیق گذشت که مقتضای اصل و قاعده اولیه در این شک جریان براءت است.

و گاهی استدلال می شود بر بطلان (چنین عملی) به این که این زیادت (درحقیقت) تغییر در هیئت و صورت عبادتی است که مورد وظیفه است و لذا این زیادی مبطل است.

و به همین دلیل محقق در کتاب معتبر احتجاج بر باطل بودن نماز به سبب این زیادت نموده است.

شیخ می فرماید: در این احتجاج اشکال وجود دارد، چرا که:

۱- اگر (از این تغییر در هیئت)، اراده شده باشد تغییر هیئت معتبره در نماز شرعا. پس صغرای (شما) ممنوع و غیر قابل قبول است. زیرا اعتبار هیئت که حاصله از عدم زیادی، خود اول دعوی است.

پس اگر شک شود در آن (که آیا این زیادی هیئت را به هم می زند یا نه؟)، اصل، براءت از آن است.

۲- و اگر اراده شده باشد که این زیادی عمدی تغییری برای هیئت متعارفه معهوده برای نماز است، پس کبرای (شما هم) ممنوع و غیر قابل قبول است، چرا که مبطل بودن تغییر هیئت متعارفه (نیز) ممنوع است (و ما چنین دلیلی نداریم).

(استدلال بر صحت عمل به واسطه استصحاب صحت)

و مانند استدلال به این دلیل بر بطلان، در ضعیف بودن، استدلال بر صحت است به واسطه استصحاب صحت، بنا بر اینکه عبادت قبل از این زیادت صحیح بوده، و اصل (در اینجا) بقاء این صحت و عارض نشدن بطلان بر آن عبادت است.

(مناقشه جناب شیخ در استصحاب صحت)

پس در (هریک از سه بخش کلام) اشکالی است:

۱- این که اگر این مستصحب، مجموع نماز باشد، پس بعد (از این زیادت) مجموع نماز، محقق نشده است.

۲- و اگر این مستصحب، صحت اجزاء ماضیه است پس این استصحاب بی فایده است، چرا که صحت این اجزاء:

یا عبارت است از مطابقت این اجزاء با امری که به آنها تعلق گرفته، و یا (به معنای) ترتب اثر بر آن اجزاء است.

و مراد از اثری که بر این اجزاء مترتب می شود، حصول و تحقق مرکب است که منظم است به بقیه اجزاء و شرائط.

زیرا اثر جزء که صحت جزء منوط به آن است. حصول و تحقق کل است به واسطه این جزء در صورتی که منظم است به تمام آنچه غیر از این جزء در کل معتبر است.

بر کسی پوشیده نیست که صحت بر هر دو معنا (یقینی) و برای اجزاء سابقه باقی است، زیرا این اجزاء پس از وقوعشان مطابق با امر به خودشان است و این چنین جزئی به خاطر آنچه بعدا بر آن واقع می شود دگرگون نمی شود (که این اشاره دارد به صحت معنای اول است).

و این اجزاء (سابقه پس از رخ دادن آن زیادت) بر وجهی هستند که اگر تمام آنچه در کل معتبر شده است به آنها ضمیمه شوند، کل حاصل می شود.

پس: عدم حصول (و انجام نگرفتن) کل به خاطر عدم انضمام تمام آن چیزی است که در کل اعتبار شده است به این اجزاء (سابقه)، اخلاقی به صحت این اجزاء وارد نمی کند.

مثال روی فرضی که مانع قطعی است

می بینی که صحت سر که از آن حیث که جزئی برای (تهیه) سکنجین است اراده نمی شود مگر دارای صفتی باشد که اگر تمام آنچه در تحقق سکنجین معتبر است به آن ضمیمه شود، کل حاصل خواهد شد، پس عدم حصول کل به خاطر عدم انضمام تمام آنچه در کل به این اجزاء معتبر است ضرری به صحت کل در حد جزئیت خودش نمی زند.

پس اگر عدم حصول کل (یعنی سکنجین)، به خاطر عدم حصول تمام آنچه در کل معتبر است غیر مضر در صحت جزء است، پس چگونه وقتی شک می شود در حصول کل به جهت شک در انضمام تمام آنچه در کل معتبر است، چنان که در ما نحن فیه چنین است (که جزئی را عمداً زیاد کردیم و این مطلب موجب نگرانی شد، که آیا بقیه شرایط ضمیمه می شوند یا نه؟).

زیرا شک در صحت صلاه پس از تحقق زیادت مذکوره، از جهت شک در انضمام تمام ما یعتبر الی الاجزاء، به خاطر عدم شرطیت این عدم زیادت و عدم انضمام آن به خاطر عدم زیادت یکی از شرایط معتبره و عدم تحقق (بقیه شرایط) است که در نتیجه کل نیز محقق نمی شود.

(عدم نیاز به استصحاب صحت اجزاء سابقه)

روشن است که این شک (که آیا بقیه اجزاء حاصل می شود یا نه؟) منافاتی با قطع به صحت اجزاء سابقه ندارد.

پس استصحاب صحت آن اجزاء محتاج به آن نیست، چرا که ما قطع به بقاء صحت اجزاء سابقه داریم.

لکن صحیح بودن اجزاء سابقه سودی در صحت صلاه به معنای جمع صلاه از اجزاء و شرایط باقیه ندارد.

* حاصل مطلب در (اما الزیاده علی الوجه الاول: فلا اشکال فی فساد العبادہ ...) چیست؟

اینست که: زیاده الجزء عمدا در صورت اول بالاجماع مبطل عبادت است.

البته: مسئله در این صورت خود دارای سه صورت است که زیاده الجزء در دو صورت مبطل است و در یک صورت خیر، این صور عبارتند از اینکه:

۱- مکلف قبل از ورود به نماز تصمیم داشته که یک جزء را به اصل نماز زیاد کند و چنین هم کرده است.

۲- در اثناء نماز تصمیم به افزودن یک جزء گرفته و رکوعی را مثلا به نیت جزئیته مستقله به نماز افزوده است.

۳- اینکه پس از انجام عمل قصد و نیت افزودن جزئی به عنوان جزئیته مستقله به عمل کرده است که از محل بحث خارج بوده و به جانی ضرر نمی زند.

اما: در فرض اول و دوم، زیادی، مبطل عمل است چرا که ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

یعنی: آنچه را که مکلف انجام داده که مجموع مشتمل بر جزء زائد باشد، مأمور به نبوده است و آنچه را که مأمور به بوده که مجموع بدون این جزء زائد باشد انجام نداده است.

پس امر مولی را امتثال نکرده در نتیجه عمل او فاسد است و غیر مجزی و لذا باید اعاده کند.

* پس مراد از (و اما الاخیران: ...) چیست؟

اشاره شیخ به محل نزاع یعنی صورت دوم و سوم است به عقیده ایشان زیادی در صورت دوم و سوم موجب بطلان عبادت نیست.

زیرا:

۱- شک ما در صحت عبادت با ازدیاد این جزء بازمی گردد به شک در مانعیت که آیا زیادی فلان جزء مانعیت از صحت عمل دارد یا نه؟

۲- چنانکه در مباحث قبل از تنبیهات گفتیم؛ شک در مانعیت برمی گردد به شک در شرطیت عدم چون چیزی که وجودش مانع باشد، عدمش شرط است، و در شک در شرطیت ما قائل به براءت شدیم.

پس اگر شک کردیم که با زیادی این جزء، اعاده بر ما واجب است یا نه؟ الاصل، البراءه.

* پس مراد از (و قد يستدلّ على البطلان: بأنّ الزيادة تغيير للهيئه ...) چیست؟

اینست که گاهی به عقیده برخی از جمله محققّ اولّ استدلال شده بر اینکه این دو قسم از زیادی نیز مبطل عمل اند.

* کیفیت استدلالشان را بنویسید؟

این زیادت مغیّر هیئت نماز بودن است (صغری)

هر چیزی که مغیّر عبادت باشد مبطل است. (کبری)

پس: این نوع از زیادی مبطل نماز است. (نتیجه)

* مراد از (و فيه نظر) چیست؟

اشکال جناب شیخ است بر رأی و نظر فوق مبنی بر اینکه:

ما دو رقم هیئت صلاتیه داریم:

۱- هیئت شرعیّه ای که مورد نظر شارع است.

۲- هیئت عرفیه ای که متعارف میان نمازگزاران است.

حال: مراد شما از اینکه زیادی مغیّر هیئت صلاتیه است، کدام یک از این دو هیئت است؟

اگر مرادتان هیئت شرعیّه باشد، صغرای شما غیر قابل قبول است چرا که هذا اولّ الکلام و عین الدّعوی، و هنوز ثابت نشده که آیا با این زیادت هیئت شرعی صلاه تغییر می کند یا نه؟

و اگر مرادتان هیئت معهوده و متعارفه میان نمازگزاران است، کلّیت کبرای شما غلط است، اگرچه صغرای استدلالتان تام است، چرا که ما قبول نداریم که تغییر هیئت عرفیه مبطل باشد مگر اینکه منجر شود به تغییر هیئت شرعی.

پس: این استدلال جناب محقق اول و ... قابل قبول نیست.

* مراد از (و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضّعف: الاستدلال ...) چیست؟

شیخ می فرماید:

برخی که در مدّعا با ما موافق هستند در استدلال راه دیگر را رفته اند و برای حکم به صحت و عدم بطلان به استصحاب صحت تمسّک کرده اند و گفته اند:

۱- قبل از تحقق این زیادت قطعاً عبادت ما صحیح بود.

۲- پس از زیادت این زیادت شک می کنیم در بقاء صحت

در نتیجه: استصحاب می کنیم بقاء صحت را

ص: ۴۹۰

* نظر شیخ پیرامون استدلال مذکور چیست؟

اینست که: این استدلال برای اثبات صحت عمل مثل همان استدلالی که برای بطلان آورده شد ضعیف است. زیرا:

اگر صحت مجموع نماز را استصحاب کنند اشکال ما اینست که: علی الفرض هنوز مجموع تحقق پیدا نکرده تا صحت از صحت و بطلان آن شود.

و اگر صحت اجزاء، سابق بر این زیادت را استصحاب کنند، به نظر ما چنین استصحابی در اینجا جاری نیست. چرا که استصحاب متقوم به دو رکن است:

۱- یقین سابق ۲- شک لاحق در بقاء.

و اما رکن دوم در اینجا منتفی است. چرا که ما شک در بقاء صحت اجزاء سابقه نداریم تا آن را استصحاب کنیم، بلکه یقین به بقاء صحت داریم.

* مراد از صحت در اینجا چیست؟

۱- صحت یا به معنای مطابق بودن این اجزاء سابقه با امر است و یا به معنای مؤثر بودن این اجزاء است و هر کدام که باشد صحت متیقن است نه مشکوک اما اینکه به معنای مطابقت با امر است بخاطر اینکه:

فرض اینست که اجزاء سابقه با همه شرائطشان، مطابق با امر مولی انجام گرفته و از این جهت نقص و کمبودی ندارد، و صحت به این معنا قطعی است.

و اما اینکه صحت به معنای مؤثر بودن است بخاطر اینکه:

اثر اجزاء سابقه اینست که اگر باقیمانده از اجزاء با همه شرائطشان به این اجزاء ضمیمه شوند، قطعا موجب امتثال خواهند بود و صحت به این معنا هم قطعی و مسلم است و لذا نیازی به استصحاب نیست.

* حاصل مطلب در (الاتری: انّ صحّه الخلل من حیث کونه ...) چیست؟

بیان یک مثال از خارج است به عنوان تنظیر در مسئله و لذا می فرماید: سکنجین دارای دو رکن است: ۱- سرکه ۲- انگبین

حال: اگر سرکه تنها تهیه شود آیا به عنوان یک جزء صحیح است یا فاسد؟ قطعا صحیح است، به این معنا که اگر جزء دیگر هم با همه خصوصیاتش به آن ضمیمه شود، قطعا سکنجین که کلّ است درست خواهد شد و لذا نبود جزء دیگر موجب خروج این جزء یعنی سرکه از صحّت و قابلیت لحوق نمی شود.

حال: در اینجا که جزء دیگر قطعا وجود ندارد، باز هم این جزء صحت به معنای مذکور را دارد.

تا چه رسد به ما نحن فیه که شك ما در صحت نماز بخاطر شك در انضمام اجزاء لاحقاً با شرائطشان و عدم انضمام آنهاست که در چنین موردی به طریق اولی باید گفت اجزاء سابقه صحیح است و کمبودی ندارد.

* عبارۀ اخرای مثال فوق را با تفصیل بیشتری بیان کنید؟

مولائی از عبدش سکنجبین خواسته، عبد برای درست کردن آن مقداری سرکه سالم و خوب همراه با عسل و یا شکر مورد نیاز جهت مخلوط کردن و جوشاندن تهیه نموده است.

فرض ما بر اینست که: مواد تهیه شده از صحت کامل برخوردار بوده و همه شرایط برای تهیه سکنجبین فراهم است.

حال اگر در اثناء کار مانعی قطعی و یا احتمالی ایجاد شود، فی المثل:

۱- عبد پس از ریختن سرکه در ظرف کار را رها کرده و به دنبال کار دیگری برود و مأمور به یا سکنجبین درست نشود آیا شما به صحت و سلامت سرکه شك می کنید؟

قطعا خیر.

۲- یا اینکه عبد بجای عسل و شکر، گزانگبین به سرکه بیفزاید و سپس نگرانی برایش حاصل شود که آیا این همان سکنجبینی است که از من خواسته شده یا نه؟ آیا این نگرانی او به سرکه برمی خورد و او در صحت و سلامت سرکه شك می کند؟

خیر، قطعا نگرانی او یا مربوط به آن مانع قطعی است و یا این مانع احتمالی.

پس اگر نگرانی مربوط به شرایط و یا اجزاء بعدی است، اتصاله الصحۀ در سرکه رافع نگرانی حاصل شده از اجزاء و شرائط بعدی نیست.

به عبارت دیگر: جریان اتصاله الصحۀ در اجزاء قبلی رافع شك و نگرانی نسبت به اجزاء و شرایط بعدی نیست.

متن فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحه بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أن من الشائع فى النصوص (١) و الفتاوى (٢) إطلاق المبتل و الناقص على مثل الحدث و غيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، و لا ضمير فى التزام ذلك، و معنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكل؛ لعدم التمكن من ضمّ تمام الباقي إليها، فيجب استثناء الصلاة؛ امتثالاً للأمر.

نعم، إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاه أو ناقضاً، يكف عن أن لأجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئه اتصاليه ترتفع ببعض الأشياء دون بعض؛ فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتصال و التجشؤ لا- يقطعه، و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، و هما فى ما نحن فيه الأجزاء السابقه و الأجزاء التى تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع، فكلّ من السابق و اللاحق يسقط عن قابليته ضمّه إلى الآخر و ضمّ الآخر إليه.

و من المعلوم: أن الأجزاء السابقه كانت قابله للضمّ إليها و صيرورتها أجزاء فعليّه للمركب، و الأصل بقاء تلك القابليته و تلك الهيئه الاتصاليه بينها و بين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب فى كلّ ما شكّ فى قاطعيه الموجود.

و لكن هذا مختصّ بما إذا شكّ فى القاطعيه، و ليس مطلق الشكّ فى مانعيه الشىء - كالزياده فى ما نحن فيه - شكاً فى القاطعيه.

و حاصل الفرق بينهما: أن عدم الشىء فى جميع آتات الصلاة قد يكون بنفسه من جمله الشروط، فإذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا

ص: ٤٩٣

١- انظر الوسائل ١: ١٧٤، أبواب نواقص الضوء، و ٤: ١٢٤٠، الباب الأول من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٩، و الصفحه ١٢٤٤، الباب الثانى منها، الحديث ١٦.

٢- انظر المبسوط ١: ١١٧، و السرائر ١: ١٠٦، و الشرائع ١: ١٧-١٨ و ٩١١، قواعد الأحكام ١: ٢٨٠.

يتحقّق المركّب من هذه الجهة، و هذا لا يجدى فيه القطع بصحّه الأجزاء السابقه، فضلا عن استصحابها.

و قد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا و رافعا للهيهه الأتصاليه و الارتباطيه فى نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شكّ فى رافعيه شىء لها حكم ببقاء تلك الهيهه و استمرارها و عدم انفصال الأجزاء السابقه عمّا يلحقها من سائر الأجزاء.

و ربما يردّ (١) استصحاب الصحه، بأنّه: إن اريد صحه الأجزاء المأتى بها بعد طرؤ المانع الاحتمالى فغير مجد؛ لأنّ البراءه إنّما تتحقّق بفعل الكلّ الأجزاء فساقط؛ لعدم التعويل على الاصول المشبته (٢) انتهى.

*** ترجمه

(اشكال)

اگر گفته شود: بنا بر آنچه شما گفتید، پس هرگز بطلان عارض اجزاء سابقه نمى شود، بلکه این اجزاء به معنائى که ذکر شد بر صحت خودشان باقى هستند، و لو پس از انجام این اجزاء، موانعى حادث شود، در صورتى که اطلاق مبطل و ناقص بنا بر اينکه مثل حدث و غير آن باشند، در نصوص و فتاوى شايع است از قواطع نمازند.

(باسخ)

بله، (همين است که گفتم)، و هيچ ضررى هم در التزام به آن وجود ندارد و معنای بطلان اجزاء قبلى به حساب نيامد نشان در حصول کلّ است، به خاطر عدم توانائى در ضميمه کردن باقى اجزاء به آن جزء قبلى.

پس از سرگرفتن نماز واجب است، به خاطر امثال امر (کلّ اين مطلب مربوط به آن جائى است که در اثناء نماز چيزى پيش آيد و ما شك کنیم که آیا مانعيت دارد يا نه؟)

ص: ۴۹۴

۱- الرادّ هو صاحب الفصول.

۲- الفصول: ۵۰.

بله، حکم شارع بر برخی اشیاء به اینکه قاطع صلاه هستند و یا ناقص آن کشف می کند از این که، برای اجزاء نماز در نظر شارع یک هیئت اتصالیه ای (به نام موالات) وجود دارد، که به واسطه برخی چیزها از بین می رود، مثلاً حدث این هیئت اتصالیه (یا موالات) را از بین می برد. و لکن آروق زدن آن را قطع نمی کند.

و قطع موجب انفصالی است که قائم به دو طرف انفصال است و این دو طرف در ما نحن فیه، اجزاء سابقه و اجزائی هستند که به اجزاء سابقه ملحق می شوند، پس از ورود آن قاطع.

پس هر یک از اجزاء سابقه و لاحق از قابلیت ضمیمه شدنش به دیگری و ضمیمه شدن دیگری به آن ساقط می شوند.

(صحت استصحاب وقتی که شک در قاطعیت است)

روشن است که اجزاء سابقه قابل ضمیمه شدن به آنها و بالفعل شدن برای مأمور به مرگب هستند، و اصل بقاء آن قابلیت و آن هیئت اتصالیه بین آن اجزاء و بین اجزاء البقیه که به آنها ملحق می شوند می باشد.

در نتیجه: استصحاب اگر در خصوص شک در قاطعیت پیش آید صحیح است و لکن اجرای استصحاب در خصوص شک در قاطعیت است و حال آنکه بحث در مطلق مانعیت زیادت است مثل زیادت در ما نحن فیه که اختصاص به قاطعیت ندارد.

(فرق میان شک در مانعیت و قاطعیت)

حاصل فرق میان شک در مانعیت و شک در قاطعیت اینست که: نبودن یک شیئی بما هو هو در تمام آنات نماز از جمله شروط عمل است پس اگر (این شیء) آنها ما (یک آن) یافت شده و وجود پیدا کند، شرط به نحوی از بین می رود که تدارک و جبران آن ممکن نیست (مثل زیادت عمدی در ما نحن فیه که احتمال مانعیت در آن می رود)، در نتیجه، مرگب (یعنی خواسته مولی) از این جهت (که شرط منتفی می شود)، تحقق نمی یابد، و این (همان مطلبی است که قبلاً گفتیم) که قطع به صحت اجزاء سابقه نیز فایده ای در اثبات صحت ماعدای آنها ندارد، چه رسد به استصحاب آنها.

و گاهی اعتبار عدم یک شیء از آن جهت است که وجودش قاطع و رافع هیئت اتصالیه و ارتباطیه در نظر شارع میان اجزاء است.

پس: اگر در رافعیت شیئی شک شود (که آیا برهم زنده هیئت اتصالیه هست یا نه؟)، حکم می شود به بقاء و استمرار آن هیئت اتصالیه و عدم انفصال اجزاء سابقه از (سایر اجزائی که ملحق به آنها می شوند، یعنی) لواحق بعدی.

(کلام صاحب فصول در ردّ استصحاب صحت:)

و چه بسا استصحاب صحت ردّ شده است به اینکه: اگر صحت اجزاء آورده شده بعد از پیش آمدن مانع احتمالی به واسطه استصحاب اراده شده است، بی فایده و غیر نافع (در رفع نگرانی و شک است).

زیرا حصول براءت با انجام کلّ تحقیق می یابد و نه (با انجام) بعض.

و اگر از استصحاب صحت، اجزاء سابقه، اثبات عدم مانعیت پیش آمده و صحت بقیه اجزاء اراده شده پس (این استصحاب) به دلیل عدم اعتماد بر اصول مثبتة ساقط است (و حجّت نیست).

تشریح المسائل

* حاصل بحث قبلی چه شد؟

این شد که اجزاء سابقه محکوم به صحت بوده و صحیحاً انجام شده اند و قاعده در لسان اهل معقول اینست که: الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه، و لذا این اجزاء همچنان بر صحتشان باقی هستند.

* حاصل اشکال مستشکل در اینجا چیست؟

اینست که: جناب شیخ لازمه این سخن شما اینست که: اگر به دنبال اجزاء سابقه هر گونه قاطع یا مانعی پیش آید، باز هم این اجزاء در صحت خود باقی هستند و هرگز متّصف به فساد و بطلان نمی شوند، و حال آنکه براساس نصوص و فتاوی برخی از امور مثل حدث، فعل کثیر و ...

مبطل و ناقص اند.

یعنی اگر این امور محقق شود، عبادت را فاسد و باطل می کنند، پس شما چگونه می فرمائید صحت اجزاء سابقه باقی است؟ آیا این سخن شما با ظواهر تنافی ندارد؟

* پاسخ شیخ به اشکال فوق چیست؟

اینست که: بله سخن همین است که گفتیم و بدان ملتزم شدم و هیچ مانعی هم از این التزام نمی بینم.

و اما این که در نصوص و فتاوی آمده که این اجزاء و یا کلّ عمل با عروض موانع و قواطع باطل می شوند، به این معناست که اجزاء سابقه به تنهایی مفید فایده نیستند و رافع نگرانی شاک نیستند، چرا که عمل مجموعه ای مرکب از اجزاء است و در چنین موردی باید مجموع عمل با شرایط انجام پذیرد تا موجب امتثال شود و الا اگر نصف عمل با شرایط صورت بگیرد و نصف دیگر انجام نگیرد و یا این که بدون شرایط صورت پذیرد کافی نیست.

پس: اجزاء سابقه بر صحت خود باقی هستند و لکن به تنهایی ملاک صحت عمل نیستند و لذا باید عبادت را اعاده نمود تا مفید فایده و موجب امتثال شود.

* پس مراد شیخ از (نعم انّ حکم الشارع علی بعض الاشياء بکونه قاطعا...) چیست؟

اینست که: بله، برخلاف آنچه که تا به اینجا استصحاب صحت اجزاء سابقه را نپذیرفتیم، اکنون چنین استصحابی را تقویت کرده ممکن می دانیم. زیرا:

۱- شارع مقدّس اموری را مانع از صحت عبادت قرار داده است، مثل نجاست لباس و بدن، غصیبت لباس و مکان و

و لذا از خطابات مزبور استفاده کرده و عدم این امور را شرط از برای صحت قرار می دهیم.

و لذا: ۱- نسبت به اموری یقین داریم که مانعیّت دارند.

۲- و نسبت به اموری هم یقین داریم که مانعیّت ندارند.

و اما: ۱- نسبت به مانعیّت برخی امور هم شک داریم. (صلی الله علیه و آله)

۲- شک در مانعیّت بازگشت می کند به شک در شرطیّت عدم. (ک)

چنین شکی محلّ جریان برائت است و نه استصحاب. (نتیجه)

* چرا جای جریان استصحاب نیست؟

زیرا: اولاً: نسبت به صحت اجزاء سابقه بر این امر مشکوک المانعیه تردیدی وجود ندارد تا آن را استصحاب کنیم، بلکه یقین به بقاء صحت آن داریم.

ثانیاً: صحت اجزاء سابقه تلازمی با انضمام و صحت سایر اجزاء و مجزی بودن آنها ندارد.

در نتیجه نیازی نیست که صحت اجزاء سابقه با استصحاب ثابت گردد.

۲- و اموری را نیز قاطع قرار داده است و این جعل قاطعیّت و ناقصیّت کاشف از یک هیئت اتصالیّه در عبادت است که انجام عبادت یا عمل با همان هیئت اتصالیّه مطلوب شارع است و لذا عمل بدون آن هیئت مکفی و مجزی نیست. و لذا ما:

۱- نسبت به برخی امور یقین به قاطعیّت داریم مثل حدث در اثناء نماز.

ص: ۴۹۷

۲- و نسبت به برخی امور یقین به عدم قاطعیّت داریم مثل: آروغ زدن.

آما: نسبت به برخی امور شک داریم که آیا قاطع هستند یا نه؟ فی المثل: شک داریم که آیا زیادت عمدی فلان جزء قاطعیّت دارد و برهم زننده هیئت اتصالیّه هست یا نه؟

در اینجا: استصحاب می کنیم بقاء صحت اجزاء سابقه و بقاء قابلیت آنها و بقاء هیئت اتصالیّه را، چرا که ارکان استصحاب نسبت به این امر تام است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

آما اگر شک کردیم که فلان جزء مانع است یا نه؟ نیازی به استصحاب صحت اجزاء سابقه نداریم، چرا که مانع لطمه ای به صحت اجزاء سابقه نمی زند و موجب فساد آنها نمی شود بلکه به خودی خود و فی حدّ نفسه یک نقص به حساب می آید.

* ویژگی هریک از قاطع و مانع چیست؟

مانع موجب فساد اجزاء سابقه نمی شود و ضرری به صحت آنها نمی زند، بلکه فی نفسه به عنوان یک نقص محسوب می شود.

قاطع موجب انفصال هیئت اتصالیّه می شود و طبیعی است که قوام انفصال به دو طرف آن است، که یک طرف اجزاء سابقه است و طرف دیگر اجزاء لاحقّه.

حال وقتی که قاطع می آید هریک از دو طرف از قابلیت می افتند چه اجزاء سابقه و چه اجزاء لاحقّه. و لذا با توجه به این مطلب می گوئیم:

اگر در موردی شک در قاطعیّت داشتیم، استصحاب می کنیم هم صحت اجزاء سابقه و بقاء قابلیت آنها را و هم بقاء هیئت اتصالیّه صلاتیه را.

* پس مراد از (و لکن هذا مختصّ بما اذا شكّ فی القاطعیّه، و لیس ...) چیست؟

اینست که: اجرای استصحاب در خصوص شک در قاطعیّت قابل قبول است و حال آنکه بحث ما در مطلق مانعیّت زیادت است که آیا مثلا زیادت عمدی فلان شیء مانع از صحت نماز است یا نه؟ و اختصاصی به قاطعیّت ندارد.

و لذا: این دلیل که استصحاب باشد اخصّ از مدّعی است.

نکته: شیخ در اینجا نیز در صدد اشکال به اجرای استصحاب در مسأله مورد بحث است و آن را تخریب می کند.

* مراد از (و حاصل الفرق بینهما: انّ عدم الشیء فی جمیع آفات الصلاه ...) چیست؟

اشاره شیخ به تفاوت میان مانعیّت و قاطعیّت است و لذا می فرماید:

۱- مانع عبارتست از: آن چیزی که وجودش مانع از صحت عمل و عدمش بما هو هو و

ص: ۴۹۸

فی نفسه شرط صحت عمل و یا نماز است.

یعنی یکی از شرائط صحت نماز، نبود فلائذ شیء است در تمام آنات نماز از آغاز تا پایان، به نحوی که اگر در یک آن و یک لحظه این امر در طول نماز تحقق یابد، شرط صحت نماز منتفی شده و با انتقاء شرط، مشروط نیز منتفی می شود.

در نتیجه: آن مرکبی که مطلوب مولی بوده محقق نمی شود، و لو ما یقین به صحت اجزاء سابقه داشته باشیم، زیرا صحت اجزاء سابقه به تنهایی و بدون انضمام به باقی مانده از اجزاء فاقد ارزش بوده و سودی ندارد. و حال آنکه فرض اینست که: انضمام بقیه اجزاء به اجزاء سابقه هم ممکن نیست.

حاصل این که: چه به صحت اجزاء سابقه یقین داشته باشیم و چه با استصحاب صحت آن را درست کنیم، سودی نداشته و دلالتی بر صحت اجزاء باقی مانده ندارد.

* سرّ مطلب چیست؟

اینست که: میان صحت اجزاء سابقه و عدم مانعیت آن امر مشکوک ملازمه ای وجود ندارد تا با استصحاب سابق، این لازم مترتب شود.

پس: در این بخش از شک در مانعیت زیادی عمدی، استصحاب جاری نمی شود.

۲- قاطع عبارتست از: اموری که عدمشان بما هو هو و فی نفسه در صحت عمل (مثلا نماز) معتبر نیست و شرطیت ندارد.

بله عدم این امور از این جهت معتبر است که در نماز از دیدگاه شارع یک هیئت اتصالیه ای معتبر است، و وجود این امر موجب انفصال و گسسته شدن آن هیئت می شود.

در نتیجه: عدمش معتبر است تا این که هیئت اتصالیه مطلوبه حفظ شود.

* حاصل و نتیجه مطلب اخیر چیست؟

اینست که: اگرچه در شک در مانعیت استصحاب مفید فایده نبود و رفع نگرانی نمی کرد و لکن در شک در قاطعیت می توان بقاء هیئت اتصالیه مطلوبه را استصحاب نمود و حکم به صحت نماز و عدم لزوم استیناف کرد. چرا که در اینجا ارکان استصحاب تام است.

پس: تا به اینجا جناب شیخ استصحاب بقاء قابلیت و هیئت اتصالیه را پذیرفت.

* مراد از (و ربّما یرد استصحاب الصّحه، بآنّه: ان ارید صّحه الاجزاء الماتی ...) چیست؟

اشاره به عیب و ایرادی است که صاحب فصول به استصحاب صحت گرفته است.

صاحب فصول می فرماید: مراد شما از این استصحاب الصّحه چیست؟

ص: ۴۹۹

اگر مرادتان اینست که: پس از تحقق این زیاده عمدی هم که محتمل المانعیه است باز صحت اجزاء سابقه باقی است، به شما می گوئیم، این درست است و لکن مفید فایده نیست چرا که هدف اصلی اثبات براءت ذمه با این عمل است.

امّا: در عملی که یک مجموعه از اجزاء است با صحت برخی از اجزاء براءت ذمه حاصل نمی شود بلکه با انجام صحیح تمام عمل، اشتغال ذمه به براءت ذمه جاری می شود. پس آنچه واقع شد، قصد نشده بود.

و اگر مرادتان اینست که با این استصحاب نتیجه بگیرید که آن زیاده عمدی مانعیت ندارد به شما می گوئیم: چنین استصحابی اصل مثبت است و فاقد حجیت می باشد، زیرا: عدم المانعیه یک اثر و لازم عقلی است.

و اگر مرادتان اینست که: با این استصحاب ثابت کنید که اجزاء باقی مانده پس از این زیاده عمدی نیز صحیح اند، به شما می گوئیم:

صحت اجزاء لاحقہ اثر عقلی است، چرا که عقل می گوید اگر مانعی پیش نیامده و اگر اجزاء سابقه صحیح واقع شده اند، پس اجزاء لاحقہ هم لوجود المقتضی و فقد المانع باید صحیح باشند.

و لذا اصل مثبت حجت نیست.

متن و فيه نظر يظهر ممّا ذكرنا، و حاصله:

أَنَّ الشكَّ إن كان في مانعيه شىء و شرطيه عدمه للصلاه (1)، فصَحَّه الأجزاء السابقه لا تستلزم عدمها ظاهرا و لا واقعا، حتّى يكون الاستصحاب بالنسبه إليها من الاصول المثبتة.

و إن كان في قاطعيه الشىء و رفعه للاتّصال و الاستمرار الموجود للعباده في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتّصال كافٍ؛ إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الاتّصاليه، و الشكَّ إنّما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتّى يقصد بالاستصحاب دفعه، و لا- في صحّته بقيّه الأجزاء من غير جهه زوال الهيئه الاتّصاليه بينها و بين الأجزاء السابقه، و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

هذا، و لكن يمكن الخدشه فيما اخترناه من الاستصحاب: بأنّ المراد بالاتّصال و الهيئه الاتّصاليه إن كان ما بين الأجزاء السابقه بعضها مع بعض، فهو باق لا ينفع. و إن كان ما بينها و بين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشكَّ في وجودها لا بقائها.

و أمّا أصاله بقاء الأجزاء السابقه على قابليته إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة.

اللهمّ إلما أن يقال: إن (2) استصحاب الهيئه الاتّصاليه من الاستصحابات العرفيه الغير المبتيه (3) على التدقيق، نظير استصحاب الكزيه في الماء المسبوق بالكزيه. و يقال في بقاء الأجزاء السابقه على قابليته الاتّصال: إنّه لما كان المقصود لأصلّى من القطع و عدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقه و عدمه، و كان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوه الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الاصول المثبتة التي ذكر في محلّه عدم

ص: ٥٠١

١- في النسخ: «للهيئه الاتّصاليه».

٢- لم ترد «إنّ» في بعض النسخ.

٣- في النسخ: «المبتيه».

الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

و بما ذكرنا يظهر سرّ ما أشرنا إليه في المسأله السابقه: من عدم الجدوى في استصحاب الصحه لإثبات صحه العباده المنسى فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئيه المنسى حال النسيان(1).

*** ترجمه

(مناقشه شيخ در مطلب صاحب فصول)

در اين نظر صاحب فصول اشكالي است كه از مطالبى كه ما گفتيم آشكار مى شود و حاصل آن مطلب اينست كه:

اگرچه شك، در مانعيّت يك شىء يا شرطيت عدم آن شىء است براى هيئت اتصاليه، و لكن صحت اجزاء سابقه، مستلزم عدم مانعيّت آن پيشامد نيست نه ظاهرا و نه واقعا (نه تعبدا ملازمه اى وجود دارد و نه حقيقه) تا اين كه استصحاب نسبت به آن از اصول مثبتّه باشد.

و اگر شك در قاطعيّت يك شىء و رافعيّت آن نسبت به اتّصال و استمرار موجود در عبادت از نظر شارع، باشد، استصحاب بقاء اتّصال كافى است.

زيرا در اين مقام چيزى جز بقاء آن هيئت اتّصاليه قصد نمى شود و شك تنها در همان هيئت اتصاليه است و نه در ثبوت يك شرط يا يك مانع ديگر تا اينكه به واسطه استصحاب دفع شود و نه در صحت بقيه اجزاء است و نه از جهت زوال هيئت اتصاليه ميان اجزاء لاحقّه و اجزاء سابقه، بلكه مفروض احراز عدم زوال اجزاء سابقه است به واسطه استصحاب.

(اشكال در استصحاب هيئت اتصاليه عند الشك في القاطعيه)

و لكن خدشه در استصحابى كه ما اختيار کرده ايم (كه نامش استصحاب الهيئه الاتصاليه عند الشك في القاطعيه است) ممكن است به اينكه:

ص: ۵۰۲

۱- وردت عباره « و بما ذكرنا- إلى- النسيان» فى النسخ بعد قوله: « و المفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب» فى الصفحه السابقه.

اگر مراد از اتصال و هیئت اتصالیّه، هیئت اتصالیّ ما بین برخی از اجزاء سابقه با بعض دیگر باشد، که (این هیئت) باقی است و (لکن) سودی ندارد (و رفع نگرانی نمی کند).

و اگر مرادتان از این اتصال، هیئت اتصالیّه میان اجزاء سابقه و اجزاء لاحقّه به آنها (که همان هیئت اتصالیّه سرتاسری عمل است)، باشد، که شک در حدوث و وجود آن است و نه در بقایش (چرا که قبلاً عمل محقق نشده بود تا که هیئت سرتاسری آن محقق شود، و لکن شک ما در اینست که اکنون که این عمل را تمام کرده ایم آیا هیئت اتصالیّه سرتاسری محقق می شود یا نه؟) و لذا استصحابی در کار نیست.

و اما اصالت بقاء اجزاء سابقه بنا بر قابلیت الحاق باقی اجزاء به آن بعید نیست که از اصول مثبتّه باشند.

(پس: استصحابی را که در تثبیت آن تلاش کردیم متزلزل شد.)

(دفع اشکال از استصحاب هیئت اتصالیّه سرتاسری)

شیخ در ادامه می فرماید: (استصحابی را که در اثبات آن کوشیدیم متزلزل شد)، مگر این که گفته شود: استصحاب هیئت اتصالیّه از استصحابات عرفیه ای است که بر مبنای دقت نظر عمیق نیست. مثل استصحاب کریت آبی که مسبوق به کریت است.

و در بقاء اجزاء سابقه و قابلیت اتصال آنها گفته می شود که: وقتی مراد اصلی از قطع (قاطع) و عدم آن، همان لزوم اعاده اجزاء سابقه و عدم اعاده آن باشد، و وقتی حکم به قابلیت آن اجزاء برای الحاق بقیّه اجزاء به آن به منزله حکم به عدم وجوب اعاده آنها باشد، خارج می شود از اصول مثبتّه ای که عدم اعتماد به آنها در اثبات آثار غیر شرعیّه در محلّ خودش ذکر شده است.

پس: بفهم.

تشریح المسائل

* مراد از (و فیه نظر یظهر ممّا ذکرنا ... الخ) چیست؟

اشکال شیخ به ردیّه صاحب فصول است به استصحاب الصّحه، و لذا می فرماید ما این ردیّه را قبول نداریم.

ص: ۵۰۳

* سر مطلب چیست؟

اینست که: شك ما در این زیادی عمدی از دو حال خارج نیست:

۱- یا شك ما در مانعیت آن شیء زائد و یا به عبارت دیگر در شرطیت عدم آن است که در این صورت که صحت اجزاء سابقه رافع این شك نمی باشد و به درد اثبات عدم مانعیت نمی خورد.

چرا که هیچ ملازمه ای بین صحت این اجزاء و عدم مانعیت این شیء مشکوک وجود ندارد.

۲- و یا این که شك ما در قاطعیت آن شیء زائد است که آیا با تحقق آن هیئت اتصالیه صلاحه به هم زده شد یا نه؟

در اینجا: استصحاب می کنیم بقاء آن هیئت اتصالیه را و این برای ما کافی است چرا که اثر شرعی دارد و آن صحت عمل و عدم لزوم اعاده آن است.

بنابراین:

۱- شك ما در شرطیت و یا مانعیت امری نیست تا شما اشکال کنید که در اینجا استصحاب کردن و رفع المانع اثر عقلی است.

۲- شك ما در صحت باقی مانده اجزاء نیز تنها از ناحیه رفع هیئت اتصالیه است و نگرانی دیگری نداریم که آن هم به واسطه استصحاب ثابت می شود که هیئت اتصالیه به قوت خود باقی است و مرتفع نشده.

به هر صورت:

در شك در مانعیت استصحاب جاری نمی شود تا گفته شود مثبت است یا نه.

در شك در قاطعیت هم اگر استصحاب جاری کنیم، اصل مثبت است.

* پس مراد از (و لکن یمكن الخدشه فیما اخترناه من الاستصحاب ...) چیست؟

اینست که: شیخ (ره) برخلاف آنچه که تا به اینجا استصحاب را در شك در قاطعیت پذیرفت، در اینجا مدعی است که این استصحاب هم دچار اشکال است. و لذا می فرماید: اگر بخواهیم در باب شك در قاطعیت استصحاب جاری کنیم مستصحب ما از دو حال خارج نیست:

۱- یا مستصحب ما هیئت اتصالیه است.

۲- یا مستصحب ما قابلیت اجزاء سابقه برای انضمام است.

حال:

۱- اگر مستصحب از نوع اول یعنی هیئت اتصالیه است، مرادتان از این هیئت اتصالیه چیست؟

ص: ۵۰۴

اگر مرادتان اینست که پس از این زیادی عمدی نیز آن هیئت اتصالیه ای که ما بین اجزاء سابقه وجود داشت محفوظ است، به شما می گوئیم: بله این درست است و لکن محفوظ بود هیئت اتصالیه در اجزاء سابقه به تنهایی مفید و مؤثر نیست و اگر مرادتان بقاء هیئت اتصالیه شرعیّه میان اجزاء سابقه بر این زیادی عمدی با اجزاء لاحقّه است به شما می گوئیم: اصل وجود چنین هیئتی مشکوک است و نه این که وجودش محرز و مسلم باشد و ما در بقاء آن شک داشته باشیم.

حاصل مطلب این که: استصحاب دارای دو رکن است، که در فرض اول رکن دوم آن یعنی شک لاحق وجود ندارد و در فرض دوم رکن اول آن یعنی یقین سابق وجود ندارد.

۲- و اگر مستصحاب شما از نوع دوم یعنی قابلیت اجزاء سابقه برای انضمام است اشکالش اینست که: اصل مثبت است.

زیرا: اثر استصحاب قابلیت اجزاء سابقه برای الحاق باقی مانده اینست که:

پس: این زیادی مانعیت ندارد و عدم مانعیت امری است عقلی. و اصل مثبت حجت نیست کما سیأتی فی باب الاستصحاب.

* پس مراد از (اللهمّ الا ان يقال: ان استصحاب الهیئه الاتصالیه...) چیست؟

احیای مجدد استصحاب بقاء قابلیت توسط شیخ و پاسخ به اشکال خودش می باشد و لذا می فرماید: هر اصل مثبتی، باطل نیست بلکه اصل مثبتی باطل است که فاقد هرگونه اثر شرعی است و یا اگر هم اثر شرعی دارد اثر شرعی مع الواسطه جلیه است اما اگر اصل مثبتی دارای اثر شرعی مع الواسطه خفیه باشد، عرف با اندک تسامحی از آن می گذرد و نادیده می انگارد، کآن اثر شرعی، مستقیماً بر این امر مترتب شده و واسطه ندارد، و چنین اصل مثبتی حجت است.

ما نحن فیه نیز از همین قبیل است، زیرا: اگرچه عدم قاطعیت بر اصاله بقاء القابلیه بار می شود و عدم لزوم استیناف بر عدم قاطعیت بار می گردد و لکن چون هدف اصلی از قاطع بودن و قاطع نبودن، لزوم و عدم لزوم استیناف است. گویا این واسطه که عدم قاطعیت باشد، اهمیتی ندارد و لذا عرف مستقیماً به سراغ صحت عمل و عدم وجوب استیناف می رود.

پس استصحاب بقاء قابلیت مسامحه در اینجا قابل اجراست.

متن و قد يتمسكك لإثبات صحه العباده عند الشك في طرؤ المانع بقوله تعالى: وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (١)؛ فَإِنَّ حَرَمَهُ الْإِبْطَالُ يُجَابُ لِلْمَضَى فِيهَا، وَ هُوَ مُسْتَلْزَمٌ لَصِحَّتْهَا وَ لَوْ بِالْإِجْمَالِ الْمُرَكَّبِ، أَوْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالتَّفْكِيكِ بَيْنَهُمَا فِي غَيْرِ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ.

وَ قَدْ اسْتَدَلَّ بِهَذِهِ الْآيَةِ غَيْرَ وَاحِدٍ تَبَعًا لِلشَّيْخِ قَدَّسَ سِرَّهُ (٢).

وَ هُوَ لَا يَخْلُو عَنْ نَظَرٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى بَيَانِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ مِنَ الْمَعَانِي، فَنَقُولُ:

إِنَّ حَقِيقَةَ الْإِبْطَالِ - بِمُقْتَضَى وَضْعِ بَابِ الْإِفْعَالِ - إِحْدَاثُ الْبَطْلَانِ فِي الْعَمَلِ الصَّحِيحِ وَ جَعْلُهُ بَاطِلًا، نَظِيرَ قَوْلِكَ: أَقَمْتَ زَيْدًا أَوْ أَجْلَسْتَهُ أَوْ أَغْنَيْتَهُ.

وَ الْآيَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى رَاجِعَةٌ إِلَى النِّهْيِ عَنْ جَعْلِ الْعَمَلِ لَغْوًا لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ أَثَرٌ كَالْمَعْدُومِ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ، فَالْإِبْطَالُ هُنَا نَظِيرُ الْإِبْطَالِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: لَا تُبْطِلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذَى (٣)، بِنَاءٍ عَلَى أَنَّ النِّهْيَ عَنْ تَعْقِيْبِهَا بِهِمَا؛ بِشَهَادَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى:

(٤).

الثَّانِي: أَنْ يَرَادَ بِهِ إِجْمَادُ الْعَمَلِ عَلَى وَجْهِ بَاطِلٍ، مِنْ قَبِيلِ قَوْلِهِ: «ضَيْقُ فَمِ الرُّكْبَةِ»، يَعْنِي أَحْدَثُهُ ضَيْقًا، لَا أَحْدَثَ فِيهِ الضَّيْقُ بَعْدَ السَّعَةِ.

وَ الْآيَةُ بِهَذَا الْمَعْنَى نَهَى عَنْ إِتْيَانِ الْإِعْمَالِ مُقَارَنَةً لِلْوَجْهِ الْمَانِعِ عَنْ صِحَّتِهَا، أَوْ فَاقِدَهُ لِلْأَمْرِ الْمُقْتَضِيهِ لِلصَّحَةِ.

وَ النِّهْيُ عَلَى هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ ظَاهِرُهُ الْإِرْشَادُ؛ إِذْ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَى إِحْدَاثِ الْبَطْلَانِ فِي الْعَمَلِ وَ إِجْمَادِهِ بَاطِلًا عَدَا فَوْتِ مَصْلَحَةِ الْعَمَلِ الصَّحِيحِ.

ص: ٥٠٦

١- سوره محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ آلِهِ: ٣٣.

٢- لم نعثر على الاستدلال بهذه الآيه في كتب الشيخ و لا- في كتب غيره لإثبات صحه العباده عند الشك في طرؤ مانع. نعم، استدلل بها جماعه لإثبات حرمه قطع الصلاه لغير حاجه، انظر تذكره الفقهاء ٣: ٢٩٩، و الذكري (الطبعه الحجرية): ٢١٥، و روض الجنان: ٣٣٨، و الرياض ٣: ٥١٦. و لم نعثر على الاستدلال بها في كتب الشيخ مطلقا.

٣- البقره: ٢٦٤.

٤- البقره: ٢٦٢.

(استدلال بر صحت عمل پس از زیادت عمدی به واسطه لا تبطلوا اعمالکم)

و گاهی برای اثبات صحت عبادت به هنگام شک در اثر پیش آمدن یک مانع تمسک می شود به این سخن خدای تعالی که می فرماید: لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ.

زیرا حرمت (و نهی از) ابطال، موجب امر به مضی و وجوب ادامه عمل است، و وجوب مضی (به دلالت التزامیه، چه لفظیه و چه عقلیه)، مستلزم صحت عمل است و لو به وسیله اجماع مرکب (و حکم به وجوب مضی و صحت عمل هر دو)، و یا به برکت عدم قول به فصل میان این دو مسئله (یعنی وجوب المعنی و صحت عمل). در غیر روزه و حج (که بر فرض فساد عمل، باز هم ادامه عمل و اتمام آن لازم است).

و فقهای بسیاری به پیروی از شیخ طوسی (ره)، به این آیه شریفه استدلال کرده اند.

(مناقشه شیخ در استدلال فوق)

شیخ می فرماید: این استدلال مبتلا به اشکالی است (که بیان آن) متوقف بر بیان معانی مختلفه ای است (که برای کلمه ابطال) ذکر شده است، و لذا می گوئیم:

(معانی حرمت ابطال عمل):

حقیقت ابطال، به مقتضای وضع باب افعال، ایجاد بطلان در عمل صحیح و باطل گردانیدن آن است مثل این سخن شما (که فی المثل بگوئید)، اقامت زیدا (قیام را در زید ایجاد کردم پس از این که نشسته بود) و یا اجلسته (صفت جلوس را در او ایجاد کردم و ...) و یا اغنیه (بی نیازی را در او ایجاد کردم ...).

(معنای اول:)

و آیه شریفه لا- تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ. براساس معنای مذکور، برمی گردد به نهی از فاسد قرار دادن عمل به نحوی که هیچ اثری بر آن مترتب نشود. همچون معدوم که از اول وجود نداشته.

پس کلمه ابطال در اینجا مثل کلمه ابطال در این سخن خدای تعالی است که می فرماید:

باطل نکنید صدقاتتان را (پس از آنکه به طور صحیح و با قصد قربت انجام دادید) با منت گذاری و اذیت کردن بنابراین که نهی از ابطال شده است به واسطه این دو عمل به شهادت و گواهی این سخن خدای تعالی که می فرماید: و در پی انفاق منّتی نگذارده و آزاری نکنند.

(معنای دوّم:)

معنای دوّم اینست که: اراده شود از ابطال، ایجاد و (شروع) عمل بر وجهی (فاسد) و باطل (به واسطه فقدان شرطی از شرائط صحت و یا وجود مانعی از موانع)، از قبیل این سخن که می گوید: دهانه چاه را از ابتدا کوچک بگیر (نه این که باز و فراخ بکنی و) و سپس با ابزار دیگر آن را تنگ کنی.

و آیه شریفه به این معنای دوم، نهی است از انجام اعمال درحالی که همراه است با موانعی که مانع از صحت آن اند یا فاقد شروطی هستند که مقتضای صحت آن اند.

و ظاهر نهی در آیه شریفه بنا بر هر دو معنا، ارشادی است و بر احداث و ایجاد بطلان در عمل هیچ اثری مترتب نمی شود مگر فوت مصلحت یک عمل صحیح.

و لذا طبق هر دو معنا آیه شریفه از محل بحث خارج است.

ص: ۵۰۸

متن الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه و رفع اليد عنه، كقطع الصلاة و الصوم و الحجّ. و قد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها.

و يمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعمّ الجزء المتقدّم من العمل؛ لأنّه أيضا عمل لغه، و قد وجد على وجه قابل لترتب الأثر (1) و صيرورته جزءا فعليا للمركّب، فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابليته كونه جزءا فعليا.

فجعل هذا المعنى مغايرا للأوّل مبنّى على كون المراد من العمل مجموع المركّب الذى الإبطال فى أثائه.

و كيف كان: فالمعنى الأوّل أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقى، و لموافقته لمعنى الإبطال فى الآيه الاخرى المتقدّمه (2)، و مناسبه لما قبله من قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ (3)؛ فإنّ تعقيب إطاعه الله و إطاعه الرسول بالنهى عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل؛ لأنّها مخالفه لله و للرسول.

هذا كلّه، مع ظهور الآيه فى حرمة إبطال الجميع، فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شىء من الأعمال الذى هو المطلوب.

ص: ٥٠٩

١- فى النسخ زياده: «عليه».

٢- أى: \أَوْ لَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ\.

٣- سورة محمّد صلّى الله عليه و آله: آيه ٣٣.

(معنای سوم:)

این که: مراد از ابطال عمل، قطع آن در اثنائش و رفع ید از آن باشد، مثل قطع نماز، روزه و حج (که استدلال به آیه لا تبطلوا در ما نحن فیه بنابراین معنا صورت گرفته است)، چنان که تمسک به این آیه جهت حرمت قطع عمل (چه فرائض و چه برخی نوافل)، شهرت یافته است.

و ارجاع این معنای اطلاقی سوم به معنای اول (و دوم) ممکن است، به این که اراده شود از عمل، مطلق العملی که شامل جزء متقدم است، چرا که جزء متقدم نیز لغه عمل است و گاهی نیز به نحوی یافت می شود که قابل ترتب اثر است و جزئی فعلی برای مرکب و مأمور به می شود.

فلذا جایز نیست که آن را باطل و ساقط از این که قابل برای جزء فعلی باشد قرار دهیم.

پس مغایر قرار دادن این معنای سوم با معنای اول مبنی بر اینست که مراد از عمل مجموعه های مرکبی است که ابطال در اثناء آن واقع شده است (یعنی کل العمل).

(اظهارت معنای اول)

به هر حال: معنای اول به خاطر این که معنای حقیقی (کلمه ابطال است) و به خاطر موافقتش با معنای ابطال در آیه دیگری که گذشت و به دلیل مناسبتش با این سخن خدای تعالی که فرمود: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**، اظهر و روشن تر از معانی دیگر است.

زیرا ادامه کسب اطاعت خدا و رسولش به سبب نهی از ابطال مناسب با حبط عمل است و نه انجام عمل (از ابتدا) بر وجه باطل و فاسد، چرا که (فاسد کردن عمل از ابتدا اصلا) مخالفت با خدا و رسول است.

این مطالب، در صورت ظهور آیه شریفه در ابطال کل عمل است (و نه بعض العمل) که در نتیجه احباط، مناسب با معنای کفر است، نه این که مراد بعض العمل باشد (بدین معنا که آن مقدار از عمل را که انجام دادید) ابطال نکنید که همین مطلب مورد نظر است.

متن و يشهد لما ذكرنا- مضافا إلى ما ذكرنا-: ما ورد من تفسير الآيه بالمعنى الأول، فعن الأمامي و ثواب الأعمال، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من قال: سبحان الله، غرس الله له بها شجره في الجنة، و من قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجره في الجنة، و من قال: لا إله إلا الله، غرس الله له بها شجره في الجنة».

فقال له رجل من قريش: إن شجرتنا في الجنة لكثير، قال صلى الله عليه و آله: نعم، و لكن إياكم أن ترسلوا إليها نارا فتحرقوها: إن الله عز و جل يقول: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و لا تبطلوا أعمالكم^(١).

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقا أو بالنسبة إلى بعض المعاصي. و إن لم نقل به و طرحنا الخبر- لعدم اعتبار مثله في مثل المسأله- كان المراد في الآيه الإبطال بالكفر؛ لأن الإحباط به اتفاقى. و ببالي أنى وجدت أو سمعت ورود الروايه^(٢) في تفسير الآيه: و لا تبطلوا أعمالكم بالشرك.

هذا كله، مع أن إرادته المعنى الثالث الذى يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر؛ فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم فى غاية القله.

فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدم، كان دليلا- أيضا- على حرمة القطع فى الأثناء، إلا أنه لا ينفع فيما نحن فيه؛ لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له و إبطالا، و لا معنى لقطع المنقطع و إبطال الباطل.

ص: ٥١١

١- أمالى الصدوق: ٤٨٦، المجلس ٥٨، الحديث ١٤، و ثواب الأعمال: ١١، و انظر الوسائل ٤: ١٢٠٦، الباب ٣١ من أبواب الذكر، الحديث ٥.

٢- كذا فى النسخ: «لا تمامه».

(آوردن گواه بر دلالت آیه بر معنای اول)

ثانیا: علاوه بر آن آنچه ما گفتیم روایاتی هم که در تفسیر آیه شریفه با معنای اول وارد شده، گواه بر مطالب ماست، فی المثل از کتاب امالی و ثواب الاعمال به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمودند:

- کسی که بگوید: سبحان الله، خدای تعالی به خاطر آن یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

- و کسی که بگوید: الحمد لله، خدای تعالی به خاطر حمد او یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

- و کسی که بگوید لا اله الا الله، خدای تعالی به خاطر آن یک اصل درخت در بهشت برای او غرس می کند.

پس مردی از قریش به ایشان عرض کرد آیا درختان ما در بهشت فراوانند؟

پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فرمودند: بله و لکن بر حذر باشید از این که آتشی به سوی این درختان بفرستید که آنها را آتش بزند.

خدای عز و جل می فرماید: ای اهل ایمان از خدا و رسولش اطاعت کنید (و پس از کسب اطاعت) اعمالتان را باطل نکنید. (نتیجه این که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ برای اثبات معنای اول در فراز آخر کلامش به آیه لا تبطلوا استشهاد فرموده: بدین معنا که اعمال صحیحتان را پس از انجام باطل نکنید).

سپس مرحوم شیخ می فرماید: این (که ما آیه وَ لَا تُبْطِلُوا را بر معنای اولی یعنی احداث البطلان فی العمل الصحیح حمل نمودیم و شواهدی نیز بر آن اقامه کردیم)، در صورتیست که یا مطلقا قائل به احباط شویم (یعنی بگوئیم هر معصیتی که از ما سر بزند موجب نابود شدن اطاعت پیشین می شود) و یا نسبت به برخی از معاصی قائل به احباط شویم.

و اگر قائل به احباط نشده (بلکه مجازاتی شویم) و حدیث مذکور از امام باقر علیه السلام را به خاطر این که در مثل این مسئله حجت نیست طرح کنیم، (باید بگوئیم): مراد از آیه شریفه خصوص ابطال العمل به وسیله شرک و کفر است. چرا که احباط عمل بدین وسیله اتفاقی است.

و به نظرم در کتابی دیده و یا از بزرگان شنیده ام که در تفسیر آیه فوق روایتی وارد شده مبنی بر این که: و لا تبطلوا اعمالکم بالشَّرک.

ثالثاً: تمام این مطالب (که آیه شریفه ظهور در معنای اوّل دارد و به درد استدلال در ما نحن فیه نمی خورد و شاهدی آوردیم که آیه شریفه به معنای لا- تقطعوا نیست)، در صورت اراده معنای سوّم (یعنی لا تقطعوا) است که استدلال (به آیه لا تُبطلوا* براساس آن در محلّ بحث ما ممکن است و لکن موجب تخصیص اکثر است، زیرا آنچه از اعمال که قطعش حرام است (مثل نماز، روزه، حج و ...) نسبت به آنچه قطعش حرام نیست مثل (هزاران عمل دیگر) در نهایت قلّه و کمی است.

پس: وقتی رجحان اوّل ثابت شد (که اعمال صحیح گذشته را تباه نکنید): اگر مراد از اعمال، معنای عامی باشد که شامل بعضی العمل نیز می شود، (معنای سوم) باز هم آیه شریفه دلیل خواهد بود بر حرمت قطع عمل در اثناء آن (که محلّ بحث ماست) و لکن (این آیه) به درد ما نحن فیه نمی خورد، زیرا مربوط به کسانی است که زمام امور در دستشان است و قادر بر ابطال یا عدم ابطال عمل هستند، (و حال آنکه در ما نحن فیه اختیار ابطال در دست مصلّی نیست)، زیرا مدّعی در اینجا (ما نحن فیه) که همان انقطاع عمل است به سبب زیادت واقع شده در آن، مثل انقطاع غیر اختیاری آن است به سبب حدث واقع شده در آن.

پس: معلوم نیست که رفع الید و دست برداشتن از عمل پس از آنی که زیادی عمدی در آن رخ داده، قطع برای عمل و ابطال آن باشد، چرا که قطع و منقطع و ابطال الباطل معنا ندارد.

تشریح المسائل

* در چه صورتی از زیادت عمدی در عمل و یا مأمور به فقها طرفدار صحت عبادت بودند؟

- صورت دوّم و سوم که مکلف قصد مجموع و یا اراده بدل می کرد و به عبارت دیگر:

- صورت دوم آنجایی بود که اراده مکلف از زیاد کردن یک جزء این بود که زاید و مزید علیه یک مجموعه باشد.

- صورت سوم آن جایی بود که مکلف جزء زائد را به قصد بدلیت از مزید علیه می آورد.

* دلیل فقها بر صحت عبادت در این دو صورت چه بود؟

۱- دلیل خود شیخ انصاری (ره)، اصاله البراءه بود.

۲- دلیل برخی از فقها هم استصحاب بود.

* پس مراد از (يَتَمَسَّكُ لِاثْبَاتِ صِحَّةِ الْعِبَادَةِ عِنْدَ الشَّكِّ فِي طَرِّ وَالْمَانَعِ ...) چیست؟

اینست که: جماعتی به پیروی از شیخ الطائفه، شیخ طوسی برای اثبات صحت عبادت در این صور به آیه شریفه لا- تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ تَمَسَّكُ کرده اند.

* استدلالشان به چه کیفیتی است؟

می گویند:

۱- آیه شریفه به دلالت مطابقیه، دلالت بر حرمت ابطال عمل دارد، چرا که صیغه لا تفعل ظهور در حرمت دارد.

۲- در ملازمات عقلیه ثابت شده، همان طور که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، همین طور هم نهی از شیء مستلزم امر به ضدّ است.

۳- با توجه به بند فوق نهی از ابطال عمل مستلزم امر به مضی و ادامه عمل است.

پس: انجام مضی و ادامه عمل بر ما واجب است.

سپس از راه وجوب مضی اثبات می کنند صحت عمل را با یکی از طرق ذیل:

* مراد از (فَأَنَّ حَرْمَةَ الْإِبْطَالِ لِلْمُضِيِّ فِيهَا وَهُوَ مُسْتَلْزَمٌ لِصِحَّتِهَا ...) چیست؟

اولین راهی است که حضرات برای صحت عمل مزبور از وجوب مضی استفاده می کنند و می گویند:

چون میان وجوب مضی و صحت عمل، به دلالت التزامیه لفظیه، لزوم بین بالمعنی الاخص وجود دارد، ما از تصوّر وجوب مضی، به تصوّر صحت عمل می رسیم.

* اگر کسی دلالت التزامیه را نپذیرد چه؟

از دلالت التزامیه عقلیه استفاده کرده می گویند.

عقل می گوید: لازمه وجوب مضی، صحت عمل است و الا لازم می آید که وجوب مضی لغو باشد.

* مراد از (ولو بالاجماع) چیست؟

اینست که: صحت عمل مزبور را به توسط اجماع مرکب اثبات می کنند و لذا:

۱- برخی فتوی داده اند، به وجوب مضی و به صحت عمل چنان که برخی نیز نفی کرده اند هم وجوب مضی و هم صحت عمل را، پس کسی پیدا نمی شود که قائل به وجوب مضی باشد و

ص: ۵۱۴

لکن قائل به صحت نباشد.

و لذا: از آن جهت که به برکت آیه شریفه وجوب مضی ثابت شد، به برکت اجماع مرکب نیز ثابت می شود صحت عمل.

* مراد از (او عدم القول بالتفکیک بینهما ...) چیست؟

اشاره به طریق چهارم و اثبات صحت عمل مزبور است به برکت عدم قول به فصل میان این دو مسئله.

* مراد از پاسخ مذکور چیست؟

اینست که: دو مسئله تکلیفی و وضعی در اینجا وجود دارد.

۱- وجوب المضی ۲- صحت عمل.

اما کسی از فقها میان این دو مسئله قائل به تفصیل نشده است، بلکه برخی در هر دو مورد مثبت اند و برخی دیگر منکرند.

پس: چون وجوب مضی به برکت آیه ثابت شد، صحت عمل نیز به برکت عدم قول به فصل ثابت می شود.

* پس مراد از (فی غیر الصوم و الحج) چیست؟

اینست که: در خصوص باب حج و صوم دلیل خاص وجود دارد که به فرض فساد عمل، باز هم ادامه دادن و اتمام آن لازم است.

* آیا به نظر شما میان وجوب مضی و صحت عمل ملازمه ای هست؟

خیر، و لکن در سایر ابواب که دلیل خاصی وجود ندارد روی قواعد این ملازمه ثابت می شود.

* مراد از (و هو لا یخلو عن نظر یتوقف علی بیان ما یحتمله الآیه الشریفه من المعانی) چیست؟

اینست که: به نظر شیخ استدلال مذکور مبتلای به اشکال است، منتهی قبل از بیان اشکال باید با معانی مختلفه کلمه ابطال که در آیه لا تُبطلوا* آمده آشنا شد، پس از بررسی و اختیار معنای صحیح، اشکال استدلال فوق را مطرح و پاسخ دهیم.

* مراد از (انّ حقیقه الابطال - بمقتضی وضع باب الافعال - احداث البطلان ...) چیست؟

اشاره شیخ به اولین معنایی است که از کلمه ابطال شده است و لذا می فرماید:

ابطال به معنای احداث البطلان فی العمل الصحیح است. و لذا معنای آیه شریفه این می شود که: ای اهل ایمان اعمالی را که به طور صحیح، و همراه با تمام اجزاء و شرائط انجام داده اید و مصلحت ملزمه بر این اعمال مترتب است، بعدا ابطال نکنید و

کاری نکنید که اعمال گذشته شما

ص: ۵۱۵

در اثر کفر ورزیدن و یا شرک ورزیدن و یا عجب ... حبط و نابود و لغو و بی اثر شود.

* آیا باب افعال به معنای احداث صفتی در شیئی آمده است؟

بله، یکی از معانی حقیقه باب افعال همین معناست.

* مراد از (اقت زیدا او اجلسته او اغنیه) چیست؟

ذکر امثله و نمونه هائی است در تأیید معنای مذکور برای باب افعال، فی المثل:

۱- شما می گوئید: اقامت زیدا، یعنی قیام را در او احداث و ایجاد کردم بعد از این که نشسته بود.

۲- و یا می گوئید: اجلست زیدا، یعنی صفت جلوس و نشستن را احداث و ایجاد کردم در او پس از اینکه او ایستاده بود.

۳- و یا می گوئید: اغنیت زیدا، یعنی، غنا و بی نیازی را در او ایجاد کردم پس از اینکه محتاج و فقیر بود.

پس: ابطال به معنای ایجاد بطلان در عمل صحیح است، پس از اینکه صحیحا انجام گرفته است.

* مراد از (فالابطال هنا نظیر الابطال فی قوله تعالی ...) چیست؟

اینست که: کلمه ابطال در آیه مذکور نظیر ابطال در آیه صدقات است که فرموده: لا تُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى.

* آیه شریفه فوق چگونه تفسیر شده است؟

دو گونه تفسیر شده است:

۱- یک تفسیر اینست که: صدقاتی را که به طور صحیح و با قصد قربت انجام داده اید، پس از انجام با منت گذاری و اذیت کردن، باطل نکنید.

۲- یک تفسیر اینست که: در هنگام تصدق بر فردی که تصدق می کنید منت نگذارید و او را اذیت نکنید.

یعنی: از همان ابتدای عمل، عملتان را فاسد و باطل انجام ندهید.

* کدام یک از معانی فوق شاهد بر محلّ و مورد بحث ماست؟

معنا و تفسیر اوّل شاهد بر مسئله مورد بحث ماست مضافاً بر این که در آیه شریفه تُمْ لا يُبْعَوْنَ ما أَنْفَقُوا مَنّاً وَ لا أَدَى، قرینه وجود دارد بر این که مراد از آیه شریفه همان معنا و یا تفسیر اوّل است. اگرچه طبق تفسیر و یا معنای دوّم آیه صدقات با معانی بعدی انسب است.

* حاصل بحث در اولین معنای کلمه ابطال چیست؟

طبق این احتمال و معنایی که شد، نهی مستنبط در لا تبطلوا، ارشادی است و از این ناحیه هیچ ثواب و عقابی مترتب نمی شود و ارشاد به حکم عقل است.

یعنی: عقل می گوید: شما که این همه زحمت کشیده و کاسب ثواب بسیار شده ای چرا بی جهت آن را از دست می دهی؟ طبق این معنا، آیه شریفه از محل بحث ما خارج است.

* مراد از (الثانی: ان یراد به ایجاد العمل علی وجه باطل، من قبیل قوله ...) چیست؟

اشاره شیخ به دومین معنایی است که از کلمه ابطال شده است و لذا می فرماید: بنابراین تفسیر معنای کلمه ابطال اینست که: از آغاز انجام اعمالتان را باطلا و فاسدا شروع نکنید.

فاسد شروع کردن عمل یا به لحاظ اینست که عمل فاقد شرطی از شرائط صحت است، مثل نیت در نماز، و یا طهارت در نماز ... و یا به خاطر همراه بودن با مانعی از موانع است. مثل:

نجاست لباس و بدن و یا غصیّت مکان و یا استدبار القبله از همان ابتدا اثری بر این عمل مترتب نیست، نه این که اول صحیح بوده و بعدا فاسد شده.

* حاصل مطلب در دومین معنای کلمه ابطال چیست؟

طبق این معنا نیز نهی لا تبطلوا، ارشادی است یعنی ارشاد به حکم عقل است چرا که عقل در صدور حکم فوق مستقل است. طبق این معنا نیز آیه شریفه از محلّ بحث خارج است. و مثل این آیه شریفه مثل آن ضرب المثل عربی است که می گویند: ضیق فم الرّکبه.

یعنی: دهانه چاه را از ابتدا کوچک و تنگ بگیرد نه اینکه اول حلقه چاه را وسیع و با قطر زیاد بگیری و سپس با ابزار دیگر آن را تنگ تر کنی.

* مراد از (الثالث: ان یراد من ابطال العمل قطعه و رفع الید عنه و ...) چیست؟

اشاره به معنای سوم است مبنی بر این که: مراد از ابطال عمل، قطع عمل در اثناء آن و رفع ید از آن باشد، یعنی: عملی مثل نماز، روزه، حج و ... را که به طور صحیح شروع کرده اید، در وسط عمل کاری نکنید که آن عمل فاسد شود.

فی المثل: مانعی از موانع یا قاطعی از قواطع را ایجاد نکنید که موجب ابطال عمل شود.

حاصل مطلب این که: حق ندارید عمل را در اثناء آن به هم بزنید.

نکته:

ص: ۵۱۷

۱- استدلال به آیه مذکور، در ما نحن فیه بنابراین احتمال و این معنا صورت گرفته.

۲- مشهور فقها نیز جهت حرمت قطع فریضه و برخی برای نوافل به همین آیه استناد نموده اند.

* مقدمه بفرمائید مراد از عمل در دو احتمال و یا دو معنای اول و دوم و سوم کلّ عمل بود یا جزء عمل؟

مراد از عمل در دو احتمال اول و دوم کلّ عمل بود و لکن در احتمال سوم بر جزء العمل نیز، عمل اطلاق می شود.

* با توجه به مقدمه فوق مراد از (و یمکن ارجاع هذا، الی المعنی ... الی آخر) چیست؟

اینست که: ارجاع معنای اطلاق سوم به معنای اول و دوم ممکن است و این اشاره دارد به این که در معنای چهارم بگوئیم:

مراد از عمل، مطلق العمل است، اعم از کلّ صلاه و یا بعض صلاه و لذا می توان گفت: آیه شریفه می فرماید: نه کل عمل را ابطال کنید و نه بعض عمل را.

نکته: طبق این احتمال و یا معنا نیز آیه شریفه شامل ما نحن فیه می شود.

اما از آنجا که: برخی از معانی و احتمالات شامل ما نحن فیه می شد و برخی نه، آیه شریفه به درد ما نحن فیه نمی خورد. پس:

اولاً: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال و لذا نیازی به اثبات احتمال اول و دوم نیست.

* مراد از (و کیف کان: فالمعنی الاول اظهر ...) چیست؟

اینست که: مراد از ابطال در آیه شریفه همان معنای اول است.

* مراد از (لکونه المعنی الحقیقی، و لموافقیه لمعنی الابطال ...) چیست؟

اینست که:

ثانیاً: قرائتی وجود دارد بر این که آیه شریفه ظهور در معنای اول دارد و نه معنای سوم و چهارم، و لذا از محل بحث خارج بوده و استدلال به آن ناتمام است.

این قرائن عبارتند از:

۱- اینکه معنای اول، معنای حقیقی لفظ ابطال است و به عبارت دیگر لفظ ابطال حمل بر معنای حقیقی می شود، چرا که یکی از معانی حقیقی باب افعال همین معنای اول است.

۲- موافقت این معنای ابطال با معنای ابطال در آیه صدقات.

۳- مؤید بودن صدر آیه شریفه بر همین معنای اول است، چرا که فرموده: أَطِيعُوا اللَّهَ

ص: ۵۱۸

وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ.

در اینجا: خدای تعالی ابتدا فرموده از خدا و رسول اطاعت کنید و سپس فرموده، لا تبطلوا.

یعنی: پس از کسب اطاعت، اعمالتان را با شرک و کفر و معصیت و ... حبط و نابود نکنید، نه این که از اول اعمالتان را فاسد انجام ندهید.

زیرا چنین کاری از اول مخالفت خدا و رسول است و اطاعت بر آن صدق نمی کند و لذا: این هم می تواند قرینه ای باشد که مراد از ابطال معنای اول است.

* مراد از (هذا كله، مع ظهور الآيه في حرمه ابطال الجميع، فيناسب ...) چیست؟

اشاره به قرینه چهارم است و لذا می فرماید: آیه شریفه ظهور در ابطال کل عمل دارد، یعنی نمازتان را، روزه و یا حجتان را و یا ... ابطال نکنید، نه این که مراد بعض العمل باشد، بدین معنا که بعضی از عمل را که انجام دادید ابطال نکنید که همین مطلب مورد نظر است.

* مراد از (و يشهد لما ذكرنا- مضافا الى ما ذكرنا، ما ورد من تفسير الآيه بالمعنى الاول ...) چیست؟

اشاره به قرینه و یا دلیل پنجم است و لذا می فرماید:

روایاتی هم که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است، معنای اول را تأیید می کند فی المثل در حدیثی که از امام باقر علیه السلام نقل شده آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند:

۱- من قال سبحان الله، غرس الله له شجرة في الجنة.

۲- و من قال الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة.

۳- و من قال لا اله الا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة

- فقال له رجل من قريش ان شجرتنا في الجنة لكثير؟!!

- قال صلی الله علیه و آله نعم و لكن اياكم ان ترسلوا اليها ناراً فتحرقوها، ان الله عز و جل يقول يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ.

نتیجه این که: رسول خدا صلی الله علیه و آله برای اثبات معنای اول که در فراز آخر کلامش آورده است به این آیه شریفه استشهاد کرده و فرموده است:

اعمال صحیحتان را پس از انجام باطل نکنید. مثل چوب کبریتی که به خرمنی می زنید.

* مقدمه بفرمائید فرق احباط و مجازات چیست؟ و قائلین بر استحقاق ثواب و عقاب بر چند گروه اند؟

۱- احباط، یعنی این که هر معصیتی که از مکلف سر می زند می تواند موجب نابودی و از بین

ص: ۵۱۹

رفتن اطاعت و اعمال گذشته شود.

۲- مجازاتی، یعنی: الناس مجزیون باعمالهم ان خیرا فخیرا و ان شرًا فشرا و گفته می شود:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.

۲- قائلین به استحقاق ثواب و عقاب در مقابل تفضلی ها بر دو گروه اند: الف: غالب اهل سنت احباطی هستند. ب: جمهور علماء امامیه مجازاتی هستند.

* با توجه به مقدمه فوق نظر شیخ در حمل لفظ بر معنای اول چیست؟

می فرماید: اینکه ما آیه شریفه لا تُبْطَلُوا* را بر معنای اولی یعنی: احداث البطلان فی العمل الصحیح حمل نمودیم و قرائن و شواهدی را نیز اقامه کردیم، مبنی بر اینست که: ما احباط را قبول کنیم. بدین معنا که هر معصیتی که از آنان صادر شود موجب نابود شدن طاعت پیشین گردد.

- لکن اگر همچون جمهور متکلمین شیعه مجازاتی شویم و بگوئیم:

الناس مجزیون باعمالهم ان خیرا فخیرا و ان شرًا فشرا، که درحقیقت تفسیر همان شریفه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ می باشد.

باید بگوئیم: مراد آیه شریفه خصوص ابطال العمل به وسیله شرک و کفر است چون که احباط عمل بدین وسیله اتفاقی است و قرآن کریم نیز در رابطه با این معنا می فرماید:

۱- لَئِنْ أَشْرَكَ لَيَحْطَبَنَّ عَمَلُكَ.

۲- وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

۳- وَ مَنْ يَزِدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ...

پس آیه مربوطه به معنای اول است، آن هم در رابطه با خصوص شرک و کفر.

* مراد از عبارت (و بیالی انی وجدت او سمعت ورود الروایه فی تفسیر الآیه ... الخ) چیست؟

شیخ می فرماید به نظرم در کتابی دیده ام و یا از کسی شنیده ام که در تفسیر آیه شریفه روایتی وارد شده مبنی بر این که: لا تبطلوا أعمالکم بالشرک.

* حاصل و نتیجه بحث چیست؟

اینست که: آیه شریفه مورد نظر به درد ما نحن فیه نمی خورد.

* مراد از (هذا کله، مع انّ اراده المعنی الثالث الذی یمکن الاستدلال به، موجب لتخصیص الاکثر...) چیست؟

اینست که: ثالثاً: استدلال بر این آیه شریفه بر مبنای معنای سوم است و حال آنکه معنای

ص: ۵۲۰

سوم دارای تالی فاسد است چرا که مستلزم تخصیص اکثر است.

چرا جناب شیخ؟ زیرا: کلمه اعمالکم در آیه شریفه، جمع مضاف است و جمع مضاف مفید عموم است. پس: شامل تمام اعمال واجبه و مستحبّه و حتّی مباحات هم می شود.

و لذا اگر مراد معنای سوم باشد باید بگوئیم: قطع العمل حرام الّا در بخش کثیری از واجبات، مستحبات، مباحات و ... در نتیجه موارد بسیار کمی از اعمال واجبه در تحت آیه باقی می ماند که این تخصیص اکثر است. و تخصیص اکثر از مولای حکیم صادر نمی شود.

* مراد از (فاذا ثبت ترجیح المعنی الأوّل، فان كان المراد ... الخ) چیست؟

آیه شریفه دلالت می کند بر حرمت قطع عمل در اثناء آن، چنان که براساس معنای سوم نیز دلیل بر حرمت قطع عمل بود.

و لکن این معنا نیز به درد ما نمی خورد و دلیل بر مطلب در ما نحن فیه نیست.

چرا؟ زیرا آیه شریفه می گوید:

۱- ابطال عمل و قطع آن مادامی که در اختیار مکلف است و او قادر بر آن است حرام است.

۲- چنین حرمتی مربوط به موردی است که مکلف عمل را مثلاً- تا نصف انجام داده و هیچ گونه تخلفی هم نکرده لکن ناگهان بدون جهت و از روی اختیار عمل را قطع کند.

اما در ما نحن فیه، ابطال و قطع در اختیار مکلف نیست، چرا که ممکن است پس از تحقق آن زیادی عمدی، عمل بریده شده باشد و انقطاع صورت گرفته باشد، نه این که قطع باشد.

و شاید انبطال باشد نه ابطال.

و لذا معلوم نیست که رفع ید از این عمل پس از تحقق آن زیادی، قطع و ابطال باشد شاید انقطاع و انبطال باشد.

و اگر رفع ید از عمل به معنای انقطاع و انبطال باشد معنا ندارد که: (لا تبطلوا)، به معنای (لا تقطعوا) باشد.

زیرا: قطع عملی که خودبه خود و در اثر آن زیادی منقطع شده و یا ابطال عملی که خودبه خود باطل شده، تحصیل حاصل و غیر معقول است.

بنابراین: استدلال به این آیه شریفه براساس معنای چهارم نیز ناتمام و به درد ما نحن فیه نمی خورد.

متن و ممّا ذكرنا يظهر: ضعف الاستدلال على الصحّة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع؛ لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً؛ لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتّى يحكم عليه بالحرمة.

و أضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل.

لشكّ في الزمان اللاحق في قدره على إتمامه، و في أنّ مجرّد إلحاق باقى الأجزاء إتمام له، فلعلّ عدم الزيادة من الشروط، و الإتيان بما عداها من الأجزاء و الشرائط تحصيل لبعض الباقي، لا لتمامه (١) حتّى يصدق إتمام العمل.

ألا ترى: أنّه إذا شكّ بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السوره و عدمه، لم يحكم على إلحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة، أنّه إتمام للعمل؟

و ربما يجاب عن حرمة الإبطال و وجوب الإتمام الثابتين بالأصل: بأنّهما لا يدلّان على صحّة العمل، فيجمع بينهما و بين أصله الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثمّ إعادته؛ للشكّ في أنّ هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

و فيه نظر؛ فإنّ البراءة اليقينيّة - على تقدير العمل (٢) باستصحاب وجوب التمام - يحصل بالتمام؛ لأنّ (٣) هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلّي الصلاة في ضمن هذا الفرد. و على تقدير عدم العمل به تحصل بالإعادة من دون الإتمام.

و احتمال وجوبه و حرمة القطع مدفوع بالأصل؛ لأنّ الشبهه في أصل التكليف الوجوبى أو التحريمى.

ص: ٥٢٢

١- لم نعثر على الرواية، نعم قال المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة: (٢: ٢٦٤): «و قيل: معناه لا تبطلوا بالكفر». و في التفسير الكبير للرازي: (٢٧: ٧٢): «أنّ الآيه تحتل وجوها، أحدها: و لا تشرکوا فتبطل أعمالکم».

٢- في بعض النسخ زياده: «مستحباً».

٣- في النسخ: «و أنّ».

بل لا- احتیاط فی الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمة القطع؛ لأنَّه موجب لإلغاء الاحتیاط من جهة اخرى، و هی مراعاة نية الوجه التفصیلي فی العباده؛ فإنَّه لو قطع العمل المشكوك فيه و استأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، و إن أتته ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه، و لا شك أن هذا الاحتیاط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتیاط المتقدِّم؛ لأنَّه كان الشكَّ فيه فی أصل التکلیف، و هذا شكَّ فی المكلِّف به.

و الحاصل: انَّ الفقيه اذا كان متردداً بين الاتمام و الاستيناف، فالاولى له: الحكم بالقطع، ثم الامر بالاعاده بنية الوجوب.

*** ترجمه

(ضعف دليل چهارم در صحت عمل پس از زیادت عمدی)

از آنچه گذشت، ضعف استدلال بر صحت عمل در ما نحن فيه، به وسیله استصحاب حرمت القطع روشن می شود، چرا که رفع الید پس از وقوع زیادی عمدی، به دلیل احتمال حصول انقطاع، (به معنای) قطع العمل نیست.

پس در آن لاحق موضوع القطع محرز و ثابت نمی باشد تا این که حکم به استصحاب حرمت آن بشود (به عبارت دیگر اولاً موضوع محرز نیست تا استصحاب صورت بگیرد. ثانیاً: شاید آن زیادی عمل را باطل کرده باشد که باطل کردن باطل نیز غیر ممکن است).

(ضعیف تر بودن دلیل پنجم در اثبات صحت عمل، از دلیل چهارم)

و ضعیف تر از دلیل چهارم، استصحاب وجوب اتمام عمل است، چرا که شك:

۱- در زمان لاحق در قادر بودن بر اتمام عمل است (به خاطر محرز نبودن موضوع).

۲- در اینست که آیا مجرد الحاق باقی اجزاء به اجزاء متقدِّم، اتمام عمل است یا نه؟

پس: شاید عدم زیادت عمدی یکی از شروط است (که از بین رفته) و انجام ما عدا از اجزاء و شرائط، تحصیل بعضی از باقی است و نه همه باقی (یعنی: انجام همه اجزاء به علاوه زیادی

ص: ۵۲۳

عمدی اتمام نیست، بلکه عدم زیادی عمدی و انجام تمام اجزاء اتمام العمل است) تا این که اتمام العمل صدق بکند.

آیا نمی بینی که وقتی پس از فراغت از حمد در واجب بودن یا واجب نبودن سوره شک می شود بر الحاق ما عدا مثل این زیادی عمدی به اجزاء سابقه، حکم به اتمام نمی شود.

(پاسخ صاحب ریاض از دو استصحاب حرمت عمل و اتمام عمل)

چه بسا پاسخ داده شده است از اثبات حرمت ابطال عمل و وجوب اتمام آن به واسطه اصل استصحاب، به این که این دو استصحاب دلالت بر صحت عمل (پس از زیادت عمدی) نمی کنند.

پس: جمع می شود میان این دو استصحاب با قاعده اصالة الاشتغال، با وجوب اتمام عمل و سپس استیناف آن (یعنی با یجب الاتمام، ثم الاستیناف)، به خاطر شک در این که آیا تکلیف، همان اتمام عمل است و یا این که عمل مستأنف دیگری است؟

(مناقشه شیخ در پاسخ مذکور)

در این پاسخ اشکالی وجود دارد (و آن نادرست بودن جمع میان دو استصحاب با قاعده اشتغال است). زیرا:

۱- براءت یقینیّه بنا بر فرض وجوب اتمام عمل به وسیله استصحاب، به صرف استیناف حاصل می شود بدون (نیاز به) اتمام (عمل اول)، چرا که این وجوب بر گشت می کند به وجوب امثال امر به کلی نماز در ضمن یک فرد.

۲- و احتمال وجوب اتمام (عمل اولی) و احتمال حرمت (قطع) آن (به دلیل این که آن دو استصحاب حجت نبود)، با اصل براءت از بین می رود، چون که شبهه در اصل تکلیف وجوبی و یا تحریمی است.

(بدین معنا که شما شک داری که آیا اتمام واجب است یا نه؟ و یا قطع حرام است یا نه؟ و لذا از آن جهت که حجتی بر این وجود ندارد اصل براءت جاری می شود).

- بلکه اتمام عمل به خاطر رعایت احتمال وجوب اتمام و حرمت قطع عمل احتیاط نیست.

زیرا این احتیاط (شما) موجب لغو و از دست دادن احتیاط است از جهت دیگری و آن رعایت نیت کامل العیار در عبادت است.

زیرا اگر مکلف عمل مشکوک را قطع کرده و آن را استیناف کند، وجوب را به نحو جزمی نیت

می کند و (لکن) اگر عمل را تمام بکند و سپس آن را اعاده نماید نیت وجوب تفصیلی در آن عملی که بر او واجب است از میان می رود (یعنی وظیفه را انجام می دهد بدون وجه قصد تفصیلی).

و تردیدی نیست که این احتیاط (که عمل را قطع کنی و یک عمل کامل العیار را انجام دهی) بنا بر فرض واجب نبودنش هم، اولی از آن احتیاط قبلی است (که صاحب ریاض فرمود:

زیرا: در (احتیاطی که صاحب ریاض فرمود)، شک، شک در اصل تکلیف بود (و ایشان از نظر شک در تکلیف احتیاط کرد) و لکن این شک، شک در مکلف به است که آیا عبادت را با جزم به جا بیاوریم یا بدون جزم.

و لذا احتیاط در شک در مکلف به ترجیح دارد بر احتیاط در شک در تکلیف. حاصل اینکه:

شخص فقیه وقتی مردّد باشد میان اتمام عمل و یا استیناف آن، اولی برای او اینست که: حکم کند به قطع عمل و سپس امر کند به اعاده عمل با نیت تفصیلی.

نکته: خود شیخ در اینجا مردد نمی باشد و چنان که گفتیم با استفاده از اولین دلیل از ادله پنج گانه اتمام عمل را کافی دانست.

تشریح المسائل

جناب شیخ برخی در اثبات این که زیادی عمدی موجب بطلان عبادت نمی شود به استصحاب حرمت قطع تمسک کرده و در مقام استدلال گفته اند:

۱- قبل از این زیادی عمدی قطع عمل حرام بود. (صغری)

۲- پس از این زیادی عمدی شک می کنیم که این حرمت همچنان باقی است و یا مرتفع شده است. (کبری)

- استصحاب می کنیم بقاء حرمت قطع را، نتیجه می گیریم وجوب ادامه دادن عمل را. (نتیجه)

حال:

۱- حرمت قطع پس از زیادی عمدی نیز باقی است.

۲- بقای حرمت قطع، مستلزم وجوب ادامه عمل است.

۳- وجوب مضی ملازمه دارد با صحت عمل.

پس: این عمل صحیح است.

ص: ۵۲۵

* مراد از (و ممّا ذکرناه یظهر: ضعف الاستدلال علی الصحّه فیما نحن فیہ باستصحاب حرمة القطع) چیست؟

پاسخ شیخ است به استدلال فوق و لکن می فرماید:

از مطالبی که در آخر استدلال به آیه ذکر شد، پاسخ این استدلال روشن می شود و لذا قبل از بیان آن مقدمه ای می آورد مبنی بر این که: در استصحابات حکمیه حتما باید موضوع محرز باشد، یعنی همان چیزی که در حال یقین موضوع حکم بود، در حال شک نیز باید با اندکی تسامح عرفی موضوع حکم باشد تا این که بتوانیم حکم را استصحاب کنیم و الا اگر در بقاء خود موضوع شک داشته باشیم، جای جریان استصحاب حکمی نیست.

سپس با توجه به مقدمه فوق می فرماید:

۱- موضوع حرمت قبل از زیادی عمدی قطع العمل بود. (صغری)

۲- پی از این زیادت معلوم نیست که رفع الید از این عمل قطع و ابطال باشد، بلکه شاید انقطاع و ابطال باشد. (کبری)

پس: موضوع محرز نیست، در نتیجه جای استصحاب حکم حرمت نیست. (نتیجه)

* عباره اخرای پاسخ شیخ به دلیل چهارم بر اثبات صحت عمل پس از زیادی عمدی چیست؟

اینست که:

۱- قبل از زیادی عمدی ضمام ابطال به دست تو بود، و لذا خدای تعالی قطع را بر تو حرام کرده بود.

۲- پس از زیادی عمدی معلوم نیست که قادر بر ابطال باشد، چرا که ممکن است این زیادت، عمل را باطل کرده باشد.

استصحاب چیزی که باطل شده تحصیل حاصل است، و لذا اینجا جای استدلال به استصحاب نیست.

* پس مراد از (و اضعف منه: استصحاب وجوب اتمام العمل ...) چیست؟

اشاره به نادرست بودن استدلال کسانی است که در اثبات صحت عملی پس از زیادی عمدی به استصحاب وجوب اتمام عمل تمسک کرده می گویند:

۱- قبل از تحقّق این زیادی عمدی، اتمام عمل واجب بود.

۲- پس از زیادی عمدی شک می کنم که آیا وجوب اتمام باقی است یا نه؟

استصحاب می کنم بقاء وجوب را و نتیجه می گیریم صحت عمل و عدم لزوم اعاده را.

* دلیل شیخ بر اضعف بودن این استدلال از استدلال قبلی و یا نادرست بودن آن چیست؟

اینست که:

۱- موضوع استصحاب در اینجا وجوب اتمام است.

۲- پس از زیادی معلوم نیست، اتمام بر استمرار این عمل صدق کند و به عبارت دیگر صدق اتمام که موضوع استصحاب است محرز نیست.

پس: استصحاب ممکن نیست.

* چرا پس از زیادت الجزء عمدا، معلوم نیست که اتمام بر استمرار این عمل صدق کند؟

زیرا: شاید عدم این زیادت شرط صحت بوده و ما رعایت نکرده ایم و عملی که حد اقل یک جزء و یا شرط عدمی و وجودی اش رعایت نشود تام نیست و لذا صدق اتمام محرز نیست. و لذا تا صدق اتمام محرز نشود حکم وجوب پیاده نمی شود.

* عبارۀ اخرای پاسخ شیخ در لسان دیگر چیست؟

شیخ می فرماید شرط استصحاب احراز موضوع است که در اینجا موجود نیست، چرا که شما قبل از زیادی عمدی قدرت اتمام و یا عدم آن را داشتی زیرا زمام امور در دست تو بود و می توانستی عمل را تمام کنی، می توانستی آن را رها کنی و لذا خدای تعالی فرمود: تمام کن.

امّا: پس از این زیادی عمدی دیگر معلوم نیست که تو قادر بر اتمام باشی زیرا ممکن است زیادی عمدی، عمل تو را قطع و باطل کرده باشد، و ادامه دادن شما لغو و بیهوده باشد که این همان شک در موضوع است.

و لذا: استصحاب وجوب با شک در اتمام معنا ندارد و استصحاب در اینجا جاری نمی شود.

* مراد از (و ربّما یجاب عن حرمة الابطال و وجوب الاتمام الثابتین بالاصل ...) چیست؟

اشاره به پاسخ صاحب ریاض است از این دو استصحاب مبنی بر این که: ما هر دو استصحاب را می پذیریم و لکن نتیجه آن دو، صحت عمل و عدم وجوب اعاده نیست، چرا که میان وجوب اتمام و یا حرمت قطع با صحت عمل تلازمی وجود ندارد، اگر آن حکم تکلیفی آمد این حکم وضعی هم بیاید، خیر، شاید آن حکم تکلیفی تبعدی باشد مثل آنچه در باب حج و روزه گفته شده است که حاجی و یا صائم و لو حج یا روزه خود را ابطال کرده باشند و لکن ادامه عمل و اتمام آن واجب بوده و رفع ید از آن حرام است، پس ملازمه ای در کار نیست.

در نتیجه:

۱- نسبت به وجوب اتمام و حرمت ابطال استصحاب جاری می شود.

ص: ۵۲۷

۲- و نسبت به صحت و عدم آن اصاله الاحتیاط و الاشتغال جاری می شود.

سپس می فرماید: به مقتضای جمع میان این دو نتیجه می گوئیم: هم باید عمل مزبور را ادامه داد و به اتمام رساند و هم باید آن را اعاده کرده یک عمل کامل العیار و بدون هیچ زیاده انجام داد.

به عبارت دیگر:

صاحب ریاض متوجه عیب این استصحابات به خاطر محرز نبودن موضوعشان نشده است، بلکه توجهش به جهت دیگری جلب شده و فرموده است:

وقتی که ما حرمت القطع و یا وجوب الاتمام را استصحاب نمودیم و عمل را به پایان رساندیم، تازه شک می کنیم که این عمل صحیح انجام شد و یا این که استیناف لازم دارد.

به تعبیر دیگر: استصحاب حرمت القطع یا استصحاب وجوب الاتمام اثبات نمی کند که ذمه ما بری شده است و استیناف بر ما لازم نیست.

زیرا: حرمت القطع این تکلیف را برعهده ما می گذارد که عملت را قطع نکن، و وجوب الاتمام این تکلیف را بر ما بار می کند که عملت را به پایان برسان، اما این که دوباره استیناف لازم است یا نه از عهده این دو استصحاب خارج است.

به عبارت دیگر: لازمه حرمت القطع و وجوب الاتمام این نیست که بعدا استیناف لازم نباشد.

پس: صاحب ریاض متوجه عیب اصلی این استصحابات که محرز نبودن موضوعشان می باشد نشده است، لکن متوجه این مطلب شده است که این دو استصحاب تنها تکلیف را ثابت می کند بدین معنا که قطع حرام است و اتمام واجب، لکن برداشتن استیناف کار آنها نیست، و لذا نتیجه گرفته است که:

۱- از طرفی این دو استصحاب می گوید عمل را به پایان برسان.

۲- از طرف دیگر قاعده اشتغال می گوید: ذمه یقینیه مستدعی براءت یقینیه است.

پس: یجب الاستیناف بعد الاتمام.

* مراد از (و فیه نظر ...) چیست؟

اینست که: شیخ می فرماید در این پاسخ شما دو عیب و ایراد وجود دارد:

اولاً: براءت یقینیه بدون اتمام آن عمل هم حاصل می شود، چرا که می توانید عمل را در همان جا قطع کرده و یک عمل کامل العیار را از نو انجام بدهید و لذا نیازی به اتمام و اعاده پس از اتمام نیست.

* اگر صاحب ریاض بگوید احتمال دارد قطع العمل حرام و اتمام آن واجب باشد و صرف اعاده کافی نیست چه؟

می گوئیم: چون شبهه نسبت به این احتمال، از قبیل شبهات بدویّه است و مادر شبهه تحریمیّه و یا وجوبیّه برائتی هستیم، این احتمال را با اصل برائت از وجوب و یا حرمت برمی داریم.

ثانیا: این که شما فرمودید: یجب الاستیناف بعد الاتمام، یعنی اول اتمام عمل و سپس استیناف.

۱- از یک جهت احتیاط است چرا که جمع بینهما شده است.

از یک جهت هم خلاف احتیاط است، چرا که با وجود او شما نمی توانید قصد وجه جزمی کنید و حال آنکه عند المشهور در عبادت قصد وجه جزمی لازم است.

یعنی باید معینا نسبت به این عمل نیت وجوب بکنید.

اما این قصد وجه جزمی با طریق ما که گفتیم عمل را قطع کنید و از آن رفع ید نمائید و یک عبادت کامل با همه ویژگیها، از قصد قربت و وجه جزمی انجام دهید حاصل می شود.

حال جناب صاحب ریاض امر دائر است:

بین آن احتیاطی که شما گفتید که شاید اتمام واجب باشد و قطع حرام، پس احتیاط جمع بینهماست، و بین این احتیاطی که می گفتیم که باید جانب قصد وجه جزمی رعایت شود.

کدام را ترجیح می دهید؟

بلا- شک بدانید که: اولاً- احتیاطی را که ما مطرح نمودیم، احتیاطی واجب است چرا که قصد وجه جزمی حتی الامکان عند المشهور واجب است.

ثانیا: سلمنا که این احتیاط واجب نباشد، بی تردید این احتیاطی که می گفتیم اولی از آن احتیاطی است که شما فرمودید. چرا؟ زیرا:

۱- احتیاطی که شما فرمودید در مورد شک در اصل تکلیف است که آیا اتمام واجب است یا نه؟ قطع حرام است یا نه؟

۲- احتیاطی که ما عرض کردیم در مورد شک در مکلف به است و لذا این مقدم است.

* عباره اخرای پاسخ شیخ در یک بیان ساده و گفتمانی چیست؟

اینست که: جناب صاحب ریاض: اگر واقعا دلیل بر صحت چنین عملی دارید، چنان که ما دلیل داریم و آن اصاله البراءه عن المانعیه است، عملتان را به اتمام برسانید و اعاده هم نکنید.

چرا جناب شیخ؟

زیرا: شما فرمودید: ذمه اتان مشغول است و این اشتغال ذمه، برائت یقینیه می خواهد، و فکر کردید که برائت یقینیه نیازمند دو عمل است: اتمام، پس از آن استیناف و حال آنکه لازم نیست پس از اتمام دوباره عمل را از سر بگیرید، بلکه به مجرد استیناف این برائت حاصل می شود، پس عملتان را قطع کنید و یک عمل کامل را از سر گرفته انجام دهید.

* جناب شیخ آیا قطع عمل در اینجا حرام است یا نه؟

اگر آن دو استصحاب حجت می بود بله، قطع حرام بود و لکن:

۱- از طرفی آن دو استصحاب حجت نیستند، چون که موضوعشان محرز نیست. و جایی برای جریان ندارند.

۲- از طرف دیگر قهرا شما در شک قرار دارید که آیا ما که این عمل را مرتکب شده و انجام دادیم مرتکب حرام شدیم یا نه؟ که این شک، شک در تکلیف است. عند الشک فی التکلیف هم، الاصل، البراءه. پس می توانید عملتان را در اثناء آن قطع کنید و پس از آن استیناف نمائید.

خلاصه این که: در رابطه با حکم زیادی عمدی در عبادت دو نظر وجود داشت:

۱- برخی گفتند این زیادی مبطل است، چرا که مغیر هیئت اتصالیه صلاتی است.

۲- برخی گفتند این زیادی مبطل نیست، که این قول مشهور بود.

جناب شیخ: پنج دلیل از لسان مشهور در اثبات صحت عمل به شرح ذیل آورد:

۱- اصل برائت که رأی خود شیخ بود.

۲- استصحاب صحت عمل.

۳- آیه شریفه: **وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ**.

۴- استصحاب حرمت قطع عمل.

۵- استصحاب وجوب اتمام عمل.

در پایان فرمود: اگر فقیه بین اتمام و استیناف مردد شد اولی اینست که: حکم به قطع نماید و سپس امر به اعاده نماید که بینه الوجوب است.

متن ثم إن ما ذكرناه: من حكم الزيادة و أن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها، إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، و إلا فقد يقتضى الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلاة؛ حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»(١).

و قوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبه فليستقبل صلاته»(٢).

و قوله عليه السلام: فيما حكى عن تفسير العياشى في من أتم في السفر: «إنه يعيده»؛ «لأنه زاد في فرض الله عزّ و جلّ»(٣)، دلّ- بعموم التعليل - على وجوب الإعادة لكلّ زيادة في فرض الله عزّ و جلّ.

و ما ورد في النهي عن قراءه العزيمه في الصلاة: من التعليل بقوله عليه السلام: «لأنّ السجود زياده في المكتوبه»(٤).

و ما ورد في الطواف من: «أنه مثل الصلاة المفروضه في أن الزيادة فيه مبطله له»(٥).

و لبيان معنى الزيادة و أنّ سجود العزيمه كيف يكون زياده في المكتوبه، مقام آخر.

و إن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبه، إلا أنّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرساله أهمّ من ذكر ما يناسب(٦).

ص: ٥٣١

- ١- الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.
- ٢- الوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول.
- ٣- لم نلق عليه في تفسير العياشى، نعم حكاها في الوسائل عن الخصال، انظر الوسائل ٥: ٥٣٢، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث ٨، و الخصال: ٦٠٤، باب الواحد إلى المائة، ضمن الحديث ٩.
- ٤- الوسائل ٤: ٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصلاة، الحديث الأول.
- ٥- الوسائل ٩: ٤٣٨، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث ١١.
- ٦- وعد المصنّف سابقا- في الصفحه ٣٧٠- أن يبيّن معنى الزيادة في الصلاة هنا، لكن أحاله هنا- أيضا- على مقام آخر، انظر كتاب الصلاة للمصنّف ١: ٣٩٩.

(دلیل خاص بر مبطل بودن زیادی عمدی در برخی از عبادات)

مطالبی را که تا به امروز در رابطه با حکم زیادی عمدی گفتیم و آن این بود که (در یک صورت مطلقاً مبطل است و در دو صورت دیگر) مقتضای اصل براءت، عدم مانعیت این زیادی عمدی است البته با نظر به مقتضای اصل اولیّه و الاّ گاهی دلیل ثانوی در خصوص برخی از مرگبات مثل نماز، اقتضا می کند بطلان را، آنجا که اخبار و روایات مستفیضه دلالت بر بطلان فریضه دارند، به سبب زیادت عمدی مثلاً یک جزء در آنها.

مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: کسی که زیاد کند (جزئی) را در نمازش، پس اعاده نیز بر او واجب است.

و مثل این سخن ایشان علیه السلام که می فرماید: وقتی (مکلف) یقین دارد که چیزی را در فریضه زیاد کرده است پس باید نمازش را از سر بگیرد.

و مثل این سخن امام علیه السلام در روایتی که به نقل از تفسیر عیاشی، درباره کسی که نمازش را در سفر تمام خوانده است، می فرماید: باید (نمازش را) از سر بگیرد. چرا که در واجب خدای عزّ و جلّ رکعاتی را زیاد کرده است، و با عمومیت تعلیل دلالت دارد بر وجوب اعاده عمل در هر زیادتی که در فریضه الهی انجام شود.

و آنچه در نهی از قرائت سور عزائم در نماز وارد شده، به علت این سخن امام علیه السلام است که این سجده (به خاطر سوره عزیمه) زیادت در نماز است و آنچه در طواف کعبه وارد شده است مبنی بر این که طواف هم مثل نماز است در اینست که زیادت در طواف نیز مبطل طواف است.

و برای بیان معنای زیادت و این که سجده های مربوط به سور عزائم چگونه در فریضه زیادت می باشند مقام دیگری می طلبد. اگرچه ذکر این مطلب در اینجا خالی از مناسبت نیست و لکن پرداختن به آنچه ذکرش واجب است اهم است از ذکر مطالبی که ذکرشان مناسب است.

* حاصل مطلب در (ثم انّ ما ذكرنا: من حكم الزيادة ... الخ) چیست؟

اینست که: تمام مطلبی که از ابتدای مسأله ثانیه تا به اینجا در رابطه با زیادی عمدی گفته شد براساس اصول و قواعد اولیه عامه بود، و چنان که گفتیم به نظر ما مقتضای قاعده و اصل برائت، عدم مانعیت این زیادی بود.

اما: ناگفته نماند که در برخی از عبادات مرکبه که دارای اجزاء و شرائط هستند مثل نماز، روایات فراوانی وجود دارد مبنی بر این که هرگونه زیادی چه زیادی جزء یا شرط چه زیادی عمدی یا سهوی، مبطل نماز بوده و موجب اعاده آن است، که در اینجا ما تابع دلیل خاص هستیم. مگر این که روایت وارد، مبتلای به اشکال باشد.

سپس جناب شیخ در رابطه با وجود دلیل خاص در رابطه با بعضی از عبادات مرکبه چند روایت نقل می کنند که در ذیل مشاهده می کنید:

۱- مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: (من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده).

نکته: روایت فوق صریحا دلالت دارد بر این که زیادی به هر شکلی که باشد مانعیت دارد و مبطل است.

۲- و مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید: (اذا استیقن انه زاد فی المكتوبه فليستقبل صلاته).

نکته: این روایت نیز صراحتا دلالت دارد بر این که زیادی مبطل است و باید نماز را اعاده کند.

۳- و مثل این سخن امام علیه السلام به نقل از تفسیر عیاشی در رابطه با کسی که در حال سفر نمازهای دورکعتی را چهاررکعتی خوانده می فرماید: (یعیده)، لانه زاد فی فرض الله عزّ و جلّ.

نکته: امام علیه السلام زیادت در فریضه را موجب اعاده دانسته است و لذا هرگونه زیادتی در واجب الهی مبطل و موجب اعاده است.

۴- و مثل این سخن امام علیه السلام که از قرائت سور عزائم در نماز منع فرمودند و وقتی علّت امر را پرسیدند فرمود: لانه السجود زیاده فی المكتوبه.

پس باز هم علّت ابطال و وجوب اعاده، زیاد کردن است.

۵- روایاتی هم در باب طواف وارد شده است مبنی بر این که: الطواف بالبيت صلاه.

یعنی: طواف بیت الله، نازل منزله نماز است.

و لذا زیادت در طواف نیز مبطل و موجب اعاده است.

تلخیص المطالب

* جناب شیخ دومین مسئله در تنبیه اول راجع به چه امری است؟

در زیاد کردن جزئی است به کلّ و یا مأمور به از روی عمد.

* سؤال اساسی در اینجا چیست؟

اینست که آیا زیاده الجزء عمدا، اصولاً و علی القاعده مبطل عمل هست یا نه؟

* در تبیین محل نزاع بفرمائید برای جزء در مقایسه با زیادت چند صورت متصور است؟

۱- گاهی جزء نسبت به زیادت بشرط لا می باشد، یعنی شرط لا تعدّد.

فی المثل شارع مقدّس از ما خواسته است که در هر رکعت از نماز یک رکوع بجا آوریم و نه دوتا.

چنین جزئی را اگر از روی عمد زیاد بکنیم از محلّ بحث ما خارج است، چرا که این زیاده الجزء عمدا برمی گردد به نقیصه الجزء عمدا که مبطل عمل است.

یعنی زیاد کردن جزئی از روی عمد چه رکنی باشد و چه غیر رکنی، خودبه خود عمل را باطل می کند و جای سؤال باقی نمی گذارد.

۲- گاهی جزء نسبت به زیادت لا بشرط است، یعنی نه مقید به قید وحدت شده و نه مقید به تعدّد، و لذا اطلاق داشته و با هر دو طرف بشرط شیء و بشرط لا سازگار است.

فی المثل مولی فرموده: در رکوع ذکر بگوئید، چون خطاب اطلاق دارد می توانیم هر چقدر که خواستیم ذکر بگوئیم.

چنین زیادت الجزئی نیز محلّ بحث ما نیست، چون شارع در عمل به آن دست ما را باز گذاشته و کم و زیاد کردنش ضرری به صحت عمل نمی زند تا ایجاد شک بشود.

۳- گاهی جزء نسبت به زیادت بشرط شیء است، یعنی بشرط تعدّد و کثرت قید شده است و محدوده عمل معین گردیده.

فی المثل: شارع فرموده در هر رکعت از نماز دو سجده به جای آورید، خوب باید به جا آورد.

۴- گاهی نیز جزء نسبت به زیادت بلا شرط است، به عبارت دیگر شارع چیزی را جزء قرار

ص: ۵۳۴

داده است لکن نفرموده چیزی بر آن بیفزاید یا چیزی بر آن نیفزاید یا هرگونه که می خواهی عمل بکن.

به عبارت دیگر: ما نمی دانیم که جزء بشرط لا اخذ شده یا لا به شرط اخذ شده و یا بشرط شیء.

و لذا: این جزء است که محلّ بحث ماست که نمی دانیم زیاد کردن عمدی آن مبطل عمل هست یا نه؟

* جناب شیخ شرط دیگر در زیاده الجزئی که محلّ بحث است چیست؟

سنخیت جزء زیاد شده با اجزاء عمل است و لذا اگر غیر مسانخ باشد از محلّ بحث ما خارج است.

فی المثل: بازی کردن با لحيه و یا بازی کردن با انگشتان مسانختی با اجزاء و اعمال نماز ندارد و یا گفتن و لا الضالین مسانختی با افعال نماز ندارد و لذا این گونه زیادتی محلّ بحث ما نیستند. و لکن اگر به جای یک سوره ای که در نماز واجب است شما دو سوره خواندی این محلّ بحث ماست که آیا مبطل است یا نه؟

* شرط دیگر چیست؟

زیاد کردن این جزء به قصد جزئیت و افزودن بر مأمور به باشد و الا اگر به قصد جزئیت نباشد از محلّ بحث خارج است.

فی المثل: در اثناء نماز، قاری شروع به قرائت قرآن می کند، اتفاقاً به آیه سجده می رسد. در این صورت اگر شما جهت امثال آن امر و نه به قصد افزودن بر نماز، سجده ای به جا آورید عمل شما از محلّ بحث ما خارج است.

- خلاصه این که زیاده الجزء عمداً، محلّ بحث ماست، اما به این شرط که:

(۱) - به شرط شیء نباشد، (۲) بشرط لا نباشد، (۳) لا بشرط نباشد، (۴) سنخیت با اجزاء عمل داشته باشد، (۵) به قصد جزئیت زیاد شده باشد.

* زیاده الجزء به قصد جزئیت بر چند نوع است و یا به عبارت دیگر کسی که جزئی را زیاد می کند ممکن است چند جور نیت داشته باشد؟

تاره نیت طرف اینست که جزئی را مستقلاً و به نیت جزئیت اضافه کند، فی المثل می داند شارع یک رکوع را واجب کرده و لکن می گوید من دلم می خواهد که هر رکعت دو رکوع داشته باشد.

تاره: زیاد کردن یک جزء به این نیت صورت می گیرد که جزء انجام شده اولی را رها کرده نادیده بگیرد و جزء دومی را از اجزاء نماز قرار دهد. یعنی جزئی را به قصد بدل از یک جزء انجام گرفته می آورد.

مثل: رها کردن سوره در اثناء نماز و خواندن سوره ای دیگر به جای آن.

تاره: زیاد کردن یک جزء به این نیت است که زائد و مزید علیه روی هم یک جزء باشند.

* چه کسانی مرتکب این گونه اعمال می شوند؟

نوعاً افرادی که مبتلای به جهل مرکب هستند، چه جهل مرکب شرعی و چه جهل مرکب تشریحی.

* جناب شیخ حکم مسئله در اینجا چیست؟ آیا زیاده الجزء عمداً مبطل عمل هست یا نه؟

زیاده الجزء عمداً در صورت اول بالاجماع مبطل عمل و عبادت است.

فی المثل: اگر مکلف جزئی را از روی عمد زیاد کند به نیت این که مقارنات نماز بیشتر شود مثلاً اگر ت سات ۱۰ تا بشود قطعاً عملش باطل است.

و اما دو صورت دیگر: که در یکجا مکلف جزئی را زیاد نمود تا با جزء قبلی یک جزء به حساب آید و در یکجا جزء بعدی را بدل از جزء قبلی آورده مبطل عمل و یا عبادت نمی باشد، و عمل چنین شخصی صحیح است.

* چرا جناب شیخ؟

زیرا در این دو صورت ما شک داریم که آیا این زیاده الجزء مانع عمل (مثلاً نماز) هست یا نه؟

حال: الشک فی المانعیه راجع است به الشک فی الشرطیه عدمه، که آیا عدم این مانع شرط صحت عمل هست یا نه؟

عند الشک فی الشرطیه، الاصل البراءه. چرا که با اصل براءت می توان کلفت و مشقت زائده را برداشت، مگر این که دلیل خارجی بر بطلان چنین عملی داشته باشیم و الا علی القاعدة چنین عملی صحیح است.

* جناب شیخ اگر کسی اشکال کند که این مکلف با این زیادت هیئت نماز را به هم زده و لذا نمازش درست نیست چه پاسخ می دهید؟

از او می پرسیم کدام هیئت را برهم زده؟ آیا هیئتی را برهم زده که مولی خواسته یا هیئتی را که مردم در نظر دارند؟

- اگر بگوئید هیئتی را که خدا خواسته برهم زده، می گوئیم که این اوّل کلام است و بحث ما روی همین است.

- اگر بگوئید هیئت متعارفه را برهم زده، می گوئیم هیئت عرفیه مبطل نیست.

* جناب شیخ اگر کسی برای حکم به صحت و عدم بطلان عمل به استصحاب صحت تمسک کرده بگوید:

- قبل از تحقق این زیادت، عبادت ما صحیح بود. (صغری)

- پس از تحقق این زیادی برای ما شک در بقاء صحت حاصل شد. (کبری)

- استصحاب می کنم بقاء صحت را. چه پاسخ می دهید؟ (نتیجه)

می گوئیم: این دلیل، دلیل صحیحی نیست، چرا که صحتی در کار نیست تا شما پس از زیاد کردن عمدی بخواهید آن صحت را استصحاب کنید.

به عبارت دیگر: شما که در اثناء نماز هستی و مقداری از آن را خوانده ای چه طور می توانی صحت تمام عمل را استصحاب کنی؟

به عبارت دیگر: اگر صحت مجموع نماز را استصحاب می کنید، مجموع نماز هنوز تحقق نیافته تا صحبت از صحت و یا بطلانش شود.

اگر صحت اجزاء سابق بر این زیادت را استصحاب می کنید، اینجا جای اجرای استصحاب نیست.

چرا که استصحاب دارای دو رکن است: ۱- یقین سابق ۲- شک لاحق در بقاء.

اما: رکن دوم استصحاب، در اینجا منتفی است چرا که ما شک در صحت اجزاء سابقه نداریم و شکی نسبت به این اجزاء برای ما پیدا نشده تا صحتی را استصحاب کنیم.

از طرف دیگر چه مانع یقینی در عبادت حاصل شود یا مانع احتمالی، باز هم اجزاء سابقه یقیناً بر صحت خودشان باقی هستند.

فی المثل: در اثناء نماز، نماز را رها کرده به کار دیگری مشغول می شوید این کار یقیناً مانع صحت عبادت است، و لکن باز هم آن اجزائی که طبق فرمان عمل شده اند بر صحت خودشان باقی هستند.

و یا فی المثل: اگر در اثناء نماز جزئی را زیاد کنی و مانعی احتمالی ایجاد نمائی که همین مطلب مورد بحث ماست، باز هم اجزاء سابقه یقیناً بر صحت خودشان باقی هستند.

- از طرف دیگر اصلاً صحیح بودن اجزاء سابقه دردی را از نگرانی شما نسبت به دخالت آن

زیادی عمدی و صحت مجموعه عمل از شما درمان نمی کند.

به عبارت دیگر: صحت اجزاء ماضیه نمی تواند بگوید. پس از زیاد کردن عمدی فلان جزء عمل صحیح است چرا که نگرانی شما از اجزاء بعدی پیدا شده و نه از اجزاء قبلی و سابقه و لذا: وقتی نگرانی مربوط به جایی است که زیادت عمدی صورت گرفته، صحت اجزاء قبلی مفید در رفع این نگرانی نمی باشد.

* جناب شیخ چرا می گوئید اجزاء سابقه صحیح اند، مرادتان از این صحت چیست؟

زیرا صحت به دو معناست:

۱- یا به عملی که مطابق با امر مولی صورت گرفته صحیح می گویند.

۲- و یا به عملی که دارای اثر است و به عبارت دیگر اثر بر آن مترتب می شود.

حال شما انجام اجزاء سابقه را به هر یک از دو معنای مذکور بگیریید، صحیح هستند.

چرا که: اولاً: مطابق با امر صورت گرفته اند. ثانیاً: ثمربخش هستند چرا که این حیثیت را دارند که با انجام اجزاء بعدی محصل هیئت و یا مأمور به کلی شوند.

علی ای حال صحت اجزاء قبلی معالج شک و نگرانی حاصل شده از اجزاء بعدی نمی باشند.

پس: این که فرمودید: استصحاب می کنیم صحت اجزاء قبلی را و نتیجه می گیریم صحت مجموعه عمل را حرف درستی نیست.

* جناب شیخ فرق مسئله مانعیت که محل بحث ماست یعنی زیاده الجزء عمداً با مسئله قاطعیت در چیست؟

مسئله مانعیت اینست که ما احتمال بدهیم که عدم یک شیء بما هو هو در صحت عمل دخالت داشته باشد. مثل زیادت یک جزء از روی عمد در نماز.

مسئله قاطعیت اینست که: ما می دانیم عدم فلان شیء بما هو هو معتبر نیست چرا که در صحت عمل دخالت ندارد و لکن برهم زنده هیئت اتصالیه (یعنی موالات) در عمل است. مثل حدث و یا فعل کثیر که قاطع هستند.

* جناب شیخ اگر کسی اشکال کند که عیب استصحاب الصّحه اینست که اصل مثبت است و نباید آن را جاری نمود و دلیل او این باشد که:

اولاً: شما می خواهید با استصحاب الصّحه اثبات کنید که اجزاء بعدی هم با صحت انجام گرفته و مجموعه عمل صحیح است و نیازی به اعاده ندارد.

* ثانيا: اثبات مزبور از آثار عقلیه است و استصحاب نمی تواند اثبات کننده آثار عقلیه باشد چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم که خیر استصحاب صحت، اصل مثبت نیست و عیب استصحاب الصحه همان است که من گفتم و آن عیب اینست که.

ما یقینا می دانیم که اجزاء سابقه صحیح اند و لکن صحیح بودن اجزاء سابقه مستلزم صحیح بودن اجزاء بعدی نیست و دردی را از شاک درمان نمی کند.

به عبارت دیگر: شما خیال کرده ای که استصحاب الصحه مستلزم عدم مانعیت است، یعنی وقتی صحت استصحاب شد، دیگر این زیادی عمدی مانعیت ندارد.

یعنی: استلزام را پذیرفته اید و گفته اید که این لازمه، لازمه عقلی است و هر اصلی که دارای لازمه عقلی باشد اصل مثبت است.

خیر، باید بدانید که اصلا ملازمه ای میان صحت اجزاء قبلی و عدم مانعیت این زیادی عمدی وجود ندارد. تا بحث کنیم که عقلی است یا شرعی.

* جناب شیخ شما گفتید استصحاب هیئت اتصالیه اشکالی ندارد و می توان از آن استفاده کرده قاطعیت محتمله را از بین برد آیا هنوز بر بی عیبی این استصحاب معتقدید؟

خیر، به نظرم می آید که این استصحاب نیز دارای عیب و اشکال است.

* چرا این استصحاب دچار عیب و اشکال است؟

زیرا شما به عنوان یک مستشکل می توانید اشکال کنید که آیا این مستصحب شما، هیئت اتصالیه مجموع عمل است یا هیئت اجزاء سابقه بعضها مع بعض است.

- اگر هیئت اتصالیه مجموع را استصحاب می کنید، باید متوجه باشید که هنوز مجموع محقق نشده تا هیئت اتصالیه اش محقق شده باشد و شما آن را استصحاب کنید.

زیرا فرض ما اینست که در اثناء عمل صحنه ای پیش آمده که ما احتمال می دهیم این صحنه قاطعیت داشته باشد.

- و اگر هیئت اتصالیه اجزاء سابقه بعضها مع بعض دیگر را استصحاب می کنید.

فی المثل نصف نماز را خوانده اید و در این نصف نماز برخی اجزاء با برخی دیگر اجزاء دارای هیئت اتصالیه هستند و شما آن را استصحاب می کنید، باید بدانید که: هیئت اتصالیه اجزاء سابقه دردی را درمان نمی کند، چون ما به دنبال هیئت اتصالیه سرتاسری عمل هستیم.

یعنی: همان طور که استصحاب صحت اجزاء قبلی نافع نبود، استصحاب هیئت اتصالیه اجزاء

ص: ۵۳۹

قبلی بعضها مع بعض آخر نیز نافع نمی باشد.

و لذا استصحاب هیئت اتصالیه را به هر صورتی که معنا کنید، اشتباه است.

* جناب شیخ اگر کسی بگوید ما هیئت اتصالیه را استصحاب نمی کنیم بلکه قابلیت اتصال را استصحاب می کنیم؛ یعنی: وقتی اجزاء قبلی انجام گرفت قابلیت اتصال داشت، اکنون صحنه پیش آمده و ما شک کرده ایم که آیا این اجزاء قابلیت اتصالیان را از دست داده اند یا نه؟

* استصحاب می کنیم بقاء قابلیت اتصال را. شما چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم بله می توان چنین کرد و لکن این هم می شود اصل مثبت.

* چرا جناب شیخ؟

زیرا: می خواهد با استصحاب قابلیت اتصال اثبات کند، قاطع نبودن صحنه پیش آمده را و این لازمه عقلی است.

به عبارت دیگر: عقل می گوید وقتی اجزاء سابقه قابلیت اتصالیان را دارند، معلوم می شود که صحنه پیش آمده قاطعیت نداشته است، می شود اصل مثبت بنابراین: استصحاب هیئت اتصالیه به یک معنا غلط است، چرا که حالت سابقه ندارد و به یک معنا مفید فایده نیست و دردی را دوا نمی کند، به یک معنا هم اصل مثبت است.

لذا: با اینکه بارها این نحو از استصحاب را تأیید و تصویب کردم، اکنون آن را معیوب می دانم.

* جناب شیخ آیا بحث های مربوط به احتمال قاطعیت محلّ بحث ما هست یا نه؟

خیر، از محلّ بحث ما خارج اند، چرا که محلّ بحث ما زیاده الجزء عمدا است و در زیاده الجزء عمدا احتمال مانعیت می رود و نه احتمال قاطعیت، بلکه الکلام یجز الکلام.

* جناب شیخ آیا راه و طریق دیگری برای اجرای استصحاب هیئت اتصالیه وجود ندارد؟

چرا، ممکن است شما بگوئید ما هم قبول داریم که هیئت اتصالیه سرتاسری عمل هنوز محقق نشده است و لکن مقداری از عمل که با هیئت اتصالیه انجام گرفته است، و همین مقدار از اجزاء که با هیئت اتصالیه صورت گرفته عرفاً مثل اینست که تمام عمل مثلاً با هیئت اتصالیه انجام گرفته است.

لذا: وقتی در اینجا برای شما شک و نگرانی پیش آید می توانید مسامحه و با مسامحه عرفیه هیئت اتصالیه سرتاسری را استصحاب کنید.

* در تبیین این مسامحه های عرفی مثال مشابهی با محلّ بحث بزنید؟

فی المثل: آبی بود به اندازه کز، مقداری از آن را برداشتیم به طوری که اکنون معلوم نیست آن

ص: ۵۴۰

آب کز است یا از کریت افتاده است؟

عرف می گوید: هذا الماء كان كزاً

به عبارت دیگر می گوید: این آب کز بود، اکنون شک داریم که کز است یا نه؟

استصحاب می کنیم بقاء کریت آن را.

* اگر اشکال کنیم که آن آبی که کز بود این آب نیست چرا که مقداری از آن برداشته شده بود؟

عرف می گوید: این مقدار از برداشتن بلا تأثیر است و مسامحه می توان گفت این آب همان آب است.

حال: اگر در ما نحن فیه نیز، شما بگوئید ما مقداری از عمل و یا مأمور به را با هیئت اتصالیه انجام داده ایم، عرف از روی مسامحه می گوید این همان هیئت اتصالیه نماز است که محقق شده است.

و لذا هر گاه که نگران شدید، هیئت اتصالیه را استصحاب کنید. بنابراین: ممکن است با مسامحه عرفیه چنین استصحابی در اینجا صورت بگیرد.

* جناب شیخ شما در ایراد به استصحاب بقاء قابلیت اجزاء سابقه فرمودید که اصل مثبت است و فاقد حجیت و لکن اگر ما استصحاب کنیم بقاء قابلیت اجزاء را خواهی نخواهی اثرش این می شود که این صحنه پیش آمده قاطع نیست و اثر قاطع نبودن اینست که عمل تو صحیح است و نیاز به استیناف ندارد که این خود یک اثر شرعی است و می توان گفت که استصحاب بقاء قابلیت اجزاء درست است چه می فرمائید؟

بله، این استصحاب یک اثر عقلی دارد که عدم قاطعیت صحنه پیش آمده است و به دنبال آن یک اثر شرعی دارد که مع الواسطه است. و لذا نمی توان استصحاب کرد.

اگر گفته شود این واسطه حقیف است به گونه ای که نوعاً اذهان مردم متوجه آن نیست، از این واسطه سریعاً گذر کرده به نتیجه شرعی می رسند.

بدین معنا که تا شما گفتید اجزاء سابقه قابلیت اتصال دارند عرف نتیجه می گیرد که فلا یجب الاستیناف.

*- بله، ممکن است با چنین نگاهی هم دست به استصحاب زد.

خلاصه این که:

جناب شیخ: ابتدا به تجزیه و تحلیل استصحاب هیئت اتصالیه پرداخت به هر یک ایرادی گرفت، سپس هر یک را به نحوی مرمت کرد، یکی را با مسامحه در موضوع مرمت نمود دیگری

را با خفاء واسطه، و لکن با ضرس قاطع به صحت چنین استصحابی حکم نمود بلکه با نگرانی مطالب را دنبال نمود.

البته: شاید در عبارت (فافهم) اشاره داشته باشد به اینکه چنین استصحابی درست نیست.

*- سپس توسط برخی به پیروی از شیخ طوسی گفتند: (آیه لا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ) دلیل بر صحت عملی است که زیادت الجزء عمدا در آن رخ داده است و استدلال کردند به این که:

۱- آیه به دلالت مطال بقیه، دلالت دارد بر حرمت ابطال عمل چرا که لا تفعل ظهور در حرمت دارد.

۲- در تلازمات عقلیه آمده است که همان طور که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، نهی از شیء نیز مستلزم امر به ضدّ است.

۳- آنگاه نهی از ابطال عمل مستلزم امر به مضی و ادامه عمل است.

پس: واجب است بر ما مضی و ادامه عمل.

سپس از راه وجوب مضی به یکی از چهار طریق ذیل در اثبات صحت عمل کوشیدند.

۱- یا به دلالت التزامیه لفظیه ۲- یا به دلالت التزامیه عقلیه ۳- یا به واسطه اجماع مرکب ۴- یا به برکت عدم قول به فصل میان دو مسئله.

*- پس از آن جناب شیخ راجع به حرمت ابطال چهار معنا را ذکر کرده فرمود: معنای اوّل و دوم به درد محل بحث ما نمی خورد و لکن معنای سوم و چهارم به درد محل بحث می خورد.

سپس در مقام تصدیق فرمودند: آیه ظهور در معنای اوّل دارد و در اثبات این مطلب قرائن و شواهدی را آوردند و راجع به معنای دوم گفتند چه آیه ظهور در این معنا داشته باشد و چه نداشته باشد به درد محل بحث نمی خورد.

امّا: راجع به معنای سوم فرمودند، علاوه بر این که آیه ظهور در این معنا ندارد، اگر آن را به این معنا بگیریم تخصیص اکثر لازم می آید، و لذا نمی توان گفت: لا تبطلوا یعنی لا تقطعوا و لذا از خیر معنای سوم گذشت.

و امّا: راجع به معنای چهارم فرمود اگر آیه را به معنای چهارم بگیریم هم شامل معنای اوّل می شود، هم شامل معنای سوم که باز هم به درد محلّ بحث ما می خورد. چرا که خدای تعالی در این آیه می فرماید چه در اثناء عمل باشی و چه در پایان عمل، عملت را ابطال نکن.

یعنی: وقتی در اثناء عمل هستی، به واسطه این زیادتی که در اثناء عمل رخ داده و شما را نگران کرده که آیا مانعیّت در صحت دارد یا نه؟ عملت را ابطال نکن و تا به آخر ادامه بده. امّا:

پس از این مباحث می فرماید: بله خدای تعالی ابطال را حرام کرده است، لکن در صورتی که شما اختیار ابطال را داشته باشی.

لکن اگر شما فاقد چنین قدرت و اختیاری باشی مشمول نهی این آیه نمی شوی.

* از شیخ پرسیده شد در کجا اختیار با مکلف است و در کجا اختیار با او نیست؟

فرمود: آنجا که زیادتى صورت نگرفته و عمل صحیح است و شما می توانی اراده کنی که عمل را قطع کنی یا ادامه دهی.

در اینجا که آیه شریفه می فرماید: این مقداری را که صحیحاً خوانده ای و اختیار ادامه آن با شماست، باطل نکن.

امّا محلّ بحث ما در جایی است که زیادت وارد شده است و شما شك داری که مانعیت دارد یا نه؟ در این صورت اگر این

زیادی عمدی عمل را باطل کرده باشد، شما دیگر قادر نیستی که آن را باطل کنید، چرا که تحصیل حاصل است.

در نتیجه: آیه لا تُبْطَلُوا* شامل این قسمت نمی شود. بلکه شامل آن جایی می شود که شما قدرت ابطال یا عدم ابطال داری.

پس از خیر این آیه شریف در صحت عمل در ما نحن فیه و محل بحث باید گذشت.

*- سپس کس دیگری دلیل چهارمی را مطرح کرده گفت استصحاب حرمت القطع دلیل بر صحت چنین عملی است.

به عبارت دیگر: ۱- وقتی که ما مشغول عمل بودیم و قدرت ابطال و یا عدم ابطال در دست ما بود، قطع حرام بود. چرا که لا

تبطلوا شامل این قسمت از بحث می شود.

۲- پس از زیادی عمدی برای ما شك حاصل شد که آیا این زیادت مانع هست یا نه و آیا ما می توانیم عمل را قطع کنیم یا

نه؟

استصحاب می کنیم حرمت القطع را و نتیجه می گیریم ادامه عمل را.

*- شیخ در پاسخ فرمود: چنین استصحابی غلط است زیرا:

۱- قبل از این زیادت عمدی تو قادر بر ابطال بودی و لذا خدا فرمود قطع بر تو حرام است.

۲- پس از زیادت دیگر معلوم نیست که تو قادر بر ابطال باشی چرا که ممکن است عمل تو به واسطه این زیادت ابطال شده

باشد، چیزی که ابطال شده دیگر زمامش به دست تو نیست تا تصمیم به ابطال یا عدم ابطالش بگیری خیر، موضوع عوض شده

است و دیگر قادر بر استصحاب حرمت قطع نیستی.

*- سپس کس دیگری دلیل پنجمی را مطرح نمود و آن استصحاب وجوب الاتمام بود، بدین معنا که:

۱- قبل از زیادی عمدی اتمام عمل بر ما واجب بود.

۲- پس از زیادی عمدی شک دارم که اتمام عمل بر من واجب است یا نه؟

استصحاب می کنم وجوب الاتمام را، یعنی می گویم: قبلا اتمام واجب بود، اکنون هم اتمام واجب است.

*- شیخ در پاسخ فرمود: این استصحاب نیز غلط است، چرا که شرط استصحاب احراز موضوع است و حال آنکه شک شما در اینجا شک در موضوع است و لذا استصحاب وجوب با شک در اتمام معنا ندارد.

حاصل این که: از همه ادله پنج گانه ای که در اثبات صحت عمل پس از زیادی عمدی آورده شد، تنها دلیل اول مورد قبول شیخ واقع شد که مختار خود ایشان بود و آن عبارت بود از این که:

۱- شک داریم آیا این زیادی عمدی مانعیت دارد یا نه؟

۲- عند الشك فی المانعیه، الاصل، البراءه، وقتی مانع برداشته شد عملمان می شود صحیح چرا؟ زیرا:

۱- مقتضی موجود است چون که نماز را خوانده ایم.

۲- شك هم در مانع بود که با اصل آن را برداشتیم.

یجه عمل محکوم به صحت شد.

*- سپس: صاحب ریاض با قبول دو استصحاب در اثبات صحت عمل، یعنی: استصحاب حرمت القطع و استصحاب وجوب الاتمام، شك کرد که آیا با توجه به این استصحاب عمل ما صحیح است یا استیناف لازم دارد؟

زیرا: معتقد بود که این دو استصحاب اثبات نمی کند که ذمه ما بری شده و استیناف بر ما لازم نیست.

چرا که حرمت القطع این تکلیف را برعهده ما می گذارد که عملت را قطع نکن و وجوب الاتمام این تکلیف را بر گردن ما ثابت می کند که علمت را تمام کن، لکن دوباره استیناف لازم است یا نه؟ از عهده این ها خارج است، و لذا فرمود:

۱- از یک طرف این دو استصحاب به ما می گوید عمل را به پایان برسان.

۲- از طرف دیگر قاعده اشتغال می گوید اشتغال به ذمه، مستدعی برائت یقینیه است.

و نتیجه گرفت که: یجب الاستیناف بعد الاتمام.

*- جناب شیخ فرمود: جناب صاحب ریاض اگر دلیل بر صحت چنین عملی دارید چنان که ما داریم عملتان را به پایان برسانید، استیناف هم لازم نیست.

اگر هم دلیل ندارید، بدانید که اینجا جای وجوب الاتمام و وجوب الاستیناف نیست چرا جناب شیخ؟

زیرا: شما گفتید: اشتغال به ذمه داریم، اشتغال به ذمه برائت یقینیه می خواهد، پس عمل را به پایان رسانده، دوباره آن را اعاده می کنیم. و حال آنکه به مجرد استیناف این برائت حاصل می شود. و نیاز به دو عمل یعنی اتمام و استیناف ندارد.

*- سپس شیخ فرمود: ممکن است کسی بگوید: چه اشکالی دارد که احتیاط کرده هم عمل را به پایان برسانیم و هم آن را استیناف کنیم؟

به او پاسخ می دهیم که این برخلاف احتیاط است. به عبارت دیگر: وقتی شما دلیلی بر صحت این عمل پس از زیادت عمدی نداری، اگر آن را تمام کرده و دوباره بخواهی آن را اعاده کنی برخلاف احتیاط است.

*- چرا جناب شیخ؟

زیرا: نمازی را که فی المثل شما پس از آن زیادت عمدی ادامه می دهی از روی احتمال وجوب انجام می دهی در نتیجه: نماز بعدی را هم که استینافا انجام می دهی از روی احتمال انجام می دهی.

و لذا: بهتر است عمل را قطع کرده، یک عمل کامل العیار با قطع در وجوبش انجام دهید. بله عمل شما از روی احتیاط است و لکن این احتیاط دوم اولی از آن است.

*- چرا احتیاط دوم بهتر است از احتیاط اول؟

زیرا: ۱- احتیاط اول در شک در تکلیف است به خاطر این که هم احتمال می دهید که قطع عمل حرام باشد و هم احتمال می دهید که اتمام عمل واجب باشد و این احتمال همان شک در تکلیف است، اگرچه حجت نداریم.

۲- احتیاط دوم در شک در مکلف به است، به خاطر اینکه می توانید نماز اول را رها کرده و یک نماز اکثری و کامل العیار بخوانید.

*- به عبارت دیگر: اگر نماز اولی را به اتمام برسانید و بخواهید اعاده کرده دوباره بخوانید، باید آن را بدون قصد وجه انجام دهید.

اما اگر اولی را رها کرده، بخواهید آن را استیناف کنید می توانید آن را با قصد وجه یعنی لوجوبه قربه الی الله انجام دهید که می شود اقل و اکثر و شک در مکلف به.

*- خلاصه اینکه: اگر امر دائر شود بین اینکه از نظر شک در تکلیف احتیاط کنیم یا از نظر شک در مکلف به، احتیاط از نظر شک در مکلف به اگر واجب نباشد اولی از احتیاط در شک در تکلیف است.

*- حاصل اینکه: به نظر شیخ، نه تنها قطع عمل در اینجا حرام نیست بلکه می توان عمل را در اثناء آن قطع کرده استیناف نمود.

*- نکته: شیخ در اینجا مردد نبود و با همان دلیل اول از ادله پنج گانه اثبات نمود که در صورت زیادت عمدی هم، اتمام عمل کافی است.

ص: ۵۴۶

متن المسأله الثالثه فى ذكر الزياده سهوا التى تقدح عمدا، وإلا فما لا يقدر عمدا فسهوها أولى بعدم القدح.

و الكلام هنا كما فى النقص نسيانا؛ لأن مرجعه إلى الإخلال(١) بالشرط نسيانا، وقد عرفت: أن حكمه البطلان و وجوب الإعادة.

فثبت من جميع المسائل الثلاث: أن الأصل فى الجزء أن يكون ناقصه مخلا و مفسدا دون زيادته.

نعم، لو دلّ دليل على قدح زيادته عمدا كان مقتضى القاعده البطلان بها سهوا، إلا أن يدلّ دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»(٢)؛ بناء على شموله لمطلق الإخلال(٣) الشامل للزيادة.

و قوله عليه السلام فى المرسله: «تسجد سجدة السهو لكل زيادة و نقيصه تدخل عليك»(٤).

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولى فيما ثبت جزئيه الركتيه إن فسّر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. و إن عطف على

النقص مقتضى الاصول الزياده عمدا و سهوا، فالأصل يقتضى التفصيل بين النقص و الزياده عمدا(٥) و سهوا.

لكنّ التفصيل بينهما غير موجود فى الصلاة؛ إذ كل ما يبطل الصلاة بالإخلال به

ص: ٥٤٧

١- فى النسخ: «الاختلال».

٢- الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١٤.

٣- فى النسخ: «الاختلال».

٤- الوسائل ٥: ٣٤٦، الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ٣.

٥- لم ترد «عمدا و» فى بعض النسخ.

سهوا يبطل بزيادته عمدا و سهوا، فأصالة البراءة الحاكمه بعدم البأس بالزايده، معارضه- بضميمه عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمه ببطان العباده بالنقص سهوا. فإن جؤزنا الفصل فى الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الأصول العلميه فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعى، فيعمل بكل واحد من الأصلين، و إلا فاللازم ترجيح قاعده الاشتغال على البراءه، كما لا يخفى.

*** ترجمه

مسأله سوم از تنبيه اول (در رابطه با زياد کردن سهوى جزء است):

اشاره

که زياد کردن عمدیش مضر و مبطل عبادت است (مثل زياد کردن رکوع) و إلا (اگر محل بحث را روى چنین موردی نبريم و مثلا- روى همان سوره بحث کنيم)، چیزی که زياد کردن عمدیش مبطل نیست، (زياد کردن) سهویش اولی به عدم القدر است (و به طريق اولی قاذح نخواهد بود).

(حکم زيادت یک جزء از روى سهو)

مطلب اول:

سخن (به لحاظ حکمی) در اینجا همان حکمی است که در النقص نسیانا بود (یعنی زيادت سهوى نیز مبطل است)، چرا که زيادت سهوى (مثلا- رکوع) در اینجا اخلال رساندن بشرط است از روى نسیان و غفلت و در (مسئله اولی)، معلوم شد که (نقص الجزء) بطلان است و وجوب اعاده.

مطلب دوّم اینکه:

از تمام (مباحث در) مسائل سه گانه ثابت شد که اصل اولی در نقص چنین جزئى، در صورتی که نقصش مخّل و مفسد باشد (مبطل بودن است) و لکن زيادت چنین جزئى مبطل نیست.

ص: ۵۴۸

(آیا قاعده ثانویه ای برخلاف قاعده اولیه فوق وجود دارد؟)

بله، اگر دلیلی خاص بر قدهح (و مبطل بودن) زیادت چنین جزئی از روی عمد (مثلا رکوع) دلالت کند، مقتضای قاعده اولیه بطلان عمل است در اثر زیادت این جزء از روی سهو، مگر اینکه دلالت کند برخلاف این قاعده اولیه، دلیلی خاص (و ثانوی).

مثل این سخن امام علیه السلام که می فرماید:

لا تعاد الصلاة الا من خمس: طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود.

بدین معنا که زیادت این پنج مورد عمدا باشد یا سهوا، مبطل بوده و اعاده لازم دارد.

- البته بنا بر شمول این حدیث بر مطلق اخلاص (در هر چهار فرض) که شامل زیادت هم می شود. و مثل این سخن امام علیه السلام در مرسله که می فرماید:

تسجد سجدة الشهو لكلّ زیاده و نقیصه تدخل علیک.

(بدین معنا که اگر زیادت و یا نقصانی از روی سهوا انجام بگیرد مغلّ نیست و حال آنکه قاعده اولیه گفت ترك الجزء سهوا مغلّ است.)

مطلب سوم و نتیجه آنچه در تنبیه اول گفته شد.

پس خلاصه آنچه (در تنبیه سوم) گفتیم اینست که:

۱- اصل اولی در جزئی که جزئیتش (در مأمور به) ثابت شده است (و ما در رکیت آن شک داریم)، رکیت است، البته در صورتی که رکن به چیزی تفسیر شود که نماز به واسطه نقص آن چیز باطل شود.

۲- و اگر زیادت (اعم از اینکه عمدی باشد یا سهوی)، بازگشت به نقص در مأمور به داشته باشد اصل، (در احکام رکن) تفصیل بین زیادت و نقص را اقتضا می کند (یعنی نقصش مبطل و مغلّ است و لکن زیادتش علی القاعده مبطل است) چه سهوا چه عمدا.

مطلب چهارم:

امّا تفصیل میان نقیصه و زیادت در نماز موجود نیست، چرا که (بالاجماع) هر چیزی که نماز به واسطه اخلاص به آن از روی سهو باطل می شود، به واسطه زیادت آن نیز چه از روی عمد و چه از روی سهو، باطل می شود (منتهی در برخی جاها یقین داریم و لکن در برخی جاها باید علی القاعده مشی کنیم).

در نتیجه:

اصاله البرائتی که (در مسئله دوم گفتیم) حاکم بر عدم اشکال در زیادت است، معارض است-

ص: ۵۴۹

به واسطه ضمیمه شدن به همین عدم قول به فصل - با اصاله الاشتغالی (که بر حسب مسأله اولی) حکم کننده به بطلان عبادت است به سبب نقص از روی سهو. (یعنی قاعده براءت می گوید این نماز صحیح است و قاعده اشتغال می گوید خیر چنین نمازی باطل است).

پس:

اگر فصل (و فاصله قرار دادن میان زیادی و نقیصه را) در حکم ظاهری ای که اصول عملیه آن را در موردی که از حیث حکم واقعی فصلی در آن وجود ندارد، اقتضا می کند جایز بدانیم (عین ترخص که از حیث حکم واقعی فصل ندارد و لکن از حیث حکم ظاهری امکان فصل در آن وجود دارد)، در هر یک از (نقیصه و زیادت) به یک اصل عمل می شود (یعنی در زیادت به یک اصل و در نقیصه به یک اصل دیگر)، و الا (اگر قائل به فصل نشده و بگوئیم حکم ظاهری و واقعی در آن فرقی ندارد) لازم می آید (احتیاط) و ترجیح دادن قاعده اشتغال بر براءت (چرا که دفع عقاب محتمل واجب است، یعنی وقتی شما نماز را در اثر ترک سهوی سوره باطل می دانی، در زیادت هم باید آن را باطل دانسته اعاده کنی). چنان که بر کسی که اهل حساب و کتاب است پوشیده نیست.

تشریح المسائل

* سومین مسئله از مسائل شک در رکنیت پیرامون چه امری بود، و چه سؤالی در این رابطه مطرح است؟

پیرامون زیاد کردن جزء است به مأمور به از روی سهو و نسیان. و لذا این سؤال مطرح است که آیا زیادی سهوی جزئی از اجزاء، مبطل مأمور به هست یا نه؟

* قبل از پاسخ به سؤال فوق چه مطالبی در این مسئله وجود دارد؟

به طور کلی پنج مطلب در این بحث وجود دارد که به ترتیب مطرح خواهد شد:

۱- اینکه ممکن است به ذهن شما بیاید که مسئله ثانیه بی نیازکننده ما از این مسئله ثالثه است زیرا وقتی زیاده الجزء عمدا مبطل نشد، زیاده الجزء سهوا به طریق اولی مبطل نخواهد بود، و لذا محلی برای بحث از مسأله ثالثه باقی نخواهد ماند.

در پاسخ به این مطلب می گوئیم: مورد در مسئله ثالثه عوض می شود، یعنی آن جزئی را که در مسأله ثانیه نبود در مسئله ثالثه به حساب نیامده و لکن به دنبال اینست که آیا آن جزئی که

ص: ۵۵۰

زیادت عمدیش مبطل است آیا زیادی سهویش نیز مبطل است یا نه؟

فی المثل: وقتی زیادت عمدی در نماز، علی القاعده مبطل نمی باشد، زیادت سهوی آن به طریق اولی مبطل نخواهد بود، که در این مطلب بحثی نخواهیم داشت.

اما: زیادت رکوع از روی عمد مبطل می باشد، چرا که زیادت عمدی جزء بشرط لا، بازگشتش به نقص عمدی است (یعنی زیادت الجزء عمدا برمی گردد به ترک الجزء عمدا)، که در مسئله دوم این گونه موارد را از محلّ بحث خارج کردیم و لکن در مسأله سوم مطرح می باشند و لذا سؤال اینست که: اگر فی المثل رکوع را سهوا زیاد کنیم حکمش چیست؟

پاسخ اینست که: مبطل است، چرا که زیاده الجزء الکذائی سهوا، برمی گردد به نقیصه الجزء الکذائی سهوا، و در مسئله اولی خواندیم که نقیصه الجزء سهوا علی القاعده مبطل است.

به عبارت دیگر: در پاسخ به سؤال محلّ بحث باید بدانیم که اجزاء از یک نظر به چند قسم منقسم می شوند:

۱- برخی از اجزاء نسبت به زیادت به نحو بشرط شیء اخذ شده اند، مثل سجده که باید متعدد باشد و به جا آوردن سجده واحده در رکعت واحده کافی نیست.

۲- برخی از اجزاء نیز به نحو لا بشرط و مطلق مورد لحاظ واقع می شوند مثل ذکر در رکوع یا سجود.

۳- برخی از اجزاء نسبت به زیادت بشرط لا هستند، یعنی مقید به عدم زیادت هستند مثل:

تکبیره الاحرام، رکوع و

حال: قسم اول و قسم دوم از محلّ بحث خارج اند چرا که در این گونه موارد زیادی عمدی آنها هم مبطل نیست تا چه رسد به زیادی سهوی آنها که به طریق اولی مبطل نخواهد بود.

و لذا انما الکلام در قسم سوم است که زیادت عمدی آنها حتما مبطل است و ما شک داریم که آیا زیادت سهوی آنها نیز مبطل است یا نه؟

پس: سخن در زیادت سهوی آن دسته از اجزاء است که زیادت عمدیشان قطعا مبطل است و لکن آن دسته از اجزائی که زیادت عمدیشان مبطل نیست و به طریق اولی سهویشان مبطل و مضر نمی باشد محلّ بحث ما نخواهد بود.

حال پس از روشن شدن محلّ بحث شیخ در رابطه با حکم این مسئله می فرماید: حکم این مسأله مثل اولی است که نقصان الجزء سهوا باشد و همان طور که در آنجا قائل به بطلان عبادت شدیم، در اینجا نیز اصاله البطلان جاری می کنیم.

* علت این حکم چیست؟

اینست که: انجام فلان جزء به شرط عدم الزیاده مطلوب بوده و لکن مکلف از روی نسیان این شرط عدم زیادت را رعایت نکرده است و عملی که بدون شرط اتیان شود مثل اینست که انجام نگرفته است و گویا جزء ترک شده است و لذا بازگشت آن به نقصان است و حکم نقصان الجزء سهوا را دارد.

* مراد از (فثبت من جمیع المسائل الثلاث: ان الاصل فی الجزء ...) چیست؟

اینست که: ما از مجموعه مسائل سه گانه به نتایج ذیل رسیده ایم:

۱- الاصل فی الاجزاء، اینست که: نقصان و کم کردن آنها عمدا یا سهوا مبطل است.

لکن: نقصان عمدی: مبطل بودنش از لوازم لا ینفک جزء بودن آن است.

نقصان سهوی: مبطل بودنش به نظر شیخ.

۲- الاصل فی الاجزاء اینست که: زیاد کردن آنها عمدا یا سهوا مبطل نیست، البته زیادی بما هو زیادی مبطل نیست و لکن از جهت بازگشتش به نقصان مبطل است.

- این ها مقتضیات اصول و قواعد اولیّه و یا عامه بود و در همه ابواب به این قواعد عمل می کنیم، مگر دلیل ثانویه ای برخلاف قواعد اولیّه و یا عامه داشته باشیم.

- مثل باب صلاه، که حدیث لا تعاد می گوید: از غیر پنج چیز نماز اعاده ندارد چه سهوا چیزی کم و زیاد شود و چه عمدا. که این حدیث از جهات مختلف با آن اصول مخالف است که در ذیل به این اختلافات اشاره می کنیم:

۱- زیادت عمدی پنج موردی که در حدیث لا تعاد آمده یعنی طهور، وقت، قبله، رکوع و سجود، مبطل و موجب اعاده عمل است.

۲- زیادی سهوی موارد پنج گانه فوق نیز طبق اطلاق حدیث مبطل است.

۳- نقصان و کم کردن سهوی سایر اجزاء و شرائط به جز پنج مورد فوق مبطل نبوده و موجب اعاده نیستند، و حال آنکه قانون اولی اصاله البطلان بود.

* مراد از (بناء علی شموله لمطلق الاخلال الشامل للزیاده) چیست؟

در رابطه با حدیث شریف و صحیحه لا تعاد و فروض چهار گانه ای است که در آن متصوّر و محتمل است که به ترتیب ذیل بیان می شود:

۱- اینکه حدیث لا تعداد هم از جهت زیاده و نقصان تعمیم داشته باشد، هم از جهت عمد و سهو، بدین معنا که هر یک از این موارد پنج گانه چه عمدا کم و زیاد شوند، چه سهوا، موجب

ص: ۵۵۲

بطلان هستند، لکن سایر اجزاء و شرائط چه از روی عمد کم و زیاد شوند و چه از روی سهو مبطل نمی باشند.

۲- این که حدیث لا تعداد از دو جهت تخصیص داشته باشد بدین معنا که مخصوص سهو باشد و نه عمد و مخصوص زیادت باشد و نه نقصان که معنایش اینست که خصوص زیادی سهوی به جز این پنج مورد مبطل نیست.

۳- این که این حدیث اختصاص به سهو و نقصان داشته باشد، یعنی نقصان سهوی سایر اجزاء مبطل نمی باشد.

۴- این که لا- تعداد از جهت سهو مخصوص باشد و لکن از جهت زیادت و نقصان تعمیم داشته باشد، یعنی غیر از موارد پنج گانه، سایر اجزاء اگر سهوا یا عمدا کم و زیاد شوند مبطل نیستند که این همان قول مشهور است.

و لذا تفسیری که در بالا انجام گرفت یا بنا بر احتمال اول است، یا بنا بر احتمال چهارم از طرف دیگر در باب نماز مرسله ای وجود دارد که می فرماید: تسجد سجده تسجدتی السهو لکلّ زیاده و نقیصه، که این مرسله از جهت عمد و سهو خاص است یعنی اختصاص دارد به صورت سهو و لکن از جهت زیاده و نقصان عام است و در جهت عمومیتش مخالف با قاعده اولیه است چرا که قاعده و یا اصل اولی می گفت: نقصان الجزء و لو سهوا مبطل و حال آنکه این مرسله می گوید: نقصان سهوی مبطل نیست بلکه تنها موجب دو سجده سهو می شود.

و لذا: در این گونه موارد که ما دلیل خاص داریم تابع دلیل هستیم و لکن در جایی که دلیل خاصی وجود نداشته باشد به آن اصول مراجعه می کنیم.

* مراد از (فتلخص من جمیع ما ذکرنا: انّ الاصل الاوّلی فیما ... الخ) چیست؟

نتیجه گیری نهائی از مسائل سه گانه ای است که در تنبیه اول مورد بحث قرار گرفت و لذا می فرماید: اصل بحث از آنجا آغاز شد که اگر جزئیت امری در مأمور به اعم از اینکه نماز باشد و یا سایر عبادات مرکبه، ثابت شد و لکن اگر ما در رکبیت آن شک داشته باشیم آیا اصل در این اجزاء رکبیت است الا ما خرج بالدلیل؟ و یا اصل در این اجزاء، عدم رکبیت است الا ما خرج بالدلیل؟

و لذا با توجه به دو تفسیری که از رکن شد، پاسخ این سؤال مبتنی بر آن دو تفسیر است یعنی:

- اگر رکبیت را به معنای: (ما تبطل العباده بنقصه سهوا)، بگیریم، باید بگوئیم: الاصل فی

الاجزاء، الرکّیّته، چرا که در مسئله اولی ثابت شد که نقصان سهوی هر جزئی مبطل است.

- و اگر رکن را به معنای: (ما تبطل العبادة بنقصه او بزیادته عمدا او سهوا) بگیریم، باید بین نقصان زیادت قائل به تفصیل شویم:

۱- به لحاظ نقصان بگوئیم: الاصل فی الاجزاء، الرکّیّته.

۲- به لحاظ زیاده بگوئیم: الاصل فی الاجزاء، عدم الرکّیّته الا ما خرج بالدلیل و ثبت کونه رکنا.

این بود نتیجه نهائی در مطلب.

* پس مراد از (و لکنّ التفصیل بینهما غیر موجود فی الصّلاه؛ اذ کلّ ... الخ) چیست؟

اینست که تفصیل مذکور تنها در خصوص نماز پذیرفته است، چرا که در باب نماز به دلیل خاص به اثبات رسیده است که هر چیزی که نقصان سهوی و یا عمدی آن مبطل نماز باشد، زیادت عمدی و سهوی آن نیز مبطل نماز خواهد بود.

یعنی: میان نقصان و زیادت در اینجا تلازم وجود دارد.

حال: ما که در زیادت عمدی و یا سهوی برائتی شدیم، به باب نماز که می رسیم اجرای اصل برائت با اصاله الاحتیاطی که از طریق دلیل خاص وجود دارد معارضه می کند.

چرا؟ زیرا: از یک طرف اصاله الاحتیاط می گوید: نقصان سهوی و یا عمدی فلان جزء قادح است و باید مأمور به اعاده شود.

از طرف دیگر میان نقصان و زیادت تفصیلی وجود ندارد. و لذا با ضمیمه کردن عدم قول به فصل می گوئیم:

در جانب زیادت نیز باید احتیاط نمود و چنانچه عمدا یا سهوا چیزی را زیاد کنیم باید عمل را اعاده کنیم.

حال این دو با آن اصل برائت تعارض می کنند.

* در رابطه با تعارض مزبور چه باید کرد؟

مسئله مبتنی می شود بر این که:

- اگر فلان امر جزئیّتش در نماز مسلم گردد و ثابت شود که نقصان آن جزء قادح است، به مقتضای عدم الفصل می گوئیم: زیادی آن نیز قادح است تا این که مخالفت عملیه تفصیلیه با حکم واقعی پیش نیاید.

- و اگر ندانیم که آن جزء قادح است یا نه، و قادحیت آن به واسطه اصاله الاشتغال ثابت شود،

مانعی از جریان اصل براءت نسبت به زیادت آن جزء وجود ندارد، چرا که مستلزم مخالفت عملیّه تفصیلیّه با حکم واقعی نیست.

بله، حد اکثر یک مخالفت عملیّه اجمالیّه وجود دارد که آن هم ضرری ندارد.

- و اگر بگوئیم در حکم ظاهری تفصیل وجود ندارد، بلکه باید نسبت به هر دو طرف براءت و یا احتیاط، اصاله الاحتیاط را مقدّم بداریم، چرا که مورد از مواردی است که ما به اصل تکلیف علم داریم و لکن در مکلف به و محصل غرض شک داریم و لذا باید احتیاط کنیم.

ص: ۵۵۵

متن هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول، و أما بملاحظتها:

فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه» و المرسله المذكوره: عدم قدح النقص سهوا و الزيادة سهوا، و مقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمه: قدح الزيادة عمدا و سهوا، و بينهما تعارض العموم من وجه فى الزيادة السهوئيه بناء على اختصاص «لا تعاد» بالسهو.

و الظاهر حكومه قوله: «لا تعاد» على أخبار الزيادة؛ لأنّها كأدله سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاه، كالحدث و التكلم و ترك الفاتحه، و قوله: «لا تعاد» يفيد أنّ الإخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهوا، لا يوجب الإعادة و إن كان من حقّه أن يوجبها.

و الحاصل: أنّ هذه الصحيحيه مسوقه لبيان عدم قدح الإخلال سهوا بما ثبت قدح الإخلال به فى الجمله.

ثمّ لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشىء سهوا، كان أخصّ من الصحيحه إن اختصّت بالنسيان و عمّت بالزيادة و النقصان. و الظاهر أنّ بعض أدله الزيادة مختصّه بالسهو، مثل قوله: «إذا استيقن أنّه زاد فى المكتوبه استقبل الصلاه»^(١).

*** ترجمه

(مقتضى قواعد حاكم بر اصول:)

مطلب پنجم اينكه: اين مطالبى كه گفتيم تمامش با قطع نظر از قواعد حاكم بر اصول عمليه بود، لكن با توجه به ملاحظه قاعده ثانويه:

ص: ٥٥٦

١- لوسائل ٥: ٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث الأوّل.

۱- مقتضای حدیث لا- تعاد الصلاه الا من خمسه و مقتضای یسجد سجدهتی السهو لکل زیاده و نقیصه، مبطل نبودن نقص و زیادت سهوی است (به شرط این که لا تعاد را مثل مرسله معنا کنیم تا هماهنگ باشند).

۲- و مقتضای عموم اخبار زیادت که گذشت، قدح و مبطل بودن زیادت است چه سهوا و چه عمدا، و میان این حدیث و دو حدیث بالا تعارض من وجهی در زیادت سهوی وجود دارد.

(یعنی زیادی عمدی از آن من زاد می باشد و نقص سهوی از دو حدیث مذکور و حال آنکه زیادت سهوی ماده اجتماعشان می باشد، و لذا آن دو حدیث می گوید اشکالی ندارد و لکن من زاد می گوید باطل است).

البته بنا بر اختصاص حدیث لا- تعاد به سهو (یعنی لا تعاد را مثل مرسله معنا کرده و هر دو را مربوط به سهو بدانیم چه در زیادت و چه در نقص، لکن بنابراین که لا- تعاد را در هر چهار فرض معنا کنیم نسبتش با من زاد عموم و خصوص مطلق می شود).

(با وجود تعارض این دو در ماده اجتماع چه باید کرد؟)

شیخ می فرماید: ظاهر، حاکمیت لا تعاد است بر اخبار زیادت، چرا که اخبار زیادت همچون ادله سایر اموری است که فعل و یا ترکش مخلّ به صلاه است، مثل حدث و سخن گفتن و ترک سوره فاتحه.

و این سخن امام علیه السلام که می فرماید: لا تعاد الصلاه، افاده می کند که اخلال (به مأموریهی که دلیل دلالت دارد بر عدم جواز اخلال به آن) اگر سهوا واقع شود موجب اعاده (مأمور به) نمی شود، در صورتی که (اگر لا- تعاد نبود) حقیقت بود که موجب وجوب آن شود.

حاصل این که: این صحیحه (یعنی لا- تعاد) سوق شده است برای بیان بی ضرری و غیر مبطل بودن اخلال از روی سهو به چیزهایی که ضرر اخلال در آنها ثابت شده است.

سپس می فرماید: اگر دلیل دلالت کند بر قدح و ضرر اخلال (به سبب زیادت) شیء از روی سهو (مثل حدیث اذا استیقن ... که زیادت سهویه را مطرح می کند) اخص مطلق از صحیحه لا تعاد خواهد بود (چرا که لا تعاد یا روی چهار فرض پیاده شد و یا به عبارت دیگر چهار مرحله را تحت پوشش گرفته و یا لا- اقل دو مرحله را دربر می گیرد و حال آنکه این حدیث یک فرض و یا یک مرحله را گفته).

بنا بر اینکه (لا تعاد اختصاص داشته باشد به نسیان و عمومیت داشته باشد به زیادت و نقصان).

* حاصل مطلب در (هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول ...) چیست؟

می فرماید تمام مطالبی که تا به اینجا در این تنبیه گفته آمد به مقتضای قواعد و اصول عملیه بود مثل اصل برائت و یا اصل احتیاط ... و لذا کاری با ادله اجتهادیه ای که حاکم بر این اصول هستند نداشتیم.

اما: با لحاظ ادله اجتهادیه در باب نماز و هر بابی که دارای دلیل خاص اجتهادی باشد، مطلب فرق می کند، فی المثل در باب نماز:

۱- از طرفی صحیحه لا- تعاد و حدیث مرسله را داریم که دلالت می کنند بر این که زیادت یا نقصان سهوی جزئی جز در موارد پنج گانه قاذح و مبطل نمی باشد البته بنابراین که حدیث لا تعاد به فرض سهو و نسیان اختصاص داشته باشد.

۲- از طرف دیگر در پایان مسأله دوم، چهار روایت آمد مبنی بر این که هر نوع زیادتی در نماز چه عمدی باشد و چه سهوی مبطل است.

حال: نسبت میان این دو دسته حدیث، نسبت عموم و خصوص من وجه است چرا که دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع می باشند:

۱- ماده افتراق از ناحیه حدیث لا تعاد اینست که: لا تعاد موارد نقصان سهوی غیر از موارد پنج گانه را نیز شامل شده و می گوید: نقصان سهوی سایر اجزاء به جز پنج مورد مذکور مبطل نبوده و موجب اعاده نمی شود، و لکن اخبار زیادت شامل این فرض نشده و صورت نقصان تخصصاً از شمول اخبار زیادت خارج است.

۲- ماده افتراق از ناحیه اخبار زیادت، موارد زیادی عمدی است که این اخبار شامل آنها می شود و لکن از آنجا که حدیث لا تعاد مخصوص به فرض سهو است، صورت عمد را در بر نمی گیرند.

و اما ماده اجتماع این دو دسته حدیث، صورت زیادی سهوی است، چرا که حدیث لا تعاد می گوید: در غیر آن پنج مورد، زیادی سهوی سایر اجزاء مبطل نیست و لکن احادیث زیادت می گویند: مبطل است. که در چنین موردی به عقیده شیخ حدیث لا تعاد مقدم بر احادیث زیادت است.

* چرا حدیث لا تعاد در این گونه موارد مقدم بر احادیث زیادت می باشد؟

زیرا: اخبار زیادت در مقام بیان این مطلب هستند که زیادی مانعیت دارد و عدم آن از شرایط صحت است بدون این که التفاتی به فرض عمد و سهو داشته باشند که وضع مکلف چگونه است مثل روایاتی که در رابطه با مانعیت حدث، فعل کثیر و غیره وارد شده اند.

امّا حدیث لا- تعاد نظر به وضع مکلف دارد و در مقام بیان این مطلب است که اگر همین مانع سهوا از مکلف صادر شود موجب اعاده عمل نمی شود.

* حاصل مطلب در (ثم لو دلّ دلیل علی قدح الاخلال بشیء سهوا، کان اخصّ من الصحیحه ...) چیست؟

اینست که: حدیث لا تعاد، اگرچه به لحاظ سهو خاص است و لکن به لحاظ زیادت و نقصان عام است، و لذا اگر روایتی باشد که به صورت سهو اختصاص داشته باشد و از جهت زیادت و نقصان نیز خاص باشد، یعنی مخصوص صورت زیادت سهویّه باشد و یا مخصوص نقصان سهوی، آن روایت اخصّ از صحیحه لا تعاد خواهد بود. و از باب تقدیم خاص بر عام بر این دلیل مقدم می شود و دیگر نوبت به صحیحه نمی رسد.

* آیا چنین دلیلی وجود دارد؟

بله، نسبت به جانب زیادت سهویّه چنین دلیلی وجود دارد و آن حدیث اذا استیقن انه زاد فی المكتوبه است که ظهور دارد در استیقان پس از نسیان و بر صحیحه لا تعاد مقدم می شود.

پس: باید حدیث لا تعاد را اختصاص بدهیم به صورت نقصان سهوی و بگوئیم: در اینجا است که زیادت سهوی سایر اجزاء غیر از آن موارد پنج گانه قادح و مبطل نمی باشد.

خلاصه این که: در یک محاسبه کلی حدیث اول و دوم و چهارم نسبت به ارکان و غیر ارکان اطلاق دارند و حدیث سوم مقید است و این حدیث حاکم بر آن سه حدیث است و دلیل حاکم مقدم بر دلیل محکوم است، و لو نسبت ها عموم و خصوص من وجه باشد.

نتیجه اینکه بر اساس قاعده ثانویه در باب نماز باید گفت:

۱- زیادی عمدی مطلقا مبطل است.

۲- زیادی سهوی در ارکان نیز مبطل است.

۳- زیادی سهوی در غیر ارکان نیز مبطل است.

* عباره اخرای مباحث در مسئله سوم در یک گفتمان ساده چگونه است؟

می گوئیم جناب شیخ.

* سومین مسئله از مسائل شك در ركنیت پیرامون چه امری بوده و چه سؤالی در این رابطه مطرح است؟

پیرامون زیاد کردن سهوی جزء است به مأمور به و لذا این سؤال مطرح است که آیا زیادی سهوی جزئی از اجزاء، مبطل مأمور به است یا نه؟

* قبل از پاسخ به سؤال مزبور چه مطالبی در این مسئله وجود دارد؟

به طور کلی پنج مطالب در این مسئله وجود دارد که باید یکی پس از دیگری مطرح شود.

۱- اینکه ممکن است به ذهن شما بیاید که مسئله ثانیه بی نیازکننده ما از این مسأله ثالثه است چرا که وقتی زیادۀ الجزء عمداً مبطل نمی باشد، زیادۀ الجزء سهواً به طریق اولی مبطل نخواهد بود، و لذا جایی برای بحث از مسأله سوم نمی ماند.

در پاسخ به چنین ذهنیتی می گوئیم:

در مسأله سوم مورد عوض شده است، یعنی آن جزئی که در مسأله ثانیه مبطل نبود در مسئله ثالثه نیز به حساب آورده نشده و لکن این سؤال مطرح است که آیا آن جزئی را که زیادت عمده مبطل است، زیادی سهوی نیز مبطل است یا نه؟

فی المثل: وقتی زیادت عمدی یک جزء در نماز، علی القاعده مبطل نیست، زیادت سهوی آن نیز مبطل نمی باشد، ما هم در آن بحثی نداریم.

امّا: گاهی زیادۀ الجزء (مثل رکوع) از روی عمد مبطل است، چرا که زیاد کردن عمدی جزء بشرط لا، برگشتش به نقص عمدی و یا ترك الجزء عمداً است، که در مسئله دوم از محلّ بحث خارج بود و لکن در مسئله سوم مطرح بوده و این سؤال در رابطه با آن مطرح است که آیا زیادت سهوی چنین جزئی (مثل رکوع)، نیز مبطل هست یا نه؟

پس: مطلب دوم در رابطه با تبیین محلّ بحث و نزاع است.

۲- مطلب دوم اینست که: در مسأله اول گفته شد که:

۱- نقص الجزء سهواً علی القاعده مبطل، لأنّ الجزء جزء مطلقاً، عمد و سهو ندارد.

۲- زیادۀ الجزء عمداً علی القاعده لیس بمبطل به دلیل اصالة البراءة مگر در یک صورت که جزئی را به قصد جزء مستقل اضافه کنیم.

و لذا وقتی زیادت عمدی مبطل نشد، زیادی سهوی به طریق اولی مبطل نخواهد بود.

البته: زیادت عمدی جزئی مثل رکوع که بشرط لا می باشد مبطل عبادت است، زیادت سهوی آن نیز مبطل عبادت است این بود حاصل مطلب در قاعده اولیه در مسأله اولی.

* حال سؤال اینست که در این گونه موارد آیا قاعده ثانویه ای وجود دارد که برخلاف قاعده اولیه باشد؟

به طور کلی خیر چنین قاعده ای وجود ندارد و لکن به طور خصوصی یعنی در باب نماز بله چنین قاعده ای وجود دارد.

به عبارت دیگر: در باب نماز هم قاعده اولیه وجود دارد، هم قاعده ثانویه ای که برخلاف قاعده اولیه است. یعنی:

۱- قاعده اولیه فی نقیصه الجزء این شد که زیادت چه عمدا چه سهوا مبطل است.

۲- قاعده ثانویه فی نقیصه الجزء در باب نماز این شد که چنین زیادتی مبطل نیست.

بلکه با دو سجده سهو قابل جبران است. چرا که فرمود: تسجد سجدهتی السهو لکل زیاده و نقیصه.

به عبارت دیگر گفته شد: زیاده الجزء عمدا، در باب نماز علی القاعده مبطل نیست مگر در پنج مورد.

زیرا: فرمود: لا تعاد الصلاه الا فی خمسہ. یعنی: اگر شما رکوع و سجود را عمدا زیاد بکنید به حکم لا تعاد، نماز شما محکوم به بطلان است.

نکته: طهارت، قبله و وقت نیز از موارد پنج گانه است و لکن زیادت در این موارد قابل تصور نیست.

* ۳- مطلب سوم اینست که: همه بحث ها از اینجا شروع شد که آیا اصل در جزء بودن رکیت است یا نه؟

که گفته شد برای روشن شدن مطلب باید به دو نکته اساسی توجه کنیم:

۱- یکی این که معنای رکن عند الفقهاء چیست؟ که دو قول در این رابطه وجود داشت:

الف: برخی می گفتند ملاک رکن بودن اینست که: ترک آن از روی سهو مبطل عمل باشد و لذا کاری نداشتند که زیادت مبطل هست یا نه؟

ب: برخی هم گفتند ملاک رکن بودن اینست که: همان طور که ترکش و نقصش مخل می باشد، زیادتش نیز عمدا یا سهوا باشد، یعنی نقیصه و زیادت هر دو را با هم گرفتن.

حال: با توجه به دو قول مزبور و با لحاظ به اینکه در این سه مسئله چه گفته شد باید بینیم که آیا اصل، در جزئیت، رکیت است یا نه؟

در مسئله اول گفته شد: نقص الجزء سهوا علی القاعده مبطل است.

حال: کسانی که می گویند: ملاک رکن بودن اینست که: نقص الجزء سهوا مبطل، در پاسخ به سؤال فوق می گویند: الاصل فی الجزء، الرکئیة.

و کسانی که می گویند: ملاک رکن بودن اینست که: هم نقصش مخلّ باشد و هم زیادتش و در مسئله دوم دلیل آوردند که زیاده الجزء عمدا علی القاعده مخل نیست، در پاسخ به سؤال فوق می گویند: الاصل فی الجزء التبعیض فی الرکئیة.

یعنی: در طرف نقیصه، اصل، رکئیة جزء است و در طرف زیادت اصل عدم رکئیة جزء است. چرا که زیاده الجزء لیس بمبطل.

۴- مطلب چهارم اینست که: در خصوص باب نماز اجماع علماء بر اینست که: کلّ جزء کان نقصه سهوا مبطلا، فزیادته ایضا سهوا او عمدا مبطلا.

نکته: چنان که ملاحظه می شود بیشتر قواعد صلاه برخلاف قاعده اولیه است، در این مورد نیز برخلاف قاعده اولیه است و لذا به همین لحاظ است که علماء اتفاق کرده اند بر این که ارکان نماز ۵ تا است.

حال: از آنجا که نقص سهوی این پنج تا علی القاعده مبطل است، زیادی آنها نیز بالاجماع مبطل است.

پس: این پنج جزء که هم نقیصه اش سهوا و عمدا مبطل است، هم زیادتش عمدا و سهوا مبطل است بنا بر هر دو قول، رکن هستند.

هم بنا بر قول آنها که گفتند نقص الجزء مبطل و هم بنا بر قول آنها که نقصه و زیاده را مبطل دانستند.

پس: از این اجماع بر عدم الفصل میان نقیصه و زیاده، لطیفه ای پیش می آید و آن اینست که:

برخی از جزءها هست که ما می دانیم که نقص آنها مخلّ به عمل است، و نسبت به برخی جزءها اجماع داریم که نقص و زیادت آن مخلّ به عمل نیست.

- اما در مورد برخی از جزءها ما شک داریم که آیا نقصش مخلّ هست تا زیادتش هم مخلّ عمل باشد یا که نه نقصش مخلّ نیست تا زیادتش هم مخلّ نباشد.

فی المثل: شک داریم که آیا نقص سوره سهوا مخلّ هست یا نه؟

در مسأله اولی گفته شد که نقصه سهوا علی القاعده مخلّ است.

حال که سوره نقصش و لو سهوا مغل است علی القاعدة و نه یقینا، زیادتش چطور آیا مغل است یا نه؟

پاسخ اینست که: اگر ما مطیع این اجماع شویم، بله مغل است، یعنی وقتی نقصش مغل شد زیادتش هم مغل است، چرا که اجماع گفت کل جزء نقصه مغل، زیاده هم مغل است.

پس: سوره که نقصش علی القاعدة مغل است، زیادتش هم مغل است.

حال سؤال اینست که: چه باید کرد؟

آیا به اجماع گوش بدهیم که می گوید: فلان جزء نقصه مغل یقینا، زیاده ایضا مغل یقینا؟

در اینجا دو قول وجود دارد؟

برخی می گویند: خیر، سوره را اگر عمدا ناقص کردی علی القاعدة مبطل و عمل باطل است و چنانچه زیادتش کردی علی القاعدة عمل صحیح و زیادت لیس بمبطل.

اگر بپرسیم تکلیف اجماع مزبور چه می شود؟ می گویند: آن اجماع اختصاص دارد به موارد یقین و ربطی به موارد شک و قواعد ندارد.

۵- و امّا مطلب پنجم که محلّ بحث ما در اینجا است؛ راجع به چهار روایت است که باید آنها را با هم بسنجیم و ببینیم چه نسبتی از نسب اربع بین این چهار روایت که هر چهار تا هم مربوط به نماز است، برقرار است:

۱- در یکی از این احادیث آمده است: اسجد سجدة السهو لکل زیاده و نقیصه هدف در این حدیث مسأله سهو است، بدین معنا که سهو مبطل نماز نیست چه زیاده و چه نقیصه.

۲- در یک دیگر از این چهار حدیث آمده است: لا تعاد الصلاة الا فی خمسة. هدف در این حدیث عدم اعاده نماز است در اثر زیادت مگر در پنج مورد لکن ما نمی دانیم مرادش سهو است و یا عمد و یا این که عمد و سهو فرقی ندارد و یا این که آیا در حالت زیادت است یا نقیصه.

۳- در یکی دیگر از این احادیث آمده است: من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده هدف در این حدیث تنها زیادت است، بدین معنا که اگر کسی چیزی به نماز بیفزاید وظیفه اش اعاده آن است.

منتهی ظاهر حدیث نسبت به عمد و سهو اطلاق دارد، یعنی ما نمی دانیم مرادش زیادی سهوی است یا زیادی عمدی.

۴- در یکی دیگر از این احادیث آمده است: اذ استیقن زاده فی صلاته استقبال الصلاة هدف در این حدیث زیادت است، منتهی مرادش، زیادت از روی سهو است و عمد را مورد ملاحظه قرار نداده است.

* با توجه به متن و هدف مشخص شده در احادیث فوق چه نسبتی از نسب اربع میان حدیث اول با دوم برقرار است؟

نسبت تساوی بین آنها برقرار است، چرا که هر دو حدیث در نتیجه به یکجا رسیده و هماهنگ اند. یعنی: حدیث اول می گوید: سهو و نسیان مضرّ و مبطل نیست چه زیادتش و چه نقصانش حدیث دوم هم می گوید: نماز در اثر زیادت اعاده لازم ندارد.

پس: در نتیجه هماهنگ بوده و تعارضی با هم ندارد اعم از این که شما حدیث دوم را اعم بگیرید از چهار فرض عمد و سهو و زیاده و نقیصه، و یا تنها صورت سهو را در آن مورد لحاظ قرار دهید.

به عبارت دیگر:

* اگر سؤال کنید که آیا حدیث لا تعاد تنها صورت سهو را مد نظر دارد و یا در هر چهار فرض می گوید لا تعاد؟

می گوئیم: اگر تنها صورت سهو را مورد ملاحظه قرار داده باشد با حدیث اول می شود مساوی چرا که حدیث اول گفته حالت سهو ضرر ندارد چه زیاده و چه نقیصه، حدیث دوم هم گفته سهو ضرر ندارد چه زیاده و چه نقیصه.

و اگر مراد از لا- تعاد در حدیث دوم هر چهار فرض باشد، نسبتش با حدیث اول می شود عموم و خصوص مطلق، منتهی نه عموم و خصوصی که تعارض بکند بلکه عموم و خصوصی که هماهنگ است.

مثل: اکرم العلماء و اکرم النّحاه، که مفعول اکرم العلماء همه علماء و دانشمندان است و لکن مفعول اکرم النّحاه فقط نحاه می باشد. که شمول خطاب اول بیشتر از خطاب دوم است.

حال در ما نحن فیه نیز حدیث دوم شمولش بیشتر از حدیث اول است و لکن تعارضی با هم ندارند.

* چه نسبتی از نسب اربع میان حدیث اول، دوم با سوم یعنی: (من زاد فی صلاته فعلیه الإعادة)، برقرار است؟

با توجه به این که هدف در حدیث سوم نیز زیادت است اعم از این که سهوا باشد یا عمدا، عموم و خصوص من وجه است.

چرا؟ زیرا: حدیث اول و دوم هدفشان سهو و نسیان است و لکن هدف در حدیث سوم زیادت است و لذا از آن جهت که در نسیان و زیادت دو ماده افتراق وجود دارد و یک ماده اجتماع این

نسبت عموم و خصوص من وجه است. یعنی:

- ممکن است نسیان زیادت نباشد، مثل ترك الجزء سهوا که نسیان هست ولی زیادت نیست.

- ممکن است زیادت باشد و لکن نسیان نباشد، مثل زیاده الجزء عمدا، که زیادت هست ولی نسیان نیست.

- ممکن است هم زیادت باشد، هم نسیان، مثل زیاده الجزء سهوا که این همان ماده اجتماع میان حدیث سوم و حدیث اول و دوم است.

به عبارت دیگر:

۱- این که جزئی را سهوا زیاد کرده ماده اجتماع حدیث اول و سوم است.

۲- حدیث اول می گوید این زیادت سهوی صحیح و حدیث سوم می گوید باطل.

زیرا: حدیث سوم می گوید: من زاد ... فعلیه الاعاده و لکن حدیث اول می گوید اسجد سجدتى السهو.

پس: دو ماده افتراق وجود دارد که زیادى بلا سهو و سهو بلا زیادى است و یک ماده اجتماع است که سهو بلا زیادت است.

* آیا این نسبت عموم و خصوص من وجه بین حدیث اول و دوم با حدیث سوم مسلم و قطعی است؟

بله، نسبت حدیث اول با سوم به طور مسلم و قطع عموم و خصوص من وجه است، چون حدیث اول سهو را به میان آورد و حدیث سوم زیادت را و لذا نسبت سهو و زیادت، عموم و خصوص من وجه است.

اما حدیث دوم یعنی حدیث لا تعاد، در صورتی که مربوط به سهو باشد با حدیث اول مساوی است و لکن نسبتش با حدیث سوم یعنی من زاد، عموم و خصوص من وجه است اما اگر هر چهار فرض در آن ملا-حظه شده باشد که لا-تعاد، نسبتش با حدیث سوم، عموم و خصوص مطلق است.

چرا؟

زیرا حدیث لا تعاد می گوید در هر چهار فرض خطری و ضروری وجود ندارد ولی حدیث سوم می گوید: زیادت خطرناک است و مضر است، چه عمدا و چه سهوا.

یعنی: یکی می گوید: در چهار صورت قدح و ضرری وجود ندارد، دیگری می گوید در دو صورت قاذح و مضر است. مثل: اکرم العلماء که شامل همه علما، می شود و لا تکرم النحاه که نحاه را استثناء می کند.

پس: نسبت میان حدیث دوم با سوم در این صورت عموم و خصوص مطلق است و قاعده در عام و خاص مطلق اینست که: یقَدِّمُ الْخَاصَّ عَلَى الْعَامِ.

* اگر نسبت میان حدیث اول و دوم با حدیث سوم، عموم و خصوص من وجه باشد و این دو در ماده اجتماع تعارض کنند چه باید کرد؟

شیخ می فرماید: حدیث لا تعاد حاکم است بر حدیث من زاد ... فعلیه الاعاده.

زیرا: مثل حدیث من زاد، مثل آن حدیثی است که می گوید: من احدث فی صلاته، فاعاده.

و یا مثل آن حدیثی است که می گوید: اگر فعل کثیری در اثناء نماز مصلی رخ دهد باید عملش را اعاده کند.

تلخیص المطالب

یک سری احادیث داریم که موانعی مثل حدث، فعل کثیر و ... را ذکر کرده و اعاده عمل را لازم می دانند، لکن حدیث لا تعاد می گوید شما به یک نکته توجه نکرده اید و آن اینست که:

همین امور اگر سهوا زیاد شوند بلاشکال بوده و نیازی به اعاده نمی باشد.

و لذا: حدیث لا تعاد می شود مفسر من زاد فی صلاته ...

به عبارت دیگر: حدیث لا تعاد می گوید: حدیث من زاد فی صلاته از آن کسی است که عمدا چیزی را زیاد می کند لکن اگر سهوا زاد فی صلاته عیبی ندارد.

اما حدیث چهارم یعنی: اذا استیقن زاد فی صلاته فعلیه الاعاده، دارای دو ویژگی و یا خصوصیت است: یکی این که زیادی را گفته، دیگر این که صورت سهو را مطرح کرده است، زیرا مراد، حدیث: اذا استیقن اینست که:

- زیادت سهوا صورت گرفته و لکن بعدا یقین حاصل می شود که این زیادت صورت گرفته است.

حال باید دید که نسبت این حدیث با حدیث لا تعاد چه نسبتی است؟

حدیث لا- تعاد در هر چهار فرض اعاده را لازم نمی داند و یا این که حد اقل در دو صورت اعاده را لازم نمی داند و لکن حدیث استیقن یک صورت را مطرح نموده است، و لذا: نسبت لا- تعاد با استیقن، عموم و خصوص مطلق است و در عام و خاص مطلق، خاص بر عام مقدم است.

یکی از مسائلی را که جناب شیخ انصاری در تنبیه اول متعرض آن شد، حکم اضافه کردن جزئی بر عبادت است، شیخ زیادت را به دو دسته عمدی و سهوی تقسیم کرده و هریک را به عنوان یک مسئله مورد بحث و بررسی قرار داد.

اما حضرت امام خمینی (ره) مجموع دو صورت را در یک مسئله مورد بحث قرار داده اند.

شیخ در پاسخ به این سؤال که آیا زیاد کردن جزئی بر مأمور به مرکب تصور دارد یا نه؟

پاسخ دادند به این که: صدق زیادی بودن مشروط به اینست که: آن را به قصد اجرای مرکب به جا آورد.

اما اگر تنها صورت زیادی را داشته باشد، و لکن در قصد جزئیت نباشد، چنان که مثلا به قصد انجام سجده واجب تلاوت آیه سجده نماید، زیادی در جزء به حساب نمی آید و در پاسخ به این سؤال که زیادی عمدی به چند صورت تصور می شود؟ فرمود:

۱- اینکه یکی از اجزای نماز را زیاد کند به قصد این که آن اضافی، جزء مستقل است؛ مثل این که معتقد باشد که شرعا و یا از روی تشریح و بدعت، در هر رکعت مانند سجده، دو رکوع واجب است.

۲- اینکه قصد کند زیادی و چیزی که بر آن اضافه شده، مجموعا یک جزءاند، مثل این که معتقد باشد آنچه در رکوع واجب است، جنس رکوع است که بر واحد و متعدّد صدق می کند.

۳- اینکه زیادی را بدل از مزید قرار دهد، البته پس از آنکه دست از مزید برداشته است.

و در اینجا فرقی نمی کند که این بدل قرار دادن جزء:

۱- اقتراحی و بدون اراده قبلی باشد، مثل این که سوره ای را شروع کند، در اثناء سوره و یا پس از اتمام آن، سوره دیگری را برای فایده دینی و معنوی مثل کسب فضیلت. ۲- و یا به خاطر فایده دنیوی مثل عجله در تمام کردن نماز و رسیدن به کار دیگر، بخواند. ۳- و یا این که مزید را به گونه فاسد و با فقدان برخی از شرایط ایجاد کند، مثل این که برخی از اجزاء را از روی ریا و یا بدون طمأنینه معتبر بجا آورد. و سپس برایش آشکار می شود که باید آن را به صورت صحیح اعاده نماید. لکن.

حضرت امام خمینی (ره) زیادی را یک امر انتزاعی دانسته و آن را قابل تصور و تعقل نمی دانند و لذا فرموده اند: وقوع زیادی مثل وقوع نقیصه از چیزهایی است که تصور و تعقل ندارد

و لذا فرقی نمی کند که مرکب و جزء بشرط لا و یا لا بشرط و یا یکی بشرط لا و دیگری لا بشرط اخذ شده باشند.

زیرا: جزئیت از امور انتزاعی است، یعنی از امری که به مجموعه ای از امور، در لحاظ وحدت تعلق گرفته است، انتزاع می شود.

بنابراین: وقتی که چنین تعلقی ایجاد شد، از مجموع، کلیت انتزاع می شود و از هر یک از آن امور جزئیت برای مأمور به.

پس: جزئیت از امور انتزاعی ای است که پیرو تعلق امر به مرکب است؛ در این صورت، کم کردن جزء ممکن است؛ زیرا کم کردن جزء عبارتست از به جا آوردن مرکب با ترک آن چیزی که به عنوان جزء اعتبار شده و در لحاظ ترکیب اخذ گردیده است.

اما: زیادی جزء به این معنا با جزئیت منافات دارد و به جا آوردن چیزی که در مرکب معتبر باشد و زیادی هم به حساب آید، تصوّر و تعقل ندارد؛ چرا که جزئیت باید از مرکب انتزاع شود، و چیزی که از مرکب انتزاع شود و زیادی باشد معقول نیست.

پس: وقوع زیادی در اجزاء و شرایط (مثل کم کردن در اجزاء و شرائط) بدیهی البطلان است؛ بدون اینکه میان گونه های اعتبارهای گفته شده، فرقی وجود داشته باشد.

البته وقوع زیادی به معنای عرفی آن ممکن است؛ زیرا وجود دومی که جزء برای مرکب شمرده می شود، عرفاً زیادی است و تفاوتی ندارد که مرکب جزء (لا بشرط) یا (بشرط لا) یا (متفاوت و مختلف) در نظر گرفته شوند. وقتی که جزء (بشرط لا) در نظر گرفته شود، به ذات جزء، برای مرکب، و شرط جزء برای مرکب در نظر گرفته می شود.

پس: به جا آوردن وجود دومی، زیادی برای ذات جزء، و نقیصه برای شرط آن است.

بنابراین: وجود دوّم چنان که منشا انتزاع برای نقیصه است، منشا انتزاع زیادی نیز هست. و لذا جزء به ذات خودش زیادی است، و به اعتبار دیگر منشأ برای اخلال به قید جزء است، لذا مانعی ندارد که چیزی زیادی بوده و منشا نقصان هم باشد (۱).

به عبارت دیگر: معنای زیادی در مأمور به، اضافه کردن است در مأمور به، به نحوی که از حیث مأمور به بودن جزء مأمور به شود، که امری محال است.

پس اگر جزء اضافی را به جا آورد، مثلاً در نمازش دو بار فاتحه خواند، دومی برای نماز واجب

ص: ۵۶۸

جزء نمی شود تا حقیقتاً در نماز واجب زیادی شمرده شود، بلکه ضمیمه کردن چیزی از خارج به آن است. البته عرفاً بر آن، زیادی در مأمور به صدق می کند؛ زیرا معنای زیادی عند العرف عبارتست از به جا آوردن چیزی که آن چیز از سنخ اجزای نماز است و اضافه بر آن چیزی است که در نماز معتبر است و فرقی نمی کند که هریک از اجزاء و مرکب (لا بشرط) یا (بشرط لا) اعتبار شوند (۱).

و اما در رابطه با حکم زیادی در عبارت شیخ فرمود:

۱- اگر زیادی را جزء مستقل بداند، بلا اشکال عبادت باطل می شود، البته به شرطی که قبل از ورود در نماز و یا در اثناء نماز آن جزء را نیت کند.

زیرا آنچه به جا آورده و قصد امتثال کرده، همان مجموع است که مشتمل بر زیادی ای است که مأمور به نیست و آنچه که به آن امر شده چیزی است که آن زیادی را نداشته باشد، که قصد امتثال آن را نکرده است.

۲- و اگر قصد محمول یا بدل بودن کرده باشد، مقتضای اصل، باطل نبودن عبادت است زیرا شک در عبادت به شک در مانعیت زیادی، و شک در مانعیت به شک در شرط بودن عدم آن برمی گردد، که مقتضای اصل در آن، براءت است.

حضرت امام خمینی (ره) نیز در رابطه با حکم زیادی در عبادت فرموده اند: زیادی عمدی (تا چه رسد به سهوی)، موجب بطلان عبادت نمی شود، چرا که فساد و بطلان تنها از مطابق نبودن عمل انجام شده با مأمور به انتزاع می شود، و فرض اینست که جزء اضافی از آن حیث که اضافی است، در مأمور به دخیل نیست، آنچه که در مأمور به دخیل است اینست که: جزء یا مأمور به مقید به نبودن آن اضافی می باشد و لذا اگر به این عبارت به جا آورده شود بر مأمور به منطبق نیست.

پس بطلان مستند به نقیصه است، و نه زیادی؛ چنان که اتیان عمل با ضمیمه اضافی (حتی در صورتی که عدم آن ضمیمه در مأمور به یا جزء به عنوان قید اخذ نشده باشد) به نحوی که امر در فراخوانی مشارکت داشته باشد، موجب بطلان است: و بطلان آن از زیادی به عنوان زیادی نیست، بلکه از بابت نقص آن چیزی است که عقلاً در امتثال معتبر است، که عبارت است از این که امر در فراخوانی مستقل باشد.

سپس می فرمایند: از آنچه گفتیم به دست می آید که زیادی مطلقاً موجب بطلان نیست

ص: ۵۶۹

مگر این که نبودن آن در مرکب یا جزء شرط شده باشد، تا به نقیصه برگردد.

پس هرگاه در آن شک کند، از مصادیق اقل و اکثر بوده که مرجع آن براءت است (۱).

قابل ذکر است که برخی از اصولیین برای اثبات عدم بطلان زیادی در عبادات به استصحاب تمسک کرده و گفته اند که اصل، بقای صحت عمل است، چرا که پیش از اتیان زیادی، عمل صحیح بوده و اصل، عدم عارض گردیدن بطلان بر آن است، یا این که استصحاب عدم قاطعیت زیادی یا عدم مانعیت آن به گونه عدم ازلی می شود، به اینکه زیادی پیش از تحقق متصف به قاطعیت نبوده و اکنون نیز نمی باشد (۲).

حضرت امام خمینی (ره) نیز همچون جناب شیخ انصاری، تمسک به اصل استصحاب در مسئله مورد بحث را صحیح ندانسته می فرماید:

شیء، پیش از بوجود آمدن، مورد اشاره نیست و از حیث اثبات و نفی محکوم به شیء بودن نمی باشد و ماهیت قبل از وجود پیدا کردن شیئیت ندارد، تا گفته شود که قبل از وجودش چنان بود است یا چنان نبوده است.

اگر می خواهی بگو: در استصحاب باید قضیه متیقن و مشکوک یکی باشند؛ و در سالبه ای که موضوع ندارد، در کنار سایر قضایا، موضوع، محمول و نسبتی که حکایت از واقع می کند (حتی به نحو حکایت هم) وجود ندارد.

لذا استصحاب عدم ازلی، از چیزهای بدون اصل می باشد (۳۱۳).

سپس نسبت به هیئت اتصالیه می فرمایند: هیئت اتصالیه، امری اعتباری و رای خود اجزاء است که تحقق آن از اول وجود مرکب تا آخر آن است. مرکب به حسب این اعتبار چیز واحدی و متصل می گردد، مثل موجودات غیر ثابت که اول آن به اولین جزء آن می باشد و متصل ممتد است، که بدون فاصله افتادن عدم، تا آخرش مرتبط است، و اجزاء با قطع نظر از این اعتباری که در مرکب ها دارند (هرچند به حسب اعتبار دارای وحدت هستند؛ چون که مرکب به گونه ای از وحدت، قوام می یابد، چنان که در باب اقل و اکثر ذکر نمودیم). و لکن سکون هایی که در میان اجزای مرکب فاصله ایجاد می کند در صورتی که هیئت اعتبار نگردد، از خود مرکب بیرون

ص: ۵۷۰

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۱.

۲- تمهید القواعد، ص ۲۷۳. (۳۱۳) (۳) انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۵۱.

می باشد؛ باین حال هیئت اتصالی مرکب داخل است؛ اما داخل بودن آن در مرکب مثل بقیه اجزاء نیست که در عرض آنها باشد، بلکه هیئت اتصالی چیزی است که وجود آن در مرکب معتبر است، مثل نخ‌ی که اجزای پراکنده را منظم می کند و بعضی را به بعضی دیگر متصل می نماید، که به جا آورنده مرکب، از اول آن تا آخرش در مرکب داخل است، حتی در سکون هایی که ایجاد فاصله می نماید.

نکته مزبور نیازمند دلیلی است که بر آن دلالت کند، محققا در نماز دلیل بر آن دلالت دارد چرا که نماز به حسب باور ذهنی و ثابت پیروان شریعت، دستوری است که از اول تا به آخر آن استمرار دارد، که نماز گزار با تکبیر در آن داخل، و با سلام از آن خارج می شود هر نماز گزار خود را داخل در نماز و مشغول به آن می بیند؛ حتی در سکون های نماز.

سپس می فرماید: آیا نمی بینی که تعبیرهای موجود در باب بطلان نماز، قطع و نقص است که مثلا گفته می شود: فلاینی نمازش را قطع کرد و یا نقص کرد.

از این تعبیرها کشف می شود که به حسب باور ثابت ذهنی آنها، نماز چیزی است که دارای اتصال و امتداد می باشد و قابلیت قطع و نقص را دارد. این تعبیر چیزی است که پیروان شریعت، هر طبقه ای از طبقه قبلی و هر نسلی از پیشینیان خود فرا گرفته، تا آنجا که این فرا گرفتن به صاحب شریعت می رسد، و روایات مستفیض بر آن دلالت می کند که از تعدادی از باطل کننده های نماز تعبیر به (قواطع) شده است. و اگر هیئت اتصالی در نماز معتبر نباشد، تعبیر به (قطع) و (قاطع)، پسندیده نیست (۱).

سپس در تعارض میان قاعده و دلیل در مسئله می فرمایند: مقتضای قاعده در مسئله زیاد کردن جزء در عبادت، برائت از مانعیت آن و صحیح بودن عبادت است؛ در حالی که مقتضای دلیل در خصوص برخی از مرکب ها مثل نماز، اینست که زیادی، موجب بطلان آن است، زیرا اخبار مستفیض دلالت دارند که با زیاد کردن جزئی در نماز واجب، باطل می شود، چنان که از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند:

من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده (۲).

و از امام محمد باقر علیه السلام روایت شده که فرمودند: اذا استیقن انه زاد فی صلاته المكتوبه، لم يعتد

ص: ۵۷۱

۱- انوار الهدایه، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۵.

۲- وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۳۱، ح ۲.

بها، و استقبال صلاته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا(۱).

روایت دیگری را نیز زرارہ نقل کرده کہ حضرت می فرماید: لا- تقرأ فی المكتوبہ بشی ء من العزائم؛ فانَّ السجود زیادہ فی المكتوبہ(۲).

شیخ صدوق نیز از امام صادق علیہ السّلام روایت کرده است کہ آن حضرت فرمودند: من لم یقصر فی السّفَر لم تجز صلاته؛ لانه قد زاد فی فرض اللّٰه عزّ و جلّ(۳).

نکتہ: شیخ انصاری پس از ذکر روایات فوق گفته اند: معنای زیادی و این کہ سجده آیاتی کہ دارای سجده واجب هستند، در نماز واجب چگونه زیادی محسوب می شود باید در جای دیگری بیان شود.

لکن: حضرت امام خمینی فرمودہ اند کہ حدیث های مذکور، معارض دارد، چرا کہ زرارہ از امام محمّد باقر علیہ السّلام نقل کرده کہ آن حضرت فرمودند:

لا تعاد الصلاه الا من خمسہ: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الزّکوع، و السجود.

ثم قال: القراءه سنّہ، و التّشہد سنّہ و لا تنقض السنّہ الفریضہ(۴).

آنگاہ حضرت امام (ره) روایت را توضیح دادہ و نسبت میان حدیث (فعلیہ الاعادہ) و حدیث (لا تعاد) را بیان کردہ اند، منتهی از آنجا کہ این بحث بیشتر جنبہ فقہی دارد از طرفی ہم ناظر بہ بحث های شیخ انصاری نیست، از بیان آن خودداری می کنیم.

ص: ۵۷۲

۱- همان منبع: ح ۱.

۲- همان منبع، ج ۶، ص ۱۰۵، ح ۱.

۳- همان منبع، ج ۸، ص ۵۰۸، ح ۸.

۴- وسائل الشیعہ، ج ۶، ص ۹۱، ح ۵.

متن الأمر الثاني إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته فى الجملة، فهل يقتضى الأصل جزئيه و شرطيه المطلقتين حتى إذا تعذرا (١) سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن، فلو تعذرا (٢) لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان.

الأول: أصاله البراءه من الفاقد و عدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنين.

و لا- يعارضها استصحاب وجوب الباقي؛ لأنّ وجوبه كان مقدّمه لوجوب الكلّ، فينتفى بانتفائه. و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء.

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاه- مثلا- و قلنا بكونها اسما للأعمّ، كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء الغير المقومه فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق- بأن قام الإجماع على جزئيه فى الجملة، أو على وجوب المركّب من هذا الجزء فى حقّ القادر عليه- كان القدر المتيقّن منه ثبوت مضمونه بالنسبه إلى القادر، أمّا العاجز فيبقى إطلاق الصلاه بالنسبه إليه سليما عن المقيّد، و مثل ذلك الكلام فى الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء و الشرط بنفس الأمر بالكلّ و المشروط- كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامى للصحيح- لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، و لا- أمر آخر بالعارى عن المفقود. و كذلك لو ثبت أجزاء المركّب من أوامر متعدّده؛ فإنّ كلّا منها أمر غيرى إذا ارتفع (٣) بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدّمه، أعنى الكل (٤).

ص: ٥٧٣

١- فى النسخ: «تعذّر».

٢- فى النسخ: «تعذّر».

٣- فى بعض النسخ زياده: «فيه الأمر».

٤- لم ترد «أعنى الكلّ» فى بعض النسخ.

فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول كما ذكرنا.

ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ «المطلق» في المعنيين، أعني: المجزّد عن ذلك الجزء بالنسبه إلى العاجزه، و المشتمل على ذلك الجزء بالنسبه إلى القادر؛ لأنّ المطلق - كما بيّن في موضعه (1) - موضوع للماهيّة المهمله الصادقه على المجزّد عن القيد و المقيد؛ كيف؟ و لو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك؛ فإنّ الخطاب الوارد بالصلاه قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقا، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء و عدمه، و في الحضر و السفر، و الصحه و المرض، و غير ذلك، و كذا غير الصلاه من الواجبات.

*** ترجمه

تنبیه دوم: در این که: (آیا اگر جزء یا شرط متعذر شد تکلیف به کل و یا مشروط ساقط می شود یا نه؟)

اشاره

وقتی جزئیت یک شیء یا شرطیت آن بالاجمال (یعنی با دلیلی مجمل)، ثابت شود (فی المثل اجماع قائم شده بر این که نماز واجب است و یا اجماع اقامه شده که فاتحه الكتاب جزء نماز است که دلیل کل و دلیل جزء هر دو مجمل است)، آیا اصل و قاعده جزئیت این جزء و شرطیت آن را به طور مطلق اقتضاء می کند (که همیشه جزء و یا شرط برای کل باشد)، تا این که وقتی جزء و شرط متعذر می شوند، تکلیف به کلّ و یا مشروط ساقط شود (چرا که در این صورت دیگر نماز بدون فاتحه نماز نیست)، و یا این که آیا قاعده و اصل ایجاب می کند، اختصاص اعتبار جزء و شرط را به حال تمکن (بدین معنا که الجزء جزء لل قادر و الشرط شرط له) که در نتیجه اگر این دو (جزء و شرط)، متعذر شوند تکلیف (و یا وجوب آن بقیه)، ساقط نشود؟

دو وجه و بلکه دو قول در پاسخ به این سؤال وجود دارد:

ص: ۵۷۴

۱- انظر مطارح الأنظار: ۲۱۶، و الفصول: ۲۲۳.

۱- (قول به سقوط و دلیل آن)

دلیل برای وجه و یا قول اول:

۱- اصاله البراءه است از مرکبی که فاقد جزء (مثل سوره فاتحه الكتاب و یا طهارت) است.

۲- و عدم قاعده ای خارجی که صلاحیت داشته باشد برای اثبات تکلیف (البقیه)، به وسیله آن، چنان که عدم وجود چنین دلیلی را به زودی تبیین خواهیم کرد.

و تعارض نمی کند با اصاله البراءه، استصحاب وجوب الباقی، چرا که وجوب این باقی (مثلاً نه جزء) مقدمه است برای وجوب کلّ، در نتیجه وجوب المقدمه منتفی می شود به سبب انتفاء کلّ، و ثبوت وجوب نفسی نیز برای (بقیه اجزاء یعنی نه جزء) به حسب فرض منتفی است.

(بیان فرض دوم شیخ و فرض چهارم ما:)

بله، اگر امر، وارد شود (فی المثل) به صلاه، و ما قائل به وضع اللفظ للاعمّ باشیم، ادله ای که دلالت می کنند بر اعتبار اجزائی که غیر مقوم در مأمور به هستند (یعنی اجزاء غیر رکنی)، از قبیل تقییداند (یعنی مطلق را قید می زنند).

پس: اگر برای (دلیل) مقید، اطلاقی وجود نداشته باشد، به واسطه این که اجماع قائم شده باشد بر جزئیت آن (سوره) بالاجمال (بدین معنا که نگفته مطلقاً جزء است یا عند التمكن) و یا اجماع (مبین) قائم شده بر وجوب مرکب دارای این جزء در حقّ کسی که قادر بر انجام آن جزء است، قدر متیقّن از این دلیل، ثبوت مضمون آن می باشد نسبت به مکلف قادر، اما مکلف عاجز، پس باقی می ماند اطلاق صلاه نسبت به او سالم از مقید. (این بود حکم فرض چهارم که دلیل کل مطلق است و دلیل جزء یا مجمل است یا مختصّ، و در این فرض وقتی جزء متعذر شد بقیه اجزاء واجب الانجام است).

(بیان فرض سوم شیخ و فرض پنجم ما)

بله، اگر (جزئیت) جزء و (شرطیت) شرط، به واسطه همان امر به کلّ و مشروط ثابت شود (بدین معنا که دلیل کل با دلیل اجزاء یکی باشد)، و ما قائل شویم به این که الفاظ عبادات، اسامی برای عبادت صحیحه هستند، از انتفاء و تعدّر اجزاء و شرائط، انتفاء امر به کلّ، لازم می آید، و امر (و دلیل) دیگری وجود ندارد، تا که شما بقیه اجزاء را (هم) به جا آورید.

و این چنین است اگر اجزاء امر مرکب از (طریق) اوامر متعدّد ثابت شوند، پس هر یک از اوامر متعدّد، امر غیر است، و لذا وقتی امر در آن به خاطر عاجز بودن مرتفع شد، امر به ذی المقدمه نیز مرتفع می شود.

در نتیجه: حکم به عدم سقوط بقیّه اجزاء منحصر می شود در فرض اوّل (از سه فرض آخر یعنی فرض چهارم) چنان که توضیح داده ایم.

پس (بنا بر فرض اوّل شیخ و فرض چهارم ما که گفته شد الباقی ساقط نیست، کسانی که قادر هستند نماز ده جزئی می خوانند و آنها که عاجزند نماز نه جزئی می خوانند، در نتیجه این سؤال پیش می آید.

که آیا با استعمال اُقیموا الصلاه در اینجا استعمال در دو معنا پیش نمی آید؟ و لذا شیخ در پاسخ می فرماید:).

خیر، از این فرض استعمال لفظ مطلق (یعنی اُقیموا الصلاه) در دو معنا: یعنی: نماز (نه جزئی) مجرد از آن جزء نسبت به عاجز، و نماز (ده جزئی) مشتمل بر آن جزء نسبت به قادر، لازم نمی آید.

زیرا کلمه مطلق چنان که در مباحث الفاظ روشن شده وضع شده است برای ماهیت مهمله (یا مطلقه)، که صادق بر مجزّد از قید و مقید (هر دو) می باشد.

به هر حال: اگر بنا بشود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم بیاید، پس بسیاری از مطلقات در معانی کثیر استعمال شده اند، زیرا خطاب وارد بر صلاه (یعنی اُقیموا الصلاه)، همه مکلفین موجود در زمان نزول یا مطلق موجودین و معدومین به واسطه آن مورد خطاب واقع شده اند، و حال آنکه مردم عالم در تمکّن از آب برای وضو و عدم آن و در حضر و سفر و صحّت و مرض و غیر ذلک مختلف اند، و این چنین است مطلب در سایر واجبات.

* دوّمین تنبیه از تنبیهات باب اقلّ و اکثر و یا شکّ در جزئیّت و شرطیّت راجع به چه امری است؟

راجع به اینست که: اگر به دلیل خاص ثابت شود که فلان امر جزء فلان مرکب است مثلاً فاتحه الکتاب جزء نماز است و یا فلان امر شرط فلان مشروط است، مثلاً طهارت شرط نماز است، آیا مقتضای قواعد و اصول اینست که این جزئیّت و شرطیّت مطلقین باشند و یا مقیدین؟

* مقدمه بفرمائید مراد از مطلق و یا مقید بودن چیست؟

۱- مطلق بودن به این معناست که جزئیّت فلان امر و یا شرطیّت آن اختصاص به فرض تمکن آن ندارد بلکه چه در فرض تمکن و چه تعدّر، جزئیّت یا شرطیّت دارد.

یعنی: تحت هیچ شرائطی عمل بدون آن صحیح نیست چه آن امر مقدور مکلف باشد یا نه.

۲- مقید بودن به این معناست که: این جزئیّت و یا شرطیّت مخصوص به حال تمکن مکلف از انجام آن است و لکن در فرض تعدّر شرطیّت یا جزئیّت ندارد.

* ثمره این دو مطالب چیست؟

اینست که:

۱- بنا بر مطلق بودن، مرکب یا مشروط بدون این جزء یا شرط مطلوبیّت ندارد، بلکه به همراه این جزء یا شرط مطلوب امر است.

حال: اگر از انجام چنین جزء و یا شرطی متمکن بودیم، عمل با این جزء یا شرط مطلوبیّت داشته و واجب است. و اگر قادر بر انجام چنین جزء و یا شرطی نبودیم، اصل وجوب و تکلیف به مرکب یا مشروط از عهده ما برداشته می شود.

زیرا عمل بدون این قید مطلوبیّت ندارد، مثل اعتق رقبه مؤمنه که مطلوب مولی عتق خصوص رقبه مؤمنه است و غیر آن مطلوب نیست. و لذا:

الف: اگر قادر بر عتق رقبه مؤمنه بودیم، انجام آن بر ما واجب است.

ب: اگر قادر بر عتق رقبه مؤمنه نبودیم، اصل وجوب عتق از ریشه ساقط است.

۲- آیا بنا بر قول دوّم که شرطیّت یا جزئیّت مقیدترین به حال تمکن هستند نتیجه این می شود که در صورت تعدّر، فلان امر جزئیّت یا شرطیّت ندارد و لکن اصل تکلیف نسبت به باقی مانده، به قوت خود باقی است و از عهده ما ساقط نمی شود.

* مقدمه بفرمائید دلیل به لحاظ اجمال و اطلاق چگونه است؟

اینست که: گاهی مجمل است و گاهی مطلق:

اگر دلیل مجمل باشد، تمسک به دلیل مجمل عند الشک بی معناست، چرا که مجمل عند الشک تنها قدر متیقن را در برمی گیرد.

اگر دلیل مطلق باشد، تمسک به دلیل مطلق عند الشک بلا اشکال است.

حال سؤال اینست که: خطاب صلّ مجمل است یا مطلق؟

می گوئیم: بنابراین که الفاظ عبادات و معاملات برای معنای صحیح وضع شده باشند، مجمل است. چرا؟

زیرا: صلاه یک عمل تام الاجزاء و الشرائط است و لکن این که این اجزاء و شرائط چه هستند و چگونه کم و زیاد می شوند، تفصیلش از عهده لفظ صلاه خارج است.

اما بنابراین که الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشند صلاه مطلق است. چرا؟

زیرا: صلاه در اینجا به معنای ارکان مخصوصه است، و لذا این ارکان مخصوصه صحیح انجام شوند یا فاسد، همه اجزاء و شرائط همراه با صلاه باشند یا نه، به مرکب انجام شده صلاه گفته می شود.

پس: صلاه بناء علی الوضع للصحیح مجمل و بناء علی الوضع للاعمّ مطلق.

* اگر اجماع واقع شود بر این که (الصلاه واجبه)، صلاه مطلق به حساب می آید یا مجمل؟ چرا؟

مجمل به حساب می آید، زیرا: اجمال دلیل لبی بی زبان است، مثل عقل که دلیلی لئی است، این کتاب و سنت است که دارای لسان است و اطلاق دارد.

و لذا نوعاً معقد اجماع را مجمل به حساب می آورند و نه مطلق.

* با توجه به مقدمه اول بفرمائید مقتضای قواعد و اصول عامه در اینجا مطلق بودن است یا مقید بودن؟

۱- در مواردی که یقین داریم به مطلق بودن جزئیت یا شرطیت براساس یقین خود عمل می کنیم، چرا که یقین حجت عقلی است.

۲- در مواردی هم که یقین داریم به مقید بودن جزئیت یا شرطیت باز هم براساس یقین خود عمل می کنیم.

* پس انما الکلام در چیست؟

در موارد شک است، یعنی در جائی که شرطیت و یا جزئیت امری مدلل شده است و لکن ما نمی دانیم مطلقه است یا مقیده؟ و لذا مقتضای قواعد و اصول عامه به درد این گونه موارد می خورد.

* اگرچه محل بحث روشن شد و لکن با ذکر یک مثال آن را بیشتر تبیین کنید؟

بحث در ما نحن فیه در اینست که: اگر مولی به مرکبی ده جزئی امر فرمود و لکن انجام یکی از اجزاء با تعدّر روبرو شد و فی المثل ما نتوانستیم نماز را در حال قیام انجام دهیم، آیا انجام بقیه اجزاء و شرائط ساقط می شود یا نه؟

و یا اگر یکی از شرائط مربوط به نماز بر ما متعدّر شد فی المثل ستر عورت که یکی از شرائط نماز گزار است برای ما متعدّر شد آیا بقیه اجزاء و شرائط از عهده ما ساقط می شود یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا اگر اتیان یکی از اجزاء و یا یکی از شرائط مشروط بر مکلف متعدّر شد، بقیه اجزاء و شرائط ساقط شده از عهده من مکلف برداشته می شوند یا نه؟

مثلاً: آیا می توان گفت کسی که عاجز از ستر عورت است دیگر لازم نیست که نماز بخواند و یا کسی که قادر بر قیام نیست می تواند که نماز نخواند؟ یا این که وقتی جزء و یا شرطی متعدّر شد، تنها خود آن جزء یا شرط ساقط می شود و لکن باید بقیه اجزاء و شرائط را انجام داد؟

* با توجه به روشن شدن محلّ بحث، کلام در چه مقامی قرار می گیرد؟

بحث در دو مقام واقع می شود: ۱- در باب اجزاء ۲- در باب شرائط.

* مبحث اجزاء در چه مراحل صورت می گیرد؟

در سه مرحله:

این که مقتضای اصول عملیه در اینجا چیست؟

این که مقتضای اصول لفظیه در اینجا چیست؟

این که مقتضای روایات عامه در اینجا چیست؟

* با توجه به سؤال محلّ بحث، مقتضای اصول عملیه و اصول لفظیه چیست؟ و چه پاسخی به سؤال مزبور داده می شود؟

برای روشن شدن مقتضای اصول عملیه و لفظیه باید تمام صور مسئله را که شش صورت است و شیخ چهار صورت را عنوان فرموده و متعزّض دو فرض دیگر نشده، مطرح نمود که در چهار صورت کلّ عمل ساقط می شود، در یک فرض نیز ما بقی

اتیان می شود و لکن یک فرض

ص: ۵۷۹

محلّ کلام است که آیا باید بقیّه را به جا بیاوریم یا نه؟

۱- تاره فرض می کنیم که هریک از کل و جزء دارای دلیل مستقل اند، لکن هم دلیل کلّ مطلق است، هم دلیل جزء اطلاق دارد.

یعنی: دلیلی که اصل مرکب و مأمور به را بر ما واجب می کند نسبت به فرض تمکن و تعذر مطلق است، دلیلی هم که جزء را ثابت می کند نسبت به فرض تمکن و تعذر مطلق است.

فی المثل: از یک طرف دلیل مرکب می گوید: اقیموا الصلاه، و فرض هم اینست که ما قائلیم به این که صلاه وضع شده است برای اعم از صحیح و فاسد و یا کامل و ناقص و بدون انجام یک جزء نیز عنوان صلاه صادق است.

از طرف دیگر مولی با این خطاب در مقام بیان است و مقدمات حکمت تام می باشد.

در نتیجه: خطاب صلاه دلالت دارد بر وجوب آن مطلقاً چه در فرض تمکن و چه در فرض تعذر.

۲- دلیل الجزء هم می گوید: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب که این نیز اطلاق دارد چرا که هم فرض تمکن را دربر می گیرد و هم فرض تعذر را.

* دو دلیل مطلق را چگونه با هم مرتبط می کنید؟

قوانین مطلق و مقید را میان دو دلیل اجرا کرده، مطلق را بر مقید حمل می کنیم که نتیجه این می شود که نماز مقید به فاتحه الكتاب به نحو مطلق مطلوبیت دارد، یعنی تحت هیچ شرائطی فاتحه الكتاب نباید ترک شود، چرا که نماز بدون فاتحه مطلوب مولی نیست.

نتیجه این که: اگر ما قادر بر انجام فاتحه الكتاب هستیم و خوب کلّ بر ما ثابت بوده و در حق ما باقی است. و اگر قادر بر انجام فاتحه نبوده و عاجز باشیم، و خوب کلّ از عهده ما ساقط می شود.

* عبارۀ اخرای فرض و تصوّر فوق را به زبانی ساده بیان کنید؟

از یک طرف مولی فرموده: اقیموا الصلاه، بدون این که آن را مقید به قیدی کرده باشد پس مطلق است. از طرف دیگر فرموده: لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و آن را مقید به فرض تمکن و تعذر نکرده پس مطلق است.

به عبارت دیگر:

- نه اقیموا الصلاه این قید را دارد که اگر توانستی فاتحه الكتاب را بخوانی پس نماز بخوان و اگر نتوانستی نماز نخوان.

- نه فاتحه الكتاب مقید به این قید شده که اگر توانستی آن را بخوان و اگر نتوانستی نخوان.

به عبارت دیگر: فاتحه الكتاب را قید و یا شرط نماز کرده است و لکن دیگر نفرموده اگر بتوانی فاتحه بخوانی و لکن اگر نخوانی، نماز دیگر نماز نیست و لکن اگر نتوانستی آن را بخوانی پس فاتحه لازم نیست و نماز هم نماز است.

حال در این فرض: اگر در این میان فاتحه الكتاب و یا طهور متعذر شود، کلّ و یا تکلیف به کلی ساقط می شود.

چرا؟ زیرا فرمود: لا- صلاه الا بفاتحه الكتاب، و مقتضای این خطاب اینست که: اگر فاتحه بلد نیستی، نماز نخوان چرا که نماز بدون فاتحه، نماز نیست.

پس: اگر دلیل کلّ و دلیل جزء هر دو مطلق باشد، عند التّعذر فی الجزء و الشّک، تکلیف به طور کلی ساقط است.

* مراد از (اذا ثبت جزئیة شیء او شرطیته فی الجملة فهل یقتضی الاصل ... الخ) چیست؟

تصویر فرض دوم ما و فرض اول شیخ است که درحقیقت محلّ بحث است.

فرض و تصوّر دوم اینست که: هریک از کلّ و جزء دارای دلیل جداگانه ای است درحالی که هریک از دو دلیل مجمل بوده و معلوم نیست که آیا وجوب را مطلقاً ثابت می کنند یا تنها در فرض تمکن؟

* علت اجمال هر دو دلیل در اینجا چیست؟

۱- گاهی به لحاظ اینست که هر دو دلیل لیبی هستند فی المثل اجماع قائم شده بر وجوب نماز که قدر متیقّن آن وجوب عند التّمکن است، و اجماع دیگری نیز بر وجوب سوره یا قرائت قائم شده که آن نیز قدر متیقّنش در فرض تمکن است.

۲- گاهی هم به لحاظ اینست که هر دو دلیل لفظی هستند و لکن مقدمات حکمت در آنها فراهم نیست تا بگوئیم اطلاق دارند، بلکه اجمال یا اهمال دارند و قدر متیقّن از آنها فرض تمکن است.

۳- و گاهی نیز به لحاظ اینست که دلیل الکل یک دلیل لفظی مجمل و دلیل الجزء یک دلیل لیبی است که باز هم قدر متیقّن را باید گرفت و گاهی هم بالعکس است.

* عبارۀ اخرای فرض مزبور به زبان ساده چیست؟

اینست که: گاهی فرض می کنیم که دلیل کلّ و دلیل جزء هر دو مجمل است.

فی المثل: ۱- دلیل کلّ فرموده: الصلاه واجبه، و ما قائلیم که لفظ صلاه وضع شده برای صحیح و لذا خطاب اقیموا الصلاه می شود مجمل.

۲- دلیل جزء نیز می گوید: فاتحه الكتاب واجبه و لكن این دلیل الجزء چون اجماع است مجمل است چرا که اجماع قائم شده بر این که نماز فاتحه الكتاب می خواهد و چیزی که اجماع بر آن قائم شده مجمل است.

پس: هر دو دلیل مجمل شد. حال آیا در این فرض، اگر جزء متعذر شود و یا شرط متعذر گردد. کل ساقط می شود یا نه؟

در اینجا دو قول وجود دارد: قیل یسقط، و قیل لا یسقط

محل بحث و نزاع ما در همین جاست، که بعدا بدان خواهیم پرداخت.

* تصویر فرض و صورت سوّم چگونه است؟

اینست که: فرض می کنیم هر یک از کل و جزء دارای دلیلی علی حده و مستقل است، منتهی؛

۱- دلیل کل و مرکب اطلاق دارد بدین معنا که هم فرض تمکن را شامل می شود، هم فرض تعذر را.

۲- دلیل الجزء تنها اختصاص دارد به فرض تمکن.

فی المثل: دلیل الكل می گوید: أقيموا الصلاة، و ما معتقدیم که مقدمات حکمت نیز در اینجا تمام است و لفظ صلاه هم وضع شده است برای اعم. یعنی: اگر تنها اجزاء رکنیه را داشته باشد عنوان صلاه بر آن اطلاق می شود.

حال اگر در اینجا در جزء زائدی شک داشته باشیم، شک ما از قبیل شک در تقیید است و لذا اگر دلیل الجزء نسبت به حال تمکن و عجز اطلاق داشته باشد این مطلق را تقیید می زند. اما:

فرض اینست که دلیل الجزء:

- یا دلیلی است لفظی و لكن مقید به فرض تمکن است.

- یا دلیلی است لثبی از قبیل اجماع که دارای قدر متیقن است، و قدر متیقن از دلیل الخارجیه همان ثبوت جزئیت است در حق کسانی که قادر بر انجام آن هستند و لكن نسبت به کسانی که عاجز از اتیان آن هستند شک می کنیم که آیا این جزئیت در حق آنها نیز ثابت است یا نه؟

از آنجا که: الاصل عند الشك في التقیید، البراءه، می گوئیم: يجب الاتیان بالباقي من الاجزاء بعد التعذر.

* اگر گفته شود که این فرض مستلزم استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد است چه؟

به عبارت دیگر: شما لفظ مطلق یعنی صلاه را در دو معنا استعمال نمودید:

۱- صلاه نسبت به شخص عاجز بدون جزء استعمال شده.

۲- صلاه نسبت به فرد قادر مشتمل بر جزء استعمال شده است و این استعمال در اکثر از معناست که محال است، چه پاسخ می دهید؟

می گوئیم: خیر فرض مذکور مستلزم استعمال در اکثر نیست، چرا که در باب اطلاق و تقييد گفته شد که الفاظ مطلقه از قبیل: رجل، انسان و ... برای طبیعت به نحو لا بشرط قسمی وضع شده و در مقام استعمال نیز در همان معنا استعمال می شوند، منتهی خاصیت لا بشرط اینست که با شروط متعدده ای جمع می شود بدین معنا که هم با وجود شرط قید می سازد، هم با عدم آن و این ها مصادیق مختلفه آن معنای کلی هستند و نه معانی متعدده و الا باید نسبت به اکثر مطلقات نیز همین ایراد را داشته باشیم.

زیرا: مولی به قول مطلق فرموده: أقيموا الصلاه، این خطاب شامل همه مکلفین می شود اعم از موجودین در عصر نزول و غائبین و معدومین. و حال آنکه افراد به لحاظ حالات متفاوتند به اینکه برخی حاضر، برخی مسافر، برخی سالم، برخی مریض و ... هستند.

اما همه این افراد مصادیق مختلفه یک معنای کلی هستند و نه معانی مختلفه یک لفظ.

* فرض چهارم چیست و چگونه می باشد؟

در اینجا فرض اینست که دلیل المركب و کلّ مجمل است و دلیل الجزء مطلق است فی المثل: در دلیل الكل اجماع قائم شده بر وجوب نماز، و در دلیل الجزء آمده است که لا صلاه الا بفاتحه الكتاب.

به عبارت دیگر: ۱- در دلیل الكل آمده أقيموا الصلاه و ما قائل به وضع اللفظ للصحيح هستیم لکن نمی دانیم که صلاه چیست؟ آیا بدون جزء صلاه است یا نه نمی دانیم و لذا مجمل است.

۲- در دلیل الجزء آمده است لا صلاه الا بفاتحه الكتاب لکن آن را مقید نکرده است به فرض تمکن و عدم آن و لذا مطلق است.

در این فرض اگر جزء یا شرط متعذر شود کلّ ساقط شده تکلیفی باقی نمی ماند.

* تصویر فرض پنجم چگونه است؟

فرض اینست که هریک از کلّ و جزء دارای دلیل مستقل نیستند بلکه هر دو یک دلیل دارند به نحوی که ما اجزاء را از همان دلیل کلّ می فهمیم.

به عبارت دیگر: در این فرض دلیل الجزء او الشرط یک دلیل جداگانه نمی باشد، بلکه خطاب واحدی از مولی صادر شده است لکن نسبت به کلّ و یا مشروط.

حال: ما از امر به کُلّ، امر به جزء درست کرده ایم و لذا جزئیت به نفس همان امر به کُلّ ثابت شده است. فی المثل مولی فرموده: اَقِمُوا الصَّلَاةَ، و ما معتقد به وضع اللفظ لخصوص الصحيح هستیم، یعنی قائلیم که الفاظ عبادات برای خصوص صحيح یعنی جامع جميع اجزاء و شرائط وضع شده اند.

و لذا فلان امری که جزئیت دارد برای کل، عند التمكن باید انجام شود.

در اینجا: انجام این جزء بر ما متعذر شده و می دانیم که پس از تعذر امری به جزء بقیه اجزاء وجود ندارد.

در نتیجه: اذا انتقی الجزء، انتفی الكل. و لذا:

۱- از یک طرف چون جزء از بین می رود، امر به کُلّ هم از بین می رود.

۲- از طرف دیگر فرض اینست که امر علی حده و مستقلاً هم نسبت به عمل فاقد این جزء مشکوک نداریم.

در نتیجه: با تعذر جزء یا شرط، وجوب کُلّ و مشروط هم ساقط شده از بین می رود.

* فرض و یا تصور ششم در این مسئله چگونه است؟

بالعکس فرض قبلی است، یعنی فرض اینست که کُلّ دارای امر و یا دلیل علی حده و جداگانه ای نیست بلکه از طریق اوامر و یا ادله ای که به تک تک اجزاء تعلق گرفته وجوب کُلّ را ثابت کرده و یا می فهمیم.

فی المثل: مولی فرموده: کبر، در جای دیگر فرموده: اقرأ، در جای دیگر فرموده: ارکع، در جای دیگر فرموده: اسجد و هكذا

۱- ما از مجموعه این اوامر غیریه مقدمیه، امر به کُلّ نماز را انتزاع می کنیم.

۲- روشن است که امر انتزاعی تابع منشا انتزاع است.

در نتیجه: اگر امر به اخلال جزء در اثر تعذر ساقط شود، امر به کل نیز ساقط می شود.

حال: امر به کُلّ در اثر سقوط امر به جزء، ساقط شده و برداشته می شود. - فرض هم اینست که امر مستقل دیگری هم به مرکب فاقد این جزء نداریم.

- به عبارت دیگر: انتزاع امر به صلاه از امر به اجزاء باقی مانده نیز مشکوک است.

در اینجا: الاصل، البراءه.

پس: اگر یک جزء متعذر شود، کُلّ زیر سؤال رفته وجوبش ساقط شده از بین می رود.

جمع بندی مطلب اینست که:

ص: ۵۸۴

- ۱- فرض و صورت اول از ما و سایر محشین است و شیخ اعظم متعرض آن نشده است.
- ۲- فرض و صورت دوم که اصل بحث را تشکیل می داد در عبارت (اذا اثبت الی آخر) آمد.
- ۳- فرض و صورت سوم در عبارت (نعم، اذا ورد الامر...) آمد و ذکر گردید.
- ۴- فرض و صورت چهارم از ما و سایر محشین است که باز شیخ متعرض آن نشده بود.
- ۵- فرض و صورت پنجم با عبارت (نعم، لو ثبت الجزء و الشرط) آمد و بررسی گردید.
- ۶- فرض و صورت ششم نیز با عبارت (و كذلك لو ثبت اجزاء المركب...) آمد و ذکر شد.

در نتیجه:

- ۱- در فرض اول، چهارم، پنجم و ششم، اذا تعدد الجزء بالشك سقط الباقي.
- ۲- در فرض سوم، چون شك در تقييد است، الاصل، البراءه و لذا: يجب الاتيان بالباقي من الاجزاء.
- ۳- انما الكلام در فرض اول شيخ و فرض دوم ماست که دليل كل و جزء هر دو مجمل است به عبارت ديگر محل بحث آن جائي است که شيخ فرمود:

اذا ثبت جزئيه شيء او شرطيته في الجملة، فهل يقتضى الاصل جزئيته و شرطيته المطلقين ...

او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن؟

و در پاسخ فرمود: وجهان، بل قولان: يك قول می گوید: مقتضای اصول و قواعد، مطلقه بودن جزئیت و شرطیت است.

* اولین دليل طرفداران قول اول بر این مدعی چیست؟

- ۱- اصالة البراءه است، یعنی پس از این که فلان جزء متعذر شد ما شك می کنیم که آیا مرکب و مأمور به خالی از این جزء بر ما واجب است یا نه؟

پس: شك در تکلیف وجوبی است، و اصل عند الشك في التكليف، البراءه: و این معنای مطلقه بودن جزئیت است، بدین معنا که مقید به فرض تمکن نیست.

به عبارت دیگر: اگر از این حضرات پرسیم: اذا تعدد الجزء و الشرط، هل سقط الباقي او لا يسقط؟

می گویند: وقتی ما نتوانستیم فاتحها لکتاب و یا وضوء را به جای آوریم، شك می کنیم که آیا واجب است بقیه اجزاء را به جا

آوریم یا نه؟ الاصل، البراءه، چرا که شك ما در وجوب تكلیفی است.

بنابراین اصل اینست که: ذمه ما از وجوب بقیه بری است و انجام بقیه بر ما واجب نیست.

ص: ۵۸۵

* مراد از (لا يعارضها استصحاب وجوب الباقي ... الخ) چیست؟

درحقیقت پاسخ به یک اشکل است مبنی بر این که: اینجا جای استصحاب بقاء وجوب است و با وجود چنین استصحابی نوبت به جریان براءت نمی رسد، به بیان دیگر:

۱- آن وقت که قادر بودی بر تمامیت نماز، انجام بقیه الاجزاء نیز بر تو واجب بود.

۲- اکنون که مقداری از آن متعذر شده و شما شک داری که وجوب البقیه باقی است یا نه؟

استصحاب کنید وجوب البقیه را. و به عبارت دیگر:

۱- قبل از تعذر این جزء باقی مانده از اجزاء در ضمن کل بر تو واجب بود به عبارت دیگر:

مجموع اجزاء با ضمیمه فاتحه الكتاب بر تو واجب بود.

۲- اکنون پس از تعذر این جزء شک کرده ای که آیا وجوب الباقي، باقی است یا نه؟

استصحاب کن بقاء وجوب را چرا که هم یقین سابق هست، هم شك لا حق.

بنابراین: با وجود استصحاب نوبت به اصل براءت نمی رسد، چرا که استصحاب بر اصول دیگر مقدم است.

و لذا جناب شیخ در پاسخ به این اشکال می فرماید: کدام وجوب البقیه را استصحاب می کنید، وجوب نفسی را و یا وجوب مقدمی آن را؟

*- اگر بگوئید وجوب نفسی را، به شما خواهیم گفت، بقیه که وجوب نفسی نداشت: آنکه وجوب نفسی داشت همان مرکب ده جزئی بود و لکن هریک از اجزاء به خودی خود، دارای وجوب نفسی نبود.

و لذا وقتی یک جزء متعذر شد، ۹ جزء دیگر، وجوب نفسی ندارد تا شما آن را استصحاب کنید.

*- اگر بگوئید وجوب غیري را استصحاب می کنیم چرا که وقتی مرکب ده جزئی واجب شده، هر جزئی در ضمن این مرکب دارای وجوب مقدمی است، زیرا: انّ الاجزاء مقدمه للمركب.

پس این نه جزء در ضمن آن ده جزء وجوب غیري داشت و ما آن را استصحاب کردیم به شما می گوییم: وجوب غیري برای رسیدن به غیر و یا ذی المقدمه است، حال که شما از انجام ذی المقدمه یعنی مرکب عاجز هستید، وجوب المقدمه چه معنائی دارد؟

فلذا: در این صورت اگر یک جزء متعذر شود، بقیه اجزاء ساقط می شود.

* عبارہ اخرای پاسخ شیخ در قالب یک پاسخ فنی چیست؟

شیخ می فرماید: اینجا جای استصحاب نیست. چرا که:

ص: ۵۸۶

۱- قبل از تعدّر فلان جزء وجوب باقی اجزاء در ضمن کلّ و به تبع کلّ و یک وجوب مقدّمی بود. یعنی: هر جزئی که انجام می گرفت برای رسیدن به کلّ یعنی ذی المقدمه بود.

۲- حال که فلان جزء متعدّر شده و ما قادر بر انجام آن نیستیم دیگر کلّ و ذی المقدمه واجب نیست تا چه رسد به مقدمه آنکه وجوبش به تبع کلّ یعنی ذی المقدمه است.

پس: آن وجوبی که قبل از تعدّر و متیقّن الحدوث بود بعد از تعدّر مقطوع الارتفاع است

* پس مراد از (و ثبوت الوجوب النفسی له مفروض الانتفاء...) چیست؟

اینست که: وجوب نفسی باقی مانده از اجزاء از ابتدای امر مفروض الانتفاء است.

یعنی فرض بحث در اینست که: کلّ، مرکّب است که واجب نفسی است نه تکّ تکّ اجزاء، و لذا آن فرد از وجوب که متیقّن بود اکنون مشکوک نیست، و آن فرد دیگر از اوّل مشکوک الحدوث و بلکه مفروض الانتفاء است.

علی ای حال: ارکان استصحاب ناتمام است، و استصحاب در اینجا جاری نمی شود.

* مراد از (و عدم ما یصلح لاثبات التکلیف به...) چیست؟

دومین دلیل طرفداران قول اوّل است مبنی بر اثبات مدّعی با ابطال دلیل خصم.

یعنی بنا بر عقیده قول اوّل: هیچ یک از ادله قول دوم که به زودی مطرح خواهد شد صلاحیت اثبات تکلیف نسبت به مرکب بدون این جزء را ندارد.

و لذا وقتی دلائل قائلین به تقیید ابطال شد، خودبه خود نظریه قائلین به اطلاق اثبات می شود.

متن و للقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقا بالقدرة، بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره، أو الوجوب النفسى المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء و الفاقد لبعضها، بدعوى (١) صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعم الموجود فى اللاحق و لو مسامحه؛ فإن أهل (٢) العرف يطلقون على من عجز عن السوره بعد قدرته عليها: أن الصلاة كانت واجبه عليه حال قدره على السوره، و لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

و لو لم يكف هذا المقدار فى استصحاب لاختل جريانه فى كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثره الماء و قلته؛ فإن الماء المعين الذى اخذ بعضه أو زيد عليه يقال:

إنه كان كثيرا أو قليلا، و الأصل بقاء ما كان، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثره أو القله؛ و إلا لم يعقل الشك فيه، فليس الموضوع فيه إلا (٣) هذا الماء مسامحه فى مدخلية الجزء الناقص أو الزائد فى المشار إليه؛ و لذا يقال فى العرف: هذا الماء كان كذا، و شك فى صيرورته كذا من غير ملاحظه زيادته و نقيصته.

و يدل على المطلب أيضا: النبوى و العلويان المرويات فى عوالى اللائى.

فعن النبى صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» (٤).

و عن على عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» (٥)، و «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (٦).

ص: ٥٨٨

١- فى النسخ: «و دعوى».

٢- لم ترد «أهل» فى بعض النسخ.

٣- فى بعض النسخ زياده: «أعم من».

٤- عوالى اللائى ٤: ٤٨، الحديث ٢٠٦.

٥- نفس المصدر، الحديث ٢٠٥.

٦- نفس المصدر، الحديث ٢٠٧.

و ضعف أسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع (١).

نعم، قد يناقش في دلالتها:

أما الأولى، فلاحتمال كون «من» بمعنى الباء أو بيانياً، و «ما» مصدرية زمانيته (٢).

و فيه: أن كون «من» بمعنى الباء مطلقاً و بيانيته في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

و العجب معارضة هذا الظاهر (٣) بلزوم تقييد الشئ ء- بناء على المعنى المشهور- بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثم تقييده بصوره تعدد إتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجرى فيه هذه القاعده اتفاقاً، كما في كثير من المواضع؛ إذ لا يخفى أن التقييد الأولين يستفادان من قوله: «فأتوا منه ... الخ»، و ظهوره حاكم عليهما.

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، و لا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد.

و الحاصل: أن المناقشه في ظهور الروايه من اعوجاج الطريقه في فهم الخطابات العرفيه.

*** ترجمه

(قول به عدم سقوط الباقي و دليل آن:)

و دليل بر قول دوم (كه الباقي واجب است):

١- استصحاب وجوب بقيه اجزاء است، وقتي كه مكلف مسبوق به قدرت است، البتّه بنا بر اين كه مستصحب همان مطلق وجوب (و يا كلي)، و به معنای لزوم انجام فعل است بدون توجه به اين كه اين وجوب لنفسه است يا لغيره.

ص: ٥٨٩

١- انظر التنقيح الرائع ١: ١١٧، و الرياض ١: ٢٢٢، و ٦: ٢٠١، و الفوائد الحائريه: ٤٣٧-٤٣٨، و مفاتيح الاصول: ٥٢٢.

٢- هذه المناقشه من الفاضل النراقي في عوائد الأيام: ٢٦٣.

٣- هذه المعارضه المذكوره في العوائد أيضاً: ٢٦٣-٢٦٤.

۲- و یا (استصحاب) وجوب نفسی متعلق به موضوعی است که اعم از جامع جمیع اجزاء (یعنی نماز ده جزئی) و فاقد برخی از اجزاء (که نماز نه جزئی است)، می باشد، (آن هم) به واسطه ادّعی صدق عرفی موضوع (مثلاً صلاه) بر این معنای اعمی که (هم شامل نماز ده جزئی می شود) و (هم اکنون نیز) در (اجزاء) لاحق، موجود است، و لو (اعم گرفتنش) مسامحه باشد.

زیرا اهل عرف، بر کسی که عاجز است از (خواندن) سوره پس از آنی که قادر بر خواندن آن بود اطلاق می کنند به این که: نماز با سوره در حال قدرت بر این شخص واجب بود و لکن (اکنون)، بقاء وجوب آن باقی، پس از عجز و ناتوانی از انجام سوره معلوم نیست، (و لذا استصحاب می کنیم بقاء وجوب آن را).

و اگر این مقدار از مسامحه در استصحاب کافی نباشد، جریان مسامحه در بسیاری از استصحابات مختل خواهد شد، مثل استصحاب کثرت الماء و قله الماء.

زیرا به آب معینی که (در حوض بود و) مقداری از آن برداشته شده و یا مقداری بر آن افزوده شد، عرفاً گفته می شود: قبلاً کثیر بود و یا قلیل بود. (لکن اکنون نمی دانیم که کثیر است یا قلیل)، الاصل، بقاء ما کان (یعنی آنکه کثیر بود اکنون هم کثیر است و آنکه قلیل بود اکنون هم قلیل است). در صورتی که این آب موجود متیقّن الکثره یا قله نبود و گرنه شک در آن عاقلانه نمی بود.

پس موضوع در این مستصحب نیست مگر آبی که بدون مدخلیت جزء ناقص و یا زائد در آن مسامحه همان آب است، و لذا گفته می شود: این آب قبلاً چنین بود، و لکن (اکنون) شک می شود در این که چنان شده باشد، بدون در نظر گرفتن کم و زیاد شدن آن.

(استدلال بر این قول با سه روایت:)

و دلالت می کند بر این قول، حدیث نبوی صلی الله علیه و آله و آن دو حدیثی که در عوالی اللالی از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است.

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده: هرگاه شما را به کاری فرمان دادم آن مقداری که مقدورتان است انجام دهید.

از امام علی علیه السلام نقل شده است: آن عملی که میسور و مقدور شماست (و به راحتی از عهده انجامش برمی آید) به واسطه آن عملی که معسور و متعذر شده، از عهده شما ساقط نمی شود.

و از همین امام همام نقل شده است که: چیزی که همه اش قابل ادراک نیست و نمی توانید به کل آن دسترسی پیدا کنید، نباید از خیر کل آن بگذرید و همه اش را ترک کنید.

و ضعف سندی این احادیث به واسطه شهرت عملیه تمسک اصحاب به آنها در ابواب مختلفه عبادات جبران می شود بلکه گاهی در دلالت این روایات مناقشه می شود.

و اما اشکال دلالتی حدیث اول اینست که: شاید (من) به معنای (باء) تعبیه، یا بیائیه و (ما) به معنای ماء مصدریه زمانی باشد.

شیخ می فرماید: در این که می گوئید شاید من به معنای باء تعبیه و یا من بیائیه باشد اشکالی وجود دارد، و آن اینست که:

به معنای باء بودن (من) مطلقاً وجود ندارد و بیائیه بودن آن در خصوص این مقام، مخالف با ظاهر کلام و جدّاً بعید است (بلکه حق اینست که من تبعیضیه است و مای موصولیه) چنان که بر عارف بر اصول و قواعد سخن پوشیده نیست.

(مناقشه صاحب فصول در ظهور این حدیث درست نیست.)

شگفت از معارضه، (قرار دادن صاحب فصول است) این ظهور را:

۱- به لزوم تقييد (کلمه) شیء (که در حدیث به طور مطلق آمده) به شیء مرکب دارای اجزاء (مثل اذا امرتکم بشیء ذی الاجزاء) تا صحیح باشد امر به انجام آنچه استطاعت از آن وجود دارد.

۲- و سپس تقييد این شیء، به صورتی که انجام جمیع (یعنی همه آن)، میسر نباشد (بلکه انجام بعض عمل میسر و بعضی متعذر باشد مثل (اذا امرتکم بشیء ذی الاجزاء و لم تتمکن اتیان جمیعها)).

۳- سپس ارتکاب به تخصیص در این شیء است با خارج کردن مرکباتی که این قاعده (تبعیض) بالاتفاق در آنها جاری نمی شود. چنان که در بسیاری از مواضع و موارد مثل صوم و ...

چنین است.

زیرا: بر کسی پوشیده نیست که دو تقييد اول از این سخن (فأتوا منه ...) استفاده می شوند (یعنی می فهمیم مراد از شیء، آن شیئی است که ذو اجزاء باشد و گرنه تبعیض لازم نداشت و از کلمه ما استطعتم روشن می شود که مقداری از عمل در محدوده استطاعت است و مقداری از

آن خارج از حیطه قدرت و لذا تقریر لازم نیست (و ظهور حدیث حاکم بر این دو معناست.

بله، (این تخصیص یعنی خارج کردن بسیاری از مرکبات لازم است و لکن اشکالی به واسطه این تخصیص پیش نمی آید در برابر آن مجاز بعیدی که (مناقش ادعا کرد).

حاصل مطلب این که: مناقشه کردن در ظهور روایت ناشی از کج سلیقگی است در فهم خطابات عرفیه.

تشریح المسائل

* حاصل و خلاصه بحث تنبیه دوم تا به اینجا چه بود؟

۱- شارع مرکب و یا مأمور به دارای اجزاء و شرایط را بر مکلفین واجب نموده است.

۲- گاهی اوقات انجام برخی از اجزاء و یا شرائط این مرکب با تعذر روبرو می شود.

۳- این سؤال پیش می آید که آیا پس از تعذر انجام برخی اجزاء مرکب، وجوب بقیه اجزاء همچنان باقی است و یا این که از بین رفته از عهده مکلف برداشته می شود.

- در یک فرض نتیجه این شد که لا یسقط الباقي.

- در چهار فرض نتیجه این شد که یسقط الباقي.

- یک صورت نیز محل الکلام واقع شد و آن در جایی بود که هم دلیل مرکب مجمل است، هم دلیل جزء و شرط.

در اینجا دو قول در پاسخ به سؤال مذکور آمد:

*- یک قول گفت که بقیه الاجزاء و الشرائط واجب نیست و از عهده مکلف ساقط است.

دلیشان بر این مدعی: یکی اصاله البراءه بود، یکی هم عدم قاعده خارجیه ای که صلاحیت داشته باشد برای اثبات تکلیف البقیه.

- کسی اشکال کرد که چرا برائت جاری می کنید، بیائید و استصحاب وجوب الباقي را اجرا کنید.

- گفته شد وجوب یا غیره است یا نفسی:

وجوب نفسی مرکب پس از تعذر انجام جزء از بین رفته و لذا استصحاب وجوب نفسی ممکن نیست.

وَجوب غیری هم به تبع وجوب نفسی از بین می رود چرا که اجزاء و شرائط وجود مقدمی

ص: ۵۹۲

دارند برای ذی المقدمه. و لذا استصحاب وجوب غیری هم ممکن نیست.

* پس مراد از (و للقول الثانی: استصحاب وجوب الباقی اذا کان ...) چیست؟

تبیین نظر قائلین به قول دوم است، بدین معنا که:

*- یک قول دیگر می گوید: مقتضای اصول و قواعد عامه اینست که: جزئیت و شرطیت مقیدتین هستند.

به عبارت دیگر می گویند: با تعدد جزئی از اجزاء و یا شرطی از شروط وجوب بقیه اجزاء از ما ساقط نمی شود، بلکه باید بقیه را به جا آورد.

* دلیلشان بر این مدعا چیست؟

استصحاب الوجوب است.

* مگر در پاسخ به اشکالی که شد نگفتید که استصحاب الوجوب در اینجا جاری نمی شود، نه نفسی و نه غیری؟ اکنون چگونه استصحابی را می خواهید پیاده کنید؟

شیخ می فرماید، چرا اکنون هم می گوئیم اگر بنای ما در باب استصحاب بر دقت عقلیه باشد، نوع استصحابات در اینجا قابل جریان نیست. چرا که:

اولاً: موردی نیست الا این که در موضوع آن تغییر و تحولی و لو اندک پیش آمده است و گرنه شک در بقاء پیش نمی آمد.

ثانیاً: اگر موضوع قدیم با تمام خصوصیاتش احراز شود، قطعاً حکمش باقی بوده و ما شکم نداریم تا نیازمند به استصحاب باشیم.

حال: اگر تغییری پیش آمده باشد با دقت نظر عقلی مشخص می شود که موضوع عوض شده است.

اگر موضوع عوض شود، دیگر اجراء حکم یک موضوعی در موضوع دیگر استصحاب نیست بلکه قیاس است که باطل است.

با توجه به این مطلب حتی بسیاری از استصحابات ضروریّه از قبیل استصحاب بقاء لیل، بقاء نهار، استصحاب کثرت ماء و قلت ماء باید کنار گذاشته شود.

چرا؟ زیرا فی المثل: قبلاً- به کثرت آب در فلاّن ظرف و کثر بودن آن یقین داشتیم، لکن اکنون پس از این که مقداری مثلاً یک سطل از این آب را برداشته ایم و نقصانی در آن پدید آمده است، به حسب دقت نظر عقلی این آب موجود غیر از آن آب قبلی است و موضوع عوض شده است، در نتیجه جای استصحاب نیست.

امّا به لحاظ مسامحه عرفیه، این آب همان آب است، چرا که عرفاً مختصری کم شدن و یا بالعکس در طرف قلت و مقداری زیاد شدن آن، موضوع عوض نمی شود بلکه عرف این کم و زیاد شدن مختصر را تغییر حالات و تبدل عوارض می داند.

پس: این موضوع، همان موضوع قبلی است که مختصر تفاوتی در آن پیش آمده و موجب شک در بقاء شده که جای جریان استصحاب است.

بنابراین: اگر ما بنا را بر مسامحه عرفیه بگذاریم، استصحاب در خیلی جاها جاری می شود و در باب استصحاب خواهد آمد که مناط در جریان استصحاب، بقاء الموضوع به بقاء عرفی است و نه به دقت عقلیه.

* عبارۀ اخرای کلام شیخ در پاسخ به اشکال و یا سؤال مذکور نسبت به دلیل استصحاب در قول دوم چیست؟

اینست که: اگر فردی از کلی محقق شود، پس از آن یقین حاصل شود که آن فرد محقق شده از بین رفته است و لکن احتمال بدهیم که فرد دیگری جایگزین او شده است، با قطع نظر از فرد اول و فرد دوم، حق داریم کلی میان این افراد را استصحاب کنیم.

بله، خصوص فرد اول و خصوص فرد دوم، استصحاب ندارد، لکن کلی میان آنها قابل استصحاب است.

فی المثل: آقای زید در فلان خانه زندگی می کرد و لکن من یقین حاصل می کنم که او اکنون مرده است، و لکن احتمال می دهم که آقای عمر به جای او در آن خانه سکنی گزیده باشد.

حال: با قطع نظر از زیدی که حتما مرده و عمری که احتمال می دهم جایگزین او شده یا نه؟ کلی انسان را استصحاب می کنیم. و به عبارت دیگر می گوئیم:

۱- در فلان خانه انسانی زندگی می کرد که می دانم مرده است.

۲- اکنون نمی دانم که انسانی در آن زندگی می کند یا نه؟

استصحاب می کنم بقاء انسان را.

حال در ما نحن فیه نیز می گوئیم:

۱- قبل از تعذر وجوب غیری وجود داشت، می دانم که این وجوب غیری از بین رفته است.

۲- اکنون احتمال می دهم که وجوب نفسی جایگزین آن شده باشد.

یعنی: تا به حال نه جزء وجوب غیری داشت، اکنون همان نه جزء وجوب نفسی پیدا کرده است.

به عبارت دیگر: احتمال می‌دهم آن وجوب که رفته، این وجوب جایگزین آن شده باشد.

در اینجا: ما نه در وجوب غیری استصحاب جاری می‌کنیم و نه در وجوب نفسی، بلکه در کلی و یا قدر مشترک این دو استصحاب جاری می‌کنیم.

* جناب شیخ این قدر مشترک چیست با ذکر مثال آن را بیشتر تبیین کنید؟

کلی وجوب قدر مشترک است بدین صورت که می‌گوئیم: این نه (۹) جزء قبلا و در ضمن مرکب وجوب داشت، اکنون هم وجوب دارد و دیگر کاری به نفسی و یا غیری بودن آن ندارم، چرا که وجوب غیری از بین رفته، وجوب نفسی نیز مشکوک الحدوث است.

بنابراین: شما که در برخی از اجزاء و شرائط متعذر می‌شوید، موظف هستید به خاطر استصحاب الوجوب، بقیه اجزاء و شرائط را انجام دهید.

* جناب شیخ نام چنین عملی را چه می‌گذارید؟

نام این گونه عمل را مسامحه در مستصحب می‌گذاریم. چرا؟

۱- یا به خاطر این که در مستصحب مسامحه کرده و نه سختگیری، بدین معنا که از نفسی بودن و غیری بودن چشم پوشی شده و کلی مد نظر قرار می‌گیرد و استصحاب می‌شود.

۲- یا به خاطر این که در موضوع مستصحب مسامحه می‌شود و نه در خود مستصحب، یعنی: مستصحب وجوب است، موضوع وجوب، نماز است، و در نماز مسامحه می‌شود، فی المثل می‌گوئیم:

شارع وجوب نفسی را برده روی نماز (۱۰) جزئی و لکن به نظر عرف نماز نه (۹) جزئی و ده جزئی (۱۰) تفاوتی ندارد.

به عبارت دیگر: عرف نماز نه (۹) جزئی را نماز می‌گوید، نماز ده جزئی (۱۰) را هم نماز می‌گوید و لذا ما از نه جزئی بودن و ده جزئی بودن صرف نظر می‌کنیم، همان طور که اگر شما چند مثقال به مقداری از حبوبات اضافه کنید و یا چند مثقال از آن کم کنید عرف این کم و زیاد را در نظر نمی‌گیرد.

حال ما هم در اینجا می‌گوئیم:

۱- وجوب نفسی رفته روی نماز، و این نه جزئی را که شما قادر بر انجام آن هستید، عرفا همان نماز است.

۲- اکنون شک می‌کنیم که این وجوب نفسی باقی است یا نه؟

استصحاب می کنیم، همان وجوب نفسی را، منتهی با مسامحه در موضوع وجوب که صلاه است.

پس: در اینجا در وجوب مسامحه نکردیم، بلکه در موضوع وجوب یعنی نماز مسامحه کردیم.

* جناب شیخ موضوع آن وجوب قبلی نماز ۱۰ جزئی بود و حال آنکه مقدور شما اینک نه (۹) جزئی است چه طور شما وجوبی را که موضوعش تغییر کرده استصحاب می کنید؟

بله در نظر عرف ۹ جزء با ۱۰ جزء فرقی نمی کند، کآن این ۹ جزء همان ۱۰ جزء است و چنان که گفتیم این مسامحه در موضوع وجوب صورت می گیرد. و نه در خود وجوب.

* با توجه به بیانی که از قول اول و دوم شد، نظر شیخ و مختار ایشان چیست؟

شیخ از قبول استصحاب ابائی نداشته آن را می پذیرد و به عبارت دیگر: ایشان قول دوم را که نتیجه تصویر آن وجوب الباقی است به خاطر استصحاب وجوب آن هم از طریق مسامحه در وجوب و یا از طریق مسامحه در موضوع آن یعنی نماز، قبول می کند.

* جناب شیخ بنا شد که مبحث اجزاء را طی سه مرحله مطرح کنید، تا به اینجا چه کردید؟

مرحله اول و دوم یعنی مقتضای اصول و قواعد عامه عملیه و لفظیه را بیان کرده حاصل و نتیجه آن را مشخص نمودیم و لذا باقی ماند مرحله سوم یعنی مقتضای اخبار عامه که اینک وارد این مرحله شده می گوئیم:

برای اثبات قول دوم یعنی وجوب الباقی به سه روایت استدلال شده و برخی مدعی هستند که جزئیت و شرطیت مطلقه از این روایات استفاده می شود، چنان که برخی منکر این معنا هستند.

یکی از این سه روایت: ۱- حدیث معروف نبوی است که در فرازی از آن می فرمایند:

هرگاه شما را به کاری فرمان دادم آن مقداری که مقدورتان است انجام دهید.

حال در ما نحن فیه: یکی از اجزاء بر ما متعذر شده و لکن قادر بر بقیه اجزاء هستیم، پس باید انجام دهیم و هذا هو المطلوب.

در نتیجه: جزئیت آن جزء متعذر مخصوص به حال تمکن می باشد.

۲- حدیث علوی اول نیز عبارتست از این که: آن عملی که مقدور شماست و از عهده انجامش برمی آئید، به واسطه عملی که متعذر و معسور شماست، از عهده شما ساقط نمی شود، پس باید مقدار میسور انجام شود.

حال در ما نحن فیه: یک جزء از نماز فی المثل متعذر شده است، لکن بقیه اجزاء یعنی ۹ جزء

دیگر میسور ماست، پس باید انجام شود. و نمی توانیم آن را ترک کنیم، و هذا هو المطلوب.

پس: باز هم جزئیات این جزء متعذر به حکم این حدیث، اختصاص به حال تمکن دارد.

۳- دومین حدیث علوی عبارتست از این که: چیزی که همه اش قابل ادراک نیست و نمی توانی به کل آن دسترسی پیدا کنی، نباید از خیر کل آن بگذری و همه اش را ترک کنی، بلکه آن اندازه که می توانی از آن انجام داده آن را متروک نگذاری.

حال: در ما نحن فیه، مکلف به تمام ده جزء دسترسی ندارد و لکن قادر بر انجام نه جزء آن می باشد، پس باید انجام دهد، و هذا هو المطلوب، که باز هم همان جزئیات مقیده را نتیجه می دهد که اختصاص به حال تمکن دارد.

* مراد از (و قد یناقش فی دلالتها ...) چیست؟

اشاره به اشکالاتی است که از دو جهت به این روایات شده است.

۱- اشکال سندی ۲- اشکال دلالی.

* در اشکال سندی به این روایات چه می گویند؟

می گویند: اولاً: روایت نبوی عامی بوده از درجه اعتبار ساقط است، دو حدیث علوی نیز چون مرسل بود، حجّت نیست.

ثانیاً: به فرض مسند بودنشان هم چون راوی این روایات ابن ابی جمهور احسائی در کتاب غوالی اللئالی است که فردی مطعون است، فاقد حجّیت هستند.

* مراد از (و ضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسک بها بین الاصحاب ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به اشکال سندی به این روایات و لذا می فرماید:

۱- مشهور فقهای ما از قدیم الایام در ابواب مختلفه عبادت به این روایات عمل کرده اند.

۲- شهرت عملیه، ضعف سند حدیث را جبران می کند.

در نتیجه: به لحاظ سندی ما محذوری نداریم.

* اولین اشکال دلالی حضرات به دلالت حدیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ چيست؟

اینست که: در این حدیث سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول این که: کلمه (من) برای تبعیض باشد و کلمه (ما) موصوله و به معنای الذی در این صورت معنای حدیث این می شود که: (فاتوا بعضه المقذور،) یعنی اگر قادر به انجام همه آن نیستند، بلکه قادر بر انجام برخی از آن هستید، همان بعض مقذور را انجام دهید.

طبق این احتمال حدیث مفید قول ثانی است.

ص: ۵۹۷

احتمال دوّم این که: کلمه (من) به معنای (باء) تعدیه باشد و کلمه (ما) مصدریّه زمانیه، تا ما بعد خود را به تأویل مصدر برده معنای حدیث این شود که: (فأتوا به، ای بالمأمور به دوام استطاعتکم):

احتمال سوّم این که: لفظ (من) برای تبیین باشد، چنان که این معنا یکی از معانی حقیقیه (من) است و لفظ (ما) مصدریّه زمانیه، که در این صورت معنای حدیث این می شود که: (فأتوا المأتی به من المأمور به دوام استطاعتکم).

- طبق این دو احتمال حدیث در مقام بیان این مطلب است که قدرت، شرط تنجّز هر عملی است و لذا تا زمانی یک عمل بر شما واجب است که قادر بر انجام آن باشید، و این مسئله ربطی به مسئله وجوب الجزء عند تعدّر الكل ندارد.

پس: به دلیل احتمالات متعدده در این حدیث باید از خیر آن گذشت.

* پاسخ جناب شیخ به اشکال فوق چیست؟

می فرماید: به معنای باء تعدیه بودن لفظ (من):

اولاً: در تمام موارد خلاف ظاهر است، چرا که این معنا هیچ یک از معانی مختلفه لفظ (من) نیست تا ظهور در آن داشته باشد، بلکه نیازمند به قرینه است.

ثانیا: اگرچه معنای بیائیت یکی از معانی مختلفه (من) است و لکن بلا تردید اراده آن در خصوص این حدیث جدّا بعید است.

زیرا: بیائیت در موردی اراده می شود که قبلا اجمال و ابهامی در کلام وجود داشته باشد و بعدا بیان شود. و حال آنکه نه لفظ امرتکم در این حدیث ابهام دارد و نه لفظ شیء که اطلاق دارد و هر شیئی از آن می تواند مورد نظر باشد و نه لفظ (فأتوا).

بنابراین: دو احتمال بعدی ابطال می شود و در نتیجه احتمال اوّل تعیین می یابد و این از لفظ (من)، ظاهر است که همان مراد ماست.

پس: این حدیث دلیلی است بر قول دوّم.

* عباره اخرای این پاسخ در یک گفتگوی ساده چگونه است؟

شیخ می فرماید: این حدیث ظهور در ما نحن فیه دارد که همان وجوب الاتیان در الباقی باشد برخی نیز این ظهور را پذیرفته اند و لکن می گویند اگر ما به ظهور این حدیث تمسّک کنیم دچار مشکل می شویم.

برخی هم گفته اند: حدیث ذو احتمالین است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* از جناب شیخ می پرسیم ظهور حدیث در ما نحن فیه چگونه است؟

می فرماید: (من) تبعیضیه است و (ما) در ما استطعتم موصوله.

پس تقدیر حدیث اینست که: وقتی شما را امر کردم به عملی، به جا بیاورید آن مقداری از آن را که مقدور شماست. پس حدیث عینا ظهور در ما نحن فیه دارد و مدّعی ما را که وجوب الباقی است اثبات می کند.

* اشکال وارده به حدیث چیست؟

برخی گفته اند احتمال دیگر اینست که: (من) بیانیه باشد و یا به معنای (باء) تعدیه باشد و (ما) نیز، مای مصدریه ظرفیه باشد و نه موصوله.

حال: اگر (من) تبعیضیه باشد و (ما) موصوله، معنا و تقدیر حدیث این می شود که:

إذا امرتکم بشیء فأتوا بعضه الذی تقدرون.

و اگر (من) بیانیه باشد و (ما) مصدریه، تقدیر و معنای حدیث این می شود که:

إذا امرتکم بشیء فأتوا و المأتی ما استطعتم.

و اگر (من) به معنای (باء) تعدیه گرفته شود، تقدیر حدیث این می شود که:

فأتوا به مدّه استطاعتکم.

یعنی: اگر دستور دادم به چیزی، آن را انجام دهید تا زمانی که قدرت و استطاعت دارید.

فی المثل: مولی امر کرده به روزه، باید مادامی که قادر بر گرفتن روزه هستید، روزه بگیرید.

خوب مفهوم آن اینست که: وقتی از قدرت و استطاعت افتادید می توانید روزه نگیرید و یا فی المثل: شارع از شما نماز خواسته است، باید این نماز را مادامی که قادر بر خواندن و انجامش هستید، انجام دهید و لذا در زمانی که چنین استطاعتی از دست رفت، خوب نماز هم از عهده ساقط است.

حال: بنا بر معنای اول: هدف حدیث اینست که: وقتی یک مقداری از عمل را نمی توانی انجام بدهی آن را انجام نده و لکن مقداری را که قادر هستی باید انجام بدهی.

بنا بر معنای دوم: هدف حدیث اینست که: کلیه تکالیف الهیه مشروط به قدرت است اگر انسان قادر بر مأمور به باشد، مکلف است و لکن اگر قادر بر آن نبود تکلیفی ندارد. و خلاصه این که حدیث در مقام بیان یکی از شروط تکلیف یعنی قدرت است.

خلاصه این که: دو احتمال و یا سه احتمال در حدیث می رود. اذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ص: ۵۹۹

* پاسخ شیخ به این اشکال چیست؟

می فرماید:

أولاً: ما نشنیده ایم که (من) به معنای (باء) تعدیه باشد.

ثانیا: این که گفتید (من) بیانیه است، بله (من) بیانیه داریم، و لکن ما نحن فیه جای (من) بیانیه نیست، چرا که در اینجا امر مبهمی وجود ندارد تا که بخواهیم با (من) بیانیه آن را برداریم؟

کجای امر تکم بشی ء فاتوا منه، مبهم است؟

بنابراین: حق اینست که: (من) ظهور دارد در (من) تبعیضیه و (ما) نیز ظهور دارد در (ماء) موصوله.

* اشکال صاحب فصول به حدیث نبوی در اینجا چیست؟

می فرماید:

۱- (من) برای تبعیض است، (ما) نیز موصوله است، معنا هم همانی که شیخ فرمود.

۲- اما حمل حدیث بر ظاهر مستلزم تقدیرات کثیره است.

در نتیجه: الاصل، عدم التقدير، پس از خیر حمل حدیث بر ظاهر باید گذشت.

* مراد صاحب فصول از این مطلب چیست؟

اینست که: اگر لفظ (من) به معنای تبعیضیه باشد:

۱- باید کلمه شیء ء را که در حدیث به طور مطلق ذکر شده است تقیید بزینم به شیء مرکب و دارای اجزاء تا بتوانیم بگوئیم: (فأتوا بعضه المقدور)، اما: الاصل، عدم التقیید.

۲- همین شیء ء مرکب را نیز باید تقیید بزینم به صورتی که انجام جمیع ممکن نباشد بلکه انجام بعض عمل ممکن و بعضی متعذر باشد.

اما: الاصل، عدم التّقیید.

۳- پس از این تقیید است که دچار تخصیص اکثر می شویم، چرا که باید مواردی را که این قاعده در آنها جاری نیست، از قبیل باب صوم، باب حج و ... که اگر بعض عمل در آنها متعذر باشد، کلّ عمل ساقط می شود، را از معرکه خارج کرد.

أما: الاصل، عدم التخصيص.

در نتیجه: قول مشهور و شما جناب شیخ، مستلزم تقييدات كثيره، تخصيص اكثر و تقديرات بسيار است و لذا معنای حدیث این می شود که:

إذا امرتكم بشيء ذي أجزاء ولم تقدرُوا على إتيان جميعه فأتوا بعضه المقذور أَلَا الْحَجَّ و

ص: ٦٠٠

حاصل این که تمام این موارد خلاف ظاهر و خلاف اصل است، پس باید (من) را به معنای (باء) تعدیه گرفت تا از مشکل این همه تقدیر و تخصیص نجات پیدا کرد.

حال: اگر حدیث به معنای (باء) تعدیه باشد به درد قول دوم یعنی وجوب الباقي نمی خورد.

* پاسخ جناب شیخ به مرحوم صاحب فصول (ره) چیست؟

اینست که: جناب صاحب فصول: ۱- دو تقييد اول از خود کلمه (منه ما استطعتم) استفاده می شود، چرا که وقتی (من) برای تبعیض بود، خودش قرینه است بر این که مراد از (شیء)، شیء ذی الاجزاء است و به ضمیمه ما استطعتم قرینه می شود بر این که برخی از عمل مقدور است و برخی دیگر نه.

و لذا: ظهور کلمه (منه) در این دو امر، حاکم است بر ظهور مطلق در اطلاقش که شما می گوئید آن را به اطلاقش واگذار کنیم.

۲- بله سخن ما مستلزم تخصیص کثیر است، لکن تخصیص کثیری از موارد که اولی است از ارتکاب آن مجازات بعیده که لفظ (من) را به معنای (باء) تعدیه بگیریم، و حال آنکه هیچ ضرورتی ندارد.

حاصل مطلب این که: این مناقشه در ظهور روایت از درست نفهمیدن خطابات عرفیه است.

متن و أمّا الثانيه، فلما قيل (١): من أنّ معناه أنّ الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، و لا كلام في ذلك؛ لأنّ سقوط حكم شىء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر.

فتحمل الروايه على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقله التي يجمعها دليل واحد، كما في «أكرم العلماء».

و فيه:

أولاً: أنّ عدم السقوط (٢) محمول على نفس الميسور لا على حكمه، فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط (٣) المعسور يعنى: أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعدي شىء فلا يسقط بسبب (٤) تعديره. و عبارته اخرى: ما وجب عند التمكن من شىء آخر فلا يسقط عند تعديره. و هذا الكلام إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشىء بالتمكن من ذلك الشىء الآخر محققاً ثابتاً من دليله كما في الأمر بالكلّ، أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفرادى.

و ثانياً: أنّ ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كاف في إثبات المطلوب، بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب:

من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعتبرون عن وجوب باقى الأجزاء بعد تعدي غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، و عن عدم وجوبها، بارتفاع وجوبها و سقوطه؛ لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقاً غيرياً، و هذا الوجوب الذى يتكلم في ثبوته و عدمه نفسى

ص: ٦٠٢

١- القائل هو الفاضل النراقى أيضاً في العوائد: ٢٦٥.

٢- في النسخ زياده: «في الروايه».

٣- بم ترد «سقوط» في بعض النسخ.

٤- في النسخ بدل «بسبب»: «عند».

فلا يصدق على ثبوته البقاء، ولا على عدمه السقوط و الارتفاع.

فكما يصدق هذه الروايه لو شكك - بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادي - في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام و سقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه، كذلك يصدق لو شكك بعد الأمر بالمركب في وجوب باقى الأجزاء بعد تعذر بعضه، كما لا يخفى.

و بمثل ذلك يقال فى دفع دعوى: جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق عدم (١) السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأن يقال: إن سقوط المقدمه لما كان لازماً (٢) لسقوط ذيلها، فالحكم بعدم الملازمه فى الخبر لا بد أن يحمل على الأفعال المستقله فى الوجوب؛ لدفع توهم السقوط الناشئ عن إيجابها بخطاب واحد.

*** ترجمه

(اشكال در دلالت روايت دوّم)

و اما حديث دوّم: به دليل اين كه گفته شده: معنای این حدیث اینست كه: حكم (يعنى احكام مستقله اى كه)، ثابت (شده) است بر (افراد) ميسور، ساقط نمى شود به سبب سقوط حكم معسور، بحتى در آن نيست.

زيرا: سقوط حكم يك شىء به تنهائى موجب سقوط حكم ثابت بر شىء ديگر نمى شود.

پس اين روايت حمل مى شود بر دفع توهم اين سقوط در احكام مستقله اى كه دليل واحدی جمع کننده آنهاست (و الا ربطی به يكديگر ندارند)، چنان كه در اكرم العلماء چنین است (يعنى حديث مربوط است به افرادى عام نه به اجزاء مركب و مربوط است به احكام مستقله و نه به احكام تبعیه كه محل بحث ماست).

ص: ٦٠٣

١- «عدم» من بعض النسخ.

٢- فى النسخ زياده: «عقلياً».

شیخ (ره) می فرماید در این اشکال، اشکالی وجود دارد و آن اینست که:

اولاً: این عدم سقوط (یعنی لا یسقط) حمل می شود بر خود میسور و نه بر حکم آن (و لذا چه داعی دارید که حکم را در تقدیر بگیرید).

پس مراد از این حدیث شریف اینست که: فعلی که میسور (شماست) به سبب ساقط شدن عملی که معسور شماست، ساقط نمی شود.

یعنی پس آن عملی که میسور (شماست)، وقتی ساقط نمی شود که شما قادر بر شیء (یعنی همه افراد آن) هستی، به سبب تعسر برخی از اجزاء.

به عبارت دیگر: آن عملی که بر شما لازم بود در هنگام توانائی، در صورت تعذر مقداری از آن، بقیه اش ساقط نمی شود.

این کلام (که المیسور لا یسقط بالمعسور)، معمولاً در مقامی گفته می شود که:

۱- ارتباط وجوب شیء (یعنی ۹ جزء)، به سبب تمکن از شیء دیگر (یعنی فاتحه الكتاب) است که محقق و ثابت باشد به واسطه دلیل خودش، همان طور که در امر به کل (مثل أقیموا الصلاه) که وجوب همه اجزاء به هم مربوط است.

۲- و یا ارتباط توهم شده باشد، چنان که در امر به چیزی که عموم افرادی است (مثل اکرم العلماء که هر یک حکم مستقل دارد و لکن چون دلیل یکی بیشتر نیست، انسان خیال می کند که این ها به هم مربوطاند).

ثانیاً: این که گفته شد حکم ثابت (شده) برای میسور، ساقط نمی شود، به سبب سقوط حکم ثابت (شده) برای معسور، در اثبات مطلوب ما کافی است، (البته)، بنا بر آنچه ما در توجیه استصحاب ذکر کرده و گفتیم که اهل عرف (در یکی دانستن وجوب نه جزء و وجوب ده جزء) تسامح می کنند و پس از این تسامح:

از وجوب بقیه اجزاء بعد از تعذر برخی دیگر اجزاء، به بقاء وجوب و از عدم وجوب بقیه اجزاء، به ارتفاع وجوب آن اجزاء و سقوط وجوب آن تعبیر می نمایند.

(و این) به دلیل عدم دقت عقلیه اهل عرف به غیری بودن وجوب ثابت قبلی (به آن نه جزء است) و حال آنکه این وجوبی که در ثبوت و عدمش صحبت می شود نفسی است (و وقتی آن وجوب غیری بود و این وجوب نفسی است)، پس نه بر ثبوت این وجوب، بقاء صدق می کند و نه بر

پس همان طور که اگر (پس از ورود امر مولی به اکرم العلماء به نحو استغراق افرادی)، در ثبوت حکم اکرم آن بعضی که ممکن الاکرام اند شک شود، و در سقوطش به سبب سقوط حکم کسانی که متعذرا لاکرام اند شک شود، این روایت شریف صدق می کند، کذلک، اگر پس از امر به مرکب (یعنی اقیموا الصلاه) در وجوب بقیه اجزاء پس از تعذر برخی از اجزاء شک شود، (باز هم) این حدیث شریف، صدق می کند (و فرقی نیست میان افراد عام و اجزاء مرکب)، چنان که مطلب بر کسی پوشیده نیست.

و مثل این مطالب (را که عرف هم نه جزء را نماز می گوید و هم ده جزء را) در دفع ادعای جریان مذکور گفته می شود (البته) بنا بر فرض تعلق عدم سقوط به خود میسور و نه به حکم آن به این که (از جانب مستشکل) گفته شود که:

سقوط مقدمه (یعنی نه جزء)، وقتی ملازم با سقوط ذی المقدمه (یعنی ۱۰ جزء) است پس حکم (امام) به عدم ملازمه در این روایت (که می فرماید لا- ملازمه بین سقوط البعض و سقوط البقیه)، به ناچار باید حمل شود بر افعال مستقله در وجوب؛ به خاطر دفع توهم سقوطی که ناشی از وجوب این اجزاء به خطاب واحد است.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید خطابات وارده به لحاظ وحدت و کثرت بر چند قسم اند؟

بر سه قسم اند:

۱- خطباتی که ظاهراً و باطناً متعدّد بوده و هریک دارای خطاب مستقلّی هستند و ربطی به دیگری ندارند. مثل: اقیموا الصلاه، اتوا الزکاه، و امر بالمعروف، صوموا، تصحّوا، جاهدوا فی سبیل اللّهِ.

۲- خطباتی که علی الظاهر وحدت دارند و یک خطاب محسوب می شوند و لکن در واقع متعدّد و متغایر هستند. مثل: اکرم العلماء بنابراین که عام استغراقی باشد، چنان که حق هم همین است و ظاهرش یک خطاب است و لکن در باطن منحل شده و به تعداد افراد علماء خطاب وجود دارد.

یعنی: اکرم زیدا، اکرم عمرا، اکرم بکرا و

۳- خطاباتى که ظاهرا و باطنا وحدت دارند بدین معنا که یک خطاب دارند و یک امتثال می طلبند، که همان مرکب داری اجزاء باشد.

أقیموا الصلاه، و لله على الناس حج البيت و

* با توجه به مقدمه فوق بفرمائید حاصل اشکال به دلالت حدیث دوم چیست؟

مستشکل می گوید: آیا مراد از میسور اجزاء المركب است که دارای یک حکم اند مثل آن نه جزء و ده جزء یا افراد العام است که هر یک دارای یک حکم مستقل است؟

به عبارت دیگر:

آیا مراد از این که می گوئید: لا- یسقط: خود (المیسور لا- یسقط بالمعسور) است و یا حکم (المیسور لا- یسقط) (به حکم) (المعسور)؟

اگر بگوئید مراد: الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب المعسور است به ناچار باید پذیرید که مراد حدیث احکام مستقله مربوط به افراد العام است که هیچ یک به سبب تعذر دیگری از بین نمی رود. چرا؟

زیرا: در احکام غیر مستقله مثل اجزاء مرکب:

۱- وجوب بقیه اجزاء تابع وجوب کلّ است و استقلال ندارد.

۲- بلا شک وجوب کلّ و ذی المقدمه که رفت، وجوب بقیه از اجزاء هم که مقدمه هستند از بین می رود.

در نتیجه: نمی توان حدیث را بر این معنا حمل کرد.

* پس مراد از (فتحمل الروایه على دفع توهم السقوط ... الخ) چیست؟

پاسخ خود مستشکل است به اشکالی که بر او وارد کرده است مبنی بر این که: در احکام مستقله جای این گونه بحث ها نیست، چرا که افراد مبتدی هم می فهمند که با تعذر صوم فی المثل صلاه و یا ... از عهده مکلف ساقط نمی شود، پس معنای این حرف شما چیست؟

و لذا مستشکل می گوید: این سخن ما برای دفع توهم است که در موارد عمومات استغراقیه مثل اکرم العلماء که علی الظاهر خطاب واحد است این توهم پیش نیاید که اگر اکرام برخی از علما با تعذر روبرو شد پس اکرام جمیع العلماء از عهده او ساقط می شود. و لذا این حدیث می گوید:

و جوب بقیه افراد به حال خود باقی است و ربطی به افراد معسوره ندارد پس این حدیث به درد ما نحن فیه نمی خورد.

ص: ۶۰۶

* عبارۀ اخرای این اشکال در یک گفتمان ساده چیست؟

مستشکل می گوید: قطعا در عبارت حدیث، حکمی در تقدیر است بدین معنا که حکم المیسور لا یسقط بحکم المعسور.

سپس می گوید: اگر (حکم) در تقدیر باشد که هست، شما حکم اجزاء را در تقدیر می گیرید و یا حکم افراد را؟

چرا که میسور هم به معنای اجزاء می آید، هم به معنای افراد.

اگر مرادتان از میسور، اجزاء باشد، حکم اجزاء تبعی یعنی حکم کلّ است و شما نمی توانید در اینجا میسور را به معنای اجزاء بگیرید. تا حکمش بشود تبعی.

زیرا حکم تبعی چنان که از نامش پیداست تبعی و تابع کلّ است، و وقتی شما نتوانی کلّ را انجام بدهی، نمی توانی جزء را هم انجام بدهی.

به عبارت دیگر: وقتی حکم الكل ساقط شد، حکم الجزء هم ساقط می شود. و لذا نمی توان گفت: حکم الاجزاء که تبعی است، لا یسقط به حکم المعسور.

پس ناچار هستید که میسور را به معنای افراد گرفته و حکم در تقدیر را از احکام مستقلّه به حساب آورید تا بتوانید بگوئید: حکم الافراد المیسور، لا یسقط بحکم الافراد المعسور فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء.

شما قادر بر اکرم تعدادی از علماء هستید و لکن قادر بر اکرم تعداد دیگری از آنها نیستند شما باید آن تعدادی را که مقدورتان هست اکرام کنی، چرا که هر فردی از افراد در اینجا حکم مستقل مربوط به خود دارد. و در اثر تعدّد از دیگری ساقط نمی شود.

در این صورت: حدیث از ما نحن فیه خارج می شود، چرا که بحث ما در افراد عام نیست بلکه بحث ما در اجزاء فعل مرکّب است. چرا؟

زیرا گفته شد: فاذا تعدّر اجزاء المركّب، سقط الباقي او لا یسقط؟

* پاسخ جناب شیخ (ره) به اشکال مزبور چیست؟

می فرماید:

اولاً: لازم نیست که ما حکمی را در اینجا در تقدیر بگیریم، بلکه عدم سقوط در حدیث به خود المیسور اسناد داده شده نه به حکم المیسور، تا شما بگوئید این معنا در احکام و افعال مستقلّه و یا افراد العام به کار می رود.

خير، حديث فرموده: الميسور، يعنى: الفعل الميسور، و وقتى مراد خود ميسور و معسور باشد،

ص: ٦٠٧

حدیث تعمیم یافته هم شامل اجزاء مرکب می شود، هم شامل افراد کلی و عام. لکن نه از باب استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، بلکه از باب مصادیق مختلفه. فی المثل:

مولی فرموده: اکرم العلماء، و شما قادری که ۱۰۰ نفر از علماء را اکرام کنی و لکن از اکرام بقیه علماء عاجزید، شما باید آن مقداری را که می توانی اکرام کنی چرا که اکرام آن تعدادی که مقدور شماست، به سبب تعذر بقیه ساقط نمی شود.

پس حدیث با ما نحن فیه ربط داشته و به درد استدلال در اینجا می خورد.

ثانیا: سلّمنا که مضاف محذوفی هم به نام (حکم) در تقدیر است و مراد از عبارت این باشد که: حکم المیسور لا یسقط بالمعسور. و لکن باز هم به نحوی است که هم شامل حکم الاجزاء می شود، هم شامل حکم الافراد.

اگر پرسید جناب شیخ مگر شما نگفتید که حکم الاجزاء تبعی است و نمی شود گفت: لا یسقط؟ می گویم بله، و لکن این را هم گفتم که در نظر عرف ۹ جزء و ۱۰ جزء شیء واحد است، نه جزئی باشد نماز است، ۱۰ جزئی هم باشد نماز است.

اگر پرسید که با در نظر گرفتن این مسامحه عرفی حکم وجوبی را که می خواهید برای ۹ جزء و یا ده (۱۰) جزء ثابت کنید نفسی است یا غیری؟

به شما می گویم با توجه به مسامحه مزبور نفسی است، یعنی همان طور که حکم الافراد نفسی است، حکم الاجزاء الباقیه نیز مسامحه نفسی است.

پس: ما می توانیم حکم را در تقدیر گرفته بگوئیم: حکم المیسور، لا یسقط بحکم المعسور.

یعنی: آن وجوبی که روی اجزاء میسور بار شده، ساقط نمی شود به خاطر سقوط حکم آن جزء معسور.

* پس مراد از (و بمثل ذلك يقال فی دفع دعوی: ... الخ) چیست؟

اینست که: برخی گفته اند: چه مراد از این حدیث شریف، الحکم الثابت للمیسور لا یسقط بسبب سقوط الحکم للمعسور باشد و چه مراد از آن، العمل او الفعل المیسور لا یسقط باشد.

این حدیث به درد ما نحن فیه که بحث از مرکب و اجزاء است نمی خورد. بلکه مخصوص احکام مستقله است که از محلّ بحث ما بیرون اند. زیرا:

۱- اجزاء مرکب مقدمه هستند برای خود مرکب و کلّ. (صغری)

۲- میان مقدمه و ذی المقدمه سقوط و ثبوت ملازمه است. (کبری)

پس: سقوط مقدمه لازمه لا ینفک سقوط ذی المقدمه است. (نتیجه)

این در حالی است که حدیث شریف فرموده است: المیسور لا یسقط بالمعسور. یعنی میان سقوط معسور هیچ گونه ملازمه ای نیست با سقوط میسور.

پس: باید این حدیث شریف حمل شود بر افراد و افعال مستقله ای مثل: اکرام زید، عمر، خالد و ...

* پس مراد از (لدفع توهم السقوط الناشئ عن ایجابها بخطاب واحد) چیست؟

پاسخ مستشکل است به یک سؤال مقدر مبنی بر این که:

آیا حمل این کلام بر افعال و افراد دارای حکم مستقله موجب لغویت آن نیست؟ زیرا ما تردید نداریم که افعال مستقله، با تعدد برخی و سقوط آنها بقیه افراد که میسورانند ساقط نمی شود.

و لذا مستشکل در پاسخ می گوید: خیر این مطلب برای دفع توهم است، چرا که افعال مستقله در ظاهر با خطاب واحد بیان شده و جای توهم سقوط باقی است و لذا امام علیه السلام برای دفع چنین توهمی، این گونه فرموده است.

* نظر جناب شیخ (ره) در مورد ادعای فوق چیست؟

پاسخ این شبهه از پاسخ دوم شیخ روشن می شود و آن اینست که: سخن از استلزام مقدمه و ذی المقدمه، از روی دقت نظر عقائیه نیست و بلکه سخن از عیثیت است، بدین معنا که اجزاء میسور عین مرکب و کلّ است و گویا اصلاً چیزی کم نشده است و لذا اکنون هم، همان وجوب نفسی باقی است.

ص: ۶۰۹

متن و أمّا فى الثالثه، فما قيل (1): من أنّ جملة «لا يترك» خبريّة لا تقيد إلّا الرجحان.

مع أنّه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفه الظاهر فيها، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحية، أو إخراج المندوبات، و لا رجحان للتخصيص.

مع أنّه قد يمنع كون الجملة إنشاء؛ لإمكان كونه إخبارا عن طريقه الناس و أنّهم لا يتركون الشىء بمجرّد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ «الكلّ» للعموم الأفرادى؛ لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الكلّ المجموعى، و لا- مشتركا معنويًا بينه و بين الأفرادى، فلعلّه مشترك لفظى أو حقيقة خاصّه فى الأفرادى، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عامّ بالعموم الأفرادى إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم، لا يترك موافقته فى ما أمكن من الأفراد.

و يرد على الأوّل: ظهور الجملة فى الانشاء الإلزامى كما ثبت فى محلّه. مع أنّه إذا ثبت الرجحان فى الواجبات ثبت الوجوب؛ لعدم القول بالفصل فى المسألة الفرعية.

و أمّا دوران الأمر بين تخصيص الموصول و التجوّز فى الجملة، فممنوع؛ لأنّ المراد بالموصول فى نفسه ليس هو العموم قطعاً؛ لشموله للأفعال المباحه بل المحرّمه، فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحه بقريته قوله: «لا يترك»، كذلك يتعيّن حمله على الواجبات بنفس هذه القرينه الظاهره فى لوجوب.

و أمّا احتمال كونه إخبارا عن طريقه الناس، فمدفوع: بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم.

و أمّا احتمال كون لفظ «الكلّ» للعموم الأفرادى، فلا وجه له؛ لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلف، و كلّ عبارته عن مجموعته.

ص: ٦١٠

نعم، لو قام قرينه على إرادته المتعدد من الموصول- بأن ارید أنّ الأفعال التي لا يدرك كلها، كإكرام زيد و إكرام عمرو و إكرام بكر، لا يترك كلها- كان لما احتمله وجه.

لكنّ لفظ «الكلّ» حينئذ أيضا مجموعي لا أفراديّ؛ إذ لو حمل على الأفراديّ كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، و لا معنى له، فما ارتكبه في احتمال العموم الأفراديّ ممّا لا ينبغي له و(1) لم ينفعه في شيء.

فثبت ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى الإنصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات؛ و لذا شاع بين العلماء- بل بين جميع الناس- الاستدلال بها بهذه الروايات في المطالب، حتّى أنّه يعرفه العوامّ، بل النسوان و الأطفال.

ثمّ إنّ الرواية الاولى و الثالثة و إن كانتا ظاهرتين في الواجبات، إلّا أنّه يعلم بجريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي. مع كفايه الرواية الثانية في ذلك.

*** ترجمه

(اشكال در دلالت روايت سوم:)

و اما اشكالاتي که در رابطه با دلالت حديث سوم گفته شد (چهارتاست):

(اشكال اول)

۱- اينکه: جمله (لا- يترك)، جمله خبریه ای است که (دلالت و) فايده ای ندارد جز (مطلق) رجحان (يعني رجحان نیز اعم است از این که بقیه مستحب باشد و یا واجب).

(اشكال دوم)

۲- در صورتی که اگر از صیغه لا يترك حرمت (ترك البقیه و وجوب اتیان آن) اراده شود، مخالفت با ظاهر حديث لازم می آید؛

یا با حمل جمله (لا- يترك) بر مطلق مرجوحیت و یا به سبب اخراج مستحبات، در حالی که رجحان برای تخصیص (اکثر) وجود ندارد.

ص: ۶۱۱

۱- لم ترد «و» في بعض النسخ.

(اشکال سوم:)

۳- و گاهی از این که (لا یترک)، جمله انشائیّه باشد منع می شود، چرا که ممکن است، اخبار باشد از طریقه و عادت مردم به این که ایشان به مجرد عدم درک و عجز از انجام برخی از اجزاء یک شیء، همه آن شیء را ترک نمی کنند.

(اشکال چهارم:)

۴- احتمال دارد لفظ (کلّ) برای عموم افرادی باشد (و نه کلّ مجموعی)، چرا که برای ما ثابت نشده است که لفظ (کلّ) حقیقت باشد در کلّ مجموعی، و هنوز ثابت نشده است که مشترک معنوی باشد میان کلّ مجموعی و کلّ افرادی، پس شاید لفظ کلّ مشترک لفظی است و یا تنها حقیقت است در کلّ افرادی.

پس: بنابراین که (دلالت کند بر کلّ افرادی) دلالت می کند بر اینکه حکم ثابت (شده) برای یک موضوع عمومی، به صورت عام افرادی، وقتی انجام آن به وجه عموم ممکن نشد، نباید موافقت با آن مقدار از افرادش که میسور است ترک شود.

*- پاسخ شیخ به اشکال اوّل اینست که: ظهور این جمله (لا- یترک کله) در انشاء الزامی یعنی ایجاب است (و نه در مطلق رجحان)، چنان که در مباحث الفاظ ثابت شده است، علاوه بر اینکه وقتی (به حکم لا یترک) رجحان (البقیه) در واجبات ثابت شود، وجوب (البقیه) نیز با عدم قول به فصل در این مسأله فرعیّه، ثابت می شود.

*- پاسخ شیخ به اشکال دوّم اینست که: دوران امر بین تخصیص این (ماء) موصوله و مجاز قرار دادن لا یترک کله در مطلق الرّجحان ممنوع است.

زیرا مراد از (ماء) موصولیه، از ابتدای به کارگیریش قطعاً عموم نیست، چرا که آن وقت شامل مباحثات و بلکه افعال محرّمه هم می شد (و حال آنکه به قرینه لا یترک مخصوص واجبات است).

پس: همان طور که حمل (ماء موصوله) به قرینه این سخن امام که می فرماید لا یترک، بر افعال را حجه (و نه غیر راجحه)، تعیین می یابد، همین طور هم حل آن بر واجبات از اوّل به همین قرینه ای که ظاهر در وجوب است تعیین می یابد.

*- پاسخ شیخ به اشکال سوّم اینست که: احتمال این که این سخن امام علیه السّلام (لا یترک)، اخبار از طریقه و سلیقه مردم باشد، مدفوع است چرا که:

۱- یا مستلزم کذب است یا العیاذ باللّٰه که از معصوم کذب صادر شود.

۲- یا مستلزم اخراج اکثر وقایع و امور است (که همان تخصیص اکثر است).

*- پاسخ شیخ به اشکال چهارم اینست که: و اما احتمال این که لفظ (کلّ) برای عموم افرادی باشد، هیچ دلیلی بر این احتمال وجود ندارد.

زیرا: مراد از (ماء) موصوله همان فعل مکلف است (چرا که ماء موصوله به صورت مطلق معنا می شود و نه به صورت عام، یعنی گفته می شود چیزی که، نه چیزهایی که)، و کلّ فعل مکلف عبارتست از مجموع اجزاء.

بله، اگر قرینه خارجی ای اقامه شود بر اراده امور متعدّده (یعنی عام) از موصول (به این معنا که از ماء موصوله اراده شود) به اینکه افعالی که همه افرادش درک نمی شود. مثل: اکرام زید و اکرام بکر و اکرام عمر، کلّش ترک نمی شود،) برای احتمالی که مستشکل داد (و گفت شاید مراد از موصول افراد عام باشد و نه اجزاء مرکب) وجهی خواهد بود، و لکن لفظ کلّ در این صورت نیز، کلّ مجموعی است و نه کلّ افرادی، چرا که اگر کلّ، حمل شود بر کلّ افرادی، مراد از آن این می شود که: شیئی که هیچ چیزی از آن درک نمی شود، هیچ چیزی از آن ترک نمی شود، و حال آنکه این عبارت معنا ندارد.

پس آن (اشکال چهارمی که مستشکل مرتکب آن شد و گفت شاید مراد از کلّ) عموم افرادی باشد، از جمله اموری است که اوّلاً: شایسته او نبود، ثانیاً: نفعی برای او نداشت (زیرا که ماء) ظهور در مطلق دارد و نه عام افرادی).

(نام بودن استدلال به این روایات در اثبات مدعا)

پس از مطالبی که گفتیم ثابت شد که مقتضای انصاف تمام بودن استدلال است به این روایات (که دلالت بر وجوب البقیه دارند)، و لذا استدلال به این روایات میان علماء و بلکه میان عموم مردم شایع است، حتّی عوام الناس بلکه زنان و اطفال نیز این احادیث را می شناسد.

سپس می فرماید: روایت اوّلی (یعنی اذا امرتکم شیئا فاتوا...) و روایت سوم (یعنی: لا یترک کله...) اگرچه ظهور در واجبات دارند و لکن جریان این سوّمی در مستحبات به خاطر تنقیح مناط (یعنی: وجود صیغه امر و مادّه امر در آن)، روشن است. و حال آنکه روایت دوم (یعنی المیسور لا یسقط بالمعسور) کفایت کرده و (شامل واجبات و مستحبات هر دو می شود).

* اعتراض مستشکل به دلالت حدیث سوم یعنی (ما لا یدرک کله، لا یترک کله) چیست؟

می گوید: استدلال به این حدیث در اثبات وجوب اجزاء باقی مانده مبتنی است بر این که:

۱- مراد از (ماء)، موصوله و به معنای مرگب یعنی ذی الاجزاء باشد.

۲- مراد از (لا یترک) هم انشائی باشد و نه اخباری.

۳- در صورت انشائی بودن هم، ظهور در تحریم ترک (و یا نهی از ترک)، داشته باشد.

۴- نهی از شیء مقتضی امر به ضد است.

پس: از نهی از ترک نتیجه بگیرد امر (و وجوب به انجام) بقیه الاجزاء را بعد از تعدر برخی دیگر. و لکن ما به این استدلال اعتراض و اشکال داریم.

* مراد از (من انّ جمله لا یترک)، خبریه لا تفید الا الرجحان چیست؟

اولین اشکال مستشکل است بر استدلال فوق مبنی بر این که:

اولاً: جمله (لا- یترک) فعل نفی است و نفی بالمطابقه، خبریه است و نه انشائیه و لذا: اگر از این جمله خبریه، معنای انشائی اراده شود حد اکثر ظهور در رجحان خواهد داشت، بدین معنا که ترک اجزاء میسور، مرجوح و انجام آنها راجح است.

پس: بیش از رجحان، یعنی وجوب را اثبات نمی کند.

به عبارت دیگر مستشکل می گوید: عبارت لا یترک، نه امر است، نه نهی است، بلکه نفی است و خبریه.

و شما از آن استفاده انشائیه می کنید. حال: وقتی جمله خبریه به جای جمله انشائیه به کار رفت، رساننده وجوب و یا حرمت نیست بلکه رساننده مطلق رجحان است.

حدیث شریف می گوید: عملی که کَلَش را درک نمی کنید، کَلَش را ترک نمی کنید. و این بدین معناست که خوب نیست که کَلَش را ترک کنید، نه این که حرام است که کَلَش را ترک کنید، چرا که خوب نیست اعم است از این که ترک کَل حرام باشد یا مکروه.

به عبارت دیگر: نمی توان گفت: از جمله لا یترک کله، وجوب انجام بقیه الاجزاء استفاده می شود، خیر بلکه می گوید بهتر است که بقیه الاجزاء را به جای آورد لکن حدّ و اندازه این خوب بودن معلوم نیست، ممکن است مستحب باشد و یا واجب.

- و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ص: ٦١٤

* مراد از (مع أنّه لو اريد منها الحرمه لزم مخالفه الظاهر فيها، اما: ...) چیست؟

دومین اشکال و اعتراض به استدلال به حدیث سوم در اثبات وجوب الباقی است مبنی بر این که: سلمنا که جمله لا یترک کله، ظهور داشته باشد در تحریم ترک و وجوب البقیه و لکن با مشکل دیگری روبرو می شویم و آن اینست که در این حدیث شریف امر دائر می شود بین یکی از دو مخالفت با ظاهر:

۱- یا باید (ماء) موصوله را اختصاص بدهیم به مرکبات واجبه و مستحبات را از تحت آن خارج کنیم تا این که ظهور لا یترک محفوظ بماند. چرا که بر فرض وجوب بقیه الاجزاء، این وجوب در واجبات است و نه در مستحبات، زیرا در مستحبات اگر فعل الکل هم میسور باشد، واجب نمی باشد تا چه رسد به فعل البعض.

۲- و یا باید از خیر ظهور لا- یترک در تحریم ترک و وجوب فعل بگذریم و صرف نظر کنیم تا (ماء) موصوله بر عمومیت خودش باقی بماند.

از طرفی هم صرف نظر از ظهور موصول، تخصیص آن اگرچه تخصیص شایع است و لکن در ما نحن فیه تالی فاسد دارد و آن اینست که مستلزم تخصیص اکثر است.

پس: باید از ظهور لا یترک صرف نظر کرده و آن را بر مطلق الرجحان یعنی مرجوحیت و راجحیت حمل کنیم، بدین معنا که ترک الباقی مرجوح و انجام آن راجح است.

در نتیجه: مدّعی شما که وجوب انجام بقیه الاجزاء است ثابت نمی شود.

به عبارت دیگر: مستشکل می گوید اگر بپذیریم که لا یترک کله ظهور در وجوب اتیان البقیه دارد و لکن مستلزم تخصیص اکثر است. یعنی باید بگوئیم: ما لا یدرک کله، لا یترک کله الا المندوبات. چرا؟

زیرا: وقتی شما در اعمال مستحبّه قادر بر انجام برخی افعال نباشید واجب نیست که الباقی را به جا آورید، چرا که وقتی کلش واجب نیست، جزئش هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: در مستحبات، همان طور که کلش را می توان ترک کرد، بقیه را هم می توان ترک کرد.

حال اگر ظهور حدیث در وجوب اتیان البقیه را بپذیریم باید مستحبات و مباحات را از محلّ بحث خارج کنیم و این تخصیص اکثر است، چرا که مندوبات ده ها برابر واجبات اند.

و لذا نباید لا یترک را حمل بر وجوب کرد بلکه باید حمل بر مطلق الرجحان نمود. یا برگردد به همان اشکال اول.

یعنی: وقتی حمل بر رجحان شد اعم است از این که البقیه مستحب باشد و یا واجب.

پس: دو احتمال پیش می آید که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* مراد از (أنه قد يمنع كون الجملة انشاء؛ لامكان كونه اخبارا ... الخ) چیست؟

سومین اشکال به استدلال به حدیث شریف مذکور است مبنی بر این که: در عبارت (لا یترک کله)، دو احتمال وجود دارد که براساس یک احتمال به درد استدلال در ما نحن فیه می خورد. و یک احتمالش به درد اینجا نمی خورد:

۱- ممکن است (لا یترک) در مقام انشاء و بیان حکم شرعی باشد، پس قابل استدلال است.

۲- ممکن است (لا- یترک) در مقام اخبار و بیان وضع مردم و عقلاء باشد بدین معنا که مردم معمولاً در امورشان به صرف تعدد برخی از کارها، بعض دیگر را از دست می دهند، و لکن این که در احکام شرعی نیز مطالب از همین قرار باشد اثبات نمی شود.

پس: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* مراد از (مع احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الافرادى؛ لعدم ...) چیست؟

چهارمین اشکال و اعتراض به حدیث شریف است مبنی بر این که: چهار احتمال در لفظ (کل) در حدیث شریف وجود دارد که به شرح ذیل است:

۱- مراد از (کل)، کلّ مجموعی باشد که مربوط به اجزاء مرکب است که محلّ بحث ماست.

۲- مراد از (کل)، کلّ افرادی باشد که مربوط به احکام مستقلّه از قبیل اکرام زید، اکرام بکر، اکرام عمر و ... می شود که خارج از محلّ بحث ماست.

۳- مراد از (کل)، مشترک معنوی میان مجموعی و افرادی، باشد، یعنی برای قدر جامع میان آن دو وضع شده و قابل صدق بر هر یک می باشد.

۴- مراد از (کل)، مشترک لفظی میان مجموعی و افرادی باشد، یعنی کلّ برای هر یک از این دو به طور علی حده، و جداگانه وضع شده است.

حال: استدلال به حدیث شریف در ما نحن فیه بنا بر احتمال اول و سوم درست است، و لکن در این که استدلال به حدیث شریف بنا بر کدامیک از دو احتمال دیگر درست است تردید وجود دارد:

یعنی:

۱- ممکن است استدلال بر احتمال دوّم صحیح باشد بدین معنا که (کلّ) وضع شده باشد برای خصوص عموم افرادی.

ص: ۶۱۶

۲- و ممکن است استدلال بر احتمال چهارم صحیح باشد که موجب اجمال کلام شده و برای هیچ یک قابل استدلال نیست.

لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* عبارۀ اخرای اشکال مذکور در قالب دو احتمال چگونه است؟

می گوید:

اگر کلّ در ما یدرک کله، کلّ مجموعی باشد مربوط می شود به مرکب دارای اجزاء که به درد ما می خورد چرا که بدین معناست که عملی را که قادر بر مجموعش نیستند، همه اش را رها نکنید، بلکه آنچه را قادر هستید انجام دهید.

امّا اگر مراد از (کلّ) کلّ افرادی باشد، معنایش اینست که: آن عامی را که قادر بر همه افرادش نیستند و نمی توانید همه افرادش را تحصیل کنید، همه افرادش را رها نکنید، که این مربوط می شود با افراد عام و نه به اجزاء مرکب.

لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* احتمالات مزبور از کجا پیدا شده است؟

از آنجا که برای ما ثابت نشده است که آیا کلّ وضع شده است برای کلّ مجموعی و یا وضع شده است به عنوان مشترک معنوی و قدر جامع میان کلّ مجموعی و کلّ افرادی و یا وضع شده است به عنوان مشترک لفظی برای کلّ مجموعی و بار دیگر برای کلّ افرادی و ...

* مراد از (و یرد علی الاوّل: ظهور الجملة فی الجملة الانشاء الالزامی کما ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است بر ایراد و اشکال اوّل مبنی بر این که:

اوّلًا: جمله خبریّه که اگر ظهورش در وجوب اقوای از جمله انشائیّه نباشد اضعف از آن نمی باشد، لذا وجوب ثابت می شود و نه مجرد رجحان.

ثانیًا: در باب مرکبات واجبه، همان رجحان الباقی هم که شما قبول دارید ثابت شود کافی است آنگاه از رجحان الباقی به ضمیمه عدم قول به فصل وجوب هم ثابت می شود. چرا که:

کسی تاکنون قائل نشده است که انجام باقی اجزاء در واجبات تنها رجحان دارد و لکن واجب نیست.

پس: وجوب ثابت می شود و هو المطلوب.

* مراد از (و اما دوران الامر بین تخصیص الموصول و التّجوّز فی الجملة فممنوع) چیست؟

پاسخ جناب شیخ به اشکال و ایراد دوّم است، مبنی بر این که: خیر، چنین دورانی که شما ادّعا کردید در میان نیست، بلکه (ماء) موصوله از اوّل هم ظهور در عمومیت نداشته و شامل

ص: ۶۱۷

مندوبات نبود تا در اینجا مستلزم تخصیص اکثر شود.

زیرا: اگر (ماء) موصوله عمومیت داشته باشد، باید کَلّ فعل لا یدرک کَلّه، لا یترک کَلّه، شامل مباحات، مکروهات و محرّمات نیز بشود. و حال آنکه این چنین نیست.

به عبارت دیگر: چون کلمه لا- یترک اگر حمل بر رجحان هم شود شامل محرّمات نمی شود، چرا که در محرّمات این گونه نیست که اگر بعضش متعذّر شد، ترک باقی مانده اش مرجوح و انجام آن راجح باشد.

حال: به دلیل مزبور شامل مکروهات هم نمی شود و به همین قرینه شامل مباحات و مستحبات نیز نمی شود.

پس: (ماء) موصوله مخصوص مرکبات واجبه است و تعمیم ندارد تا نیازی به تخصیص و یا حمل لا یترک برخلاف ظاهر باشد.

به عبارت دیگر جناب شیخ می فرماید: همان ظهور لا یترک در وجوب کافی است و نیازی به تخصیص یعنی الا المندوبات ندارد. چرا؟

زیرا مندوبات مثل، مباحات و مکروهات و محرّمات از ابتدا تخصّصا از محلّ بحث خارج شده اند.

* مراد از (و اما احتمال کونه اخبارا عن طریقه الناس، فمدفوع) چیست؟

پاسخ شیخ به سومین اشکال به دومین حدیث علوی است و لذا می فرماید:

اولاً: وظیفه شارع از آن جهت که شارع است، انشاء و بیان احکام است و نه خبر دادن از یک واقعیت خارجی که ربطی به بیان حکم ندارد.

ثانیا: حمل این کلام بر اخبار از طریقه مردم مستلزم یکی از دو امر ذیل است:

۱- یا مستلزم کذب است، زیرا مواردی نیز یافت می شود که مردم چنین بنائی در آن موارد ندارند، در نتیجه باید این کلام معصوم کذب باشد، و حال آنکه کذب از معصوم صادر نمی شود.

۲- و یا مستلزم تخصیص اکثر است، چرا که در بسیاری از امور عند الناس این چنین نیست.

پس: اللازم بکلا القسمین باطل، فالمزوم مثله، پس حمل حدیث بر اخبار از عادت مردم باطل است.

* مراد از (و اما احتمال کون لفظ (الکل) للعموم الافرادى، فلا وجه له؛ ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به چهارمین اشکال به استدلال به حدیث سوم و لذا فرماید:

اولاً: این که گفتید احتمال دارد که مراد از (کل)، کلّ و یا عام افرادی باشد، احتمال باطلی

ص: ۶۱۸

است، زیرا: در (ماء) موصوله دو احتمال وجود دارد:

۱- این که ظهور در عمومیت داشته و به معنای کلّ فعل باشد.

۲- این که ظهور اطلاق داشته باشد و یا مبهم بوده و به معنای فعل باشد.

و امّا احتمال و معنای دوم انطباق است و براساس این معنا، کله به معنای مجموعه است و نه به معنای افراد، چرا که فعل واحد اجزاء دارد و نه افراد کثیره.

پس: کلّ در حدیث شریف با کلّ مجموعی تناسب دارد و نه با عام افرادی.

ثانیا: سلّمنا که در کلام قرینه ای وجود داشته باشد مبنی بر این که مراد از (ماء) موصوله عمومیت و افعال متعدّده است و ما به معنای هر فعلی باشد مثل اکرم زید، اکرام بکر و

در این فرض امکان حمل (ما) بر عموم افرادی وجود دارد و لکن باز هم لفظ کلّ به معنای کلّ مجموعی است و نه افرادی، زیرا حمل آن بر کلّ افرادی تالی فاسد دارد و آن تالی فاسد اینست که:

معنای حدیث این می شود که: ما لا یدرک، ای الافعال التی لا یدرک کلّها ای شیء منها لا یترک کلّها، ای شیء منها.

به عبارت دیگر: کاری را که هیچ مقدارش برای تو مقدور و قابل ادراک نیست، حق نداری هیچ مقداری از آن را ترک کنی، لکن چنین مطلبی معقول نیست.

پس: باید (کلّ) را بر کلّ مجموعی حمل کرد که در نتیجه اثبات کننده مدّعی ماست.

* پس مراد از (فثبت ممّا ذکرنا: أنّ مقتضی الانصاف تمامیه الاستدلال بهذه الروایات؛ و لذا شاع ...) چیست؟

اینست که: از مطالبی که پیرامون سند و دلالت روایات سه گانه ذکر کردیم اثبات می شود که استدلال به این روایات برای اثبات وجوب انجام بقیه الاجزاء تام است و ایرادی بدان وارد نیست.

به همین خاطر است که می بینم علاوه بر خواص و علماء، میان عوام و حتی زنان و اطفال هم استدلال به این روایات شایع است.

نکته: چنان که در اوایل تنبیه دوّم دیدیم جناب شیخ به مقتضای اصل و قاعده اولیه عقلیه طرفدار جزئیّت مطلقه شدند، و لکن در پایان بحث به مقتضای قاعده مستفاده از این روایات سه گانه قائل به قول دوم یعنی جزئیّت مقیده شدند.

* مراد از (ثمّ أنّ الروایه الاولى و الثالثه ... الخ) چیست؟

پاسخ شیخ به این سؤال است که آیا این سه روایت مخصوص به مرکبات واجبه مثل صلاه،

حج و ... می باشند و یا در مرکبات مستحبّه نیز جاری می شوند؟

و لذا می فرماید: روایت اوّل و سوم ظهور در خصوص واجبات دارند، لکن روایت اوّل به قرینه امر تکم و فأتوا، و روایت سوم به قرینه لا یترک.

امّا در عین حال:

۱- از همین دو روایت نیز با تنقیح مناط عرفی تعمیم را استفاده می کنیم.

۲- حدیث دوم یعنی: المیسور لا- یسقط بالمعسور، عمومیت و اطلاق دارد و شامل مستحبات هم می شود. که همین یک حدیث هم برای اثبات عمومیت کافی است.

حاصل و نتیجه مباحث در تعدّر الجزء این شد که: اگر جزئی از اجزاء مرکب متعذر شد، باید بقیّه اجزاء اتیان و به جا آورده شود و لو به حکم روایات ثلاثی که بررسی شد یعنی: النبوی و العلویان.

ص: ۶۲۰

متن و أمّا الكلام فى الشروط:

فنقول: إنّ الأصل فيها ما مرّ فى الأجزاء (١): من أنّ دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عامّ لصوره التّعذرّ و كان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم الاقتصار فى التقييد على صورته التمكن من الشرط.

و أمّا القاعده المستفاده من الروايات المتقدّمه، فالظاهر عدم جريانها.

أمّا الاولى و الثالثه، فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح. و أمّا الثانيه، فلاختصاصها- كما عرفت سابقا- بالميسور الذى كان له مقتضى للثبوت حتّى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه، و من المعلوم أنّ العمل الفاقد للشرط- كالرقبه الكافره مثلا- لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجودا حتّى لا يسقط بتعسر الشرط و هو الإيمان.

هذا، و لكنّ الإنصاف: جريانها فى بعض الشروط التى يحكم العرف- و لو مسامحه- باتّحاد المشروط الفاقد لها مع الواحد لها.

ألا ترى: أنّ الصلاه المشروطه بالقبله أو الستر أو الطهاره إذا لم يكن فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط، فإذا تعذرّ أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، و لو لا هذه المسامحه لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدّم.

نعم، لو كان بين واجد الشرط و فاقده تغاير كلّى فى العرف- نظير الرقبه الكافره بالنسبه إلى المؤمنه، أو الحيوان الناهق بالنسبه إلى الناطق، و كذا ماء غير الرّمان بالنسبه إلى ماء الرّمان- لم يجر (٢) القاعده المذكوره.

ص: ٦٢١

١- كذا فى النسخ، و المناسب: (لم تجر).

(قاعده در شروط همان چیزی است که در اجزاء گفته شد)

و اما سخن در تعدّر شروط است.

و لذا می گوئیم: اصل و قاعده در شرائط همان چیزی است که در اجزاء بیان شد.

از جمله این که اگر در دلیل شرط اطلاق عامی نباشد که شامل صورت تعدّر شود، درحالی که دلیل مشروط مطلق است، آنچه لازم است اکتفاء و قناعت در مقید بودن به صورت تمکن از شرط است. (یعنی هروقت این شرط ممکن شد آن را اتیان می کنیم و هروقت که ممکن نشد، مشروط تنها را اتیان می کنیم).

(دلیل خارجی)

و اما ظاهر اینست که: قاعده ای که از روایات سه گانه، در اجزاء استفاده شده در شرائط جاری نیست.

- و امّا (عدم جریان) حدیث اول و سوم، به خاطر اختصاص این دو روایت به مرکب خارجی (و یا اجزاء مرکب) است، که مطلب واضح و روشنی است (چرا که در حدیث اول، من تبعیضیه مربوط به مرکب است و اجزاء و در حدیث سوم، لفظ (کل) مربوط است به اجزاء مرکبات).

- و اما (عدم جریان) حدیث دوم، همان طور که قبلا هم دانسته شد، به خاطر اختصاص این حدیث است به میسوری که برای آن، مقتضای ثبوت و بقاء (موجود) باشد (یعنی میسوری که از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد)، تا این که سبب بودن معسور برای میسور (توسط امام علیه السلام) نفی شده باشد.

روشن است که عمل فاقد شرط مثل رقبه کافره، مثلا مقتضای ثبوت و بقاء درش موجود نیست تا این که به سبب تعسّر شرط که همان ایمان است سقوط نکند (زیرا که کفر و ایمان متباینان اند و نه متحدان).

(حکم منصفانه در رابطه با جریان این قاعده:)

اما انصاف اینست که: این حدیث شریف (المیسور)، در برخی از شروطی که عرف حکم می کند در آن به اتحاد مشروطی که فاقد این شروط است و مشروطی که واجد این شروط است.

آیا نمی بینی نمازی که شرعا مشروط به قبله یا ستر و یا طهارت است، اگر این شروط در آن ممکن نشود، عند العرف همان نمازی است که این شروط در آن وجود دارد.

در نتیجه: اگر یکی از این شروط متعذر شد، حدیث شریف المیسور، بر فاقد این شروط نیز صدق می کند (بدین معنا که المیسور لا یسقط...).

سپس می فرماید: اگر (استفاده از) این مسامحه عرفی نبود، استصحاب هم به بیانی که گذشت جاری نمی گردید. بله، اگر میان واجد شروط و فاقد شرط عند العرف تغایر کلی باشد، مثل: رقبه کافر، نسبت به رقبه مؤمنه (متباینان اند)، و یا حیوان ناهق نسبت به حیوان ناطق و همچنین آب سیب نسبت به آب غیر سیب، قاعده مذکور در آن جاری نمی شود.

تشریح المسائل

* گفتیم به طور کلی در تنبیه دوّم، دو مقام از بحث وجود دارد، مقام اوّل پیرامون اجزاء بود که که مفصل روی آن بحث شد و نظر جناب شیخ هم روشن شد، بفرمائید مقام دوّم بحث در این تنبیه پیرامون چه امری است؟

پیرامون شرائط است.

* مراد از پاسخ مزبور چیست؟

اینست که: اگر شرطیت یک عملی برای واجب ثابت شود:

۱- آیا مقتضای قاعده اینست که شرطیت، مطلقه باشد؟ یعنی چه در حال تمکن و چه در حال تعذر، شرط باشد.

در نتیجه با تعذر شرط، مشروط نیز از عهده مکلف ساقط شود.

۲- و یا این که مقتضای قاعده، شرطیت مقید است به حال تمکن؟

در نتیجه با تعذر شرط، مشروط و اصل واجب، به وجوبش باقی نبوده و باید امتثال شود.

* مراد از (انّ الاصل فیها ما مرّ فی الاجزاء: من انّ دلیل الشرط اذا...) چیست؟

پاسخ شیخ اعظم است به سؤال فوق، و لذا می فرماید در مواردی که:

۱- دلیل الشرط دارای اطلاق و یا عمومی نباشد تا هم شامل صورت تمکن و هم شامل صورت تعذر شود، بلکه همچون اجماع یک دلیل لّبی باشد، که قدر متیقّن از آن فرض تمکن است.

۲- متقابلاً دلیل المشروط یک دلیل لفظی دارای اطلاق یا عموم باشد که هم شامل فرض تمکن شود، هم شامل فرض تعذر. این اطلاق نسبت به فرض تمکن از این شرط، به آن مقید می شود، و لکن نسبت به صورت تعذر به اطلاق خودش باقی است و باید امتثال شود.

* مفهوم سخن شیخ چیست؟

اینست که: اگر هر یک از دلیل شرط و مشروط یک دلیل لثبی و قدر متیقن باشند و یا اینکه هر یک، دلیل لفظی و دارای اطلاق باشند و یا اینکه دلیل مشروط اهمالی و دلیل شرط اطلاقیه بوده و عمومیت داشته باشد، در هر یک از این صور، اذا تعذر الشرط یسقط المشروط.

به عبارت دیگر مقتضای قاعده اولیه اینست که: همان طور که در بحث اجزاء ۶ صورت متصور بود و نتیجه در یک صورت البقیه لا یسقط در اینجا نیز همان ۶ صورت متصور است و در یک صورت المشروط لا یسقط.

* مراد از (و اما القاعده المستفاده من الروایات المتقدمه، ...) چیست؟

پاسخ به یک سؤال مقدر است مبنی بر این که:

آیا قاعده و قانونی که از روایات سه گانه در باب اجزاء استفاده شد در باب شروط هم جاری می شود یا نه؟

و لذا شیخ می فرماید: ظاهر اینست که این قاعده در شروط جاری نمی شوند. چرا؟ زیرا:

۱- اختصاص روایت اول و سوم به قرینه من تبعیضیه مربوط به اجزاء و کلّ است، و نه به شرائط.

*- روایت سوم نیز به قرینه کلمه (کلّ) ظهور در مرکب و اجزاء دارد، و نه در شرائط.

۲- روایت دوم نیز اگرچه قرینه مزبور را ندارد و لکن چنان که قبلاً روشن شد، اختصاص به مواردی دارد که مقتضی برای ثبوت موجود باشد، تا بتوان گفت: معسور سبب سقوط میسور نیست.

این مقتضی هم عبارت بود از این که با وجود مسامحه عرفیه بتوان گفت البقیه، عین خود مرکب است و در نتیجه همان حکم را دارد.

امّا: در باب شرائط مقتضی موجود نیست. چرا؟ زیرا: در مثل اعتق رقبه مؤمنه که رقبه مقید به قید ایمان است، رقبه مؤمنه با مسامحه عرفیه عین رقبه کافره نیست تا بتوانیم بگوئیم: اگر رقبه مؤمنه هم نباشد باز هم عتق باقی است.

خیر، رقبه مؤمنه با رقبه کافره متغایر و متباین هستند و در نتیجه: نمی توان حکم به بقاء کرد.

به عبارت دیگر شیخ می گوید: میسور در حدیث المیسور لا یترک، هم در اجزاء به کار می رود.

هم در شرائط چرا که مراد از میسور یا اجزاء میسوره است و یا مشروط میسوره.

اما: استفاده از این حدیث المیسور در شرائط، با مانعی روبرو است، و آن مانع اینست که:

میسور به لحاظ عرفی با مأمور به یکی نیست، و وقتی میسور از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی نباشد، دیگر گفته نمی شود این عمل میسور آن عمل است، بلکه می گویند این عمل مباین با آن عمل است و لذا دیگر وجوبش را نمی گویند بقاء وجوب و عدم وجوبش را نمی گویند، سقوط وجوب درحالی که اگر میسور از نظر مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد، واجب بودنش را بقاء عرفی به شمار می آورند و واجب نبودنش را سقوط وجوب.

خلاصه این که: حدیث المیسور در جائی به کار می رود که میسور به لحاظ مسامحه عرفی با مأمور به یکی باشد که در ما نحن فیه چنین نمی باشد.

* جناب شیخ جریان شرط و مشروط، در اینجا چگونه است؟ آیا عمل واجد شرط با عمل فاقد شرط به لحاظ مسامحه عرفی یکی است؟ آیا نماز با طهارت با نماز بی طهارت به لحاظ مسامحه عرفی یکی است؟ آیا عرف واجب نبودن نماز بی طهارت را بقاء می گوید و واجب نبودن آن را سقوط الوجوب؟

اگر عمل فاقد شرط و عمل واجد شرط به لحاظ عرفی یکی است و بقاء و سقوط در آن صدق می کند، می توانید از حدیث استفاده کرده بگوئید: المیسور لا یسقط و مشروط خالی از شرط را انجام دهید.

اگر به نظر مسامحه عرفی فاقد شرط و واجد شرط یکی نیست مثلاً صلاه با طهارت با صلاه بی طهارت متباین اند و وجوبش را بقاء و عدم وجوبش را سقوط نمی گویند، نمی توانید از حدیث المیسور در اینجا استفاده کنید.

* جناب شیخ شما بفرمائید که آیا به نظر مسامحه عرفی عمل فاقد شرط با عمل واجد شرط یکی است یا متباین است؟

متباین اند و این حدیث در متباینین کاربردی ندارد. پس: اذا تعدد الشرط، سقط الباقي، جز در یک صورت از صور شش گانه ای که در بحث اجزاء هم گذشت.

* مراد از (و لکن الانصاف، جریانها فی بعض الشروط ... الخ) چیست؟

اینست که انصاف حکم می کند که بگوئیم: شرائط یک عمل نیز از دیدگاه عرف بر دو گونه است:

۱- برخی از شروط از اموری هستند که عرف، عمل فاقد آن امور را مسامحه عین عمل واجد آن می بیند، مثل: صلاه مع الاستقبال، مع ستر العوره و ... که عرف نماز فاقد این شروط را هم مسامحه نماز واجد این شروط می داند.

در نتیجه: در اینجا نیز می توان گفت: الشرط المیسور. لا یسقط بالشرط المعسور.

پس: اگر یکی از این شروط متعذر شود، اصل واجب از عهده مکلف ساقط نمی شود.

۲- برخی از شروط نیز از اموری هستند که عمل فاقد آنها به لحاظ مسامحه عرفی هم نمی تواند عین عمل واجد آنها باشد.

مثل رقبه مؤمنه با رقبه کافره، که در این گونه موارد اذا تعذر الشرط، سقط المشروط.

ص: ۶۲۶

متن و ممّا ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب الرياض(١)؛ حيث بنى وجوب غسل الميّت بالماء القراح بدل ماء الصدر، على: أن ليس الموجود فى الروايه الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد، و إنّما الموجود: «و ليكن فى الماء شىء من الصدر»(٢).

توضيح ما فيه: أنّه لا فرق بين العبارتين؛ فإنّه إن جعلنا ماء الصدر من القيد و المقيّد، كان قوله «و ليكن فيه شىء من الصدر» كذلك، و إن كان من إضافه الشىء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيهما(٣) واحدا.

و دعوى: أنّه من المقيّد، لكن لمّا كان الأمر الوارد بالمقيّد مستقلا، فيختصّ بحال التمكّن، و يسقط حال الضروره، و تبقى المطلقات غير مقيده بالنسبه إلى الفاقد.

مدفوعه: بأنّ الأمر فى هذا المقيّد للإرشاد و بيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعدّر، و ليس مسوقا لبيان التكليف؛ إذ التكليف المتصوّر هنا هو التكليف المقدّمى؛ لأنّ جعل الصدر فى مقدّمه للغسل بماء الصدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجى، لا جزء خارجى له حتّى يسقط عند التعدّر، فتقيده(٤) بحال التمكّن ناش من تقييد وجوب ذيهما، فلا معنى لإطلاق أحدهما و تقييد الآخر، كما لا يخفى على المتأمل.

ص: ٦٢٧

١- انظر الرياض ٢: ١٥٤.

٢- الوسائل ٢: ٦٨٣، الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧.

٣- فى النسخ: «فيها».

٤- وردت عبارته «الصدر المفروض - إلى - فتقيده» مختلفه فى النسخ.

(اشکال شیخ به نظر صاحب ریاض)

و از آنچه ذکر کردیم، اشکالی که در کلام و نظریه صاحب ریاض است روشن می شود، آنجا که بنا گذاشته است (و جوب غسل میت را با بدل قرار دادم آب قراح، از ماء السدر) بر این که: امر به غسل با آب سدر (و یا کافور) علی وجه قید و مقید در روایت وجود ندارد، بلکه آنی که وجود دارد (و شرعا به ما رسیده) اینست که: باید مقداری از سدر (و یا کافور) در آن آب (مخلوط) باشد (که این تعدد مطلوب و یا جزء و کل است و نه قید و مقید، که در نتیجه وقتی این جزء متعذر شد، الباقی ساقط نمی شود) توضیح شیخ (ره) در مطلب مذکور اینست که: هیچ فرقی میان این دو عبارت، وجود ندارد، چرا که اگر ما، ماء السدر را از قبیل قید و مقید قرار دهیم (و بگوئیم اذ انتفی القید، انتفی المقید)، قول امام علیه السلام هم که می فرماید: باید مقداری از سدر در آن آب باشد این چنین است (یعنی می شود قید و مقید و اذا انتفی القید، انتفی المقید).

و اگر (اضافه سدر) از قبیل اضافه شیء به بعض اجزاء الماء باشد (و آن را جزء و کل محسوب کنیم)، حکم در و لیکن فیه شیء من السدر نیز این چنین است (و باید آن را جزء و کل حساب کنیم و لذا باز هم فرقی نمی کند، چرا که اذا انتفی الجزء، انتفی الكل او المركب).

(طرح یک دعوی و پاسخ آن)

و ادعای این که ما نحن فیه (یعنی: يجب الغسل بالماء ثلاثا و و لیکن فی الماء شیء من السدر) از قبیل (مطلق و) مقید (و یا شرط و مشروط)، است و لکن چون امر وارده بر قید (یعنی سدر)، مستقل و علی حده است (و امر یک تکلیف است) پس اختصاص دارد به حال تمکن و (لذا) ساقط شود در حال ضرورت و عدم قدرت و باقی می ماند مطلقا (یعنی يجب الغسل ثلاثا) و نسبت به فاقد سدر (یا کافور) مقید نیست، دفع می شود به این که:

این امر و لیکن در این قید برای ارشاد و بیان شرطیت (سدر و کافور) در غسل اول و دوم است در نتیجه به تنهایی در اثر تعذر، ساقط نمی شود (بلکه به همراه شروط ساقط می شود اگرچه امر به مشروط مولوی است). و (این و لیکن شیء) سوق نشده است برای بیان تکلیف مولوی زیرا: تکلیف متصور در اینجا همان تکلیف مقدمی (یعنی ارشادی) است، چرا که قرار دادن سدر در آب، مقدمه ای برای غسل با آب (مخلوط با) سدر است که ترکیب خارجی در آن نیست

تا این که به هنگام تعذر ساقط شود.

پس تقیید شرط به حال تمکن، ناشی از تقیید وجوب مشروط است به حال تمکن، (یعنی اگر قادر بر سدر هستی، غسل را با ماء السدر انجام بده، قادر نیستی، نه سدرش لازم است نه عملش، بلکه غسل هم ساقط است).

پس اطلاق یکی از آن دو (یعنی غسل) و تقیید دیگری (یعنی سدر) بی معناست (چرا که شرط و مشروطانند). و این مطلبی است که بر هیچ صاحب تأملی پوشیده نیست.

تشریح المسائل

* حاصل مطلب در (و مما ذکرنا یظهر ما فی کلام صاحب الریاض ...) چیست؟

اشاره شیخ اعظم (ره) است به اشکال در نظر صاحب ریاض در یک مسأله فرعیّه ای که مرتبط با مسئله مورد بحث ماست.

صاحب ریاض در این مسأله فرعیّه که باید میّت را به سه آب غسل داد یکی آب خالص، دیگری با آب کافور و سومی هم با آب سدر فرموده است: اگر در این میان سدر یافت نشده غسل سوم که نیاز به سدر دارد ساقط نمی شود بلکه می توانیم به جای آن یک بار دیگر میّت را با آب خالص غسل بدهیم.

به عبارت دیگر: اگر یکی از سه غسل متعذر شد، آنکه میسور است ساقط نمی شود و باید به طریق دیگر انجام شود.

* دلیل صاحب ریاض بر این مطلب چیست؟

اینست که: در لسان روایت نیامده است که یجب الغسل بماء السدر تا از قبیل قید و مقید بوده و مطلوب واحد باشد، و در نتیجه با تعذر قید و شرط، مقید و مشروط هم منتفی شود.

بلکه در یک روایت آمده است که یجب الغسل ثلاثا، و در حدیث دیگر آمده است، و لیکن فی الماء شیء من السدر او الکافور

از این نحو معتبر در هر یک از این روایات استفاده می شود که اصل غسل با آب مستقلا مطلوب است و علاوه بر آن بودن مقداری سدر در آب هم مستقلا مطلوب است.

و لذا: اگر این مطلوب مستقل که ماء السدر است، متعذر شد، مطلوب مستقل دیگر که غسل با

آب و یا ماء الکافور است ساقط نمی شود، بلکه به قوت خود باقی است و باید انجام شود.

بله، اگر حدیث گفته بود، ماء السدر، می شد قید مقید و وقتی شد قید و متقید، می گفتیم اذا انتفی القید، انتفی المقید و لکن روایت این چنین نفرموده بلکه همان است که در بالا گفتیم.

به عبارت دیگر: وقتی (سدر) قید نباشد بلکه یا جزء است یا مطلوب جداگانه، نتیجه اش این می شود که با متعذر بودنش، مشروط ساقط نمی شود. و حال آنکه اگر (سدر) با (آب)، قید و مقید بودند، با تعذر قید، مقید ساقط می شد.

اما از آنجا که رابطه (سدر) با (ماء) در اینجا رابطه جزء و کل است و یا تعدد مطلوب می گوئیم: المیسور لا یسقط بالمعسور.

* پاسخ جناب شیخ به این مدّعی صاحب ریاض چیست؟

اینست که: تفاوتی میان این دو تعبیر نیست و لذا:

*- اگر اولی قید و مقید است، دومی هم كذلك و مطلوب واحد است.

*- اگر دومی از قبیل اجزاء و مرکب است، اولی هم كذلك و لذا تفصیلی در اینجا وجود ندارد.

به عبارت دیگر: شیخ می فرماید: از مطالب ما این مطلب به دست می آید که مشروط یعنی غسل در اینجا ساقط می شود. چرا که:

آب خالص با آب کافور با آب سدر متباینین بوده و امر واحد نیستند.

مثل نماز با ستر، و نماز بی ستر نیستند، بلکه مثل رقبه مؤمنه و رقبه کافر هستند.

لذا: اکثر فقها معتقدند که اگر سدر و یا کافور ممکن نشود، غسل میت از ریشه ساقط است. اگرچه صاحب ریاض می گوید با تعذر سدر و یا کافور غسل ساقط نمی شود.

* مراد از (و دعوی: أنه من المقید ...) چیست؟

اینست که اگر کسی در دفاع از صاحب ریاض ادعا کند که این دو کلام از قبیل مطلق و مقید است، بدین معنا که در یک روایت به اصل مقید امر شده است و در روایت دیگر به قید آن، و لذا از قبیل اجزاء و مرکب نیستند.

امّا: مطلق و مقید گاهی هر دو در یک خطاب ذکر می شوند، چنان که در تعبیر اول نیز آمده است که: یجب الغسل بماء السدر.

در این صورت کلام ظهور در وحدت مطلوب دارد و لذا اذا انتفی القید، انتفی المقید. لکن

گاهی هریک از مطلق و مقید در یک خطاب علی حده می آید، چنان که در ما نحن فیه آمده است:

(يجب غسل المیت بالماء ثلاثا). و در جای دیگر آمده است: (و لیکن فی الماء شیء من السدر).

یعنی امر به مقید مستقلا و جدای از امر به مطلق وارد شده است. و ما می دانیم که امر یک تکلیف است و تکلیف اختصاص به حال تمکن دارد و لکن در حال ضرورت و تعدر ساقط می شود.

پس اگر متمکن از (جعل شیء من السدر فی الماء)، بودیم، این امر متوجه ما می شود و الا در صورت تعدر، سقوط می کند و در نتیجه آن مطلقات اولیه که به قول مطلق می گفت: يجب الغسل ثلاثا):

نسبت به حال تعدر از هر گونه تقيیدی سالم مانده و ما می توانیم به اطلاق آن تمسک کرده بگوئیم: باید بدل از ماء السدر و ماء الکافور سه نوبت میت را با آب مراح غسل داد، و هذا هو المطلوب صاحب الرياض.

* پاسخ شیخ به مدعای مزبور چیست؟

می فرماید: این ادعا دفع می شود به این که: اولاً: این امری که در خطاب، مقید وارد شده است یعنی امر (و لیکن) یک امر ارشادی است، یعنی ارشاد می کند به این که قرار دادن مقداری از سدر در آب شرطیت دارد.

و جزء فلان واجب مثلاً نماز است و یا فلان چیز شرط فلان مأمور به است و اساساً مولویتی در این گونه از امرها نیست و لذا بر این اوامر ثواب و عقاب بالاستقلالی مترتب نمی شود.

حال: اگر امر ارشادی شد، یعنی دلالت کند بر جزئیت و اختصاصی به حال تمکن نداشته باشد معنایش اینست که: (جعل شیء من السدر فی الماء) مطلقاً شرطیت دارد و در هر حالی مطلوب است.

پس: اگر مقدور ما واقع شد باید انجامش دهیم و چنان چه متعذر واقع شد اصل و جوب غسل ساقط می شود.

در نتیجه: وجهی برای بدلیت غسل به آب خالص به جای آب سدر وجود ندارد.

ثانیا: سلمنا که این امر یک امر مولوی باشد، باز هم باید بدانید که امر مولوی هم بر دو نوع است:

۱- امر مولوی استقلالی ۲- امر مولوی غیری و تبعی.

حال: امر مورد بحث در ما نحن فیه از قبیل اوامر غیریه و مقدمیه است چرا که نفس قرار دادن مقداری از سدر در آب، مطلوب نیست، بلکه قرار دادن سدر در آب مقدمه است برای امتثال امر به غسل با آب سدر.

لذا: وقتی قرار دادن مقداری از سدر در آب مقدمه شد، وجوب مقدمه به لحاظ اطلاق و تقييد تابع وجوب ذی المقدمه است.

و اگر ذی المقدمه اطلاق داشت، مقدمات نیز اطلاق خواهند داشت. و بنا بر گفته شما که گفتید: يجب الغسل و بالماء ثلاثا به عنوان ذی المقدمه اطلاق دارد، پس (و لیکن) فیه شیء ...

هم به عنوان مقدمه نسبت به حال تمکن و تعذر اطلاق خواهد داشت.

در نتیجه: باز هم مراد اینست که: بودن مقداری از سدر در آب مطلقا مطلوب است: و لذا: اذا تعذر، سقط اصل الغسل.

ص: ۶۳۲

متن و يمكن أن يستدلّ على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه، براويه عبد الأعلى مولى آل سام، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ امسح عليه» (١).

فإنّ معرفه حكم المسأله- أعنى المسح على المراره من آيه نفى الحرج- متوقّفه على كون تعيّر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفَى- بسبب الحرج- مباشره اليد الماسحه للرجل الممسوحه، و لا ينتفى بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آيه الوضوء؛ إذ لو كان سقوط المعسور- و هى المباشره- موجبا لسقوط أصل المسح، لم يمكن (٢) معرفه وجوب المسح على المراره من مجرد نفى الحرج؛ لأنّ نفى الحرج يدلّ على سقوط المسح فى هذا الوضوء رأسا. فيحتاج وجوب المسح على المراره إلى دليل خاصّ (٣) خارجى.

*** ترجمه

(استدلال به روایت عبد الاعلى بر عدم سقوط مشروط به سبب تعذر شرط آن)

ممکن است استدلال شود بر سقوط نکردن مشروط به سبب تعذر شرطش به روایت عبد الاعلى غلام آل سام که می گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم، سر خوردم، در نتیجه ناخن (انگشت پايه) کنده شد پس پارچه ای بر روی انگشتم قرار دادم، بفرمائید چگونه وضو بسازم؟

ص: ۶۳۳

۱- الوسائل ۱: ۳۲۷، الباب ۳۹ من أبواب الوضوء، الحديث ۵، و الآيه من سوره الحج: ۷۸.

۲- فى النسخ: «لم يكن».

۳- لم ترد فى بعض النسخ: (خاص).

امام علیه السلام فرمودند: این گونه حکمها از کتاب خدا آنجا که فرموده است ما فعل حرجی در این دین برای شما قرار ندادیم، فهمیده می شود. (پس برو و) مسح کن بر روی مراره.

(کیفیت استنباط حکم مذکور از آیه شریفه)

شناخت حکم این مسئله یعنی مسح بر مراره از آیه نفی حرج، متوقف است بر این که تعذیر شرط موجب سقوط مشروط نیست، چرا که آن شرط برداشته شده به سبب حرج، همان مباشرت ید ماسحه است برای پای ممسوحه، و لکن اصل مسحی که وجوبش از آیه وضوء استفاده شده با انتفاء شرط، منتفی نمی شود.

زیرا اگر سقوط معسور که همان مباشرت است، موجب سقوط اصل مسح می شد (یعنی آن مقدمه خارجی نبود)، شناخت وجوب مسح بر مراره، به مجرد نفی حرج در آیه شریفه ممکن نبود.

زیرا آیه نفی حرج (بدون مقدمه خارجی) دلالت می کند بر سقوط اصل مسح در این وضوء، پس وجوب مسح بر مراره، نیازمند به یک دلیل خاص خارجی است و از آیه به تنهایی این حکم استنباط نمی شود.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید نظر جناب شیخ در رابطه با اجزاء و شرائط تاکنون چه بود؟

۱- در رابطه با شروط فی الجملة نظرشان منفی بود، یعنی معتقد بود که در باب شروط با تعذر شرط و قید، مشروط هم به دلیل وحدت مطلوب ساقط می شود، اگرچه در باب اجزاء نظرشان بر این بود که با تعذر یک جزء بقیه اجزاء مرکب به قوت خود باقی بوده و سقوط نمی کنند.

۲- اما در این بخش نظر اثباتی پیدا کرده می فرماید: امکان دارد که کسی برای اثبات عدم سقوط مشروط در اثر تعذر شرط به روایت عبد الاعلی استدلال نماید. و آن روایت اینست که عبد الاعلی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که: راوی از امام سؤال کرد: یا ابن رسول الله صلی الله علیه و آله، من لغزیده، زمین خوردم و در نتیجه ناخن پای من کنده شد. مقداری داوری گیاهی به واسطه پارچه ای روی آن گذاشتم، حال بفرمائید در رابطه با امر وضوء چه وظیفه ای دارم؟

امام علیه السلام فرمودند: حکم این مورد و امثال آن از این آیه شریفه معلوم می شود که فرموده است:

*- ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.

یعنی: خدای تعالی در دین اسلام احکام حرجیه قرار نداده و عسر و حرج، از حدود و مرزهای تکالیف است، و لذا هر تکلیفی که حرجی شود، مرفوع است.

سپس حضرت فرمودند: (امسح علی المراره). یعنی بر روی همان پارچه مسح کن.

* کیفیت استدلال به آیه شریفه را بنویسید؟

اولاً: امام علیه السلام یک مقدمه مسلمه خارجیه ای مد نظر قرار داده و با در نظر گرفتن آن قاعده خارجیه فرموده است حکم را از آیه شریفه استفاده کنید.

آن قاعده مسلمه اینست که: با تعذر شرط، مشروط ساقط نمی شود. و لذا می گوئیم:

۱- شرط المسح که عبارتست از مباشره الماسح للممسوح حرج آور است و نه مشروط به عبارت دیگر مباشرت است که در حق مکلف حرج دارد و نه مسح.

۲- آیه شریفه می فرماید، چیز حرجی در دین جعل نشده است.

۳- طبق آیه شریفه مباشرتی که حرج دارد مجعول دین واقع نشده است.

۴- قاعده مسلمه وجود دارد که سقوط الشرط لا یوجب سقوط المشروط.

پس: یجب المسح علی المراره.

به عبارت دیگر می گوئیم:

۱- مسح مشروط است چرا که قرآن در آیه وضو آنجا که فرموده: و امسحوا، ما را بدان امر نموده است.

۲- شرط مباشرت ماسح با ممسوح بدین معناست که دست باید بر خود پوست پا کشیده شود.

۳- طبق آیه نفی حرج، چون مسح علی البشره حرجی است برداشته می شود.

اما: دو احتمال باقی می ماند:

۱- این که اصل مسح برداشته نشده باشد بلکه تنها شرط آن برداشته شد.

۲- این که اصل مسح ساقط شده باشد.

حال: اگر ما بخواهیم احتمال اول که باقی بودن اصل مسح است را از آیه شریفه برداشت کنیم. باید این مقدمه خارجی را که می گوید با تعسر شرط، مشروط ساقط نمی شود، ضمیمه کنیم.

وگرنه اگر مشروط هم ساقط شود باید امام علیه السلام می فرمود: مسح ساقط می شود.

ص: ۶۳۵

* نتیجه نهائی این مباحث چیست؟

اینست که: جناب انصاری چه در باب اجزاء و چه شرائط براساس قاعده اولیه، شرطیت و جزئیت مطلقه را نتیجه گرفت که در نتیجه با تعذر شرط و یا با تعذر جزء، مشروط و یا کلّ نیز ساقط می شود.

اما: براساس قاعده ثانویه استفاده شده از روایات که در باب جزء، سه روایت داشتیم و در باب شرط یک روایت، نتیجه گرفت جزئیت و شرطیت مقتیده را که در نتیجه: با تعذر جزء و یا شرط نیز، مشروط و یا کل ساقط نمی شود. با توجه به این که تا زمانی که قاعده ثانویه داریم نوبت به قواعد اولیه نمی رسد.

بله اگر کسی معتقد باشد که قاعده ثانویه ناتمام است می تواند به قواعد اولیه مراجعه کرده به آن فتوی دهد.

ص: ۶۳۶

فرعان:

الأول: لو دار الأمر بين الجزء و ترك الشرط، كما في ما إذا لم يتمكّن من الإتيان بزياده عاشوراء بجميع أجزائها(1) في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه- فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامه في غير المجلس(2)؛ لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، و يحتمل التخيير.

الثاني: لو جعل الشارع للكُلّ بدلا اضطراريا كالتيمّم، ففي تقديمه على الناقص وجهان:

من أنّ مقتضى البدليه كونه بدلا عن التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

و من أنّ الناقص(3) حال الاضطرار تامّ؛ لانتفاء جزئيه المفقود، فيقدّم على البدل كالتامّ؛ و يدلّ عليه روايه عبد الأعلى المتقدمه.

ترجمه

(دو فرع در رابطه با بحث جزئیت و شرطیت)

فرع اول اينست كه:

اگر امر دائر شود بين ترك جزء و ترك شرط، مثل آن جائي كه (شخص) تمكّن بر انجام تمام اجزاء زيارت عاشورا در مجلس واحد را ندارد، (البته) بنا بر قول به اشتراط اتحاد مجلس در آن، ترك شرط على الظاهر مقدّم بر ترك جزء است (چرا كه شرط خارج از مشروط و لكن جزء داخل در آن است).

ص: ۶۳۷

۱- في النسخ: «أجزائه».

۲- في النسخ زياده: «و ترك الشرط ياتيان جميع الأجزاء أو بعضها بغير شرط».

۳- في النسخ زياده: «في».

پس باید تمام اجزاء را و لو در غیر مجلس واحد (یعنی دو مجلس) انجام دهد، زیرا فوات وصف بهتر است از فوات ذات و موصوف، و تخییر نیز (در اینجا) محتمل است (چرا که ممکن است وصف یا شرطی باشد که مصلحتش از ذات و یا جزء بیشتر باشد).

فرع دوم اینست که:

اگر شارع مقدّس برای کلّ (یعنی مأمور به مرکب مثل وضوء) بدلی مثل تیمّم قرار دهد در تقدیم آن بدل بر کلّ (یا وضوی ناقص یعنی جبیره ای)، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اوّل اینست که: بنا بر مقتضای بدلیّت که بدل (یعنی تیمّم) بدل از عمل تام و کامل است، تیمّم مقدّم می شود بر (وضوی) ناقص، مثل مبدل منه (یعنی وضوی تام و کامل) که مقدّم می شود بر وضوی ناقص.

احتمال دوّم اینست که: بنابراین که (وضوی) ناقص در حال اضطرار، تام و کامل است (در حق مضطر) به دلیل انتقاء جزئی که به سبب تعدّر مفقود است، مقدّم می شود بر بدل (یعنی تیمّم) مثل وضوی تام که مقدم است بر تیمّم.

نتیجه این که: دلالت دارد بر این احتمال دوم روایت عبد الـاعلی که قبلاً گذشت چرا که امام فرمود: امسح علی المراره و نفرمود: تیمّم.

تشریح المسائل

* دو فرع مورد نظر در پایان تنبیه دوم در رابطه با چه امری است؟

در رابطه با بحث جزئیّت و شرطیت است.

* فرع اوّل چیست؟

اینست که: اگر مرکب واجب و یا مستحبّی داشته باشیم که دارای اجزاء و شرائطی است و لکن ادراک و یا انجام همه این اجزاء و شرائط برای ما مقدور نباشد، بلکه از روی ناچاری یا باید مقداری از شرائط را ترک کنیم تا قادر بر انجام همه اجزاء شویم و یا باید از خیر برخی از اجزاء گذشته تا به همه شروط دست یابیم، و به عبارت دیگر: در اینجا که امر دائر است بین ترک جزء و ترک شرط، چه باید کرد؟ آیا ترک الجزء مقدم است یا ترک الشرط؟

فی المثل: چیزی از وقت نماز عصر باقی نمانده است و اگر ما بخواهیم تحصیل وضو کنیم

مقداری از نماز ما به خارج وقت می افتد و لذا همه اجزاء را در وقت خودش درک نمی کنیم.

و لذا اگر بخواهیم همه اجزاء نماز را در وقت خودش درک کنیم باید از خیر وضو گذشته به تیمم اکتفا کنیم، حال سؤال اینست که کدام یک از این دو صورت مقدم است؟

و یا فی المثل: شرط خواندن زیارت عاشورا اتحاد مجلس است و لکن شخصی قادر بر خواندن تمام آن در یک مجلس نیست و لذا: امر دائر می شود میان رعایت شرط اتحاد مجلس و انجام اجزاء در دو مجلس.

اگر شرط اتحاد مجلس را رعایت کند مقداری از اجزاء زیارت را به دلیل عدم تمکنش از دست می دهد.

و اگر بخواهد اجزاء را کامل کند لکن نه در مجلس واحد بلکه در دو مجلس و یا در راه و غیره، شرط را از دست می دهد.

در اینجا چه باید بکند و کدامیک از این دو صورت مقدم است؟

* مراد از (فالظاهر تقدیم ترک الشرط، فیأتی ...) چیست؟

پاسخ جناب شیخ است به سؤال فوق و لذا می فرماید: در دوران امر میان ترک شرط و ترک جزء، ترک شرط اولویت دارد. زیرا:

۱- ترک جزء موجب از بین رفتن اصل موصوف، مأمور به و مرکب است.

۲- لکن ترک شرط موجب از بین رفتن وصفی از اوصاف مأمور به است.

و لذا: از بین رفتن وصف اولی از فوات موصوف است.

* پس مراد از (و یحتمل التخییر) چیست؟

اینست که احتمال دارد فقهی حکم به تخییر کند، بدین معنا که ما مخیر هستیم بین ترک شرط و ترک جزء و لذا آن اولویتی که ذکر شد یک اولویت ظنیه استحسانیه فاقد ارزش است.

* فرع دوم چیست؟

اینست که: در برخی از موارد، شارع مقدس برای مأمور به مرکب یک بدل اضطراری قرار داده است که در هنگام ضرورت جای مأمور به را می گیرد.

فی المثل: فرموده است: و ان لم تجدوا ماء، فتیمموا صعبا طینا

اگر به آب دسترسی پیدا نکردید، پس با خاک پاک (بدل از وضو) تیمم کنید.

حال سؤال اینست که: اگر در موردی ما از انجام وضوی کامل عاجز شدیم و لکن قادر بر وضوی ناقص (مثلاً- جیره ای) هستیم، آیا می توانیم بگوئیم که وضوی ناقص مقدم بر بدل

ص: ۶۳۹

اضطراری (یعنی تیمم) است؟ و یا این که بدل اضطراری بر وضوی ناقص مقدم است؟

* پاسخ جناب شیخ به سؤال مذکور چیست؟

می فرماید: دو احتمال در اینجا وجود دارد:

احتمال اول این که: بدل اضطراری (از باب اینکه این بدل عند الضروره جانشین یک وضوی کامل است)، مقدم بر وضوی ناقص است.

در این صورت: همان طور که مبدل (یعنی وضوی کامل) بر وضوی ناقص مقدم است، بدل نیز بر وضوی ناقص مقدم است.

احتمال دوم این که وضوی ناقص، از باب این که برای قادر ناقص است و لکن برای عاجز و مضطر کامل به حساب می آید بر بدل یعنی تیمم، مقدم است.

در این صورت: همان طور که کامل بر بدل مقدم است، این ناقص که برای مضطر کامل است بر بدل مقدم است.

* روایت عبد الاعلی کدامیک از این دو احتمال را تأیید می کند؟

احتمال دوم را، زیرا امام فرمودند: وضو نگیر و برو تیمم کن، بلکه فرمودند: وضو بگیر و مسح را بر مراره انجام بده، یعنی وضوی ناقص مقدم بر بدل اضطراری است.

ص: ۶۴۰

* حاصل و خلاصه تنبیه دوّم در یک گفتمان ساده چیست و چگونه است؟

می گوئیم: جناب شیخ در مباحث اصلی باب اقلّ و اکثر سخن در این بود که اگر در رابطه با شرطیت و یا جزئیت امری شک کنیم. وظیفه ما چیست؟

آیا باید اصل برائت جاری نمود و یا از اصل احتیاط استفاده کرد؟ و لذا بفرمائید بحث در این تنبیه دوّم در چیست؟

بحث در اینست که: اگر اصل جزئیت و یا شرطیت یک امری فی الجمله برای ما محرز شد و لکن شک کردیم که آیا مثلاً سوره برای نماز جزئیت مطلقه دارد (یعنی حتی در فرض تعدّر هم جزئیت دارد)؟

یا اینکه شرطیت و جزئیت این گونه امور اختصاص به فرض تمکن دارد؟

به عبارت دیگر: اگر مولی به بندگانش امر کند به مرکّبی که دارای یک سلسله اجزاء و شرائط است، سپس یکی از این اجزاء یا شرائط برای مکلفین غیر مقدور باشد آیا بقیه الاجزاء و الشرائط از عهده مکلفین ساقط می شود و یا این که باید بقیه را اتیان نمود.

* جناب شیخ ثمره این بحث چیست؟

اینست که: اگر ثابت شود که این اجزاء و شرائط، شرطیت و جزئیت مطلقه دارند، لازمه اش اینست که در مواردی که قدرت بر طهارت و یا سوره نیست، اصل نماز از عهده ما ساقط می شود، چرا که اذا انتفی الشرط، انتفی المشروط و اذا انتفی الجزء انتفی الكلّ.

و اگر شرطیت و یا جزئیت یک امری به صورت تمکن از آن امر مقید باشد مستلزم اینست که با تعدّر این امر، باقی مانده از اجزاء و شرائط برعهده ما ثابت است و باید اتیان شود.

* جناب شیخ مقتضای قاعده اولیّه در این مسئله چیست؟

مطلب دارای چند صورت است:

۱- گاهی هرکدام از دلیل کلّ و یا مشروط با دلیل جزء یا شرط اطلاق دارند.

یعنی: هم صورت تمکن را شامل می شود، هم صورت تعدّر را، مثل: أقيموا الصلاة على القول بالاعم. و لا صلاة الا بفاتحه الكتاب و یا لا صلاة الا بطهور.

در این صورت با تعدّر شرط یا جزء، کلّ یا مشروط نیز ساقط می کند.

۲- گاهی دلیل کلّ یا مشروط اطلاق دارند، مثل أقيموا الصلاة على الاعمّ و لكن دليل شرط یا جزء اجمال دارند.

فی المثل: اجماع بر این امر قائم شده است که دلیل مزبور اجمال دارد و لذا در این صورت قدر متیقّن اینست که: عند التمكن، فلان امر شرطیت و یا جزئیت دارد و لكن عند التعذر به اطلاق دليل كل و یا مشروط، تمسك می کنیم.

۳- گاهی به عکس دلیل کلّ یا مشروط اجمال دارد مثل: أقيموا الصلاة على القول بالصحيح و لكن دليل شرط یا جزء، اطلاق دارد. مثل لا صلاة الا بطهور و

در این صورت، اطلاق دليل شرط یا جزء، بر اجمال دليل كل یا مشروط مقدم می شود در نتیجه: با تعذر جزء یا شرط، كل یا مشروط ساقط می شود.

۴- گاهی هریک از دليل كلّ یا مشروط با دليل جزء یا شرط، اجمال دارند. مثل أقيموا الصلاة على القول بالصحيح.

از طرفی هم اجماع قائم شده بر شرطیت یا جزئیت امری، در این صورت باید دید که مقتضای قاعده چیست؟

* جناب شیخ پاسختان به مقتضای قاعده در صورت اخیر چیست؟

۱- گروهی بر آن اند که عقل استقلالاً حکم به براءت می کند، یعنی می گوید:

مع تعذر الجزء و الشرط، نسبت به بقیه از اجزاء و شرائط، وظیفه ای نداریم.

زیرا امری که مسلم بود و به جامع از اجزاء و شرائط تعلق گرفته بود با عجز از یک جزء یا شرط ساقط شد.

حال نسبت به باقی مانده از اجزاء و شرائط شك داریم که آیا امر دیگری آمد یا نه؟ اصله العدم جاری می کنیم، یعنی اصل براءت.

به عبارت دیگر: عقل می گوید: لازم نیست بقیه را اتیان کنی و اگر اتیان نکردی کیفری نداری، چون چنین عقابی، عقاب بلا بیان است، که آن هم از مولای حکیم صادر نمی شود.

۲- عدّه ای نیز معتقدند با تعذر یک جزء یا شرط، سایر اجزاء به جزئیت خودشان باقی هستند.

چرا؟

به دلیل استصحاب بقاء و جوب، لكن با مسامحه در موضوع مستصحب که عرفاً این اجزاء باقی مانده را همان عمل به حساب می آورند.

حال: اگر این سخن را بپذیریم باید میان اجزاء و شرائط تفصیل قائل شده بگوئیم:

۱- در آن دسته از اجزاء و شرائط که عرفاً فاقد و واجد آنها مساوی است بگوئیم: وجوب باقی است.

۲- و در آن دسته از اجزاء و شرائط که واجد آنها با فاقدشان مغایرت و مابینت عرفیه دارند بگوئیم: با رفتن شرط، مشروط هم می رود.

* حق در این گونه موارد چیست؟

اینست که: عقل احتیاط کرده می گوید: شما که قادر بر انجام بقیه هستی.

اولاً: شما که قادر بر انجام بقیه اجزاء یا شرائط هستی.

ثانیاً: جزئیت و شرطیت مطلقه آن جزء یا شرط متعذر هم که احراز نشده است.

پس: شاید اختصاص داشته باشد به حال تمکن.

لذا: اگر بقیه را ترک کنی معذور نبوده، احتمال عقاب وجود دارد. فیجب الاحتیاط.

نکته: به نظر ما شاید قانون الضرورات تتقدر بقدرها اشاره به همین امر باشد و روایات سه گانه ای هم که در مقتضای قاعده ثانویه می آید ارشاد به این حکم عقل است.

* جناب شیخ مقتضای قواعد ثانویه در مسأله مورد بحث چیست؟

اتفاقی است که با تعذر بعض، کل ساقط نمی شود. و مدرک این سخن هم یک حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است و دو حدیث علوی علیه السلام:

۱- فرازی از حدیث نبوی که شاهد بر مطلب ماست اینست که: «فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فذعوه».

۲- مرسله غوالی اللالی از امیر مؤمنان اینست که: (المیسور لا یسقط بالمعسور).

۳- مرسله غوالی از امیر المؤمنین اینست که: (ما لا یدرک کله، لا یترک کله).

* جناب شیخ از این که راوی نبوی ابو هریره است و عندنا اعتباری به او نیست و از این که علویان هم ارسال دارند چه پاسخی می دهید؟

ضعف اسناد آنها با اشتهاار تمسک به آنها در میان اصحاب جبران می شود

* اشکال دلالی به روایت نبوی صلی الله علیه و آله چیست؟

می گویند: در این حدیث چهار احتمال وجود دارد و لذا: اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

*- و اما احتمال اول: این که: (من) به معنای (با) باشد و کلمه (ما) مصدریّه زمانیه که در این صورت معنای حدیث می شود:
اذا امرتکم بشیء فاتوا به دوام استطاعتکم، که ضمیر (به)، به خود شیء برمی گردد.

ص: ۶۴۳

یعنی: خود آن شیء را انجام دهید و ظهوری در انجام بعضی آن شیء ندارد.

طبق این احتمال حدیث به درد ما نحن فیه نمی خورد، و لکن اشکال این احتمال وقتی است که (من) به معنای تعدیه باشد آن هم بدون قرینه که قابل قبول نیست.

*- و اما احتمال دوم: اینست که: (من) بیائیه باشد و لذا: فأتوا منه به معنای فأتوه دوام استطاعتکم می شود که در این صورت وجود (من) کالعدم است و لذا مثل صورت اول می شود و ظهوری در این ندارد که آن شیء، ذات الاجزاء باشد.

*- احتمال سوم: اینست که: (من)، تبعیضیه باشد و مراد از شیء هم مرکب ذات اجزاء باشد که در این صورت معنای حدیث این می شود که:

إذا امرتکم بمرکب ذات اجزاء فأتوا من ذلك المركب الذی قدرتم.

و لذا به نظر ما که صاحب رسائل هستیم، جزء غیر مقدور مانعی از ترک آن نیست.

*- احتمال چهارم: اینست که: من تبعیضیه باشد لکن یک بار به لحاظ اجزای مأمور به و یک بار به لحاظ افراد مأمور به.

حال: کلمه بعض با هر دو لحاظ می سازد و لذا معنای حدیث این می شود که: إذا امرتکم بشیء ای بطبیعه ذات الاجزاء فأتوا منه ای من الافراد التي قدرتم. و مؤید این احتمال صدر حدیث است.

* جناب شیخ نظرتان راجع به احتمالات مذکور در حدیث و استدلال به آن در اثبات مدعا چیست؟

به نظر ما حدیث در احتمال سوم ظهور دارد که ما هم به همین احتمال به حدیث استدلال نمودیم، لکن با توجه به احتمال چهارم، از خیر این حدیث باید گذشت.

نکته: به نظر ما چنان که قبلاً هم گفتیم حدیث ارشاد به حکم عقل است.

* جناب شیخ کیفیت استدلال به حدیث دوم چگونه است؟

اینست که: وقتی یک جزء یا شرطی متعذر شد، سایر اجزاء که میسور و مقدور است لا یسقط پس: وجوب بقیه اجزاء باقی است و باید انجام شود.

* چه اشکالی به حدیث دوم شده است؟

می گویند: حدیث ذو احتمالین است و لذا اذا جاء الاحتمال، بطل الاستدلال.

احتمال اول این است که: حدیث به افراد طبیعت واحده ارتباط داشته باشد که در این صورت معنای حدیث این می شود که المیسور من افراد الطبیعه و الکلی، لا یسقط بالمیسور.

بنابراین:

حدیث در مقام دفع توهم است که چون خطاب علی الظاهر واحد است، مثل: اکرم کلّ عالم،

ص: ۶۴۴

کسی خیال نکند که پس با تعدّر صد نفی مثلا سایر افراد میسور هم ساقط می شوند، خیر وجوب اکرام آنها باقی است.

احتمال دوم این که: حدیث به اجزاء یک مرکب مربوط باشد، یعنی: المیسور من اجزاء الطبیعه لا یسقط بالمعسور.

و لذا چنان که گفتیم: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* جناب شیخ چه پاسخی به اشکال مزبور می دهید؟

می گوئیم: حدیث اطلاق دارد و شامل هر دو قسم می شود، و بلکه بالوجدان ظهور آن در قسم دوم اقوی است.

پس: می توان برای اثبات مدّعا در ما نحن فیه به این حدیث استدلال نمود.

* اشکال وارده بر حدیث سوم چیست؟

اینست که: کلمه (کل) در حدیث مزبور دو بار ذکر شده و دارای چهار احتمال است:

۱- مراد از (کل) در هر دو فراز، عموم استغراقی باشد.

۲- مراد از (کل) در هر دو فراز، عموم مجموعی باشد.

۳- مراد از (کل) در فراز اول عموم استغراقی و در فراز دوم عموم مجموعی باشد.

۴- مراد از (کل) در فراز اول عموم مجموعی و در فراز دوم عموم استغراقی باشد.

و لذا: اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* چه پاسخی به اشکال مزبور داده می شود؟

می گوئیم: احتمال اول باطل است:

اذا لا یعقل الحکم بوجوب الاتیان بکل فرد فرد مع تعدّر الاتیان بکل فرد فرد.

احتمال دوم نیز باطل است:

اذا لا یعقل الحکم بوجوب الاتیان بالمجموع مع تعدّر الاتیان بالمجموع.

احتمال سوم نیز باطل است:

اذا لا یعقل وجوب الاتیان بالمجموع مع تعدّر الاتیان بکل فرد فرد.

پس: باقی می ماند احتمال چهارم که مراد از آن اینست که:

إذا تعذر الاتيان بالمجموع لا يجمع في الترك بل يجب التيان بغير المتعذر.

و هذا المعنى يسملى الكلى الذى له افراد متعدده تعذر الجمع بينهما و الكل الذى له اجزاء مختلفه الحقيقه، قد تعذر بعضها و عليه فكلمًا كان الواجب ذا افراد او ذا اجزاء، و جب الاتيان بغير

ص: ۶۴۵

المتعذر من افراده و اجزائه.

* جناب شیخ آیا این احادیث هم شامل تعذر شرط می شود هم شامل تعذر جزء یا نه؟

حدیث اول به خاطر کلمه (من) تبعیضیه و حدیث دوم به خاطر داشتن کلمه (کل)، که ظهور در کلّ مجموعی دارد، اختصاص دارند به مرکب دارای اجزاء.

لکن حدیث دوم به خاطر اطلاقی که دارد هم شامل اجزاء میسوره با جز معسور می شود و هم شامل مشروط میسور با شرط معسور می شود. البته باید به لحاظ عرف و لو مع المسامحه بتوان گفت: این میسور فاقد آن جزء یا شرط، همان عمل است، تا بعد نتوان گفت لا یسقط، بدین معنا که همان حکم باقی است.

البته ناگفته نماند که عرف در برخی از موارد فاقد یک خصوصیت را همان واجد به حساب می آورد مثل نماز با سوره و بی سوره و لذا در این گونه موارد حدیث المیسور جاری است. اما:

۱- در برخی از موارد عند العرف و الشرع، عمل فاقد خصوصیت، همان عمل واجد نیست و لذا حدیث المیسور در این گونه موارد جاری نیست. مثل عملی که فقط سوره در آن مقدور است و لا غیر.

۲- در برخی موارد هم که عرف بالمسامحه عمل فاقد را همان عمل واجد می داند و لکن شرع روی نظر عرف خط بطلان کشیده و فاقد را همان واجد به حساب آورده است.

مثل: مراتب مختلفه نماز که برای مختار حاضر چهار رکعت و برای مسافر دو رکعت و برای عاجز تا سر حدّ اشاره مراتب درست کرده است.

۳- در برخی موارد هم چیزی عند العرف میسور است و لکن عند الشارع عنوان میسور ندارد.

مثل: کسی که در ماه رمضان از همه چیز امساک کند ولی از شرب آب اجتناب نکند.

حال: عرف این عمل فاقد را میسور دانسته می گوید: المیسور لا یسقط ... و لکن شرع آن را میسور به حساب نمی آورد.

و اما حدیث اول اختصاص به واجبات دارد، چرا که فرموده: اذا امرتکم ... که در اینجا: امر ظهور در وجوب دارد.

و اما حدیث سوم نیز اختصاص به واجبات دارد، چرا که کلمه (لا یترک)، یا نهی است و ظهور در الزام دارد و یا نفی است و لکن خبر در مقام انشاء است و ظهورش در الزام، اقوی است.

* کدامیک از این سه حدیث شامل واجبات و مستحبات هر دو می شوند؟

حدیث دوم، چرا که مطلق است، منتهی با تفصیلی که در شرح گذشت.

متن الأمر الثالث لو دار الأمر بين الشرطيّه و الجزئيّه، فليس في المقام أصل كليّ يتعيّن به أحدهما، فلا بدّ من ملاحظه كلّ حكم يترتب على أحدهما و أنّه موافق للأصل أو مخالف له.

*** ترجمه

(تنبیه سوم:)

اشاره

اگر امر دائر شود بین جزئیت و شرطیت امری (مثل نیت و طمأنینه)، به لحاظ موضوعی یک اصل کلی در این مقام وجود ندارد که به واسطه آن یکی از این دو (مشخص) و تعیین شود.

پس: چاره ای نیست جز مدّ نظر قرار دادن احکام مترتب بر یکی از جزئیت و شرطیت و اینکه احکام کدام یک از این دو مطابق اصل و کدامیک احکامش مخالف اصل است.

تشریح المسائل

* مقدمه بفرمائید در چه صورت احکام جزء و یا شرط بر یک امری در مأمور به مترتب می شود؟

چنان که در مطالب گذشته آمد:

*- اگر اعتبار یک امری در مأمور به مسلم و قطعی شد و به جزئیت آن امر یقین حاصل کردیم، احکام جزء بر آن مترتب می شود. از جمله این احکام این بود که با تعدّر جزء باقی مانده اجزاء ساقط نمی شود.

*- و اگر یقین حاصل نمودیم به شرطیت آن امر، احکام الشرط بر آن مترتب می شود. از جمله این احکام این بود که با تعدّر شرط، مشروط هم ساقط می شود.

* انما الکلام در چیست؟

در اینست که: اگر امر دائر شود میان جزئیت یا شرطیت و هیچ کدام برای ما محرز نباشد،

ص: ۶۴۷

مثل: نیت عبادت و یا استقبال الی القبله و ... که ما نمی دانیم جزء اند و یا شرط، مقتضای قاعده چیست؟

* پاسخ جناب شیخ به سؤال مزبور چیست؟

اینست که: یک قاعده کلیه ای وجود ندارد که به واسطه آن تکلیف شرطیت یا جزئیت را مشخص کنیم. و لذا نمی توان گفت: الاصل، الجزئیه، و یا نمی توان گفت: الاصل، الشرطیه.

و لذا: احکامی که میان شرط و جزء مشترک اند، مثل وجوب اتیان و نقص العمل عمدا و هکذا ... مترتب می شود، چرا که فی الواقع شرط باشد این احکام را دارد، جزء هم باشد این احکام را دارد.

* پس تکلیف احکامی که به شرط اختصاص دارند یا به جزء چه می شود؟

باید بینیم کدام موافق اصل و کدام مخالف اصل است. هر یک که موافق اصل بود، همان مترتب می شود.

فی المثل: در مثال مذکور، حکم شرط اینست که: با تعدد آن مشروط نیز ساقط می شود، یعنی واجب نیست و عدم وجوب هم مطابق اصل است.

اما: حکم جزء که وجوب الباقی است، مخالف اصل است، و لذا حکم شرط مقدم بر حکم جزء می شود.

* حاصل و خلاصه تنبیه سوم در یک بیان ساده چیست؟

اینست که: برخی از امور مثل نیت، وجود دارد که ما نمی دانیم جزء است یا شرط چرا که جزء بودن آثاری دارد و هکذا شرط بودن.

به عبارت دیگر: برخی از امور در افعال مرکب وجود دارد که مردداند میان جزء بودن و شرط بودن.

فی المثل: نیت در نماز واجب است لکن ما نمی دانیم جزء نماز است و یا شرط نماز، چرا که هم لیاقت جزئیت دارد، هم شایستگی شرطیت.

و یا فی المثل: طمأنینه در نماز واجب است و لکن به دلیل همان لیاقت، ما نمی دانیم جزء نماز است و یا شرط آن.

حال بحث در تنبیه سوم در اینست که: آیا باید گفت این گونه امور جزء هستند آثار جزئیت را بر آنها بار کرد و یا باید گفت شرط هستند و آثار شرطیت را بر آنها مترتب نمود؟

فی المثل: آیا در هنگام نیت کردن برای نماز، آن را جزء به حساب آورده و بگوئیم: شما باید وضو داشته باشید، ستر داشته باشید، روبه قبله باشید و...؟ چرا که که اجزاء نماز چنین شرائطی را لازم دارند.

یا اینکه بگوئیم نیت شرط نماز است و نه جزء نماز، و لذا اگر آن را روبه قبله انجام ندادید اشکالی ندارد؟ چرا که در شرائط چیز دیگری شرط نیست.

* جناب شیخ پاسخ شما به این مسئله چیست؟

به نظر ما در اینجا یک اصل موضوعی وجود ندارد که بگوید:

الاصل، هنا، الجزئیة، و یا الاصل هنا الشرطیة. فلذا باید به سراغ اصل حکمی رفته و توجه می کنیم در این که آیا احکام شرط مطابق اصل است و یا احکام جزء مطابق اصل است؟

اگر این امر جزء برای مأمور به باشد، ستر و استقبال و... در آن شرط است.

اگر این امر شرط برای مأمور به باشد، امور مذکور در آن شرط نیست.

حال: آنکه شرط است مطابق با اصل است یا آنکه شرط نیست مطابق اصل است؟

پاسخ اینست که آنکه شرط نیست مطابق اصل است. چرا؟ زیرا: اصل در اینجا برائت است.

فی المثل: من نمی دانم که آیا در هنگام نیت استقبال الی القبلة واجب است یا نه؟

گفته می شود: الاصل البراءة.

یعنی: اصل اینست که: خیر، استقبال الی القبلة شرط نیت نیست تا این که واجب باشد.

به عبارت دیگر: در مثال مذکور حکم شرط اینست که: با تعذر آن مشروط ساقط می شود و واجب نیست و عدم وجوب مطابق اصل است.

اما حکم جزء که وجوب الباقی باشد مخالف اصل است و در نتیجه حکم شرط مقدم می شود بر حکم جزء.

متن الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شىء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو (١) كونه زيادة مبطله، ففي التخيير هنا؛ لأنه من دوران الأمر فى ذلك الشىء بين الوجوب و التحريم. أو وجوب الاحتياط بتكرار العباده و فعلها مره مع ذلك الشىء و اخرى بدونه، وجهان:

مثاله: الجهر بالقراءه فى ظهر الجمعه، حيث قيل بوجوبه (٢) و قيل بوجوب الإخفات و إبطال الجهر (٣)، و كالجهر بالبسملة فى الركعتين الأخيرتين، و كتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول فى السوره.

فقد يرجح الأول:

أما بناء على ما اخترناه: من أصاله البراءه مع الشك فى الشرطيه و الجزئيه: فلأن المانع من إجراء البراءه عن اللزوم الغيرى فى كل من الفعل و الترك ليس إلّا لزوم المخالفه القطعيه، و هى غير قادحه؛ لأنها لا يتعلّق (٤) بالعمل؛ لأنّ واحداً من فعل ذلك الشىء و تركه ضرورى مع العباده، فلا يلزم من العمل الأصل فى كليهما معصيه متيقنه، كما كان يلزم فى طرح المتباينين كالظهر و الجمعه.

و بتقرير آخر: إذا أتى بالعباده مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر فى الواقع لو كان معتبراً: لعدم الدليل عليه، و قبح المؤاخذه من دون بيان، فالأجزاء المعلومه ممّا يعلم كون تركها منشأ للعقاب، و أمّا هذا المرّد بين الفعل و الترك فلا

ص: ٦٥٠

١- فى النسخ: «و».

٢- لم نقف عليه.

٣- حكاه فى المعتبر (٢: ٣٠٤) عن بعض الأصحاب، و استقر به الشهيد فى البيان: ١٦٢، و الدروس ١: ١٧٥، و قواه الشهيد الثانى فى الفوائد المليه ٢: ٣٩٠، و انظر مفتاح الكرامه ٢: ٣٩٠.

٤- كذا فى النسخ، و المناسب: «لا تتعلّق».

يصحّ استناد العقاب إليه؛ لعدم العلم به، و تركهما جميعا غير ممكن حتى يقال: إنّ العقاب على تركهما معا ثابت، فلا وجه لنفيه عن كلّ منهما.

و أما بناء على وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشرطيّه و الجزئيّه؛ فلائ أنّ وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعيّ المرّد بين الفعل و الترك، و إيجابه مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطيهّ الجزم بالتيه و اقتران الواجب الواقعيّ بتيه الإطاعه به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة الشرط المرّد، و بين مراعاة شرط الجزم بالتيه.

و بالجملة: فعدم وجوب الاحتياط في المقام؛ لمنع اعتبار ذلك الأمر المرّد بين الفعل و الترك في العباده واقعا في المقام - نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاه مع اشتباه قبله، لمنع شرطيهّ الاستقبال مع الجهل - لا لعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في المكلف به.

*** ترجمه

(تنبيه چهارم):

اشاره

در اينست كه: اگر امر دائر شود بين شرط بودن شيئي (يعني واجب بودنش) يا مانع بودن آن (يعني حرام بودنش) يا بين جزء بودن عملي (يعني واجب بودن آن) يا زياد بودن و مبطله بودن آن (يعني حرام بودنش). در تخيير در آن، به خاطر اين كه از قبيل دوران الامر در آن شىء مشكوك (يعني در جزء عمل و يا شرط عمل) بين وجوب و تحريم است، (كه الاصل در اينجا البراءة عن الوجوب و الحرمة)، و يا در وجوب احتياط به واسطه تكرار عبادت و انجام آن يك بار با جهر و بار ديگر بدون جهر (يعني با اخفات)، دو قول وجود دارد:

(ذكر مثال در تبين محلّ بحث)

مثال آن: ۱- جهر به قرائت است در ظهر جمعه به جهت اين كه (عده اى) قائل به وجوب آن، و برخى قائل به اخفات و ابطال جهر شده اند.

ص: ۶۵۱

۲- و مثل جهر به بسم الله در دو رکعت آخر نماز.

۳- مثل تدارک و جبران فاتحه الكتاب عند الشك فيه، پس از ورودش در سوره.

(تخیر در مسئله و دلیل بر آن)

گاهی اولی (یعنی تخیر) ترجیح داده می شود:

امّا بنا بر آنچه که ما اختیار کرده ایم و آن اصالة البراءة در صورت شكّ در شرطیت و جزئیت (یک شیء) است؛ زیرا لازم نیستی بودن در هر یک از فعل و ترک، مانع از اجرای براءت نیست، مگر لزوم مخالفت قطعیه بر علم اجمالی، و حال آنکه این مخالفت التزامیه بی ضرر است. چرا که این مخالفت التزامیه به عمل تعلق نمی گیرد. زیرا انجام عبادت با این امر مردّد میان شرطیت و مانعیت یا جزئیت و زیادتی مبطل بودن، ضروری است (یعنی ارتفاع نقیضین نیست).

پس از عمل به اصل براءت در هر یک از دو طرف، معصیت متیقّنه ای لازم نمی آید، چنان که این مخالفت عملیه در طرح متباینین مثل ظهر و جمعه لازم می آید.

به بیان دیگر: اگر (مکلف) نماز را با یکی از این دو (جهر و یا اخفاتا)، انجام دهد، عقاب (بر او) قبیح است به جهت معتبر بودن طرف دیگر، در صورتی که فی الواقع آن طرف معتبر باشد. (و این قبح عقاب) به خاطر عدم دلیل بر آن است، و مؤاخذه بدون دلیل هم قبیح است.

پس اجزاء معلومه (عند المكلف) از جمله اموری هستند که روشن است که ترکشان منشا عقاب است.

امّا استناد عقاب به این عملی که مردّد است بین فعل و ترک به دلیل عدم علم به آن صحیح نیست. در حالی که ترک هر دو طرف (چون مخالفت عملیه است)، ممکن نیست تا این که گفته شود: عقاب بر ترک هر دو با هم ثابت است.

پس وجهی برای نفی عقاب از هر یک از آن دو وجود ندارد (و مثل متباینین نیست که هر دو را ترک کنیم).

و امّا بنا بر وجوب الاحتیاط (و احتیاطی بودن) در باب اجزاء و شرائط (در ما نحن فیه براءتی خواهیم بود).

زیرا واجب بودن احتیاط فرع بر بقاء وجوب شرط واقعی مردّد میان فعل (یعنی نماز با جهر)

و ترک (یعنی نماز بی جهر) است (یعنی تا زمانی شک، شک در مکلف به است که شرط از شرطیت یا مانعیت نیفتد و واجب بودن احتیاط بستگی دارد به این که شک شما در مکلف به باشد).

و واجب بودن این شرط و مانع در صورت جهل (آدم جاهل) مستلزم الغاء و گذشتن از خیر شرطیت جزم به نیت (یعنی قصد تعیین) یعنی مقترن شدن واجب واقعی به نیت اطاعت به خصوص این عمل است، در صورت تمکن.

پس امر دائر است بین مراعات این شرطی که مردّد است (بین الفعل و الترك) و بین مراعات شرط جزم بالتیه (که اولی رعایت جزم بالتیه است و نه شرط مشکوک).

به طور خلاصه: عدم وجوب احتیاط در این مقام (که نمی دانیم فعلش را می خواهد یا ترکش را) به علت عدم اعتبار این امری است که مردد میان فعل و ترک در عبادت واقعیه است مثل همان قول به عدم وجوب احتیاط در صلاه در صورت مشتبّه شدن قبله به علت منع شرطیت استقبال در صورت جهل است و نه به علت عدم وجوب احتیاط در شک در مکلف به.

تشریح المسائل

* آخرین تنبیه از تنبیهات اقل و اکثر شک و در جزئیت پیرامون چه امری است؟
پیرامون دو مطلب است، لکن چون احکامشان مشترک است با هم ذکر می شوند.

* مقدمه بفرمائید مراد از مانع و شرط چیست؟

۱- شرط آن است که وجودش در مأمور به دخیل است.

۲- مانع آن است که عدمش معتبر و وجودش مزاحم است.

* با توجه به مقدمه فوق مطلب اول در چیست؟

در اینست که: در دوران امر میان شرطیت چیزی و مانعیت آن چه باید کرد؟

به عبارت دیگر: وقتی ما یقین داریم که فلان شیء در مأمور به مدخلیت دارد و لکن نمی دانیم که آیا بر وجه شرط دخیل است و یا بر وجه مانعیت، چه باید کرد؟

فی المثل: در رابطه با جهر و یا اخفات قرائت نماز ظهر در روز جمعه دو قول وجود دارد:

برخی گفته اند: جهر به قرائت واجب است، یعنی قائل به شرطیت شده اند.

برخی گفته اند: اخفات واجب و جهر مبطل است، یعنی قائل به مانعیت شده اند.

امّا: هیچ یک از دو قول مزبور برای ما مدلل نیست، و لذا امر دائر است میان شرطیت جهر و یا مانعیت آن و یا بالعکس، امر دائر است میان شرطیت اخفات یا مانعیت آن.

و یا فی المثل: شما می دانید که در نمازهای سه یا چهار رکعتی، در رکعت سوّم یا چهارم مخیر هستید میان خواندن سوره حمد یا تسیّحات اربعه و لکن نمی دانید که آیا باید بسم الله سوره حمد را جهرًا بخوانید و یا اخفاتاً؟

در اینجا دوران امر است میان شرطیت و مانعیت جهر به بسمله یا اخفات آن.

* مطلب دوّم در رابطه با چه مطلبی است؟

در دوران امر میان جزئیّت یک امری در عبادت و یا زیادی به آن. یعنی: ما اجمالاً می دانیم که فلان امر جزء مأمور به است، پس انجامش واجب است و یا زیادی ای است که مبطل است، پس انجامش حرام است.

حال سؤال اینست که وظیفه ما در اینجا چیست؟

فی المثل: شما در اثناء خواندن سوره شک می کنید که آیا حمد را خوانده اید یا نه؟

در نتیجه مردّد می شوید که آیا برگردید و حمد را به جا آورید و یا برگشتن شما حرام است و چنان چه برگردید زیادتی را مرتکب شده اید که مبطل است؟

حال: منشا شک شما در وجوب و حرمت مذکور اینست که:

۱- اگر مجموعه حمد و سوره را جزء واحد به حساب بیاورید شک شما قبل از تجاوز محلّ است و باید به شکّتان اعتنا کنید و دوباره حمد را بخوانید.

۲- و اگر حمد را یک جزء و سوره را جزء دیگر بدانید، شک شما پس از تجاوز محلّ است و نباید به شکّتان اعتنا کنید و چنان چه برگردید کار حرامی انجام داده اید.

پس: دوران امر است میان جزئیّت حمد و زیادی مبطل بودن آن.

* عبارۀ اخرای مطالب فوق در لسانی ساده چیست؟

اینست که: من نمی دانم که آیا فلان عمل جزء واجب نماز است و یا زیادی محرّمه؟ و یا به عبارت دیگر نمی دانم فلان عمل در نماز شرط است و واجب یا مانع است و حرام؟

فی المثل: نمی دانم که آیا جهر به بسم الله در یک یا دو رکعت آخر نماز سه رکعتی و چهار رکعتی برای کسی که به جای

تسبیحات، فاتحه الكتاب می خواند، شرط است یا مانع و مبطل؟

و یا فی المثل: شما در هنگام نماز وارد سوره می شوید، لکن در اثناء سوره شک می کنید که آیا

ص: ۶۵۴

قبل از سوره فاتحه الكتاب را خوانده اید یا نه؟

آیا اگر برگردید و فاتحه الكتاب را بخوانید، جزء نماز محسوب می شود یا زیادت مبطله است؟

* چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

۱- برخی که معتقدند حمد و سوره مجموعاً یک جزء نمازاند می گویند، شما که در اثناء سوره شك می کنید هنوز از محلّ جزء تجاوز نکرده اید و لذا اگر برگردید و حمد را بخوانید می شود جزء صلاه.

۲- برخی دیگر که هر یک از حمد و سوره را جزء علی حده و مستقل می دانند می گویند: شما که در اثناء سوره شك می کنید، شك شما پس از محل جزء است چرا که از محل حمد خارج شده و در محل جزء بعدی هستید و لذا اگر برگردید و حمد را بخوانید می شود زیادت مبطله بنابراین:

امّت در این مسئله بر دو قول اختلاف کرده اند و نتیجه این اختلاف امت بر دو قول این شده است که ما ندانیم فی المثل فاتحه الكتاب در اثناء سوره برای آدم شك، زیادت مبطله است و یا جزء واجب؟

* با توجه به روشن شدن محلّ و موضوع بحث چه پاسخی به این مسئله داده شده است؟

سه نظریه عمده در این رابطه در رسائل آمده است:

۱- قول به تخیر و برائت مطلقاً، اعم از این که در باب اقلّ و شك در جزئیت و شرطیت برائتی شویم یا احتیاطی.

۲- قول به احتیاط مطلقاً اعم از این که در اقلّ و اکثر، نسبت به اکثر برائتی باشیم یا احتیاطی.

۳- قول به تفصیل میان برائتی بودن و احتیاطی بودن.

* حاصل مطلب در قول اول چیست؟

اینست که: دوران در این گونه موارد بین المحذورین است، چرا که دوران میان شرط عمل یا جزء عمل و نه خود عمل.

زیرا اگر آن عمل شرط باشد و یا جزء، پس واجب است و اگر مانع باشد یا زیادی مبطل پس حرام است.

و لذا: دوران بین وجوب شرط و جزء یا حرمت و مانعیت آنهاست.

به عبارت دیگر:

*- یک دوران بین المحذورین در باب شك در مکلف به داریم که به زودی خواهد آمد.

*- يك دوران بين المحذورين هم در باب شك در تكليف داشتيم كه مي گفتيم: دفن الكافر

ص: ۶۵۵

واجب او حرام.

*- هریک از این دو شک علاوه بر این که مربوط به خود عمل است سه، مطلب دارد که مطلب سوم آنها دوران بین المحذورین است.

امّا: این دوران بین المحذورین که در تنبیه چهارم مطرح است مربوط به شرط و جزء است و نه به خود عمل.

به عبارت دیگر: در اینجا خود عمل دوران الامر بین المحذورین نیست بلکه در جزء و یا شرط آن عمل دوران بین المحذورین وجود دارد.

فی المثل: بسم الله خود عمل است لکن جهر به بسم الله شرط این عمل و یا جزء آن است.

حال: دوران بین المحذورین مجرای اصاله التخییر است، منتهی در شک در مکلف به محذورین دو فعل یا ترک مستقل بودند و لکن در ما نحن فیه، محذورین، جزء یا شرط غیر مستقل است.

بنابراین: یا عبادت را با این امر مردّد میان شرطیّت و مانعیّت یا جزئیّت و زیادی مبطل بودن انجام می دهیم و یا بدون آن. و هذا هو معنی التخییر بین الفعل و الترك.

* اگر پیرسید جناب شیخ پس جریان علم اجمالی چه می شود، مگر نه اینست که ما اجمالا به احد لامرین علم اجمالی داریم یعنی اجمالا- می دانیم که این یا جزء است و واجب و یا زیادی مبطل است و حرام؟ با توجه به این علم اجمالی چگونه برائت جاری کنیم؟ آیا وجود علم اجمالی مانع از جریان برائت نمی شود؟

در پاسخ به شما می گوئیم: خیر، علم اجمالی در صورتی مانع از جریان اصلین در اطراف است که اجراء اصلین موجب مخالفت قطعیه عملیه شود.

مثل: علم اجمالی و دوران بین المتباینین از قبیل وجوب ظهر و جمعه و یا قصر و اتمام.

زیرا:

اگر در وجوب ظهر بگوئیم الاصل، البراءه و آن را ترک کنیم و در طرف دیگر نیز یعنی وجوب جمعه هم بگوئیم الاصل البراءه و آن را ترک کنیم، یقینا واجب واقعی را ترک کرده ایم چرا که علم اجمالی به یک طرف داریم و حال آنکه هر دو طرف را ترک گفته ایم و لذا مخالفت عملیه با علم اجمالی شده و در نتیجه مرتکب معصیت شده ایم که کاری قبیح است.

امّا: اگر از اجزاء اصلین در دو طرف علم اجمالی هیچ گونه مخالفت عملیه قطعیه ای صورت نگیرد بلکه حد اکثر یک مخالفت التزامیه تحقق یابد مثل ما نحن فیه و یا کلیه دوران

بین المحذورین که یا عملاً انجام می دهیم، پس با احتمال وجوب موافقت شده و یا ترک می کنیم پس با احتمال حرمت موافقت شده است.

پس: مخالفت قطعیه ای در این مقام پیش نمی آید.

یعنی: اگر در هر طرف اصل براءت جاری کنیم و لکن قلباً به هیچ کدام ملتزم نشویم، این مخالفت التزامیه است که این گونه مخالفت محذوری ندارد.

به عبارت دیگر: باید ببینیم اگر براءت جاری کنیم مخالفت عملیه لازم می آید و یا مخالفت التزامیه؟

پاسخ حتماً مخالفت التزامیه است، چرا که عملاً ارتفاع نقیضین محال است.

به عبارت دیگر: ما عملاً، بسم الله را جهراً می خوانیم و یا اخفاتاً و لذا مخالفت عملیه ای با علم اجمالی لازم نمی آید. آنچه که لازم می آید مخالفت التزامیه است، یعنی من و شمائی که باید ملتزم باشیم و به حکم خدا که وجوب است یا حرمت، نه ملتزم به وجوب شده ایم، نه ملتزم به حرمت.

این می شود مخالفت التزامیه محضه و نه مخالفت عملیه قطعیه، که آن هم بلا اشکال است.

* چرا مخالفت عملیه قطعیه حرام است و لکن مخالفت التزامیه محضه بلا اشکال است؟

زیرا آنچه در احکام فرعیه اصل است، عمل است و التزام بر فرض وجوب مقدمه ای است برای عمل و به خودی خود موضوعیت ندارد.

لذا: در این گونه موارد، علم اجمالی مانع از جریان اصلین نیست، پس براءت جاری کرده و نتیجه می گیریم قول به تخییر را.

* آنچه در استدلال قول اول تا به اینجا گفته شد بر چه مبنائی بود؟

بر مبنای اختیار براءت در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت و شرطیت بود.

* اگر در آن باب نسبت به اکثر یا جزء و شرط مشکوک احتیاطی شویم و فتوی دهیم به لزوم اتیان از باب احتیاط چه؟

باز هم در مسئله مورد بحث، نسبت به امر مردّد اصل براءت جاری نموده و قائل به تخییر می شویم.

* چه طور شد که عند الشک فی الجزئیه و الشرطیه باید احتیاطی شد و اکثر را به جا آورد و لکن عند الدوران بین المحذورین در اینجا باید براءت جاری نمود، دلیلتان چیست؟

علت اینست که: آنجا شک ما در مکلف به است، چرا که فی المثل نمی دانیم اقل (یعنی نماز

نه جزئی) واجب است یا اکثر (یعنی نماز ده جزئی)؟ و لذا عده ای گفتند باید احتیاط کرده و اکثر را به جا آورید، گرچه برخی هم برائتی بودند.

اما شك ما در نحن فیه شك در مكلف به نیست بلکه شك در تکلیف است.

زیرا: شك در مكلف به بودن بستگی دارد به اینکه مشکوک ما در شرطیتش باقی باشد و لکن اگر مشکوک در شرطیتش باقی نماند، شك در مكلف به نیست.

فی المثل: گفتیم کسی در قبله شك دارد، باید چهار جهت نماز بخواند حال اگر کسی بگوید، اصلا قبله برای آدم جاهل شرط نیست، این دیگر شك در مكلف به نیست.

حال: در ما نحن فیه یعنی جهر به بسم الله پرسید که جهر در اینجا شرط است یا مانع؟ به شما می گوئیم: اگر جهر به بسم الله در شرطیتش و یا در مانعیتش باقی بماند، شك در آن، شك در مكلف به است، چرا که ما نمی دانیم نماز با جهر بخوانیم و یا نماز بی جهر؟

و اگر جهر به بسم الله در حق آدم جاهل نه شرط باشد و نه مانع دیگر شك در آن شك در مكلف به نیست.

به عبارت دیگر: جهر به بسم الله اگر شرط هم باشد در حق آدم جاهل از شرطیتش می افتد و چنان چه مانع باشد از مانعیتش ساقط می شود.

فلذا یک عمل به جا می آورد به هر صورت که بخواهد با جهر و یا بی جهر.

به عبارت دیگر دلیل مطلب اینست که:

۱- وجوب احتیاط متوقف بر اینست که مسئله از موارد شك در مكلف به باشد و حال آنکه ما در شك در تکلیف برائتی هستیم و نه احتیاطی.

۲- شك در مكلف به متوقف بر اینست که ایجاب واقعی آن شیئی که مردد است میان شرطیت و جزئیت تا اینکه فعلش واجب و مانعیت و زیادی مبطل بودن تا ترکش واجب باشد، همچنان به فعلیت و تنجز خودش باقی باشد.

۳- بقاء آن بر تنجز نیز مستلزم احتیاط و تکرار عبادت است.

در نتیجه یک بار عبادت را با این امر مردد انجام می دهد و یک بار بدون آن، تا به هر حال واقع امتثال شود، منتهی احتیاط و تکرار عمل مستلزم از دست دادن قصد وجه جزمی است.

* چرا با اینکه اجمالا می دانیم جهر به بسم الله یا شرط است یا مانع در حق آدم جاهل ساقط است و نه شرط است و نه مانع؟

بدین جهت ساقط است که اگر حق تعالی جهر به بسم الله را شرطاً او مانعاً بخواهد، باید از خیر

ص: ۶۵۸

قصد تعیین بگذرد.

زیرا در غیر این صورت مکلف جاهل باید دو نماز بخواند یکی را جهرا و یکی هم اخفاتا، وقتی او موظف به دو نماز شد، هیچ یک را نمی تواند به قصد تعیین بخواند.

پس: دار الامر بین اینکه حق تعالی، شرطیت و مانعیت جهر به بسم الله را از او بخواهد و از خیر قصد تعیین بگذرد و یا اینکه از ما قصد تعیین را بخواهد و از خیر شرطیت و مانعیت جهریه بسم الله بگذارد. بالاخره باید یک طرف را ملغی کند.

امّا: خدای تعالی: از خیر شرط و مانع می گذرد، یعنی جهر به بسم الله در حق جاهل نه شرط است و نه مانع. و لذا مکلف جاهل یک نماز با قصد تعیین می خواند.

نکته: شیخ قبلا فرمود که باید از قصد تعیین بگذرد و نه از خیر شرط و مانع.

حاصل و خلاصه مطلب اینکه:

وقتی ما ندانستیم که جهر به بسم الله شرط است یا مانع، براءت جاری کرده، شرطیت و مانعیت آن را از میان برمی داریم و خود را از تکلیف نسبت به این مسئله راحت می کنیم.

در نتیجه: یک نماز را جهرا و یا اخفاتا می خوانیم لکن با قصد تعیین اعم از این که در باب اجزاء و شرائط احتیاطی باشیم و یا براءتی.

ص: ۶۵۹

متن هذا، وقد يرجح الثاني و إن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطيّه و الجزئيّه؛ لأنّ مرجع الشكّ هنا إلى المتباينين؛ لمنع جريان أدلّه نفى الجزئيّه و الشرطيّه عند الشكّ في المقام من العقل و النقل (1).

و ما ذكر: من أنّ إيجاب الأمر الواقعيّ المرّد بين الفعل و الترك مستلزم لإلغاء الجزم بالتيّه، مدفوع بالتزام ذلك، و لا ضير فيه؛ و لذا وجب تكرار الصلاه في الثوبين المشتبهين، و إلى الجهات الأربع، و تكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق و المضاف مع وجودهما، و الجمع بين الوضوء و التيمّم إذا فقد أحدهما.

مع أن ما ذكرنا في نفى كلّ من الشرطيّه و المانعيّه بالأصل، إنّما يستقيم لو كان كلّ من الفعل و الترك توصيلياً على تقدير الاعتبار، و إلّا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفه عمليّه، كما لا يخفى.

و التحقيق: أنّه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشكّ في الشرطيّه و الجزئيّه و عدم حرمة المخالفه القطعيّه للواقع إذا لم تكن عمليّه، فالأقوى التخيير هنا، و إلّا تعيّن الجمع بتكرار العباده، و وجهه يظهر ممّا ذكرنا.

*** ترجمه

(وجوب احتياط و دليل برآن)

و گاهی قول دوم (یعنی وجوب احتياط) ترجیح داده می شود (یعنی دو نماز بخوان و لو ما قائل به عدم (وجوب) احتياط در شك در شرطیت و جزئیت باشیم).

زیرا برگشت شك در اینجا (یعنی: نماز با جهر و نماز بی جهر) به (شك در مكلف به است

ص: ۶۶۰

۱- لم ترد «من العقل و النقل» في بعض النسخ، و في بعض آخر بدلها: «من الفعل و الترك».

آن هم) متباینین (مثل ظهر و جمعه)، چرا که جریان ادله نفی جزئیت و شرطیت (یعنی برائت عقلیه که قبح عقاب بلا بیان است و برائت نقلیه که رفع ما لا یعلمون است) به هنگام شک در این مقام ممنوع است.

و آنچه ذکر گردید در این که ایجاب (یعنی واجب کردن) آن امر واقعی مردّد میان فعل و ترک مستلزم الغاء (و گذشتن از خیر) جزم به نیت است، دفع می شود به سبب التزامی بودن، در حالی که (این مخالفت التزامیه) ضرری ندارد.

و لذا تکرار نماز در ثوبین مشتبهین، به طرف جهات چهارگانه و تکرار وضو با هر دو آب هنگام مشتبه شدن آب مطلق با آب مضاف در صورت وجود هر دو آب و جمع میان وضو و تیمّم در صورتی که یکی از دو آب وجود دارد (و شما نمی دانید مطلق است یا مضاف)، واجب است.

علاوه بر آن، مطلبی را که (در بحث قبلی) در نفی و برداشتن هریک از شرطیت و مانعیت با اصل گفتیم، تنها (در جائی قابل قبول است) و صحیح که هریک از فعل و یا ترک به فرض اعتبار توضیحی باشد (چرا که توصلیات نیت لازم ندارند) و الا (اگر توضیحی نباشد مثل محلّ بحث ما که عبادت است)، از عمل به اصلین (بدین معنا که شما دو اصل برائت جاری کنید) مخالفت عملیه لازم می آید، چرا که یا شرط بوده و شما آن را ترک کرده ای یا مانع بود و آن را مرتکب شده ای و لذا نیت را به طور کلی از دست می دهید، پس: وظیفه شما احتیاط است و باید دو عمل به جا آورید.

(تحقیق شیخ در این مسئله)

و امّا تحقیق ما در این مسئله اینست که: اگر قائل شویم به عدم وجوب احتیاط، در باب شک در شرطیت و جزئیت و عدم حرمت مخالفت قطعیه التزامیه با واقع، و مخالفت، مخالفت قطعیه عملیه نباشد، اقوی در اینجا تخیر است (یعنی می توان دو برائت جاری کرده، یک عمل را با جهر یا بی جهر انجام داد) و الا (اگر احتیاط را واجب بدانیم یا این که مخالفت التزامیه را در اینجا حرام بدانیم) جمع به تکرار عبادت تعین می یابد (و باید دو تا عبادت به جا آوری).

دلیل آن نیز از مطلبی که گفتیم که روشن می شود (یعنی آنجا احتیاطی هستی اینجا نیز احتیاطی باش، آنجا احتیاطی نیستی، اینجا هم نباش، مخالفت التزامیه را حرام می دانی اصلین را جاری نکن، مخالفت التزامیه را حرام نمی دانی اصلین را جاری کن).

* حاصل مطلب در قول دوم چیست؟

اینست که: برخی معتقدند که به فرض که ما در مسأله شک در شرطیت و جزئیت برائتی شویم آیا در ما نحن فیه چاره ای نداریم جز این که احتیاطی شویم.

* سر مطلب چیست؟

اینست که: ما نحن فیه از قبیل دوران بین اقل و اکثر نیست تا نسبت به اکثر برائتی شویم، بلکه از قبیل دوران بین المتباینین است.

چرا؟ زیرا این امر مردد:

۱- اگر در واقع مانع یا جزء باشد این مأمور به بشرط شیء بر ما واجب می شود.

۲- و اگر در واقع مانع یا زیادی مبطل باشد این مأمور به یا عمل بشرط لا بر ما واجب می شود.

روشن است که بشرط شیء و بشرط لا، قسیم یکدیگر و متباینین اند (مثل قصر و اتمام، که اگر فی الواقع قصر واجب باشد بشرط لا از زیادت است و اگر اتمام واجب باشد بشرط شیء یعنی بشرط زیادت است) و نه این که اقل و اکثر باشند که آن در مواردی است که اقل به نحو لا بشرط اخذ شده باشد تا با اکثر قابل جمع باشد.

حال وقتی از قبیل متباینین شد، در آنجا دیگر جای احتیاط است نه براءت و لذا باید یک بار واجب را با این امر مردد و یک بار بدون آن انجام دهیم.

* عباره اخری این قول به زبان ساده چیست؟

اینست که: اذا دار الامر بين الشرطيه او المانعیه یا بين الجزئیه و زیاده المبطله شك شما شك در مكلف به است، خودش هم از قبیل متباینین است مثل ظهر و جمعه، و وظیفه ما احتیاط است.

اگر بگوئید چرا متباینین اند؟ می گوئیم: چون از قبیل: الشیء بشرط شیء و الشیء بشرط لا هستند.

یعنی: جهر به بسم الله اگر شرط است، پس صلاه مع الجهر واجب است و اگر مانع است، پس صلاه بلا جهر واجب است.

در نتیجه: صلاه با جهر با صلاه بی جهر متباینین اند.

* اگر برسید شما خودتان گفتید در صورتی که احتیاط بکنیم قصد یقین از بین می رود؟

می گوئیم: این را هم گفتیم که اگر امر دائر شود و در یک موردی شارع بخواهد از خیر قصد تعیین بگذرد یا از خیر چیزهای دیگر، باید از خیر قصد تعیین بگذرد.

زیرا: قصد تعیین در مرتبه سایر شرائط نیست چرا که سایر شرائط تحت الامرند و لکن قصد تعیین بعد الامر و مولود آن است و لذا اگر بخواهیم انجامش می دهیم، نخواستیم نه.

* با توجه به مطالب بالا حاصل مطلب در (ما ذکر: من ان ایجاب الامر ... الخ) چیست؟

می فرماید: این که طرفداران قول اول گفتند احتیاط کردن مستلزم الغاء قصد وجه جزمی است به آنها می گوئیم: بله درست است و لکن:

اولاً: هیچ دلیلی بر اعتبار قصد وجه جزمی وجود ندارد.

ثانیاً: به فرض وجوب چنین قصد وجهی، اختصاص به مواردی دارد که قصد وجه جزمی ممکن باشد و آن موارد علم تفصیلی است.

اما در موارد علم اجمالی و احتیاط قصد وجه جزمی ممکن نیست و لذا ساقط نمی شود. تا تکلیف ما لا یطاق لازم نیاید.

سپس قائل به قول دوم چهار شاهد می آورد مبنی بر عدم اعتبار قصد وجه جزمی در موارد علم اجمالی:

به عبارت دیگر در موارد علم اجمالی، قصد وجه جزمی معتبر نمی باشد، و لذا:

۱- تکرار نماز در دو لباس مشتبّه هنگام اشتباه طاهر با نجس واجب می شود.

۲- تکرار نماز به جهات چهارگانه در هنگام اشتباه قبله واجب می شود.

۳- تکرار وضو با دو مایع هنگام اشتباه مطلق با مضاف لازم می آید.

۴- جمع میان وضوء و تیمم عند فقد المائعتین المشتبّهین واجب می شود.

* مراد از (مع انّ ما ذکرنا فی نفی کلّ من الشرطیه و المانعیه بالاصل ... الخ) چیست؟

پاسخ قائل به احتیاط به قائل به تخییر است.

قائل به تخییر می گفت: هر جا که از جریان اصلین در اطراف علم اجمالی، مخالفت عملیه ای لازم نیاید بلکه صرفاً مخالفت التزامیه پیش آید، جریان اصلین در آن موارد بلا مانع است.

و لذا قائل به احتیاط در پاسخ به این مطالب می گوید:

۱- گاهی مأمور به یک امر توصلی است و دوران میان وجوب و حرمت است.

۲- و گاهی مأمور به یک امر تعبدی است که اگر انجامش واجب باشد باید به قصد قربت انجام

ص: ۶۶۳

شود و اگر ترکش هم لازم باشد کذلک.

حال: جریان اصلین دفعه واحده در توصیّات منجر به مخالفت عملیه نمی شود، اگرچه در دفعات متعدد و تدریجا به چنین مخالفتی منجر می شود.

اما در تعبدیات بلا اشکال اجراء اصلین و عدم التزام به هیچ یک از دو طرف مخالفت عملیه است.

زیرا: یا آن را انجام می دهد بدون قصد قربت و یا ترکش می کند و لکن بدون قصد قربت، و هریک که باشد مستلزم مخالفت عملیه است، و چون بحث ما کلی است، پس قول به تخییر تالی فاسد دارد.

حاصل مطلب در (و التحقیق: انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتیاط ...) چیست؟

اشاره به قول سوم یا تفصیل جناب شیخ اعظم است، و لذا می فرماید:

۱- اگر در باب شک در شرطیّت و جزئیّت قائل به براءت شده و مخالفت التزامیه را در این مسئله حرام ندانستیم، در ما نحن فیه نیز براءتی شده و قول اوّل را که تخییر باشد اختیار می کنیم.

البته: شیخ تخییر را تنها در توصیّات قبول دارد و الاّ دلیلش بر تخییر همان است که در قول اوّل گذشت.

۲- و اگر در باب اقلّ و اکثر احتیاطی شدیم و یا در مسئله بعدی مخالفت التزامیه را حرام دانستیم، براساس هریک از این دو مبنا باید در ما نحن فیه به همان دلیل که در قول دوم ذکر شد، احتیاطی شویم.

به عبارت دیگر: شیخ می فرماید: تحقیق مسئله اینست که: ما سه مبنا داریم:

روی دو مبنا باید احتیاط کرده و نماز خواند، یکی جهرا یکی اخفاتا.

روی یک مبنا هم احتیاط لازم نیست، بلکه یک نماز می خواند خواست جهرا بخواند و یا اخفاتا.

این دو مبنا عبارتست از:

۱- اگر شما در باب اجزاء و شرائط احتیاطی هستید، در ما نحن فیه هم باید احتیاطی باشید.

یعنی: وقتی که عند الشکّ فی الاجزاء و الشرائط نتوانستید براءت جاری کنید، عند الدوران بین الامرین هم نمی توانید براءت جاری کنید. و لذا: در آنجا احتیاط واجب است، در اینجا هم احتیاط واجب است.

و اگر مخالفت التزامیه را حرام می دانید، حق ندارید در اینجا براءت جاری کنید.

زیرا قبلاً گفته شد که وقتی دو اصل براءت جاری کنید، مخالفت التزامیه لازم می آید.

حال: کسانی که مخالفت التزامیه را حرام می دانند، در ما نحن فیه نیز اجازه اجرای دو اصل براءت نمی دهند.

۲- کسانی که در باب اقل و اکثر در باب جزء و شرط احتیاط را واجب نمی دانند و در باب دوران بین المحذورین مخالفت التزامیه را حرام نمی دانند، در ما نحن فیه اصلین یعنی دو اصل براءت را جاری کرده یک نماز آن طور که خود می خواهند به جا می آورد.

نکته: در باب شک در مکلف به سه مطلب داشتیم:

شبهه تحریمیّه، شبهه وجوبیه، دوران بین المحذورین

هریک از دو شبهه تحریمیّه و وجوبیه با چهار مسأله اش، به طور مفصل بررسی گردید. باقی ماند دوران بین المحذورین که متعاقباً بررسی می شود.

ص: ۶۶۵

متن المطلب الثالث في اشتباه الواجب بالحرام بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجب و الآخر محرّم، و اشتبه أحدهما بالآخر. و أمّا لو علم أنّ واحداً من الفعل و الترك واجب و الآخر محرّم، فهو خارج عن هذا المطلب؛ لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة الذي تقدّم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشكّ في التكليف.

و الحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما و ترك الآخر مخيراً في ذلك؛ لأنّ الموافقة الاحتماليه في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعيه في أحدهما مع المخالفه القطعيه في الآخر؛ و منشأ ذلك: أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع، و الله أعلم.

*** ترجمه

مطلب سوم (در اشتباه واجب با حرام، یعنی شكّ در مكلف به و دوران بين المحذورين)

اشاره

به این که اجمالاً معلوم است که یکی از این دو فعل واجب است و دیگری حرام (یعنی یا ذبح این غنم واجب است و ذبح آن دیگری حرام و یا بالعکس ذبح آن یکی حرام و ذبح این یکی واجب).

امّا اگر اجمالاً معلوم باشد که یکی از فعل و یا ترک (فی المثل در یک گوسفند) واجب است و دیگری حرام، پس (چنین شکّی) خارج از این مطلب (یعنی شكّ در مكلف به) است، زیرا (این چنین شکّی) از باب دوران میان وجوب و حرمتی است که حکمش در مطلب سوم از مطالب شكّ در تکلیف (که دوران یک فعل میان وجوب و حرمت بود) گذشت.

ص: ۶۶۶

(و اما حکم مسئله در ما نحن فيه)

و حکم در ما نحن فيه (یعنی شک در مکلف به و دوران بین المحذورین) وجوب انجام یکی از دو عمل و ترک یکی دیگر است و تو در آن مخیر هستی (که یکی را ذبح کرده و ذبح دیگری را ترک کنی).

زیرا: موافقت احتمالیه نسبت به هر دو تکلیف اولی از موافقت قطعیه با یکی و مخالفت قطعیه با دیگری است و منشا این اولویّت (در موافقت احتمالیه نسبت به هر دو) اینست که:

احتیاط برای دفع ضرر محتمل با ارتکاب و انجام ضرر قطعی و حتمی، خوب و نیکو نیست.

تشریح المسائل

* قبل از ورود به اصل بحث مقدمه بفرمائید دوران بین المحذورین به طور کلی چند شعبه دارد؟

سه شعبه دارد: ۱- گاهی بدین نحو است که هر دو طرف احتمال مربوط به شیء واحد، یعنی راجع به فعل و یا ترک آن است.

فی المثل: دفن میت کافر از نظر اسلام یا واجب است یا حرام، یا باید آن را انجام دهیم و یا این که باید ترک کنیم.

۲- گاهی هم دو طرف شبهه مربوط به دو امر است، منتهی به این صورت که یا این عمل واجب است و آن دیگری حرام نیست و یا آن دیگری حرام است و این یکی واجب نیست، بدین معنا که نفی و اثبات همراه است.

* نام این دو صورت چیست؟

این دو صورت را دوران بین الوجوب و الحرمة می نامند، چرا که شبهه در اصل نوع تکلیف است، بدین معنا که آیا وجوبی در کار است یا نه؟ و یا حرمتی هست یا نه؟ گرچه جنس را که الزام است می دانیم.

نکته: حکم این صورت چنان که در مطلب سوم از مطالب شک در اصل تکلیف آمد، تخییر المکلف بین الفعل و الترتک است.

۳- و گاهی شبهه دارای دو طرف است، لکن به این صورت که یکی از دو عمل یقینا بر ما واجب و آن دیگری قطعاً حرام است، منتهی واجب واقعی با حرام واقعی مشتبه شده است.

یعنی: ما اکنون اجمالا می دانیم که یا این واجب است و آن یکی حرام و یا آن واجب است و

این یکی حرام؟

* نام این قسم از دوران چیست؟

دوران بین الواجب و الحرام است.

* کدامیک از سه قسم دوران فوق محلّ بحث ما در مطلب سوم است؟

قسم سوّم یعنی دوران بین الواجب و الحرام.

* حکم این مسئله چیست و تکلیف مکلف در چنین دورانی چیست؟

به طور خلاصه اینست که: مکلف مخیر است میان انجام یکی و ترک دیگری، یعنی در انتخاب و انجام هر یک از دو طرف آزاد است.

* چرا در مطلب اوّل و دوّم از مطالب علم اجمالی احتیاطی شدید و لکن در این مطلب سوم معتقد به تخییر شدید، آیا مانعی از اجرای احتیاط وجود دارد؟

چرا در اینجا نمی توانیم هر دو را از روی احتیاط انجام دهیم تا این که با جانب وجوب موافقت قطعیه حاصل شود؟ و یا این که چه مانعی دارد که هر دو را از روی احتیاط ترک کنیم تا این که با جانب حرمت موافقت قطعیه حاصل شود؟

زیرا: در جانب تخییر دو موافقت احتمالی و دو مخالفت احتمالی وجود دارد. و لکن در جانب احتیاط تنها یک موافقت قطعیه و یک مخالفت قطعیه وجود دارد.

* دو موافقت احتمالی در جانب تخییر کدام است؟

۱- شاید آن را که انجام دادم همان واجب واقعی بوده باشد پس موافقت شده و لکن این موافقت قطعی نیست بلکه احتمالی است.

۲- و شاید آن را که ترک کرده ام، همان حرام واقعی بوده باشد، پس موافقت شده است و لکن این موافقت قطعیه نیست بلکه احتمالی است.

* دو مخالفت احتمالی در جانب تخییر کدام است؟

۱- شاید آن را که انجام داده و مرتکب شده ام حرام واقعی بوده و مخالفت مولی شده باشد، و لکن مخالفتی احتمالی است.

۲- و شاید آن را که ترک کرده و انجام نداده ام، واجب واقعی بوده پس مخالفت شده، و لکن این مخالفت احتمالی است و نه از روی علم.

* چرا در جانب احتیاط یک موافقت قطعی و یک مخالفت قطعی وجود دارد؟

زیرا احتیاط را:

ص: ۶۶۸

۱- اگر در جانب وجوب مراعات کرده و هر دو را به جا آوریم با واجب واقعی قطعاً موافقت شده و لکن حرام واقعی هم حتماً انجام شده.

۲- و اگر در جانب حرمت آن را رعایت نموده هر دو طرف را ترک کنیم با حرام واقعی موافقت قطعیه شده و لکن با واجب واقعی مخالفت قطعیه شده است.

* نتیجه مطالب چیست؟

اینست که: عند العقل و العقلاء و الشرع، موافقت احتمالیه با هر دو تکلیف اولویت دارد از مخالفت قطعیه در یکی و موافقت قطعیه در دیگری.

* فلسفه حکم عقلی مزبور چیست؟

اینست که: عقل رعایت احتیاط را به خاطر دفع عقاب محتمل لازم می‌داند و لذا: ما را ارشاد نمی‌کند به این که عقاب محتمل را با ارتکاب عقاب مقطوع دفع کنید.

ص: ۶۶۹

* حاصل بحث در مطلب سوّم در یک گفتمان ساده و خلاصه چیست؟

این بود که محل بحث در اینجا دوران بین المحذورین است و لکن بدین معنا که در اینجا دو عمل وجود دارد و نه یک عمل و ما هم اجمالاً می دانیم که یا این عمل واجب است و آن یکی عمل حرام و یا بالعکس آن عمل واجب است و این یکی حرام.

فی المثل: شما نذر کرده ای که یکی از دو گوسفندی را که دارای ذبح و دیگری را ذبح نکنی.

مدّتی گذشته و شما نمی دانی کدامیک از این دو گوسفند را باید ذبح کنی و ذبح کدامیک را ترک نمائی.

این شک، شکّ در مکلف به است و دوران بین المحذورین.

* آیا نمی شود در اینجا هم یک عمل باشد و دوران بین المحذورین؟ به عبارت دیگر نمی شود یک عمل باشد و امر دائر شود بین این که فعلش واجب است و ترکش حرام و یا ترکش واجب باشد و فعلش حرام؟

خیر، زیرا این فرض برگشت دارد به همان شکّ در تکلیف و دوران بین المحذورینی که مربوط به شکّ در تکلیف است و حال آنکه بحث ما در دوران بین المحذورین شکّ در مکلف به است.

* تکلیف و وظیفه مکلف در اینجا چیست؟

التخیر، یعنی هریک از این دو گوسفند را که می خواهد اختیار کرده ذبح کند و ذبح دیگری را ترک نماید.

و لذا جناب انصاری تفاوتی میان مسئله اول و ثانی و ثالث در اینجا قرار نداند.

چرا؟ زیرا: وقتی شما یکی را به اختیار گرفته و ذبح نمودید و ذبح دیگری را ترک گفتید، با این عملتان با وجوب و حرمت موافقت عملیّه نموده اید.

یعنی: هم با احتمال وجوب موافقت احتمالیّه کرده اید، هم با احتمال حرمت.

اما: اگر هر دو را ذبح کنید، مستلزم موافقت قطعیه در واجب و مخالفت قطعیه با حرام است.

تنظیر مسئله همان روغن روی روغن و برنج بی روغنی است که در لسان برخی اساتید می آید.

تا به اینجا بیست و چهار صورت از چهل و هشت صورت شک تبیین شد، که هشت صورت از آن اصل برائت بود و چهار صورت از آن اصل تخییر، و دوازده صورت هم از آن شک در مکلف به و اصل احتیاط بود.

در نتیجه: بیست و چهار صورت باقی مانده است که مربوط به اصل استصحاب است که ان شاء الله پس از بحث خاتمه بدان خواهیم پرداخت.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

